

Das Trauma der Wiederkehr. Ein Motiv der Shoah-Literatur in Mitteleuropa
Jiří Holý

„Wir haben überlebt... Siehst du, wir haben überlebt!...“
(...)
„Werden wir keine Angst mehr haben?... Warum?“
„Weil der Krieg zu Ende ist. Du wirst sehen, wie sich alles verändern wird.“
(...)
„Aber weshalb flüsterst du mir das alles ins Ohr,“ fragte ich.
„Vorerst dürfen wir darüber noch nicht laut sprechen. Vorläufig sollte noch niemand wissen, dass wir Juden sind...“¹

1.

Das Thema ‚Shoah‘ wird bei weitem nicht nur im Literatur- und Kunstbereich behandelt. Die systematische und massenhafte Ausrottung von Millionen Menschen jüdischer Herkunft in den nazistischen Lagern wurde schon seit dem Kriegsende und erneut seit den 80er Jahren zum Gegenstand von unzähligen philosophischen, theologischen, politologischen, psychologischen und auch ökonomischen Studien. Es ist aber auch die Literatur, v.a. die Erzählprosa, für die dieses Thema immer erneunt zur Herausforderung wird – trotz Adornos bekannter Äußerung, daß nach Auschwitz keine Dichtung möglich sei, denn ein so gewaltiges Grauen sei mit ästhetischen Mitteln nicht darstellbar. Die sgn. Unsagbarkeit bzw. Nicht-Darstellbarkeit dieses Ereignisses ist problematisch, sofern sie als etwas singulares, außerhistorisches verstanden wird: „Auschwitz ist ein Niemandsland des Verstehens, ein schwarzer Kasten des Erklärens, ein historiographische Deutungsversuche aufsaugendes, ja, *außerhistorische* Bedeutung annehmendes Vakuum“ (Diner 1987: 71–72). Dagegen Imre Kertész, der das Lager in Auschwitz mit Glück überlebt hatte, behauptete: „Auschwitz *ist existent* (...) es gibt gerade für die Nicht-Existenz von Auschwitz keine Erklärung, folglich hängt Auschwitz da seit undenklichen Zeiten in der Luft...“ (Kertész 1992: 50) Nach Kertész ist Auschwitz zwar einmalig, aber man kann sie nicht als unbegreifbar oder unakzeptierbar verdrängen (Kertész 2004).

T. W. Adorno wollte mit seiner Äußerung kaum jegliche Darstellung von Shoah unmöglich machen (vgl. Kiedaisch 1995), nur wahrscheinlich die Entfernung der Holocaust-Erfahrung von den gewöhnlichen menschlichen Maßstäben hervorheben und die konventionelle Ästhetisierung dieses Stoffs in Frage stellen. Die Präsentation sowie die Bewertung der Verfolgung und Vernichtung von Juden hängt eng mit den sozialen und kulturellen Normen, z.B. mit den nationalen Stereotypen der Fremd- und Selbstbilder, zusammen. Nach Michel Foucault hat jede Gesellschaft ihre eigene „Ordnung der Wahrheit“; sie ist bereit bestimmte Diskurse zu akzeptieren, „es gibt Mechanismen und Instanzen, die eine Unterscheidung von wahren und falschen Aussagen ermöglichen“; es geht nicht um den Kampf für die Wahrheit, sondern um den „Status der Wahrheit“ (Foucault 1978: 51ff.). So findet man relativ stabile Tabuzonen und Grenzen der Sagbarkeit. Beispielsweise Ruth Klüger, die Österreicherin, die Auschwitz erlebt und überlebt hatte, drückt es folgend aus:

¹ Im Original: „Przeżyliśmy... Widzisz, przeżyliśmy!...“
(...)
„Nie będziemy się bać?... Dlaczego?“
„Bo wojna się skończy. Zobaczysz, jak wszystko się zmieni.“
(...)

„Ale dlaczego mówisz mi to wszystko na ucho,“ zapytałem.
„Na razie jeszcze nie wolno o tym głośno mówić. Na razie nikt jeszcze nie powinien wiedzieć, że jesteśmy Żydami...““ (Grynberg 1990: 12-13)

„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...“ (Klüger 1995: 112). Mit einem langen Zeitabstand reflektiert sie auch Adornos Feststellung: „Ich meine nicht, daß man ‚keine Gedichte nach Auschwitz‘ schreiben dürfe. Ich meine nur, daß Gedichte neben ihren Schaukelrhythmen und unreinen Reimen auch aus sinnträchtigen Sätzen bestehen, und hinter diesen lauert oft wieder ein anderer Sinn, der in meinem, in diesem Fall aus einer zähneklappernden Angst besteht, sich der Wahrheit zu stellen. Was hier nicht zur Sprache kommt, ist die knirschende Wut, die unsereiner irgendwann haben muß, um den Ghettos, den KZs und den Vernichtungslagern gerecht zu werden, die Einsicht, daß sie die einzige große Sauerei waren, der mit keiner traditionellen Versöhnlichkeit und der Märtyrerverehrung beikommen ist. (...) Und doch kann ich ihn nicht ganz verwerfen, diesen hausbackenen Kaddisch der Tochter, hausbacken im wörtlichen Sinne, das heißt in keinem Tempel gelernt und besprochen. Besser als nichts, solche gebastelten Mythologien, Phantasien.“ (38)

2.

Die Länder im mitteleuropäischen Raum, die wir in unserem Symposium behandeln, erwartete nach der Shoah und dem Zweiten Weltkrieg oft noch die Erfahrung mit der stalinistischen Diktatur und dem kommunistischen Regime einschließlich seines latenten und häufig auch offenen Antisemitismus. Das betrifft natürlich auch den Umgang mit dem Holocaust. Offiziell wurde die jüdische Tragödie und ihre verschiedenen Aspekte verschwiegen oder missinterpretiert. Das gilt teilweise noch heute. Vergleich die zeitgenössische Debatte über das Massaker in der ostpolnischen Stadt Jedwabne im Juli 1941 (Gross 2001), über den Pogrom in der slowakischen Stadt Topolčany im September 1945 (Polemik um den Film von Dušan Hudec *Miluj bližneho svojho*, 2004) bzw. über den Nobelpreis an Imre Kertész 2002, dessen Werk von Seite der nationalistischen Publizistik für unzureichend ‚ungarisch‘ gehalten wurde.

Ich möchte mich in meinem Beitrag auf die ‚zweite Halbzeit‘ der Shoah-Erfahrung konzentrieren, auf die Darstellung des Lebens nach dem Überleben im Lager. Dieses Weiterleben war manchmal überraschenderweise fast genauso schwierig und traumatisch wie das Lagerleben selbst. Die Psychologen und Psychiatren haben diesen Zustand als das Überlebende-Syndrom (*survivor syndrom*) bzw. als das Holocaust-Syndrom bezeichnet. Es geht nicht nur um konkrete Verfolgungsschäden und deren Erlebnishintergrund, sondern auch darum, daß die Tatsachen und die Folgen der Verfolgung verdrängt und verleugnet werden. Das Leben in einer Atmosphäre der ständigen Erniedrigung und Bedrohung, der völligen Rechtlosigkeit, ja der permanenten Todesgefahr und Todesangst, dem die Juden systematisch und planmäßig ausgesetzt wurden, destruierte häufig die Identität der Menschen. Dazu kommt auch den Verlust der Nächsten, die Zerstörung des eigenen Heimes und der Gemeinschaft. Dies alles führt zur Destruktion des Selbstwertgefühls, verunsichert nicht selten alle mitmenschlichen Bezüge und Kontakte (vgl. Niederland 1980: 10).

Einer der ersten, der die psychischen Traumata analysierte, die als Folge extrem katastrophaler Bedrohung im Lager entstehen, war Viktor E. Frankl in seiner berühmten Schrift *...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager* (1946). Nach Frankl handelt es sich um die dritte Phase der Psychologie des Häftlings: die Rückkehr in die Freiheit heißt auch die Rückkehr zu seiner eigenen Person. Die Heimkehr vermag die gründliche Verwandlung der inneren subjektiven Welt zu bewirken. Die Gefahr und die Hemnisse dieser Wiederkehr vergleicht Viktor Frankl mit der sgn. Taucherkrankheit (*caisson disease*), die nach dem Aufenthalt in der Tiefe und dem Auftauchen entsteht.

Solche Symptome findet man mehrmals in den literarischen Werken. „Wir leben nicht, wir sind nur am Leben geblieben,“ sagt die Gestalt der Erzählung Leopold Laholas *Rozprávanie v prvej osobe* (Gespräch in der Ich-Form; entstand 1951, erschien posthum 1968).² H. G. Adler im soeben posthum erschienenen Roman mit autobiographischen Zügen *Die unsichtbare Wand* (1989) formuliert es auf eine ähnliche Weise: „Alles auseinandergehen! Der Krieg ist aus!‘ Zu denen, die das hörten, weil sie überdauert und doch nicht überlebt hatten, zähle ich auch mich.“ (Adler 1989: 55)

Oft findet man in dieser Lage die Erschütterung bzw. Verzweiflung infolge zu hoher Erwartungen in die Zukunft, die zwar im Lager halfen zu überleben, sind aber jetzt im Kontrast mit der Realität. Der Rückkehrende stellt schockiert fest, er ist nicht mit Liebe und Verständigung erwartet, sondern mit einem nur mildem Interesse, mit der Gleichgültigkeit, sogar als unangenehme Überraschung. Die heimische Stadt hat ist geändert und wird fremd, unheimlich, um so mehr, daß die meisten Nächsten und Freunde tot oder im Exil im Ausland sind. „Es waren Fremde; auch wenn sie meine Neugier bemerkten, hielten sie nicht ein, sie hatten mich nicht erwartet. (...) Doch gab es keinen Vater in dieser Straße, nur die befremdlichen Häuser von einst, älter geworden und dunkler, die nichts von mir wissen wollten...“ (Adler 1989: 58)

Der erwähnte slowakische Regisseur Dušan Hudec hat gesagt: „Ich drehte einst ein Film von den Menschen, die Ausschwitz überlebt und in die Slowakei zurückgekehrt hatten. Nach der Heimkehr fragte sie fast niemand danach, was in den Lagern gewesen war, was sie überlebt hatten... Beinahe niemand äußerte das Interesse, fühlte das Mitleid, beinahe niemand versuchte sich in ihr Schicksal einzufühlen. Dieser Mangel an der Empathie, am Mitleid war für mich schockierend.“³

Nicht selten kam es in der Nachkriegsrealität wie in den literarischen Erzählungen dazu, daß das Haus oder die Wohnung, wo der Rückkehrende früher gelebt hatte, wurde jetzt von den Fremden besetzt. In einer anderen Erzählung von Lahola namens *Ako taký pes* (entstand 1951, erschien 1968; Wie ein solch Hund) kommt der einzige Überlebende aus einer jüdischen Familie in seine Wohnung, die er als Zufluchtsort ansieht, zurück; hier leben jedoch schon andere Menschen. Er wird mit den Worten zurückgewiesen, daß alle Juden, die einmal in dieser Wohnung gelebt hätten, ja längst tot seien. In die ähnliche Situation gerät Rebekka, die Erzählerin der Rahmengeschichten in Josef Škvoreckýs *Sedmiramenný svícen* (entstand 1957–1963, erschien 1964; Der siebenarmige Leuchter). Ihre Eltern sind umgekommen, sie selbst hat Theresienstadt überlebt. Als sie nach Prag in ihre Wohnung zurückkehrt, findet sie dort einen ‚Revolutionären‘, den tschechischen Schneider mit seiner Familie, der die im Haus inzwischen lebenden Deutschen erschossen hat und jetzt den ‚berechtigten‘ Anspruch auf die Wohnung erhebt. Rebekka hat nicht genug Kraft sich zu wehren.

Henryk Grynberg schildert in seiner stark autobiographischen Erzählung *Zwycięstwo* (erschien zuerst 1969 in Paris; Der Sieg) die Rückkehr der polnischen Juden nach dem Kriege in ihre heimische Kleinstadt. Die Polen reagieren mit Überraschung: „Wieso? Sie sind am Leben?“ Obwohl im Städtchen fast niemand von den jüdischen Bewohnern überlebt hat, sind alle jüdischen Häuser besetzt und der Erzähler mit seiner Mutter können keine Unterkunft finden. Obwohl manche nichts gegen die Juden haben, sind sie zufrieden; die jüdischen Häuser und viel anderes sind jetzt frei zur Verfügung.

² „Nežijeme, my sme iba ostali nažive.“ (Lahola 1994: 177)

³ „Nakrútil som kedysi film o ľuďoch, ktorí prežili Osvieňim a vrátili sa na Slovensko. Po návrate domov sa ich skoro nikto nespýtal na to, čo sa v táboroch dialo, čo prežili... Takmer nikto neprejavil záujem, nesúcitil s nimi, takmer nikto sa nesnažil vcítiť sa do ich osudov. Táto absencia empatie, súcitu je pre mňa šokujúca.“ Siehe <http://celamko.blogspot.com/2004/11/miluj-blneho-svojho.html> (16. 3. 2008)

„Die Menschen in Dobre waren keine Ungeheuer und einige von ihnen fühlten aufrichtig Mitleid mit den Juden. Aber in der tiefsten Seele waren sie zufrieden. Selbst diejenigen, die Mitleid spürten. So viel Platz war auf einmal im Städtchen. Und so viel unterschiedliches Hab und Gut. Sie konnten nur schwer eine stille Genugtuung unterdrücken. Selbst den Besten war es vor sich selbst peinlich, sich dazu zu bekennen. Die Deutschen haben mit Sicherheit davon gewusst – und damit gerechnet.“⁴

Auf Grund solcher Situationen entsteht häufig das Gefühl der Einsamkeit, der Isolation. Im Roman H. G. Adlers *Die unsichtbare Wand* kommt diese Absonderung im Leitmotiv der Wand zum Ausdruck und zur Geltung. „Da sehe ich ein, daß ich der menschlichen Gesellschaft nicht angehöre. Ich und die Wand, wir sind allein, wir gehören zusammen; einem anderen Verband bin ich nicht angeschlossen...“ (Adler 1989: 45). Imre Kertész in *Kaddish für ein nicht geborenes Kind* (Erstausgabe ungarisch *Kaddis a meg nem született gyermekért*, 1990) resümiert dieselbe Lage folgend: „...ein Zustand purer Heimatlosigkeit, der jedoch von keiner verlassenen oder auf mich wartenden Heimat weiß oder kündigt...“ (Kertész 1992: 84).

3.

Ich möchte hier nur zwei wichtige Motive der literarischen Bearbeitung dieser Situation erwähnen. Erstens ist es die Verdrängung bzw. Verneinung des Judentums, zweitens die Zweiflung bzw. Ablehnung der elterlichen Rolle.

Charakteristisch ist Juraj Špitzers autobiographische Erzählung *Nechcel som byt' žid* (Ich wollte kein Jude sein, 1994), vom Verfasser bezeichnet als „Bericht“ („správa“). Manche mitteleuropäische Juden hatten vor dem Zweiten Weltkrieg bereits keine oder nur formale Beziehung zum traditionellen Judentum. Erst während der nazistischen Perzekution wurden sie gezwungen, sich mit dem Judentum zu identifizieren. Die spontane Verneinung dieser Rolle findet man bei Henryk Grynberg, der als Kind in Polen mit seiner Mutter die Shoah im Versteck überlebt hat. Sein Vater wurde jedoch von den polnischen Bauern angegeben und ermordet.

„Deshalb wollte ich kein Jude sein. Ich wollte noch viel weniger Jude sein als zuvor, als ich mich nicht an den Vater und Großvater erinnern durfte, auch nicht an meinen wirklichen Vornamen, mit dem man mich gerufen hatte, und nicht einmal an ein einziges Wort, das sie mir irgendwann gesagt hatten. Noch mehr als damals, als mir der Priester beigebracht hatte, welches Unrecht die Juden der Welt zufügten... Mehr noch als damals, als wir zurückkehrten und die Menschen meinten, es sei nicht normal, daß wir am Leben geblieben waren. Und sogar noch mehr als damals, als sich herausstellte, dass wir nicht zu fragen hatten, wer meinen Vater ermordet hatte.“⁵

Diese Verdrängung des Judentums als Folge des Antisemitismus setzt auch nach dem Kriege fort. Krystyna Żywulska hat im Jahre 1946 ihr berühmtes Werk *Przeżyłam Oświęcim*

⁴ „Ludzie w Dobrem nie byli potworami i niektórzy szczerze współczuli Żydom. Ale w gruncie rzeczy byli zadowoleni. Nawet ci, którzy współczuli. Tyle miejsca się zwolniło w miasteczku. I tyle różnego dobra. Nie mogli nie odczuć cichego zadowolenia. Nawet najlepsi, którym było przykro przed samymi sobą się przyznać. Niemcy o tym wiedzieli i z pewnością – liczyli na to.“ (Grynberg 1990: 51)

⁵ „Dlatego nie chciałem być Żydem. Nie chciałem być Żydem jeszcze bardziej niż przedtem, gdy nie wolno mi było wspominać ojca ani dziadka, ani prawdziwego imienia, którym mnie wołali, ani żadnego słowa, które kiedykolwiek do mnie powiedzieli. Jeszcze bardziej niż wtedy, gdy ksiądz uczył mnie, jaką krzywdę Żydzi wyrządzili światu... Bardziej niż wtedy, gdy wróciliśmy i ludzie uważali, że to nie jest normalne, że pozostaliśmy żywi. I nawet bardziej niż wtedy, gdy okazało się, że nie wolno nawet się pytać, kto zabił mojego ojca.“ (Grynberg 1990: 51-52)

(auf deutsch als *Wo vorher Birken waren*, 1979; wörtlich Ich habe Auschwitz überlebt) herausgegeben. Sie war jüdischer Herkunft, hieß Sonia Landau, flüchtete aus dem Warschauerer Ghetto. 1943 sie wurde mit ‚arischen Papieren‘ als Polin verhaftet und nach Auschwitz gebracht. In ihrem Erinnerungswerk *Przeżyłam Oświęcim* erwähnt sie niemals ihre Herkunft, sie tritt immer nur als Polin auf. Ihr *coming out* spielte sich erst in den 60er Jahren aus, in der Zeit der antisemitischen Verleumdungscampagne in Polen; sie bekannte sich zum Judentum und ging nach Israel. Die österreichisch-amerikanische Schriftstellerin Ruth Klüger kann sich im Gegenteil an ihren ‚arischen‘ Decknamen, unter dem sie und ihre Mutter am Ende des Kriegs auftraten, mit Zeitdistanz nicht mehr erinnern:

„Auch *unsere* Namen habe ich vergessen. Nach Kriegsende nie wieder daran gedacht. Das ist keine Verdrängung, das ist ein Hintersichlassen. Ich kenne einen polnischen Juden, heute Professor für Romanistik in den Vereinigten Staaten, der als Kind in der Nazizeit vier Jahre lang unter einem Decknamen lebte. Der weiß auch seinen falschen Namen nicht mehr, obwohl er ihn so lange benutzt hat. Seine amerikanische Tochter sagt, das sei ein Musterbeispiel für Verdrängung. Ich sehe das eher als das gesunde Vergessen.“ (Klüger 1995: 181)

Das Gefühl der Aussonderung und des latenten Antisemitismus nach dem Kriege ist in der Shoah-Literatur mit dem Thema der Rückkehr aus dem Lager ziemlich häufig präsent. Primo Levi in seiner autobiografischen Erzählung *La tregua* (erschien italienisch 1963, deutsch als *Atempause*, 1964; wörtlich eher Waffenstillstand) schildert die Situation, wo seine polnischen Freunde ihn für einen italienischen politischen Häftling, nicht für den Juden ausgeben. Ähnliches bekennen auch Rebekka in Škvoreckýs *Sedmíramenný svícen* oder Dita in Arnošt Lustigs *Dita Saxová* (erschien tschechisch 1962, stark überarbeitete Fassung zuerst in englischer Übersetzung 1979, tschechisch 1997). Beide fühlen nach dem Kriege den Abstand, zeitweise auch den Ekel im Kontakt mit den Leuten, als ob sie schmutzig oder räudig wären. Es kann auch die Folge der überschwenglichen Sensibilität und des Holocaust-Syndroms sein. Dita Saxová erinnert immer wieder an den Moment in Auschwitz, wo sie selbst nach rechts, wogegen ihre Mutter nach links, d.i. in den Tod in die Gaskammer geschickt wurden. Dita kniete nackt vor dem SS-Mann und bat ihn um die Gnade, er betrat sie mit seinen hohen Stiefen und spuckte sie an (Lustig 1966: 546). Dita Saxová ist ein schönes, blondes Mädchen, das nach den schrecklichen Erlebnissen im Lager vergebens nach dem Sinn des neuen Lebens sucht. Sie vermag ihre Einsamkeit nicht durchzubrechen und endet mit dem freiwilligen Tod. Von den bekannten Schriftstellern mit einer solchen Lagererfahrung haben den Selbstmord beispielsweise Paul Celan, Primo Levi und Jean Améry begangen.

Das Holocaust- und Rückkehrtrauma war oft auch der Grund, wofür so viele mitteleuropäische Juden nach dem Kriege ihre Namen veränderten. Einen anderen Weg von der Aussonderung und der traumatischen Isolation stellte die Hinneigung zum Kommunismus dar. Bereits vor dem Kriege war der kommunistische Mesianismus und der internationale Charakter der Bewegung für manche Juden anziehend. Später kam das hohe Renommee der Sowjetunion, die den größten Teil von Mitteleuropa vom deutschen Nazismus befreit hatte, hinzu. Henryk Grynberg bekennt in *Zwycięstwo*, daß es unmittelbar nach dem Kriege meist nur die Rote Armee war, die die Juden vor den polnischen Nationalisten in Sicherheit gebracht hat.

Der Hauptheld Adolf Rudnickis Roman *Żywe i martwe morze* (erschien polnisch zuerst 1952, neue Fassungen 1955 und 1956; deutsch *Das lebende und das tote Meer*, 1960) hat das Warschauer Ghetto überlebt, indem er aus dem Transport ins KZ geflüchtet hatte. Er glaubt zuerst, gleich nach der Befreiung verlasse er das Land, wo auch seine ganze Familie starb. Manche von seinen Freunden gehen nach Westen, er fühlt sich einsam, erschöpft und

ausgesaugt. Der Mann mit dem symbolischen Namen Emanuel (Erlöser) bleibt jedoch in Polen, da er das Aufkommen des neuen Lebens um sich sieht. Er vertieft sich in die Arbeit, als Architekt plant und baut er neue Häuser in Warschau auf. (In seinen Tagebüchern vergleicht Rudnicki das Bild der zerstörten Stadt mit dem biblischen Jerusalem, vgl. Wróbel 2004: 236.) Emanuel findet die neue Liebe, seine junge Frau engagiert sich im Bund der kommunistischen Jugend. Ihr Sohn trägt auch einen kennzeichnenden Namen, Adam. Trotzdem geht es im Werk nicht um eine schematische Schwarz-Weiß-Malerei. Emanuel wird mit der jüdischen Frau Regina Borkowska konfrontiert, die während des Krieges durch ein Martyrium durchgegangen ist. Aus ihrer Familie blieb der einzige Sohn, der nun gegen den Willen seiner Mutter eine Polin heiratet. Regina, die bittere Erfahrungen mit dem polnischen Antisemitismus hat, sagt sich von ihrem Sohn los, und emigriert allein und verzweifelt nach Palästina. „Sie sagen mir: *vergiß*. Glauben Sie mir bitte, ich sehne nach nichts anderem so viel. Sie konnten vergessen, und ich nicht. Ich kann das alles nicht vergessen...“⁶ Regina kehrt so im Gegensatz zu Emanuel zur traditionellen jüdischen Identität zurück.

Ruth Klüger in seiner autobiographischen Prosa *weiter leben. Eine Jugend* (erschien deutsch 1992) evoziert mit einer großen Zeitentfernung ihre Kindheit und Jugend unter dem nazistischen Regime. Als Kind und junges Mädchen versuchte sie ihre jüdische, aber auch weibliche Identität zu verleugnen. „Ich wäre gern ein Mann gewesen und womöglich kein Jude.“ (Klüger 1995: 239) Den Nazismus hat sie als „arische Männerwelt“, „Ausgeburt des Patriarchats“ (Feuchert 2004: 132) wahrgenommen. Auch bei ihr führte diese Erfahrung zur Verunsicherung ihrer Identität, was sich noch nach Jahren in den Konflikten mit der Mutter (der Vater ist im KZ umgekommen) und dem Sohn widerspiegelt. Ihr amerikanischer Mann, obwohl er auch an dem Krieg als Soldat teilnahm, kann ihre persönliche traumatische Erfahrung kaum verstehen:

„Die Kriege gehören den Männern, daher auch die Kriegserinnerungen. Und der Faschismus schon gar, ob man nun für oder gegen ihn gewesen ist: reine Männersache.“ (Klüger 1995: 12) „... Frauen in diesem Kreis nur geduldet sind, wenn sie den Mund halten. Auch mein Mann, mit dem ich kaum ein Jahr verheiratet bin, ärgert sich über seine vorlaute Frau.“ (195)

Der autobiographische Roman von Ruth Klüger repräsentiert die feminine, weibliche Schreibweise. Die Autorin lehnt verschiedene allgemeine Generalisierungen ab, versucht jede Erfahrung individuell und konkret zu beurteilen. Ähnlich wie Imre Kertész schreibt sie mit mehreren Zäsuren, Brüchen, Antizipationen, Allusionen – sie thematisieren (oder problematisieren) das inzwischen schon berühmte Holocaust-Thema in der Literatur (Anna Seghers, Bruno Apitz, Erich Kästner, usw.) und in der Politik.

„Die Mahlzeit meiner Kindheit stand mir auf dem Tisch und wurde immer ungenießbarer. Ein KZ war etwas für politische Debatten und Dokumentationen, sonst nur für sentimentale Ausbeutung, wie bei meinen Zeitungsgedichten. Auch Erich Kästners Weinerlichkeiten zu den aufgehäuften Schuhen toter Kinder mochte ich nicht, denn ein Schuh ist kein rechtes *pars pro toto*. Und so hatte ich eigentlich nichts einzubringen, was für Literatur und Geschichte oder für die Zukunft mitbestimmend wirken konnte. Ich ließ mich einschüchtern und wich aus mit dem Gedanken an die bevorstehende Ausreise. Ein *non sequitur*, Flucht in jedem Sinne des Wortes.“ (216)

4.

⁶ „Pan mi mówi: *zapomnij*. Proszę mi wierzyć, iż niczego bardziej nie pragnę. Pan mógł zapomnieć, a ja nie. Ja nie mogę zapomnieć tego wszystkiego...“ (Rudnicki 1955: 697).

Die Bezweiflung oder Ablehnung der elterlichen Rolle hängt teilweise mit dem Motiv der Verneinung des Judentums zusammen. Vor allem ist es so bei Imre Kertész in seinem Roman *Kaddis a meg nem született gyermekért* dargestellt. Die gesamte Handlung entwickelt sich von einer scheinbar harmlosen Frage an den Erzähler: Haben Sie die Kinder? Der Erzähler und Hauptheld, der die Shoah überlebt hatte, hat keine und will auch keine haben. Er rekapituliert seine Vergangenheit, nicht nur der Aufenthalt im KZ-Lager und sein Holocaust- und Judensyndrom, sondern auch seine frühe Kindheit in der wohlhabenden ungarischen Familie und im Knabeninternat. Er geht sogar so weit, daß er den Paternalismus der Erziehung, die ihm die Szenen der ‚pädagogischen Diktatur‘ im Internat personifizieren, für die Ideologie, die zur Vernichtung der Juden führte, schuldig macht.

„Auschwitz, sagte ich zu meiner Frau, erschien mir später bloß als Übertreibung jener Tugenden, zu denen ich von frühester Kindheit an erzogen worden war. (...) Auschwitz (...) erscheint mir im Bild des Vaters, ja die Worte Vater und Auschwitz erzeugen in mir das gleiche Echo...“ (Kertész 1992: 146)

Deshalb fließt ihm die Verdrängung der jüdischen Identität mit der Ablehnung der väterlichen Rolle ineinander.

„Nein!“, sagte ich, obgleich es, was das *Nein-zu-Juden* betrifft, auch dafür genügend Gründe gebe. (...) sagen wir, dem Kind ist etwas zu Ohren gekommen, und es schreit gerade los, sagen wir, es schreit: ‚Ich will kein Jude sein!‘“ (Kertész 1992: 115)

„Nein!“, nie könnte ich Vater, Schicksal, Gott eines anderen Menschen sein, ‚Nein!‘, nie soll ein anderes Kind durchleben müssen, was ich durchleben mußte (...). Als Irrlicht die Träume eines anderen zu beeinflussen, im Leben eines anderen eine Rolle, eine Vaterrolle, also eine verhängnisvolle Rolle zu spielen ist eine der wahren Ungeheuerlichkeiten...“ (119, 124)

Die Unsicherheit der eigenen Identität wird hier zur existenziellen Erfahrung des Scheiterns. „... wenn ich mich assimiliere, tötet mich das noch eher, als wenn ich mich nicht assimiliere, was mich eigentlich ebenfalls tötet.“ (154) Dem entspricht auch die erzählerische Form, die voll von schmerzvollen Reminszenen, Reflexionen, Brüchen, Wiederholungen bzw. Variationen und kulturellen Anspielungen oder Polemiken ist.

Das Motiv des Verzichts auf die Vater- oder Mutterrolle als Folge der Holocausterfahrung findet man in der Literatur mehrmals. Auch Emanuel in *Żywe i martwe morze* bezweifelt von Zeit zu Zeit sein Recht die neue Familie zu gründen. Er hat zu viele ermordete Kinder sehen müssen. In den Tagen nach dem Krieg trifft er auf das Wort *zarażony śmiernią* (mit dem Tode verseucht).⁷ Ähnlicher Weise auch Tonička Blauová in *Dita Saxová*, oder Rebekka in *Sedmiramenný svícen*: „Deshalb hätte ich auch niemals den Mut gefasst, ein Kind zu kriegen. Da lasse ich mir lieber fünfzigmal davon zu helfen.“⁸ Das ist nicht nur das Symptom des persönlichen Traumas, sondern auch der Verlust des Weltvertrauens, der Hoffnung in die Zukunft.

⁷ „... nie ma prawa zakładać rodziny. Za dnia trzął go myśli o bezsencie życia, nocami zdawało mu się, iż jego łóżko stoi samotnie w środku morza. W owych dniach spotkał się z terminem *zarażony śmiernią*.“ (Rudnicki 1955: 702)

⁸ „Proto bych taky nikdy neměla odvahu mít dítě. To si radši dám padesátkrát pomoci.“ (Škvorecký 1996:185)

Manche literarische Werke mit dem Thema Shoah/Holocaust benutzen die folgende Komposition. Sie beginnen mit der Verhaftung oder mit dem Transport, mit dem Eintritt in das KZ-Lager, schildern das Lagerleben, die unmenschlichen Zustände, das Sterben von Nächsten und Freunden – und am Schluß enden sie mit der Befreiung des Lagers bzw. mit dem Flucht aus dem Todestransport und der Perspektive des neuen Lebens. Dieser Typ der Werke und ihr Fortschrittsoptimismus darf man wohl nach dem Muster der Historiographie als *méta récit* oder *master narrative*, als allgemein bekannte und in der kulturellen Gemeinschaft herrschende Meistererzählungen (vgl. Jarausch/Sabrow 2002: 9–32) bezeichnen. Man kann sagen, im Prinzip entsprechen sie der traditionellen und gängigen Vorstellung der Geschichte, die das Vorbild im Judentum und Christentum hat (messianistische Vorstellung des Leidens, des Todes und der Erlösung bzw. Auferstehung). Es handelt sich um den Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen, den Gerechten und den Verfluchten. Dazu passen u.a. auch die häufigen Metapher der Hölle, des Purgatoriums und des Paradieses in diesen Werken.

Die erzählerischen Texte, die ich hier behandelt habe, sind natürlich anderer Art. Prägnant wird es bei Primo Levi charakterisiert, dessen autobiografische Erzählung *La tregua* den Weg zurück nach der Befreiung von Auschwitz schildert, die die verzweifelte Häftlinge unerwartet bis nach Norden Russlands führte.

„Diese Mitteilung stürzte uns in ein Gewirr von Zweifeln und Ängsten. Wir hatten eine kurze, sichere Reise erhofft, ein Lager, das darauf vorbereitet war, uns aufzunehmen, einen erträglichen Ersatz für Zuhause; und diese Hoffnung war ein Teil einer weitaus größeren Hoffnung, jener auf eine wohlgeordnete und gerechte Welt, wie durch ein Wunder wieder in ihre Fundamente gefügt nach einer Ewigkeit von Umwälzungen, Verirrungen und Gemetzeln, nach langem Ausharren. Diese Hoffnung war naiv wie alle Hoffnungen, die auf einer zu scharfen Unterscheidung zwischen Gut und Böse, zwischen Vergangenheit und Zukunft beruhen – aber wir lebten von ihr. Diese erste Enttäuschung und die vielen unvermeidlichen, kleinen und großen Enttäuschungen, die ihr folgen sollten, erfüllten die meisten von uns mit Schmerz, um so mehr, als man sie nicht vorausgesehen hatte; denn man träumt nicht jahre-, jahrzehntelang von einer besseren Welt, ohne sie sich vollkommen zu denken.“ (Levi 1994: 37–38)⁹

Es ist offensichtlich, daß hier ein anderes Projekt des Geschehens zu Wort kommt. Das Werk endet nicht mit dem Sieg des Guten, das Vertrauen der überlebten und geretteten Häftlinge in die glückliche Zukunft, in die neue bessere Welt wird erschüttert. Hier kommen wir zurück zur Frage, ob die Shoah ein ungeheuerliches, außerordentliches Ereignis in der modernen Geschichte ist oder umgekehrt eher die Ausprägung, die Sichtbarmachung der Gefahr der Modernität mit ihren technischen Errungenschaften und ihrer entpersönlichen Bürokratie (dazu sieh auch Zygmunt Bauman in *Modernity and the Holocaust*, 1989). Primo Levi im zitierten Buch schildert das Treffen des autobiographischen Erzählers nach der Befreiung aus Auschwitz mit einem griechischen Häftlings namens Mordo Nahum in Krakau. Er konfrontiert seine eigene Naivität mit der illusionsfreien Auffassung des Griechen: „Das

⁹ „La notizia ci precipitò in un intrico di dubbi e di angosce. Avemamo sperato in un viaggio breve e sicuro, verso un campo attrezzato per accoglierci, verso un surrogato accettabile delle nostre case; e questa speranza faceva parte di una ben più grande speranza, quella in un mondo diritto e giusto, miracolosamente ristabilito sulle sue naturali fondamenta dopo una eternità di stravolgimenti, di errori e di stragi, dopo il tempo della nostra lunga pazienza. Era una speranza ingenua, come tutte quelle che riposano su tagli troppo netti fra il male e il bene, fra il passato e il futuro: ma noi ne vivevamo. Quella prima incrinatura, e le molte altre inevitabili, piccole e grandi, che seguirono, furono per molti di noi occasione di dolore, tanto più sensibile quanto meno previsto: poiché non si sogna per anni, per decenni, un mondo migliore, senza raffigurarlo perfetto.“ (Levi 1963: 41)

Lager war für uns beide gekommen; ich hatte es als eine monströse Verkehrung, eine scheußliche Anomalie in meiner eigener Lebensgeschichte und in der Geschichte der Welt betrachtet; er als eine traurige Bestätigung wohlbekannter Dinge. Es ist immer Krieg, der Menschen des Menschen Wolf – das alte Lied. Über seine beiden Jahre in Auschwitz sprach er nie.“ (Levi 1994: 54)¹⁰

Quellen:

Adler, H. G.

1989 *Die unsichtbare Wand* (Wien – Darmstadt: Paul Zsolnay)

Grynberg, Henryk

1990 *Zwycięstwo* (Poznań: W drodze)

Kertész, Imre

1992 *Kaddish für ein nicht geborenes Kind*, übers. von G. Buda und K. Schwamm (Berlin: Rowohlt)

Klüger, Ruth

1995 *weiter leben. Eine Jugend* (München: Deutscher Taschenbuchverlag)

Lahola, Leopold

1994 *Posledná vec* (Bratislava: F.R.& G)

Levi, Primo

1963 *La tregua* (Torino: Einaudi)

1994 *Die Atempause*, übers. von B. und R. Picht (München: Taschenbuchverlag)

Lustig, Arnošt

1966 „Dita Saxová“; in: *Noc a naděje, Démanty noci, Dita Saxová* (Praha: Československý spisovatel), S. 379–570

Rudnicki, Adolf

1955 *Żywe i martwe morze* (Warszawa: Cytelnik)

Škvorecký, Josef

1996 „Sedmiramenný svícen“; *Nové canterburské povídky a jiné příběhy*, hg. von V. Justl und O. Hausenblas (Praha: Ivo Železný), S. 143–243

Špitzer, Juraj

1994 *Nechcel som byť žid* (Bratislava: Kalligram)

Literatur:

Bauman, Zygmunt

1989 *Modernity and the Holocaust* (Ithaca: Cornell University Press)

Diner, Dan

1987 „Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus“; in: ders. (Hg.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit* (Frankfurt a. M.: Fischer), S. 50–82

Feuchert, Sascha

2004 *Ruth Klüger: weiter leben. Eine Jugend* (Reclam: Stuttgart)

Foucault, Michel

1978 *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit* (Berlin: Merve-Verlag)

Gross, Jan Tomasz

2001 *Nachbarn. Der Mord an den Juden von Jedwabne* (München: Beck)

¹⁰ „Era venuto il Lager per entrambi: io lo avevo percepito come un mostruoso stravolgimento, una anomalia laida della mia storia e della storia del mondo; lui, come una triste conferma di cose notorie. ‚Guerra è sempre,‘ l'uomo è lupo all'uomo: vecchia storia. Dei suoi due anni di Auschwitz non mi parlò mai.“ (Levi 1963: 58)

Jarausch, Konrad Hugo / Sabrow, Martin (Hg.)

2002 *Die historische Meistererzählung. Deutungslinien der deutschen Nationalgeschichte nach 1945* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht)

Kertész, Imre

2004 *Die exilierte Sprache. Essays und Reden*, übers. von K. Schwamm u.a. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp)

Kiedaisch, Petra (Hg.)

1995 *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter* (Stuttgart: Reclam)

Niederland, William G.

1980 *Folgen der Verfolgung. Das Überlebende-Syndrom Seelenmord* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp)

Wróbel, Józef

2004 *Miara cierpenia. O pisarstwie Adolfa Rudnickiego* (Kraków: Universitas)