

NARRATIVLOSIGKEIT

KULTURELLE SCHEMEN UND DER *ROMAN EINES SCHICKSALLOSEN*

DÁVID KAPOSI

Universität Pécs, Pécs
Ungarn

Die Studie mit dem Titel *Narrativlosigkeit* deutet auf die wortwörtliche Übersetzung des ungarischen Titels, *Schicksallosigkeit*. Das Schreiben ist bestrebt, mit der Annäherungsweise der Narrativen Psychologie die für Texte von Kertész charakteristische Wiedergabetechnik des Holocaust zu untersuchen. Die Hauptthese ist, daß die *Schicksallosigkeit* – trotz der oberflächlichen Unterschiede und der Absurdität, das Werk als eine Erinnerung zu lesen – in der Handhabung des Themas gewisse Ähnlichkeiten mit den ausgesprochenen Bezeugungen des Holocaust aufweist (oral testimonies). Genau wie die Holocaust-Erinnerungen nach Forschungen der berufenen Autoren bewiesen, so weist auch der Roman von Kertész auf die Unbrauchbarkeit der kulturellen Rahmen und Begriffe dem Holocaust gegenüber hin. Die Studie strebt an, unter anderem anhand der Begriffe von Gefühlen, Identität, Freiheit und Judentum vorzustellen, wie diese durch den Roman ruiniert werden und anknüpfend die Narrative der *Narrativlosigkeit* aufgebaut wird.

Schlüsselwörter: Holocaust, *Schicksallosigkeit*, Narrative Psychologie, Narrativen

They have an 'unstory' to tell,
which cannot be forgotten because it is
always already fallen outside memory.¹

Maurice Blanchot

1. Erinnerung oder die Macht der Narrative

Die soziale konstruktionistische Theorie² in der Psychologie verknüpft den Prozeß der Erinnerung mit der Gegenwart. Die komplexe Handlung der Erinnerung wird in den Relationen des Selbst, der Persönlichkeit, der „Ich-Schaffung“ untersucht, wobei in dieser Annäherung der Erinnerungsprozeß als ein sozial vermitteltes, diskursives Produkt betrachtet wird. Damit wird die Erinnerung an die Vergangenheit durch die jeweiligen sozialen Verhältnisse und kulturelle Rahmen

bestimmt. Was als Erinnerung gilt, ist unter sozialem Gesichtspunkt nicht durch die Präzision gemäß einem hypothetischen Vergleich mit der Vergangenheit und auch nicht durch die Annäherung zur „Vergangenheit“ durch die intensive Arbeit der „Erinnerung“ festgelegt, sondern durch kulturelle Rahmen, kulturelle Narrative, die normativ regeln, was als Erinnerung gilt und wie die Vergangenheit gewesen sein könnte.³ Die Erinnerung kann ihren Sinn nur innerhalb der jeweiligen sozialen Praxis, die durch diese Narrative vermittelt wird, erhalten. Demnach ist eine Analyse der sozialen Rahmen, der kulturellen Narrative notwendig, will man dem Erinnerungsprozeß näherkommen.⁴

Nach Vorstellung der sozialen Konstruktionisten ähnelt der Erinnerungsprozeß der Geschichtsschreibung.⁵ So wie der Historiker die Geschichte von der Gegenwart aus neu konzipiert, so entwirft der sich Erinnernde seine eigene Geschichte und das Subjekt dieser Geschichte – sich selbst. Damit kann Jerome Bruner, eine der Hauptfiguren der narrativen Forschung, in den neunziger Jahren erklären, daß man über ein *remembered self* (ein Selbst, an das wir uns erinnern) besser nicht sprechen sollte, da es ein solches Selbst (d. h. ein Selbst, das an und für sich existiert und an das wir uns erinnern) nicht gibt. Er ist der Ansicht, daß es richtiger sei, ein durch gegenwärtige mentale Aktivitäten ununterbrochen konstruiertes und rekonstruiertes Selbst anzunehmen, und zu erkennen, daß diese mentalen Aktivitäten nicht im Entferntesten all das umfassen, was wir uns unter Erinnerung im strengeren Sinne verstehen.⁶ Auf diese Weise entsteht die Vorstellung der Erinnerung, die – mit Nietzsche gesprochen – vom Tyrann der Aktualität gelenkt wird, die sich also, indem sie gegenwärtige Bedürfnisse befriedigt, in gegenwärtigen Rahmen verwirklicht.

2. Holocaust-Erinnerungen

Die Erinnerungsnarrative, in erster Linie die sog. mündlichen Bezeugungen (*oral testimony*), lassen die oben angedeuteten, häufig allgemeingültig behandelten Überlegungen gewissermaßen in einem neuen Licht erscheinen. Man kann hinsichtlich der Bezeugungen sagen, um hier Anikó Kónya zu zitieren, deren Worte nicht als Holocaust-spezifisch gedacht waren, daß „sie die Welt nicht nur mit intellektuellen, sondern auch moralischen Kraftanstrengungen ordnen“.⁷ Was jedoch in bezug auf den vorliegenden Aufsatz und die mündlichen Bezeugungen zum Holocaust vielleicht noch wesentlicher ist, das ist gerade jene Tatsache, daß diese moralische Ordnung tatsächlich zu einer *Kraftanstrengung* wird (im Gegensatz etwa dazu, wie ich meine eigene Vergangenheit erzählen würde), wobei auf Bändern von Videoaufnahmen häufig auch physische Wirkungen (Schwitzen, das angestrenzte Suchen nach dem richtigen Wort usw.) zu beobachten sind.⁸

Einerseits sehen wir die bei der alltäglichen Erinnerung als Selbstverständlichkeiten angewandten Mittel (moralische Schemen, Narrative, Attributionen, kulturelle Archetypen usw.), das heißt all jene Strukturen, deren Präsenz die obigen Verfasser aufzeigen, und derer sich der durchschnittliche Erinnernde wahrscheinlich nicht einmal bewußt ist, obwohl er sie allgemein gebraucht. Daß die Strukturen *Werkzeuge* sind, stellt sich auch für den gut reflektierten Holocaust-Bezeugenden. Diese Erkenntnisse bestärken uns indessen wieder einmal in dem Anspruch, eine wie auch immer geartete, vom gegebenen sozio-kulturellen Kontext des Erinnerungsprozesses unabhängige, essentialistische Auffassung zu verwerfen.⁹ Die Wirkung des Kontextes kann nämlich an jener Bemühung aufgezeigt werden, mit der die Person, die die Bezeugung vorträgt, ihren Text an die Bedürfnisse des sozialen Umfeldes (der Gegenwart) anzupassen versucht.¹⁰ Diese Erinnerungsmaterialien lassen die Sprache nicht als ein Medium, sondern als Instrument erscheinen, die Erinnerung hingegen nicht als alltägliche und triviale kognitive Aktivität, sondern als existenzielle Kraftanstrengung.¹¹

Andererseits aber ist wiederum sichtbar, daß die für allgemein gehaltenen Techniken, „der Tyrann der Aktualität“, zuweilen in den Hintergrund gedrängt werden, die monologische Sprechweise hingegen einer Art polyphoner („diphoner“) Narration Platz macht. Um dies deutlich zu machen, ist im Zusammenhang mit Erinnerungen von einem geteilten Selbst (*divided self* – Barclay; Langer) die Rede, denn bei den mündlichen Bezeugungen gibt es neben dem „aktuellen Selbst“, das durch den Gebrauch der kulturellen Schemen gekennzeichnet ist, ein anderes, eine den Narrativen widerstehende Stimme, die nicht bereit (oder nicht fähig) ist, all diese Mittel zu nutzen, und die die Narrative weder im Sinne des strukturellen noch des kulturellen-inhaltlichen-interpretativen Schemas fähig (oder bereit) ist anzuwenden.¹²

Als strukturelles Narrativ bezeichne ich an dieser Stelle das, wodurch die Struktur der erzählten Geschichte gelenkt wird. Dementsprechend verfügt eine in unserer Kultur erzählte kohärente Erinnerungsgeschichte, die im übrigen auf überraschende Weise zugleich auch eine glaubhafte und annehmbare Geschichte bedeutet, über einen Anfang und ein Ende, ihr Schlußpunkt ist mit Werten angefüllt und die Ereignisse müssen, an diesem Schlußpunkt gemessen, ausgewählt und bewertet werden. Darüber hinaus ist eine Markierung der sequentiellen räumlich-zeitlichen Orientierung notwendig.¹³

Diese formellen Kriterien erscheinen bei jedem durchschnittlichen Erinnerungsbericht, einzelne Holocaust-Überlebende jedoch widerstreben zeitweilig, wie die zitierten Forschungsergebnisse belegen, diese strukturellen Kriterien in ihre Erinnerung einzubauen, während sie, was sich von selbst versteht, diese häufig selbst als Anspruch ihrem eigenen Bericht voranstellen.

Als kulturell-inhaltlich-interpretative Rahmen bezeichne ich jene kulturell gegebenen Erklärungsschemen, die moralische und ethische Erklärungsprinzipien

einer bestimmten Gemeinschaft sind und die weiterhin auf der Grundlage der sog. *folk psychology* zu einer Handlung motivieren, die erklären und bewerten, was wir getan haben und warum wir etwas getan haben. Diese kulturell vermittelten Begriffe und Erklärungsschemen helfen, uns in der Welt zurechtzufinden, mit ihrer Hilfe geben wir der Wirklichkeit einen Sinn, ja mit ihrer Hilfe können wir eine Wirklichkeit überhaupt erst erschaffen, und mit ihnen gestalten wir (genauer: gestalten diese in uns) ein moralisches Weltbild aus, auf das wir uns beständig berufen und das uns unsere Stabilität verleiht. Der Punkt, bis zu dem sich der Erklärungskreis der narrativen Erinnerungstheorien ausbreitet, ist jener, an dem die Holocaust-Überlebenden selbst ebenfalls versuchen, ihren eigenen Erlebnissen all diese Rahmen überzustülpen. Dies bedeutet unbedingt die oft erwähnte Gegenwartsreferenz, jenes Merkmal der Rekonstruktion, daß sie aktuelle Bedürfnisse befriedigen will. In unserem Fall ist der Hauptanspruch die Verständlichkeit, die Deutbarkeit und die sich aus der kontextuellen Annäherung ergebende *Kommunizierbarkeit*. Der Holocaust-Überlebende ringt darum, seine Erlebnisse verständlich und kommunizierbar zu machen – auch für sich selbst, womit er der sozial-konstruktivistischen Auffassung ein erhebendes Beispiel gibt. Wir müssen gleichwohl gerade anhand dieses „Ringens“ einsehen lernen, daß diese Rahmen, die also dabei behilflich sind, uns selbst und der Welt einen Sinn zu verleihen, äußerst eng sind und wie wenig sie zuweilen für die Überlebenden (siehe da, die Bezeichnung selbst ist nichts anderes als ein kulturelles Schema...) zureichend sind. Wenn man die Ereignisse des eigenen Lebens in die narrativen Rahmen hineinzwängen kann (was den meisten von uns im allgemeinen gelingt), dann kann man glücklich leben, kann man sich selbst verstehen und kann diese Ereignisse mit anderen besprechen. Insofern man jedoch zufälligerweise ein Holocaust-Überlebender ist, muß man für all das kämpfen, sozusagen mit Mitteln, die nicht auf die eigenen Erlebnisse zugeschnitten sind. „Life is meaningful when experiences can be tied to functional affects and emotions, and one’s self is sensed as coherent when there is a useful temporal-spatial system for organizing, interpreting, and explaining life events.“¹⁴ Dies ist die Schlußfolgerung von Craig Barclay am Ende eines Artikels, der davon handelt, daß die Holocaust-Überlebenden über keine derartigen nutzbaren räumlich-zeitlich-interpretativen Systeme verfügen.

„The raw material of Holocaust narratives, in content and manner or presentation, resists the organizing impulse of moral and arts.“¹⁵ Damit wiederum rundet Lawrence Langer sein Buch ab, in dem er versucht, den Leser mit Hilfe der Analyse mehrerer tausend Aufnahmen aus dem Yale-Videoarchiv davon zu überzeugen, daß er radikal überdenken muß, mit welchen Hypothesen er an die erwähnten mündlichen Bezeugungen herangeht. Anschließend an das Bisherige betrachtet Langer die Berichte als plurivokale Narrative, an deren Oberfläche der Wortschatz, die ethischen Ideen, Narrative und Hypothesen des Prä- und Post-Holocaust ertönen. Diese bemühen sich, den Bericht zu lenken, während neben ihnen

bald unterdrückt, bald an die Oberfläche gelangend, in den selteneren Fällen gar reflektiert, eine Stimme existiert, die all diesen Bedürfnissen widersteht und versucht, auch den Rezipienten davon zu überzeugen, die traditionelle Annäherungsweise zu vergessen, die Selbst-Definitionen sowie die Begriffe von Willen und Heroismus, um dann vielleicht zu einer Art von Verständnis zu gelangen, das für die Kommunikation unerlässlich ist. Der Verfasser ist der Ansicht, daß die in den meisten niedergeschriebenen Erinnerungen geglätteten, „gezähmten“ Dilemmata und Spannungen in der Interviewsituation sehr viel intensiver an die Oberfläche brechen, und daher den Rezipienten auch zu einer stärkeren Aktivität bewegen.¹⁶

In diesen Holocaust-Forschungen muß man jedoch vielleicht nicht das Fiasko der narrativen konstruktivistischen Theorien erblicken, insofern sie fähig sind zu erkennen, daß ihr Ziel nicht darin liegt, das ganze Universum abzudecken. Eine Versuchung in diese Richtung besteht zwar, denn in den Gedanken Jerome Bruners besitzt jene Funktion des Narrativs eine zentrale Rolle, nach der das Subjekt die Abweichung vom Kanon feststellt und diese Abweichung mit der Vorstellung der „möglichen Welten“ reduziert und erklärt.¹⁷ Der im übrigen wirklich produktive Gedankengang kann beim Verständnis von Situationen behilflich sein, wie beispielsweise ein brüllender Mann in einem normalen Restaurant, eine weinende Postangestellte in einer normalen Poststelle, ein Fußballspieler, der in einem normalen Fußballspiel ein Eigentor schießt. Die Schwierigkeit der Integrierbarkeit von Holocaust-Erlebnissen entspringt hingegen geradewegs der Abnormalität der Rahmen und des *remembered self*. Nach Langer weist die Tiefenschicht der mündlichen Bezeugungen darauf hin, daß wir das gesamte Wörterbuch des integrierten, handelnden Selbst fortwerfen müß(t)en. Insofern der moralische Raum ein Raum ist, in dem Fragen auftauchen, beispielsweise die Fragen danach, was gut und was schlecht ist, was es lohnt zu tun und was nicht, was für jemanden über einen Sinn/eine Bedeutung verfügt und von Wichtigkeit ist und was trivial und zweitrangig, dann besteht kein Zweifel daran – meint er –, daß es, angekommen im Universum des Konzentrationslagers (in diesem „a-moralen Raum“), auch nur zum geringsten Funktionieren neuer und unorthodoxer Definition des Selbst bedurfte.¹⁸ Langer kämpft gegen die weitverbreitete Auffassung und das romantische Bild des unantastbaren Selbst, nach welchem sich trotz der Taten der Nazis und gerade ihnen gegenüber ein seelischer und eine Art passiver Widerstand herausbilden konnte.¹⁹

In den erwähnten Situationen versagen mithin gerade die kanonischen Schemen (z. B. das romantische Selbst, der spirituelle Widerstand usw.), während diese Situationen trotzdem im Rahmen des Kanons gedeutet werden müßten (wir sind ja „hic et nunc“). Jene Feststellung, daß „... there may be experiences a person or culture cannot shape into canonical narrative forms, especially experiences associated with victimization“,²⁰ verringert nicht unbedingt die Stärke der narrativen Herangehensweise, sondern testet gerade deren prädiktive Stärke.

In der Deutung von Kenneth Gergen erhält die Erinnerung ihren Sinn nicht als ein mentaler Zustand, als eine psychische Funktion an sich, sondern ausschließlich als eine soziale Funktion und ein soziales Konstrukt. Er ist der Ansicht, die Erinnerung gäbe sich ausschließlich in einem sozialen Umfeld, innerhalb von Relationsschemen als eine Form des Erhalts und der Neuschaffung eines gegebenen sozialen Umfelds zu verstehen. Auf dieser Grundlage kann er zu der These gelangen, daß „to ‚do memory‘ is essentially to engage in a cultural practice... accounts of memory gain their meaning through their usage, not within the mind nor within the text, but within social relationships.“²¹ Dieses soziale Umfeld bestimmt, was es als Erinnerung anerkennt. Die für die gegebene Gruppe kulturell erreichbaren Narrative wiederum stellen die Basis für die Legitimation dar, das heißt die Spielregeln für die Erinnerung als sozialer Ritus. „Memorial accounts – so Gergen – thus achieve their intelligibility – and thus their legitimacy – from the cultural conventions of telling.“²²

Gergen beschäftigt sich in seiner zitierten Arbeit nicht mit den Holocaust-Bezeugungen, jedoch sind die Lager-Erinnerungen mit seinen Vorstellungen in aller Klarheit zu interpretieren. Insofern man nämlich das Phänomen des „Widerstands gegen die Narrative“ als Tatsache behandelt, ist es leicht einzusehen, daß der Erinnernde sich in dem Maße von dem Erinnerungsritus, also von dem gegebenen sozialen Kontext ausschließt, in dem sich dies in dem Bericht findet. Infolgedessen schließt er sich auch von sich selbst aus und sein Selbst spaltet sich in eine kanonische, verständliche, moralische und in eine verborgene, antiheroische, amoralische Stimme. Im Sinne Gergens betrachtet, wird vollkommen verständlich, warum die Holocaust-Berichte so schwer zu kommunizieren sind,²³ warum sich jenes Phänomen so stark verbreiten kann, das wir die „Verschwörung der Stille“²⁴ nennen. Der Grund dafür liegt darin, daß das gegen Narrative resistente Selbst die Möglichkeiten und Chancen gerade der Kommunikation, des sozialen Verständnisses (und eine andere Art gibt es eigentlich nicht...) vielleicht im Tausch für die Authentizität aufopfert.²⁵

Mit dem oben Dargelegten versuchte ich die Wahrheit des Satzes „*They have an ‚unstory‘ to tell* [über die Holocaust-Erlebnisse], *which cannot be forgotten because it is always already fallen outside memory*“ zu illustrieren, und ich bin der Hoffnung, das zunächst vielleicht widersprüchliche Motto ist dadurch nun bereits verständlicher. Die zitierten psychologischen Vorstellungen haben die Aufgabe, die Fäden der einstigen Verflechtung zwischen Erinnerung als mentalem Prozeß und des Erinnerungsnarrativs als Text zu entflechten. Insofern wir von der sozialen Definition der Erinnerung ausgehen, wird deutlich, daß sich Erinnerungen an einzelne Holocaust-Ereignisse leicht als unvermittelbare Erinnerung, als „Nicht-Erinnerung“ erweisen können, sich von dem Narrativ ausschließen, jedoch gerade aus diesem Grunde nicht verschwinden können. Wenn sie aber nicht verschwinden, dann können sie vielleicht erreichen, daß wir sie unter Ausklammerung jegli-

cher Voraussetzung untersuchen, denn sie können nur dadurch entstehen, daß man sie schließlich womöglich auch soll vergessen können.

3. Der Aufbruch

Nach diesen Ausführungen gehe ich nun zum *Roman eines Schicksallosen* von Imre Kertész über. Zunächst muß ich festhalten: So sehr ich im Folgenden auch immer die Kontinuität zu dem bisher Dargelegten suche, das Werk ist auf keinen Fall als der genaue und authentische Ausdruck der Opferpsychologie zu betrachten. Wir haben es mit einem Roman zu tun, der meiner Überzeugung nach einige der oben genannten Überlegungen stark thematisiert, es wäre jedoch absurd, den Text selbst mit dem Maßstab eines „glaubhaften Berichtes über die Greuel“ zu messen. Im Grunde genommen weist das ganze Werk, und darin stimmt es unbedingt mit den durch Langer analysierten Erinnerungen überein, auf die Sinnlosigkeit und die Irrelevanz solcher Maßstäbe und Charakterisierungen hin.

Ich bin der Ansicht, der *Roman eines Schicksallosen* fängt das aus Holocaust-Berichten bekannte Phänomen des „Widerstands gegen die Narrative“²⁶ ein, daher dient dies im Folgenden als Leitfaden meiner Interpretation. Wie zu sehen war, betrachten bestimmte Strömungen der modernen Psychologie die Narrative als kulturelle Schemen, durch welche die Welt und die Bedeutung organisiert werden, weiterhin habe ich bereits darauf verwiesen, daß die mündlichen Holocaust-Erinnerungen die Aufmerksamkeit darauf gelenkt haben, daß der Erinnerung diese Deutungsschemen zeitweilig widerstehen, sie für problematisch halten kann. Meiner Hoffnung nach wird sich erweisen, daß der *Roman eines Schicksallosen* dieses Phänomen stark thematisiert, jedoch mit derselben Kraft auch ausweitet. Der Held und Erzähler des Werkes ist nämlich bereits vor seiner Verschleppung ins Lager nicht bereit, bestimmte Schemen anzuwenden, womit er jedoch deren alltägliche Existenz, ihre Präsenz im allgemeinen Denken aufzeigt, und er bestärkt, daß jenes Etwas, was wir Bedeutung nennen, durch eben diese entsteht.

Ein interessantes Thema der narrativen Psychologie ist die Frage der Emotionen. Durch die narrativen Forschungen stellt sich im Zusammenhang mit diesem traditionell als individuell betrachteten Phänomen heraus, daß es seine Bedeutung in Relationsschemen erlangt, die durch bestimmte kulturelle Rahmen beeinflusst sind.²⁷ Die Emotionen existieren demnach nicht innerhalb des Individuums, sondern in einem nach bestimmten Spielregeln funktionierenden, interpersonellen Raum. Am Anfang des *Roman eines Schicksallosen* taucht des öfteren die Frage der Emotionen auf und zwar in einer Situation, die für den Erzähler ungewohnt ist, denn sein Vater wird zum Arbeitsdienst eingezogen. Das Werk demonstriert sozusagen die konstruktionistische These, nach der man darin, was als Emotion be-

zeichnet wird, nicht die in einem Individuum entstehende Entität an sich sehen muß, sondern die sich im kulturellen Rahmen artikulierende gemeinsame (*shared*) Geste.²⁸

„Als ich schon im Begriff war aufzubrechen, hat auch meine Stiefmutter noch ein paar vertrauliche Worte an mich gerichtet, im Flur, unter vier Augen. Sie hat gesagt, sie hoffe, an diesem für uns so traurigen Tag bei mir ‚mit einem angemessenen Verhalten rechnen zu können‘. Ich wußte nicht, was ich da hätte sagen sollen, und so habe ich nichts gesagt. Aber vielleicht legte sie mein Schweigen falsch aus, denn sie hat gleich etwas hinzugefügt, in dem Sinn, daß sie mir keineswegs zu nahe treten wollte mit dieser Ermahnung, die – das wisse sie – sowieso unnötig sei. Denn sie zweifle ja nicht daran, daß ich als fast fünfzehnjähriger großer Junge selbst fähig sei, die Schwere des uns ereilenden Schicksalsschlages zu ermessen, so hat sie sich ausgedrückt. Ich habe genickt. Mehr brauchte es auch nicht, wie ich gemerkt habe. *Sie hat noch eine Bewegung mit den Händen in meine Richtung gemacht, so daß ich schon Angst hatte, sie wolle mich vielleicht umarmen. Das hat sie dann doch nicht getan und nur tief geseufzt, mit einem langen, bebenden Atemzug. Ich habe gesehen, daß ihr auch die Augen feucht wurden.* Es war unangenehm. Dann durfte ich gehen.“²⁹ (Hervorhebungen des Verfassers)

Ich denke, daß dieses erste Beispiel eine ausgezeichnete Illustration des oben Dargelegten ist, andererseits auch als eine gleichsam selbstdeutende Trope des ganzen Werkes gelesen werden kann. Das Wesentliche der Szene zwischen György Köves und seiner Stiefmutter liegt darin, daß die Frau dem Kind ein Narrativ anbietet, das es nicht bereit ist anzunehmen. Köves weist es aktiv zurück, verabscheut es später sogar. Der Spielraum ist gegeben, die Spielregeln für das gemeinsame emotionale Spiel sind bekannt, der Erzähler lehnt jedoch all das ab. Jedwede Art von Gefühl, das im Erzähler ausgelöst wird, ist ausschließlich im Kontext des Schemas zu erklären. Unter dem Aspekt des sozialen Konstruktivismus fordern diese Kommunikationsakte zu einem *gemeinsamen* Spiel auf, das heißt sie beziehen einen in eine Gemeinschaft ein. Wie in dem zitierten Beispiel, so auch an anderer Stelle, bedeutet die Ablehnung gleichermaßen die Ablehnung der Gemeinschaft.

Ähnlich geschieht es auch später häufig: „Gleichzeitig hat meine Stiefmutter ihre Handtasche geöffnet, ein Taschentuch herausgenommen und es sich geradewegs an die Augen gehalten. In ihrer Kehle gurgelten seltsame Töne. Es wurde still, *und die Situation war sehr peinlich, weil ich auf einmal so ein Gefühl hatte, auch ich müßte etwas tun.*“³⁰ (Hervorhebung des Verfassers) In diesem Fall erkennt der Erzähler, daß ein Beziehungsszenario in Gang gekommen ist, in dem er seine eigene Rolle hätte, jedoch ist er unfähig dazu, sich in dieses Narrativ einzufinden, er kann die ihm zuteilgefallene Rolle in diesem Mikronarrativ nicht einnehmen. Dadurch fühlt er sich unangenehm berührt, meiner Interpretation nach, weil er au-

ßerhalb des „Kreises“, außerhalb des Narrativs gelangt ist, was in unserem Fall gleichzeitig bedeutet, daß er auch außerhalb der Gemeinschaft steht.

Ein derartiges Spiel mit der emotionalen Rahmengeschichte taucht auch im folgenden häufig auf. Der Erzähler scheint zeitweilig bereit, das Narrativ zu akzeptieren und sich ihm anzuschließen (so auch der Gemeinschaft): „Die größere ist, wie ich von Annamaria weiß, genauso alt wie sie. [...] Ich dachte bei mir, dann könnte ich sie jetzt ein bißchen näher kennenlernen: Lust dazu hatte ich. Doch im selben Augenblick fiel mir mein Vater ein, und ich sagte dem Mädchen, heute nicht, da mein Vater einberufen worden ist. Da hat sie sich auch sofort erinnert, daß sie die Sache mit meinem Vater schon daheim von ihrem Onkel erfahren hatte.“³¹ Gleich im folgenden (!) Absatz fällt er jedoch erneut aus dem gemeinsamen Narrativ von Abschied-Fortgang-Trauer der Familie heraus: „Als ich nach Hause kam, fand ich meinen Vater und meine Stiefmutter schon bei Tisch vor. Während sie sich mit meinem Teller beschäftigte, fragte meine Stiefmutter, ob ich hungrig sei. Ich sagte: ‚Entsetzlich‘, ohne, so plötzlich, etwas dabei zu denken und weil es nun einmal in der Tat so war. Sie hat dann meinen Teller auch richtig beladen, auf den ihren jedoch hat sie kaum etwas genommen. Aber gar nicht ich, sondern mein Vater war es, der es bemerkte und sie fragte, warum. Sie hat irgend etwas geantwortet wie: im Augenblick sei ihr Magen nicht fähig, etwas aufzunehmen, und da sah ich meinen Fehler sofort ein. Gut, mein Vater mißbilligte ihr Verhalten. Er führte an, daß sie sich nicht gehenlassen dürfe, gerade jetzt, wo es auf ihre Kraft und Ausdauer am meisten ankomme. Meine Stiefmutter hat nicht geantwortet, aber es war etwas zu hören, und als ich aufblickte, habe ich auch gesehen, was: sie weinte. Es war wieder ziemlich peinlich, ich gab mir Mühe, nur auf meinen Teller zu schauen.“³² In diesem Fall handelt es sich nicht um ein aktives Sichwidersetzen, sondern bloß um einen „Fehler“, wie der Erzähler selbst seine Äußerungen charakterisiert, mit denen er sich aus dem Narrativ streicht. Das Spiel wird gespielt, der Beteiligte macht einen Fehler, mit dem er sich selbst vom Fortlauf des Spiels ausschließt. Daraufhin fühlt er sich natürlich peinlich berührt, denn er steigt aus dem Narrativ aus oder lehnt es ab, womit er auch aus der Gemeinschaft herausfällt. Eine solche Situation, zu diesem Zeitpunkt handelt es sich ja noch um die Familie, ist selbstverständlich unhaltbar, was auch Köves spürt, daher bemüht er sich, dem Narrativ zu entsprechen, seinen „Fehler“ zu korrigieren, in das Spiel und die Familie zurückzugelangen. Glücklicherweise bieten die verschiedenen interpersonellen Situationen zahlreiche Gelegenheiten, wieder in das Spiel einzusteigen, denn die wichtigste Rolle dieser Spiele ist, die Beziehungen aufrechtzuerhalten und sie unentwegt von neuem entstehen zu lassen. „Wir zwei – so fuhr sie [die Stiefmutter] fort – würden aufeinander aufpassen, solange mein Vater nicht wieder in unsere Mitte zurückgekehrt sei. Sie wandte sich mir zu, den Kopf etwas zur Seite geneigt, und fragte: so ist es doch, oder? Sie lächelte, aber gleichzeitig zitterten ihre Lippen. Ich habe ja gesagt. Auch mein Vater schaute mich an, mit

einem milden Blick. Das hat mich irgendwie ergriffen, und um etwas für ihn zu tun, habe ich den Teller weggeschoben. Er hat es bemerkt und mich gefragt, warum ich das tue. Ich habe gesagt: ‚Ich habe keinen Appetit.‘ Wie ich sah, tat ihm das gut: er hat mir über das Haar gestrichen“,³³ kann man auf der nächsten Seite lesen, und die Mikrogeschichte könnte an diesem Punkt auch ihr Ende nehmen. Nach einer kleineren Krise hat sich die familiäre Trauergeschichte doch abgespielt, die Emotionen können ausgelebt werden, die Familie ist als Familie aus dieser Situation so in ihrem Dasein wie in ihrer Funktion gestärkt hervorgekommen. Das Streicheln des Vaters scheint auf jeden Fall einen Punkt hinter die Geschichte zu setzen. Der Erzähler tritt an dieser Stelle jedoch erneut aus dem Narrativ heraus: „Und wegen dieser Berührung würgte mich zum erstenmal an diesem Tag auch etwas in der Kehle; aber nicht Weinen, sondern eine Art Übelkeit. Ich hätte mir gewünscht, mein Vater wäre nicht mehr da. Es war ein schlechtes Gefühl, aber es war so stark, daß ich nur das über meinen Vater denken konnte, und ich war in diesem Augenblick ganz durcheinander. Gleich danach hätte ich dann auch weinen können, aber ich hatte keine Zeit, weil die Gäste kamen.“³⁴

Unser Erzähler widersteht also dem Narrativ, wenn auch nicht an der Oberfläche, so doch auf der Ebene der Aktion, er kann und will es aber nicht zu Ende spielen. Das Schema selbst, das Narrativ und der Widerstand dagegen ist indessen ein Grundmotiv des Werks, das hier meiner Ansicht nach eine Verbindung zu den Holocaust-Interviews zeigt, die ähnliche Merkmale aufweisen. Die bisher anhand des Beispiels von Gefühl und Trauer aufgezeigte Dynamik ist für den gesamten Roman kennzeichnend, der Erzähler-Protagonist erhält bestimmte Deutungsschemata, allgemein geteilte Interpretationsrahmen, die er dann meist nicht bereit oder nicht fähig ist anzuwenden. Dies ähnelt den mündlichen Bezeugungen, bei denen der Erinnernde seine allgemeine (*common*) Erinnerung, das Erzählen der Geschichte, die sich entlang der landläufigen Narrative organisiert, zeitweilig mit der tiefen (*deep*) und all diesen Rahmen widersprechenden Erinnerung konfrontiert. Oder, falls die betreffende Person weniger reflektiert ist, „konfrontiert sich“ die allgemeine Erinnerung mit der tiefen.³⁵

4. Die Technik der Kontinuität

Die explizite Rolle der Narrativen, naiver psychologischer Begriffe und Attributionen ist auch in dem Teil des Werkes vor der Deportation zu beobachten, nach der Deportation hingegen wächst verständlicherweise ihre Rolle und Häufigkeit an. Kurz formuliert: Insofern der Erzähler die Deutung und Bedeutungsgebung anhand landläufiger Schemen verfolgt, kann er das kontinuierliche Gefühl seiner Identität aufrechterhalten, sobald aber er diese Schemen aufgibt, gelangt er in die bereits angezeigten Situation der gespaltenen Identität und der Diskontinuität. Die

Assimilation neuer Erfahrungen zu alten (kulturellen) Schemen nenne ich die Technik der Kontinuität.

Wie bereits erwähnt, erscheint in Erinnerungsberichten des Holocaust, insbesondere in mündlichen, die Möglichkeit der narrativen (kontinuierlichen) und der antinarrativen (diskontinuierlichen) Deutungsweise. Ebenso wie bei Kertész. Interessant jedoch ist, daß im *Roman eines Schicksallosen*, in dem meiner Ansicht nach bis zu einem gewissen Punkt die Narrative der Kontinuität dominieren und diese recht merkwürdig vielleicht sogar grotesk scheinen, und zwar in derselben Weise merkwürdig wie für einen Interviewer von Holocaust-Überlebenden jene Punkte, bei denen der Befragte den Gebrauch der besagten Schemen aufgibt. Eigenartig wirkt beispielsweise die Erwähnung des Anstands, des öfteren sogar, als ein die Flucht verhindernder Faktor, später als der Charakterzug des Polizisten (da er nicht zuläßt, daß ihn ein Gefangener besticht).³⁶ Das Gefühl des Rezipienten versteht sich von selbst, unser Erzähler bemüht sich, der gegenwärtigen Situation eine *anachronistische Idee* aufzuzwingen, die Situation mit einer vollkommen inadäquaten Attribution zu deuten. Ähnlich grotesk ist später die Bemerkung, als er im Lager den Rabbi aus der Ziegelei erblickt, „also war er auch mitgekommen“,³⁷ diese erfüllt einerseits die Bruner'schen Kriterien des alltäglichen Narrativs der „Tätigkeit“, der „Wirkungskraft“,³⁸ andererseits hingegen ist die dem Rabbi implizit zugesprochene Aktivität in der besagten Situation zumindest absurd.³⁹

Ähnlich sind die Attributionen gegenüber den Soldaten im Lager.⁴⁰ Nachdem er seine eigene Suppenration absichtlich ausgeschüttet hat (sie schmeckt ihm nämlich nicht, was zu dem Zeitpunkt, zu Beginn des Lagerlebens noch zählt), ist beispielsweise zu lesen: „Aber ich kam in Verlegenheit, weil ich von weitem den Blick unseres Vorstehers sah und besorgt war, daß es ihn vielleicht kränken könnte“,⁴¹ später dann, als er beim Verladen der Zementsäcke einen Sack fallen läßt, wird der ihn prügelnde SS-Soldat mit seinen aufmerksamen Eigenschaften beinahe zum Vater erhoben: „Von da an lud er mir bei jeder Wende persönlich den Sack auf den Nacken, nur um mich kümmerte er sich, nur ich gab ihm zu tun, nur mich verfolgte er mit den Blicken bis zum Wagen und zurück, und mich holte er nach vorn, auch wenn der Reihe und der Gerechtigkeit nach andere dran gewesen wären. Zu guter Letzt spielten wir einander beinahe schon in die Hände, kannten uns schon, beinahe las ich schon so etwas wie Befriedigung, Zuspruch, um nicht zu sagen Stolz auf seinem Gesicht, womit er, das mußte ich zugeben, unter einem bestimmten Blickwinkel gesehen sogar recht hatte.“⁴² Das reine Quälen wird also zur „Erziehung“ umbewertet, das heißt die Setzung der Kontinuität wird vollendet. Köves sieht an diesem Punkt nicht jene „Soldaten“, „SS-Offiziere“, von denen wir *wissen*, daß sie in den Lagern tätig waren. Der Unterschied ist leicht einzusehen, ob wir jemanden als einen etwas harten, doch im Grunde genommen sich kümmernden Erzieher betrachten oder als einen berufsmäßigen Peiniger. Nichtsdestotrotz verschließt sich gerade nach diesem Mikronarrativ die Möglichkeit der

Kontinuität und gelangt der Erzähler zu der Erkenntnis,⁴³ die bei Primo Levi etwa so lautet, daß die restlose Erfüllung der Pflichten und Befehle (was der Kontinuität bei Kertész entspricht) im Lager nicht dem Überleben, sondern dem Tod gedient hat.

Insgesamt werden die Deutungs- und Begriffsrahmen des Prä- (und Post-)Holocaust im Werk derart verwendet, daß ihre Annahme dem Rezipienten absurd erscheinen mag. Der Leser empfindet vermutlich gemeinsam mit dem Journalisten am Ende des Werkes die häufige Verwendung des Wortes „natürlich“ als merkwürdig. Das Wort, das Köves vielleicht am häufigsten verwendet, ist diese Modalpartikel, deren Funktion darin besteht, die Geschehnisse der Gegenwart zu den Rahmen der Vergangenheit zu assimilieren, und die Ereignisse so darzustellen, als seien sie normal.

Jene Schemen jedoch (nicht im konkreten oder inhaltlichen Sinn, sondern hinsichtlich dessen, daß man sie als kulturelle Schemen aus der Vorkriegszeit ererbt hat, genauso, wie sie auch nach dem Krieg unser Verständnis lenken), die durch die Kontinuität in einem Holocaust-Narrativ die Rolle des Räsoneurs einnehmen, münden hier ebenfalls in die „Unakzeptierbarkeit“.

5. Der König ist nackt! – oder die Ablehnung der kulturellen Bekleidung

„Ich darf sagen, nach so viel Bemühung, so zahlreichen vergeblichen Versuchen und Anstrengungen fand auch ich mit der Zeit Frieden, Ruhe, Erleichterung.“⁴⁴ – so hören wir den Erzähler sogleich nach der eben erwähnten Episode zu Beginn des nächsten Kapitels, in einer neuen Erinnerungssituation reden. Den gefundenen Frieden, die Ruhe und Erleichterung erklärt er mit der vollkommenen Aufgabe der Kontinuität: Er ist nicht bereit, die Befehle auszuführen, ist nicht bereit zu entsprechen. Von hier an bemüht er sich, jegliche Handlung aus sich zu löschen, die in der Welt des Präholocaust dem Überleben gedient hätte. Von diesem Zeitpunkt an lebt György Köves zum Großteil das Narrativ der Diskontinuität, wie er bald nach dieser Äußerung illustriert. „... Wenn [...] mir jemand von hinten auf die Ferse trat, ich hätte ihn, ohne auch nur einen Augenblick zu zögern, kurzerhand da auf der Stelle umbringen können – hätte ich es gekonnt, versteht sich, und hätte ich nicht, noch ehe ich die Hand gehoben hatte, bereits vergessen gehabt, was ich eigentlich wollte.“⁴⁵ Den Diskurs der alltäglichen Moral empfindet er nicht mehr als sein Eigen, und obwohl es bereits zuvor Anzeichen für Ähnliches gab,⁴⁶ wird es von hier an zu dem nahezu ausschließlichen Kennzeichen des Lagerdaseins: Köves lehnt von diesem Zeitpunkt an die Antizipationen, die moralischen Reflexe und Attributionen des Daseins vor dem Lager größtenteils ab.⁴⁷

Nun können wir uns schon jener Schicht der Holocaust-Erinnerung und des *Roman eines Schicksallosen* zuwenden, die ich als Diskontinuität oder als Wider-

stand gegen die Narrative bezeichnet habe. Diese Abhandlung betont die Tendenziosität von Kontinuität und Diskontinuität eventuell etwas zu stark, denn tatsächlich gibt es auch für die Kontinuität bis zum Ende Anzeichen, obwohl diese mit der Zeit manches Mal bereits ins vollkommen Groteske münden,⁴⁸ und wie ich bereits bei den emotionalen Szenen hervorgehoben habe, erscheint der Widerstand gegen die Narrative ebenfalls praktisch von Beginn an. Wie auch Langer sagt, verflechten sich die beiden Erinnerungsformen.

Köves lehnt jedoch bestimmte landläufige, moralisch motivierte Deutungsschemen nach dem oben benannten „Wendepunkt“ eindeutig ab. Der heroische Topos des Überlebens beispielsweise ist ein zentrales Element unserer kulturellen Tradition, diese Tradition vermag der Erzähler des *Roman eines Schicksallosen* gleichwohl nicht in seine Erfahrung einzubauen. So heißt es da, als einer der halbtoten Lagerbewohner dagegen protestiert, von einem Soldaten gepackt und in den Tod geschleppt zu werden: „Was? Du willst noch leben‘ fragte er [der Soldat], und auch ich fand das, in der Tat, etwas komisch und unbegründbar, im großen und ganzen ziemlich vernunftwidrig von ihm, in diesem Moment. Und ich beschloß: ich meinerseits werde vernünftiger sein.“⁴⁹ Dieser Textabschnitt steht im Gegensatz zu unseren gegenwärtigen Konzeptionen von Überlebenswillen und Heroismus. Gleichzeitig existiert, gerade in der ungarischen Holocaust-Literatur, im Zusammenhang mit Miklós Radnóti, ein irrational-heroisches Schema, das von der gleichen Grundlage ausgeht (nämlich, daß das Leben und der Wille keinen Sinn mehr haben) und das eben aus diesem Grund schließlich den Thron in unserem moralischen System einnehmen kann. Das Gedicht *Gewaltmarsch* von Radnóti beginnt mit einer ähnlichen Einsicht, mit der rationalen Absage an das Leben wie die zitierte Passage aus *Roman eines Schicksallosen* („Verrückt ist, wer, gestürzt, sich erhebt und weiter schreitet“, nachgedichtet von Franz Fühmann). Der rationalen Absage folgt am Ende des Gedichts jedoch das irrational-heroische Motiv des Doch-leben-wollens („Vielleicht kann’s doch so werden! der Mond strahlt brüderlich. / Freund, bleib doch stehen, ruf mich an! ich erhebe mich!“). Das kulturelle Schema der Rationalität wird also überschrieben, jedoch das, womit es überschrieben wird, ist ein anderes kulturell geteiltes Schema, das des irrational-heroischen Leben-wollens. Daher ist es möglich, daß der Akt der Absage an das Rationale bei uns kein Unverständnis im Rezipienten hervorruft – er erwartet nämlich die Fortführung des Narrativs nach der Radnóti’schen Choreographie.

Diese Interpretation wird in unserem Fall dadurch jedoch rasch untergraben, daß sich Köves vom zitierten Abschnitt an durchweg nur mit solchen Fragen zu beschäftigen bereit ist, die hinsichtlich der erhabenen Ideale nebensächlich erscheinen, nämlich ob es wohl Schmerzen bereite und ob es in Buchenwald wohl auch so üblich sei wie in Auschwitz, also ob man mit Gas töte? Dies widerspricht jedoch bereits im Grundton stark dem Gedanken „nur die Vorstellungskraft kann

sich befreien“. Sobald er sich für den Tod entschieden hat, sieht Köves nicht mehr die blonde Fanni,⁵⁰ sondern versucht seine aktuelle Situation am besten ausklingen zu lassen. Er möchte nicht, daß es wehtut. Köves bleibt schließlich zwar doch am Leben, aber die Entscheidung, am Leben zu bleiben, steht ebenfalls außerhalb von jedem heroischen Schema. „... in der herb riechenden Luft erkannte ich von fern her, kein Zweifel, den Duft von Kohlrübensuppe. Das war schade, denn dieser Anblick, dieser Duft mögen in meiner sonst schon so abgestumpften Brust ein Gefühl ausgelöst haben, dessen anschwellende Woge sogar aus meinen trockenen Augen noch ein paar wärmere Tropfen in die kalte Nässe auf meinem Gesicht zu pressen vermochte. *Und alles Abwägen, alle Vernunft, alle Einsicht, alle Verstandesnüchternheit half da nichts – in mir war die verstoßene, sich ihrer Unsinnigkeit gewissermaßen selbst schämende und doch immer hartnäckiger werdende Stimme einer leisen Sehnsucht nicht zu überhören: ein bißchen möchte ich noch leben in diesem schönen Konzentrationslager.*“⁵¹ (Hervorhebung des Verfassers) Nicht die blonde Fanni, sondern die Kohlrübensuppe. Der irrationale Heroismus fegt den die Wahrheit aussprechenden, doch mit unseren Schemen ringenden „gesunden Menschenverstand“ nicht hinfort. Der irrationale Lebenswille ist nicht heroisch (vgl. „ein bißchen möchte ich noch leben“), sondern geradewegs unheroisch, auch für den Erzähler selbst unverständlich und unannehmbar. Neben der Rationalität erscheint auch die Stimme des Lebenswillens, als schäme er sich gewissermaßen dafür.

Ähnlich taucht dies in jener Szene auf, wo er beim Arzt abstreitet, Durchfall zu haben: „mit einiger Überraschung stellte ich fest, daß meine Stimme [...] erwiderte: ‚Nein‘, wahrscheinlich noch da, noch jetzt aus Eitelkeit vermutlich.“⁵² Die Eitelkeit also, die hier das Leben rettet (denn wer Durchfall hat, mit dem hat man mehr Arbeit, demnach ist es zweckmäßig ihn so schnell wie möglich loszuwerden), ist keine List, nicht der gesunde Menschenverstand, aber auch kein irrational-heroischer Wille, sondern etwas, gerade all dem *Entgegengesetztes*. Langer ist der Ansicht, der gegenwärtige Zuhörer sei (auch der Bezeugende, der sich in der Gegenwart selbst hört) besonders sensibel dafür, daß in der Regel eine heroische Geste zu suchen ist, wenn jemand mit dem Leben davonkommt. Es kann vielleicht auch Glück sein, jedoch in keinem Fall eine so banale Motivation wie Eitelkeit, und zu schämen braucht man sich dafür dann schon überhaupt nicht.

Die nächste Station der Geschichte der Errettung ist, als er im Krankenzimmer gepackt und mitgenommen wird, was er dadurch zu verhindern sucht, daß er sich an eine Latte festklammert: „[...] ich tat es einfach so aufs Geratewohl, instinktiv sozusagen. Ich schämte mich auch ein bißchen dafür: da machte ich wieder die Erfahrung, wie sehr bereits ein paar Tage Leben unseren Verstand irrezuführen, *wie sehr sie uns die Sache zu erschweren vermögen.*“⁵³ (Hervorhebung des Verfassers) Köves widersteht auch hier der heroisch-irrationalen Deutung seiner Handlung. Den Kampf um das Überleben bewertet er als reinen Reflex, und als solchen

sieht er ihn nicht als eine Geste, die über der alltäglichen Rationalität der menschlichen Seele steht, sondern als eine subhumane Geste, deren er sich selbst im nachhinein noch schämt.

Der Gedanke der Flucht, des Entkommens könnte im Leser indessen ein noch heroischeres Narrativ hervorrufen. Noch bevor Köves die Ruhe findet, ist zu lesen, daß es mehrere Arten der Flucht und des Entkommens gab. Er selbst machte, wie er sagt, von der ersten Gebrauch: „es gibt Bereiche unserer Natur, die ihr, so hatte ich es auch gelernt, ein für allemal unveräußerlich angehören. Tatsache ist: unser Vorstellungsvermögen bleibt auch in der Gefangenschaft frei.“⁵⁴ Die Grundlage für das heroische Narrativ des Entkommens bietet, wie leicht ersichtlich ist, ein anderes kulturelles Schema: das dualistische Bild des Menschen, die Konzeption der im gepeinigten Körper unversehrt bleibenden (übergeordneten?) menschlichen Seele. Dies ist an dieser Stelle nichts anderes als die Apotheose der Kontinuität: Der Rezipient lehnt sich zurück, denn dieses Bild bekräftigt die in breiten Kreisen geteilte Vorstellung von Viktor Frankl, nach der die Lager nicht fähig sind, im tiefsten Inneren, in der Substanz des Ich, Schäden anzurichten, sondern dieses autonom und frei bleibt. Wie zu sehen war, wird diese Vorstellung später radikal zerstört, doch begegnen uns bereits in dieser Phase beachtenswerte Momente.

Entgegen dieser Art des Entkommens, die als die bescheidenste illustriert ist, erscheint bald darauf die erhabenste Art: die Flucht. Da unsere alltäglichen Schemen soeben aktiviert wurden, scheint es besonders rebellisch, daß wir von der Flucht ein Bild in einer Perspektive erhalten, die wir nicht gewohnt sind. Nicht unser Erzähler flieht, er schreibt vielmehr über seinen eigenen seelischen Zustand, daß sie nach der ersten Anerkennung, Begeisterung „dann alle recht wütend waren auf sie, will sagen, in der Nacht, so gegen zwei, drei Uhr, als wir zur Strafe für ihre Tat noch immer beim Appell standen [...]“⁵⁵ Als Abschluß der Darstellungen der Flucht ist dann zu lesen: „Doch weder Eigensinn noch Beten, noch sonst irgendeine Art von Flucht hätten mich von einem befreien können: vom Hunger. [...] Nur dafür hatte ich Augen, nur dem konnte mein ganzer Verstand dienen, nur das all mein Tun bestimmen.“⁵⁶ Kurz nach der Erklärung der Macht des Vorstellungsvermögens erfährt man von der alles hinwegfegenden Macht eines ganz anderen Faktors. Es handelt sich hierbei nicht um einen Widerspruch, sondern vielmehr darum, daß zwei erzählerische Stimmen permanent gemeinsam und gegeneinander existieren. Eine häufige Erfahrung Langers ist, daß sich die abstrakten, zusammenfassenden Feststellungen leicht in Rahmen fügen, die von einem Begriffsbestand außerhalb des Krieges geboten werden, doch werden die aufgestellten und erklärten Schemen häufig durch die dazu präsentierten individuellen Erinnerungen aus eigener Erfahrung zerstört. Auch hier ist dies der Fall: Der Erzähler wählt schließlich statt des kulturellen Topos vom spirituell resistenten Individu-

um, wie so oft im Roman, die Wiesel'sche Metapher „Der Mensch war nichts anderes als ein hungernder Magen“.

Der letzte Augenblick des Lagerdaseins, das Eintreffen der Freiheit ist erneut ein Punkt, bei dem das Narrativ und das Anti-Narrativ aufeinanderprallen. Der Begriff der Freiheit würde dem Erzähler eigentlich ein kulturelles Schema bieten, mit dem er sowohl den strukturellen als auch den inhaltlichen Kriterien des Narrativs entspräche. Der Augenblick der Freiheit nämlich ist ein Punkt, an dem der „gebildete“ Rezipient die Konzentrationslager-Geschichte als beendet erachtet: Mit einem „tausendjährigen“ kulturellen Ideal („Freiheit, Liebe...“) im traditionellen Sinne könnte nach dem Holocaust-Narrativ ein ausgezeichneter Schlußpunkt gesetzt werden, bei dem das Happy-End, selbst wenn der Ausdruck absurd scheint, gegeben sein könnte. Kein Wunder, daß die implizite Erwartung gegenüber mündlichen Berichten die Freiheit und Befreiung als Aufstellung eines Schlußpunktes ist, dem diese mündlichen Berichte selbst jedoch häufig widerstehen. In ähnlicher Weise wie auch der Erzähler des *Roman eines Schicksallosen*. Als die Freiheit verkündet wird, reagiert Köves in einer Weise, die man sich konventionell nicht gerade vorstellen würde: „Aber ich konnte noch so achtgeben, auch bei ihnen war, wie bei allen anderen vorher, nur von Freiheit die Rede und keine Andeutung, kein Wort von der noch ausstehenden Suppe.“⁵⁷ Statt der Idee, der moralischen Kategorie einer Welt außerhalb des Krieges triumphieren die prosaischen Bedürfnisse des Hier-und-Jetzt. Kertész geht sogar noch weiter, wenn sein Held wenige Zeilen später bereits bedauert, daß sie keine Suppe bekommen, was einige Tage zuvor noch nicht hätte vorkommen können. Nachdem ihnen dann endlich das Essen ausgeteilt worden ist, „da erst sank ich erleichtert auf mein Kissen zurück [...], da erst dachte auch ich – wohl zum erstenmal ernstlicher – an die Freiheit“.⁵⁸ Nach dem Zerstören der kulturellen Schemen von Leben, Seele, Flucht haben wir uns auch von dem erwarteten, werterfüllten, kathartischen Schlußpunkt, dem Begriff der Freiheit recht weit entfernt. Köves ist nicht bereit, die Idee in seine eigene Geschichte hineinzulesen: Magen und Freiheit stemmen sich gegeneinander, und Köves spürt ausschließlich den Hunger.

Die Befreiung wird nicht zum positiven Schlußpunkt, zum Halt, und sobald sich die Umstände von Köves normalisiert haben, tauchen weitere Probleme der Diskontinuität und des gespaltenen Selbst auf.

6. „Endstation“

Nach der Technik der Diskontinuität, das heißt nach der Ablehnung der kulturellen Narrative gelangt Köves nach der Befreiung in relativ geordnete Umstände. An diesem Punkt muß er jedoch das Fehlen des mit der „Narrativlosigkeit“ beendeten kulturellen Selbst erleben. Wird er noch vor der Befreiung nach seinem Na-

men gefragt, fällt ihm beispielsweise ständig seine Lagernummer ein. „Er schreibt das auf, drängt aber noch weiter, und es braucht einige Zeit, bis du begreifst, daß ihn auch der ‚Name‘ interessiert, und wiederum braucht es – wie etwa bei mir – einige Zeit, bis du, in deinen Erinnerungen kramend, tatsächlich auf ihn kommst.“⁵⁹

Der Name als kulturelles Konstrukt wird gemeinsam mit der Auslöschung der Persönlichkeit, des Selbst *als* kulturelle Konstrukte inexistent. Köves ist zu einem Wesen des Lager-Universums geworden und hat somit längst aufgehört, eine Entität der äußeren Welt zu sein. Im Lager hat er eine Nummer, außerhalb des Lagers einen Namen. Eine Brücke zwischen diesen Welten gibt es prinzipiell nicht. Gleichsam wird er in der Welt *diesseits der Lagerzäune* eine Geschichte zu erzählen haben, die von György Köves handelt, obwohl er im Lager nur von einer Nummer sprechen könnte.

Ein ähnlicher Augenblick ist der Blick in den Spiegel, der auf die „Freiheit“ folgt und sich als erster Keim der Selbstreflexion aus der Situation ergibt: „Dieses, das ich nun anschaute [das eigene Gesicht in einem Spiegel in einem SS-Krankenhaus], hatte unter dem ein paar Zentimeter nachgewachsenen Haar eine auffällig niedrige Stirn [...], und auch den Blick der winzig gewordenen Augen hatte ich anders, freundlicher, ja vertrauenserweckender in Erinnerung.“⁶⁰ Der Blick in den Spiegel ist hier der Augenblick des „gespaltenen Selbst“. Köves kennt, wenn man so will, sich selbst als Kulturwesen. Alles was *Reflexion* ist, kann nur in diesem kulturellen Kontext gedeutet werden – auch für ihn selbst. Im Moment des Blicks in den Spiegel sucht Köves gleichwohl das *kulturelle Schema des Ich* auf sich selbst zu beziehen. Auf jenes Selbst, das momentan eher eine Nummer als ein Name (für ihn selbst!) ist, dessen jüngste Erinnerung das Grübeln statt über das Leben über den „humansten“ Tod ist und das sich noch an einen Hunger *erinnert*, der seine gesamte Persönlichkeit bestimmt. Dieser Gestalt kann der *Ich*-Begriff nicht übergestülpt werden. Köves betrachtet eine Nummer, während er das *eigene Selbst* seiner Erinnerung sehen möchte.

Kurze Zeit später entfaltet sich die Geschichte der Diskontinuität in einem ähnlichen Sinn, und zwar, als ihn auf dem Weg nach Hause Ortsansässige nach Angehörigen fragen, der Erzähler aber unfähig ist, ihnen eine Auskunft zu geben, da es zwischen seinen Bekannten und den Bekannten der Fragenden zwangsläufig keine Überdeckung geben kann: „Ich sagte ihnen, im Konzentrationslager hätten die Menschen im allgemeinen keinen Namen. Daraufhin bemühten sie sich, das Äußere, das Gesicht, die Haarfarbe, die besonderen Merkmale des Betreffenden zu beschreiben, und ich versuchte ihnen begreiflich zu machen, daß das keinen Zweck habe, weil sich die Menschen im Konzentrationslager zumeist sehr verändern.“⁶¹

Bald darauf kehrt der Held des Romans heim. *Heimat*. Ebenfalls ein Topos, den man ausgezeichnet am Ende einer Geschichte antizipiert. „[...] kein Problem – sagte Onkel Miklós –, die Heimatluft bringt das dann schon in Ordnung“⁶² – hören

wir wie Köves getröstet wird, als er sein häßliches Aussehen und sein Hinken in der oben erwähnten Situation in Augenschein nimmt. Heimat, Zuhause, eines der Schlüsselnarrative unserer Kultur. Wenn die Befreiung das gut gestaltete Holocaust-Narrativ schon nicht abschließt, so muß es die Heimkehr tun. Der *Roman eines Schicksallosen* wird mit der Heimkehr auch abgeschlossen, es ist jedoch nicht gleichgültig, wie.

7. Und warum all das...

Ehe Köves jedoch zu Hause ankommt, will ich als Letztes ein im ganzen Werk durchgängiges Narrativ, die Entwicklung des jüdischen Narrativs, untersuchen. Selbstverständlich nimmt dies in dem Werk, das mit Narrativen und deren Ablehnung spielt, eine äußerst bedeutende Rolle ein, da das jüdische Narrativ als Deutungsschema im jeweiligen Verständnis des Holocausts eine zentrale Rolle innehat. Im Folgenden soll dargelegt werden, wie der *Roman eines Schicksallosen* jenes Schema dekonstruiert, nach dem Auschwitz etwas war, das *mit Juden* geschehen ist.

Obwohl es bereits früher Hinweise auf das Judentum gibt, und auch nicht wenige, wird Köves doch zum ersten Mal im Laufe des Gesprächs mit Onkel Lajos ernsthafter mit der Frage seiner Herkunft konfrontiert. Der Verwandte gelangt am Faden des Narrativs vom familiären Zusammenhalt zu seiner Hauptaussage: „Jetzt“, so sagte er, „hast du auch 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 [...].“⁶³ Onkel Lajos markiert mit diesem performativen Akt den Platz von Köves. Er drückt ihm ein fertiges Deutungsschema in die Hand und umgibt ihn mit einer fertigen Gemeinschaft. Das Problem allein ist, daß er mit dieser Auffassung von Geschichte und Individuum die Geschehnisse, wenn auch nicht moralisch unterstützt, so jedoch legitimiert, *anerkennt*. Da er den Holocaust und die (zukünftigen) Opfer in einem einzigen Narrativ zu erfassen vermag, läßt er innerhalb des Narrativs, denn dies ist im Sinne Gergens⁶⁴ ein stabiles Narrativ, kaum eine Möglichkeit zum Widerstand offen. Zumal weil er das Schema des „gemeinsamen jüdischen Schicksals“, das im übrigen vielleicht noch eine plurale Deutung hervorrufen könnte, im Schwunge des Aussprechens auch gleich deutet: „was die Juden jedoch mit Ergebenheit und opferwilliger Geduld auf sich zu nehmen haben [die Verfolgung]“. Onkel Lajos hat also für Köves und den Holocaust einen Platz gefunden, ihnen mit diesem Schema eine Bedeutung gegeben. Jedoch wird das Schicksal von Köves im späteren Verlauf, wie wir bereits sehen konnten, nicht so

einfach. Ebenso, wie andere Narrative auch, versucht er das gemeinsame jüdische Schicksal bald auf sich zu nehmen, bald wiederum lehnt er es ab. Im Grunde genommen kann die ganze Kontinuitätssuche auch hiervon herrühren, denn wie wir sehen konnten, zeigt er auch im Lager lange Zeit über nichts anderes als *Ergebenheit und opferwillige Geduld* – wenn auch nicht *wegen* der Anweisung von Onkel Lajos, doch *unbedingt* in deren *Geist*.

Der Monolog von Onkel Lajos übt sogleich eine gemischte Wirkung auf Köves aus. Auf seine Frage, ob Köves in sich genügend Kraft und Bereitschaft verspüre, das heißt auf die Einladung von Onkel Lajos, an dem Narrativ teilzuhaben, Teil der Gemeinschaft zu sein, erteilt er die explizite Antwort „ja“, andererseits jedoch spüren wir auch hier, so wie bei dem Zueinander Finden in der Familie, daß die Unterbringung seiner Selbst in der Geschichte, die Umdeutung seiner Selbst nach diesem Schema keineswegs reibungslos sein wird. („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 [...]“.⁶⁵) Ähnlich schwer in die Kategorie der Identifikation oder der Ablehnung einzuordnen ist das Mangelgefühl, das ihn überkommt, als er nach dem Gebet gefragt wird.⁶⁶ Köves akzeptiert hier zwar seinen Platz in dem Narrativ scheinbar, doch die Rolle paßt ihm nicht wirklich, ebenso wie bei dem danach gemeinsam gesprochenen Gebet. Da er nicht über die Deutungsschemen verfügt, welche die Kodierung der Bewegungen möglich machen, verliert für ihn mit der Zeit der gesamte Akt seine Bedeutung. Allein das Ereignis bleibt in seiner Erinnerung haften, jedoch ohne Bedeutung.⁶⁷ Insgesamt sind hier die Identifikation, das Sichfinden in der Rolle noch eher positiv, und dies stimmt auch dann, wenn die Identifikation merkwürdig pragmatisch unterstützt ist: „[...] daß auch ich schon beinahe das Gefühl hatte: tatsächlich, wir haben etwas für meinen Vater getan“.⁶⁸ Diese Form des Denkens bleibt jedoch auch später erhalten. Beim Warten auf das Verladen in die Waggons ertönt nämlich eine Stimme, jene des Rabbis aus der Ziegelei, der eine ähnliche Geschichts- und Identitätsdeutung wie Onkel Lajos mit den Begriffen von Hoffnung, Glauben und Erlösung anbietet. Köves stellt sich auch dem nicht entgegen: „Seine Beweisführung, ich mußte es zugeben, schien klar [...]“.⁶⁹ Es bewegt ihn gleichwohl das pragmatische Denken, das ihn beim oben erwähnten Gebet schließlich zur Identifikation ermuntert hat (nämlich, daß sie etwas für den Vater getan haben), hier gerade in Richtung Skepsis: „[...] wobei mir doch auffiel, daß er alles in allem nicht sagte, wie wir da eigentlich etwas Konkretes tun könnten, und er war auch nicht recht imstande, denen mit einem guten Rat zu dienen, die ihn um seine Meinung angingen: ob sie sich jetzt schon für die Reise melden oder lieber noch dableiben sollten“.⁷⁰

Noch später, schon im Lager, beginnen um ihn herum seine Mitgefangenen, als einige geflohene Sträflinge erhängt werden, zu beten. Das erklingende Kaddisch bewertet er, obwohl er es erkennt, am Leitfaden des oben genannten pragmati-

schen Urteils zunächst als reinen Eigensinn (vgl. spirituelle Resistenz): „denn 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“.⁷¹ Interessanterweise beginnt er an diesem Punkt den gemeinschaftschaffenden (also nicht „ergebnisorientierten“) Sinn all dieser Akte wahrzunehmen, in einem Moment, in dem er sich zum Teil vollkommen von seiner Rolle entfremdet. Er *erkennt* die jüdische Gemeinschaft als solche in jenem Augenblick, wo er sich selbst gewissermaßen aus eben dieser Gemeinschaft „streicht“, denn *bedauernd* bemerkt er, daß er selbst nicht in der Sprache der Juden beten kann.

Unter dem Gesichtspunkt der Kompetenz betrachtet, kann also festgestellt werden, daß Köves unfähig ist, sich mit der ihm zugeteilten Geschichte als der in das Metanarrativ des jüdischen Schicksals eingebetteten Mikrogeschichte zu identifizieren. Andererseits ist er jedoch auch gar nicht bereit dazu.

Die Rassenfrage taucht hier und da auch schon zu Beginn des Werks auf, doch ist da der diesbezügliche Standpunkt von Köves noch nicht wirklich klar. Das Judentum und das jüdische Schicksal halten mit dem zitierten Monolog von Onkel Lajos und dem Gebet Einzug in das Werk. Wie zu sehen war, kann man dort und zu dem Zeitpunkt schwer entscheiden, ob sich Köves dieses Narrativ zueigen macht. Der Auffassung von Onkel Lajos über das Judentum scheint jedoch die von Köves in der Gegenwart von Annamaria und ihrer Freundin erzählte Quasi-Parabel zu widersprechen.⁷² Die Diskussion handelt vom Wesen des Judentums (wir haben es mit assimilierten Juden zu tun!). In ihr vertritt die Freundin den Standpunkt, daß der Jude irgendwie anders sei als die anderen Menschen und daß sie das Bewußtsein dieser Verschiedenheit bald mit Stolz, bald mit Scham erfülle. Diese Lesart schließt sich jener von Onkel Lajos an. Köves jedoch rückt mit einer radikal antiessentiellen Argumentation heraus. „Und überhaupt – so Köves – man kann doch diesen Unterschied nicht einfach selbst bestimmen: schließlich ist ja genau dafür der gelbe Stern da, soviel ich weiß.“⁷³ Nachdem die Freundin an der Auffassung von dem inneren Unterschied festhält („*sich darauf versteift*“!), erzählt Köves die Geschichte von dem Prinzen und dem Bettelknaben als Parabel. Die Geschichte handelt von vertauschten Kindern und betont in diesem Kontext die Bedeutung des Äußeren gegenüber der Substanz. Die Konsequenzen sind schockierend, die Freundin bricht in Tränen aus. Dadurch wird sichtbar, welche Wichtigkeit dieses Narrativ von dem gemeinsamen jüdischen Schicksal besitzt, das Onkel Lajos und der Rabbi vermitteln, und das, selbstverständlich mit ganz anderem Unterton, auch von den Nazis als ihr eigen betrachtet wird. Es sichert das Verstehen der Geschehnisse. Für die Freundin Annamarias wird der verschlagene Blick des Bäckers verständlich und von Sinn erfüllt, denn sie, die Freundin, ist anders als der Bäcker. Ein Unterschied ist zwar nicht zu sehen, doch er „steckt“ in ihnen drin. Es ist kein Wunder, daß sie auf die Zerstörung dieses Rahmens hysterisch reagiert: „Doch sie [die Freundin] rief bitter und mit immer wieder versagen-

der Stimme so etwas wie: wenn es nichts mit unserer Eigenart zu tun habe, dann sei ja das alles nur reiner Zufall, und wenn sie auch eine andere sein könnte, als die sie sein muß, dann ‚hat das alles keinen Sinn‘, und das sei ein Gedanke, der ihrer Meinung nach ‚unerträglich ist‘.⁷⁴ Sie leistet die tragische Interpretation des Anti-Narrativs von Köves und leuchtet jeden wesentlichen Punkt dessen ab. Das Narrativ vom jüdischen Schicksal verleiht den im übrigen unverständlichen Ereignissen einen Rahmen, erfüllt diese mit Sinn. Ohne dieses Schema hätte ihr Leben tatsächlich, per definitionem, keinen Sinn und wäre als solches vollkommen unerträglich. Dieses Narrativ umfaßt eine zu der Zeit bereits vollständig heterogene Gruppe, die „Juden“, in deren Gegenwart (bis zur Stigmatisierung und bis zur Deportation) es ansonsten, offenkundig, schwierig wäre, einen einzigen gemeinsamen Punkt zu finden. Der gemeinsame Punkt ist gerade das Narrativ. Von Seiten Onkel Lajos' und des Rabbis ist dies das gemeinsame Schicksal und Gott, von Seiten der Nazis Blut und Rasse. All das findet sich im gelben Stern zusammen.

Deutlich wurde: Das „Spiel“ von Narrativ und Anti-Narrativ ist erst jenes, wodurch in meiner Deutung das Werk bestimmt wird. Dieses Charakteristikum, daß ich versucht habe mit einigen Lehren, die bei mündlichen Bezeugungen vom Holocaust auftauchen, in Einklang zu bringen, deutet letzten Endes hierauf hin, auf das Problem der jüdischen Identität. Diesem Narrativ widersteht Köves im oben zitierten Textabschnitt. Er ist nicht bereit, sich selbst substantiell als Jude zu bewerten und sich damit in den Spielraum des ihm zgedachten Schicksals zu begeben. Er ist nicht bereit, sich damit an einen Tisch zu setzen. Er lehnt nicht die partikuläre Deutung gegenüber dem Judentum ab, sondern die allgemeine Deutung des Judentums als Narrativ, auch um den Preis, daß alles, was hiernach mit ihm geschieht, tatsächlich sinnlos wird. Köves trägt nicht deshalb einen gelben Stern, weil er Jude ist, sondern er ist Jude, weil er einen gelben Stern trägt.

Dies ist natürlich kein Diktat. So wie anderen Narrativen gegenüber, so ist auch hier der Standpunkt von Köves nicht vollkommen statisch.⁷⁵ Später, bereits im Lager, verstärkt er zunächst seinen antiessentiellen Standpunkt,⁷⁶ kurz darauf gibt er eine essentialistische Selbstdeutung.⁷⁷ Charakteristischer jedoch ist, als er sich selbst von den anderen als verschieden erachtet. Das Erlebnis des Außenstehenden wird im übrigen verständlicher Weise durch die typisch „jüdischen“, also gemeinschaftlichen, die Kohäsion verstärkenden Erlebnisse (so beispielsweise das Sprechen des Kaddisch) weiter intensiviert. Das jüdische Narrativ und der Widerstand dagegen prallen bei der Begegnung mit den „Finnen“, einer besonders zusammenhaltenden, traditionellen jüdischen Gruppe stark aufeinander. Als sich herausstellt, daß Köves kein Jiddisch kann, sprechen ihm die Finnen die durch Onkel Lajos forcierte Identität ab: „*Di bist nischt ka jid*“.⁷⁸ Im Grunde genommen konfrontieren sie Köves mit einer seiner eigenen Deutungen, auch wenn schon, und auch dies ist nicht unwesentlich, bereits innerhalb des Lagers, wo sich das Narrativ des gemeinsamen jüdischen Schicksals vollkommen zu verwirklichen

scheint. Köves wird also (aufgrund seiner eigenen antiessentiellen Gedanken) aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, worauf er folgendermaßen reagiert: „Da, an diesem Tag, machte ich die Erfahrung wieder, daß ich bei ihnen zuweilen von dem gleichen Unbehagen, dem gleichen Juckreiz, der gleichen Unbeholfenheit befallen wurde, die ich noch von zu Hause kannte: als wäre etwas nicht ganz in Ordnung mit mir, als befände ich mich nicht mit den allgemeinen Vorstellungen im Einklang, kurzum: irgendwie so, als wäre ich ein Jude, und das war schließlich doch ein wenig merkwürdig, in dieser Situation, unter Juden, in einem Konzentrationslager, wie ich fand.“⁷⁹ Man muß sehen, daß Köves bis zu diesem Punkt das Judentum als Identifikationsgruppe explizit nicht ablehnt. Die Freundin Annamarias und die Finnen jedoch tun nichts anderes, als die Implikation des Anti-Narrativs von Köves zu entfalten. Köves fühlt sich gerade unter Juden das erste Mal *als Jude, als Außenstehender*. Gegen das geschichtliche Narrativ des *Judentums* stellt er das Anti-Narrativ der *jüdischen* Identität als einer Identität außerhalb des Narrativs, außerhalb der Gemeinschaft. Er wird zu einer *jüdischen* Minderheit in einer jüdischen „Gesellschaft“. So wie das Entsetzen der Freundin, so ist auch das verlegene Sich-Kratzen von Köves, sein Unbehagen so zu verstehen.

Köves probiert in der Zeit seiner Deportation und des Lagerdaseins zum Überleben Narrative aus und lehnt sie ab. Da die Erinnerung eine gegliederte ist und eine Tagebuch-Situation imitiert, hat Köves, so scheint es, im Lager keine Zeit dazu, all das zu deuten, was mit ihm *geschieht*. Schon deshalb nicht, weil das Deuten als etwas der Umgebung vollkommen Fremdes, als ein *diesseitiger* Akt erscheint. Eine Möglichkeit zur Selbstdeutung ergibt sich somit erst dann, als Köves zu Hause ankommt.

8. Ankunft

Wie bereits darauf verwiesen, das Werk endet nicht mit der Befreiung, womit ein verlockender, jedoch in Holocaust-Berichten oft problematischer Schlußpunkt abgelehnt wird. Die Heimkehr, mit der der Roman letztlich schließt, entbehrt ebenfalls der kulturellen Schemen von der *Heimkehr* als Ereignis.

Und doch denke ich, der *Roman eines Schicksallosen* schließt an einem meiner Deutung nach perfekten Punkt. Dort, wo der Holocaust-Überlebende mit den Menschen außerhalb des Lagers zu kommunizieren beginnt. Dort, wo er einen Namen erhält, als Holocaust-Überlebender, als Opfer, als eine Person, die die Greuel erlebt hat usw. Sein Anti-Narrativ trifft also auf die Welt, die sich selbst – wie sollte es auch anders sein – nur durch die Narrative, die sie selbst (das heißt die Gesellschaft) aufgebaut hat, verstehen kann.

Köves führt nach seiner Ankunft zu Hause zwei Gespräche, und beide münden in totalem Unverständnis. Im ersten Fall, bei der Unterhaltung mit dem Journali-

sten, wird er rasch damit konfrontiert, mit welchem Begriffsbestand die Welt außerhalb des Lagers die Lager in Besitz nimmt.⁸⁰ Er bekommt etwas von einem „der Kreise des Nazi-Infernos“ zu hören, das ist Buchenwald, der Journalist spricht über „Greuel“, von denen er sicherlich viele gesehen habe usw. Köves und der Journalist reden vom ersten Augenblick ab aneinander vorbei. Der Journalist versucht nämlich das von Köves Gesagte permanent nach seinen eigenen Schemen zu deuten, als dies jedoch von der auf diese Weise geformten Kompetenz des Rezipienten radikal abweicht, stellt sich in der Kommunikation eine Störung ein.⁸¹ Der Journalist vermittelt das kulturelle Bild der Konzentrationslager, jedoch ist Köves nicht bereit, diesen Diskurs zu seinem eigenen zu machen, er widersteht durchweg dem Narrativ und dessen Metaphern. („[...] ich meinerseits könne mir jedenfalls nur das Konzentrationslager vorstellen, denn das kenne ich bis zu einem gewissen Grad, die Hölle aber nicht.“⁸²) Der Kommunikationsversuch scheitert also, wie auch Köves bemerkt.

Wie bei der Begegnung mit der Familie Steiner. Dieses Gespräch ist jedoch deswegen äußerst wichtig, weil es dem Helden hier das erste Mal im Werk gelingt, das mit ihm Geschehene in ein akzeptables Narrativ zu fassen, somit ist er hier das erste Mal fähig, seine eigene Identität zusammenzufassen. Und dies ist (zumindest im Werk) auch dann ein kathartischer Moment, wenn er sich im Augenblick der Formulierung dieses (Anti-)Narrativs aus dem Umfeld des diesseitigen Holocaust-Diskurses zwangsläufig ausschließt, und somit aus der Kommunikation mit jedem Menschen, der sich zwar mit ehrlicher Anteilnahme nähert,⁸³ jedoch unfähig ist, seine Präkonzeptionen zu den „Greueln der Lager“, zum Individuum, zur menschlichen Seele und zu anderen, im Alltag problemlos gebrauchten Begriffen fahren zu lassen. Köves formuliert die Geschichte über sich selbst zum Teil entgegen der Metapher vom „neuen Leben“, die vom Journalisten, aber auch von Onkel Steiner beteuert wird. „Ein neues Leben – meinte ich – könnte ich nur beginnen, wenn ich neu geboren würde oder wenn irgendein Leiden, eine Krankheit oder so etwas meinen Geist befehle, was sie mir ja hoffentlich nicht wünschen.“⁸⁴

Kurz nach dieser banalen, jedoch zu den Worten des Mottos von Blanchot passenden Äußerung ist Köves nun fähig, sich selbst zusammenzufassen. „Jetzt könnte ich ihr sagen, was es bedeutet, ‚Jude‘ zu sein: nichts, für mich nichts und ursprünglich nichts, solange die Schritte nicht einsetzen. Nichts von alldem ist wahr, es gibt kein anderes Blut, es gibt nichts, bloß [...] die gegebenen Umstände und in ihnen neue Gegebenheiten. Auch ich habe ein gegebenes Schicksal durchlebt. Es war nicht mein Schicksal, aber ich habe es durchlebt – und ich begriff nicht, warum es ihnen [Steiners] nicht durch 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.“⁸⁵

An diesem Punkt lehnt Köves endgültig und explizit die Deutung ab, sich selbst essentiell als „historischen“ Juden zu definieren, als György Köves im Rahmen eines historischen Schemas Bedeutung zu erlangen, das vom jüdischen Schicksal und den Leiden handelt. Er ist nicht bereit, den so schaffbaren kohäsiven Rahmen zu akzeptieren, die Gemeinschaft, die den Ereignissen, die ihm, György Köves, im Lager widerfahren sind, nicht nur einen Sinn verleihen, sondern auch legitimieren würden. Er würde sie legitimieren, *insofern* (und nur insofern, obwohl auch das nicht wenig ist!) er den Ereignissen eine Bedeutung, einen Sinn gäbe und damit anerkennen würde, daß der sonst zu verurteilende Ort, das Lager *der Platz für* Köves war. Nicht den Leiden der einzelnen Tage, sondern dem Holocaust als Ereignis innerhalb des Schemas vom historischen jüdischen Schicksal. Einem solchen Ereignis also, über das Köves schon sehr viel früher festgestellt hat: „Ich muß einsehen, daß ich gewisse Dinge nie zu erklären vermag, auf keine Weise, nicht wenn ich sie von meiner Erwartung, von den Regeln, der Vernunft – im ganzen also vom Leben und der allgemeinen Ordnung her betrachte [...]“.⁸⁶ Das jüdische Narrativ würde Köves also ein Schicksal geben. Ein Schicksal, von dem er jedoch behauptet, es sei nicht das seine gewesen. Wichtig aber ist, daß Köves nicht behauptet, dieses Schicksal (und der Holocaust) sei im allgemeinen sinnlos und Heilung bringe allein das Vergessen. Ganz im Gegenteil, es *muß* ein Sinn darin gefunden werden, es *muß* an irgend etwas festgemacht werden. Was er ablehnt, ist, daß dieses Etwas das große Narrativ des jüdischen Schicksals ist oder ein anderes Deutungsschema aus der Zeit vor dem Holocaust.

Der Held des *Roman eines Schicksallosen* wird *um* ein Schicksal *gebracht*, um das Schicksal des Kindes Gyuri Köves, der sein fünfzehntes Lebensjahr – sagen wir – in der Schule verbracht hätte. Gleichzeitig ist er selbst *auch nicht bereit*, jenes Schicksal, das er im Tausch dafür bekommen hat, aus der Perspektive der Opfer und der *Unterdrückter* zu betrachten, oder wie Péter György in einer Arbeit formuliert, die zu einem ähnlichen Schluß kommt wie die meine, für Köves wäre das ihm aufgezwungene *Schicksal* das Akzeptieren des Konzentrationslagers und in diesem Geist die Deformierung seines vorherigen Lebens als *jüdischen Lebens*.⁸⁷ Köves ist nicht bereit, *dieses* Schicksal auf sich zu nehmen. So ist auch der Satz nach der obigen Identitätsdeutung zu verstehen: „[...] wenn es aber [...] die Freiheit gibt, dann gibt es kein Schicksal, [...] das heißt also, wir selbst sind das Schicksal [...]“.⁸⁸

Köves hat also, wie jedes Holocaust-Opfer, „ein gegebenes Schicksal“ bekommen und „durchlebt“. Ein Schicksal, mit dem er jetzt etwas „anfangen“ müßte. Es ist für ihn, wie für jeden seiner *Schicksalsgenossen*, eine tägliche Kraftanstrengung, etwas mit diesen Ereignissen anzufangen. Wie ich anfangs im Zusammenhang mit den mündlichen Berichten und dann mit dem *Roman eines Schicksallos-*

sen selbst darauf hingewiesen habe, werden diese Ereignisse entweder in die narrativen Rahmen des alltäglichen Verständnisses gezwängt oder sie werden außerhalb dieser gelassen, doch in diesem Fall müssen sie mit dem auch von der Freundin Annamarias (zu Recht!) als entsetzlich empfundenen Gefühl der Sinnlosigkeit fertig werden.

Der Schluß des *Roman eines Schicksallosen* deutet und bestätigt, wenn wir das Werk erneut ein wenig verlassen, die Forschungen, welche die Holocaust-Erinnerungen zum Gegenstand ihrer Untersuchungen haben. Der Erinnernde, der vom Holocaust erzählt, muß nämlich mit einer Unmenge an kulturellen Rahmen, somit mit der Gemeinschaft selbst und durch diese mit sich selbst fertig werden, denn wenn er in seinen Erinnerungen die Erlebnisse entsprechend dieser antinarrativen Stimme formt, dann wird er in der Gemeinschaft nicht verstanden (so wie Köves, als er mit dem Ehepaar Steiner oder dem Journalisten spricht), und er wird auch für sich selbst unverständlich, unannehmbar. Wenn er sich aber gemäß den zur Verfügung stehenden Narrativen formt, dann wird er mit der Authentizität der *tieferen Erinnerung* konfrontiert.

Daher kann Lawrence Langer empfehlen, zum Verständnis der Holocaust-Opfer jegliches Vorverständnis vom Selbst, vom Willen und Heroismus aufzugeben. Unsere Begriffe, die im allgemeinen das Verständnis der alltäglichen menschlichen Tätigkeit fördern, fahren zu lassen (auch dann, wenn der Bezeugende dies vielleicht nicht tut).

Köves macht auf dieser Linie den radikalsten Schritt, wenn er nicht bereit ist, seine *jüdische* Identität anzunehmen, insofern diese die von ihm durchlebten Ereignisse erklären und mit einer Bedeutung ausstatten sollte. Wenn es Freiheit gibt, dann gibt es kein Schicksal, so Köves. Und dieses Schicksal kann nur ein individuelles sein, die Art des Verständnisses ist indessen ebenfalls. Wenn ein Mensch den Holocaust durchlebt hat, dann verbirgt sich in seinem Selbst, dieser Ansicht ist Langer, eine Stimme, die den gegenwärtigen Narrativen widersteht, eine Stimme, die „die Schicksallosigkeit akzeptiert, die nicht leichte Einsamkeit unter dem leeren Himmelszelt, die nicht bereit ist, mit den Mythen zusammen zu wohnen, wenn diese die Modernität und die Individualität in Zweifel ziehen“.⁸⁹ Und diese Stimme ist vielleicht immer zugegen, bald an der Oberfläche, bald, aber häufiger, versteckt, im *Roman eines Schicksallosen* gerade thematisiert.

Übertragen von Éva Zádor

Literatur

- Bachtin, Michail: *Probleme der Poetik Dostojewskijs (1929/1963)*. Frankfurt–Berlin–Wien 1985 (München 1971).
- Barclay, Craig R. (1996): Autobiographical remembering: Narrative constraints on objectified selves. In: Rubin, D. (Hrsg.): *Remembering Our Past*. Cambridge University Press, 94–125.

- Barclay, Craig R. (1994): Composing protoselves through improvisation. In: Neisser, U. und Fivush, R. (Hrsg.): *The Remembering Self*. Cambridge University Press, 55–77.
- Bartlett, Frederic (1977): *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Barthes, Roland (2000): Der Tod des Autors. In: Fotis Jannidis et al. (Hrsg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*. Stuttgart, S. 185–193.
- Berger, Peter und Luckmann, Thomas (1966): *The Social Construction of Reality. A treatise in the sociology of knowledge*. New York, Doubleday.
- Bodor Péter (1997): Az éteren túl: a megismerés társas konstruktivista felfogása. In: *Replika*, 26. 105–121.
- Bodor Péter (2002): Konstruktivizmus a pszichológiában. In: *BUKSZ*, 1. 67–76.
- Bruner, Jerome (1994): The „remembered“ self. In: Neisser, U. und Fivush, R. (Hrsg.): *The Remembering Self*. Cambridge University Press, 41–54.
- Bruner, Jerome (1990): *Acts of Meaning*. Cambridge, MA., Harvard University Press.
- Erős Ferenc (2001): *Az identitás labirintusai*. Budapest, Janus/Osiris.
- Foucault, Michel (1993): Was ist ein Autor? In: Ders.: *Schriften zur Literatur*. Frankfurt/M., S. 7–31.
- Frankl, Viktor Emil (1977): ... trotzdem Ja zum Leben sagen: ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. München, Kösel.
- Gergen, Kenneth J. (1994): Mind, text and society: Self-memory in social context. In: Neisser, U. und Fivush, R. (Hrsg.): *The Remembering Self*. Cambridge University Press, 78–104.
- Gergen, Kenneth J. (1999): *An Invitation to Social Construction*. London, Sage.
- Gergen, Kenneth J. – Gergen, Mary M. (1988/2001): Narrative and the Self as Relationship. In: Berkowitz, Leonard (Hrsg.): *Advances in Experimental Social Psychology*. New York, Academic Press, Vol. 21. 16–56.
- György Péter (1991): A Sorstalanság egy mondatának értelmezéséhez. *Orpheus*, 1991/4. 39–49.
- Harré, Rom (1995): Discursive psychology. In: Smith, Jonathan A.–Harré, Rom–Van Langenhove, Luk (Hrsg.): *Rethinking Psychology*. London, Thousand Oaks, 143–159.
- Kertész, Imre (2002): *Roman eines Schicksallosen*. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Kertész, Imre (2003): *Die exilierte Sprache*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Kónya Anikó (2001): Személyes múlt és történelem: memoárok. In: *Tanulás, kezdeményezés, alkotás*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 286–293.
- Langer, Lawrence L. (1988): Interpreting survivor testimony. In: Lang, B.: *Writing and the Holocaust*. New York, 26–40.
- Langer, Lawrence L. (1991): *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*. New Haven, CT, Yale University Press.
- Levi, Primo (1986): *I sommersi e i salvati*. Giulio Einaudi.
- Middleton, David und Edwards, Derek (Hrsg.) (1990): *Collective Remembering*. London, Sage.
- Neimeyer, Greg J. und Metzler, April E. (1994): Personal identity and autobiographical recall. In: Neisser, U. und Fivush, R. (Hrsg.): *The Remembering Self*. Cambridge University Press, 105–135.
- Ross und Buehler (1994): Creative Remembering. In: Neisser, U. und Fivush, R. (Hrsg.): *The Remembering Self*. Cambridge University Press, 205–235.
- White, Hayden (1987): *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1990): *Philosophische Untersuchungen*. Leipzig, Reclam.

Anmerkungen

1. Zitiert nach Langer (1991, S. 39).
2. Zu dieser Richtung siehe: Gergen (1999), Bodor (1997) und im allgemeinen zum sozialen Konstruktivismus: Berger und Luckmann (1966).
3. Barclay (1994, S. 71): „... remembering is an adaptive process through which the constructed and reconstructed past serves present psychological and cultural needs“. Weiterhin: Bartlett (1977), Niemeyer und Metzler (1994), Ross und Buehler (1994), Gergen (1994).
4. Zur weiteren Kritik an der individuellen Betrachtungsweise der Erinnerung siehe: Middleton und Edwards (Hrsg.) (1990), Wittgenstein (1990).
5. White (1997), Gergen (1988/2001).
6. Bruner (1994), S. 41. Ähnlich Barclay (1994, S. 71): „My position is that the self is not remembered because the self does not exist as something to be remembered. ... The self is not an entity whose existence becomes separate from and controlling of the dynamics of perception, interpersonal relationships, and cognition.“
7. Kónya (2002), S. 292. In dem Artikel, auf den ich mich berufe, spricht die Verfasserin im übrigen im Zusammenhang mit Memoiren und den Verfassern von Memoiren über die persönliche Geschichte. Ich bin der Meinung, daß ihre obige Schlußfolgerung in bezug auf die Erinnerung und den Erinnernden auch im allgemeinen richtig ist, im Hinblick auf den Holocaust jedoch in besonderem Maße. „... their testimonies invites us to participate in the difficulties they experience when reorganizing disordes.“ (Langer, 1991, S. 160) Dies sind schon die vollkommen Holocaust-spezifischen Worte Lawrence Langers. In einem Essay von Kertész wiederum heißt es: „Wie soll ich also einen Zusammenhang zwischen meiner durch Erfahrungen geformten Persönlichkeit und der auf Schritt und Tritt verneinenden, ja vernichtenden Geschichte herstellen? [...] Denn für sie alle [nämlich die Überlebenden] gab es eine Phase ihres Lebens, da sie gleichsam nicht ihr eigenes Leben lebten, [...] die also – jedenfalls empfinden sie es so – nicht zum organischen Teil der Person wurde, zu einem fortsetzbaren, die Persönlichkeit weiterentwickelnden Erlebnis, mit einem Wort, die sich im Menschen einfach nicht zur Erfahrung hat verdichten wollen.“ (Kertész 2003, S. 110f.) [Der erste Satz des Zitates wurde von der Übersetzerin übertragen, da er nur in der vom Verfasser zitierten ungarischen Ausgabe zu lesen steht. Anm. der Übersetzerin]
8. Die vorliegende Abhandlung will auf keinen Fall den Anschein erwecken, das Unproblematische normaler Lebensgeschichten solle den Holocaust-Erzählungen gegenübergestellt werden. Das Neuformen der Holocausterfahrung bedarf zwar offensichtlich ernsthafter Kraftanstrengung, doch zeigt gerade die Auflösung der Narrative, die zuweilen bei der Deutung dieser Erlebnisse versagen, daß auch das Formulieren der Nicht-Holocausterlebnisse eine ernsthafte Konstruktionsarbeit darstellt.
9. Siehe: Gergen (1994), Gergen (1991), S. 134–136.
10. Hier und im Folgenden berufe ich mich in erster Linie auf die Forschungen von Lawrence Langer (1988, 1991) und Craig Barclay (1996).
11. Womit sie auch darauf verweisen, daß die „alltägliche“ Erinnerung ebenfalls nicht so trivial ist, wie man vielleicht denken könnte. Jeder Erinnernde muß sich mit der Abstimmung der Erlebnisse und der Narrative auseinandersetzen, selbst wenn selbstverständlich bei weitem nicht in dem Maße, wie jemand, der sich an den Holocaust erinnert.
12. Ausführlicher siehe: Langer (1991).
13. Dazu siehe: Gergen und Gergen (1998/2001), Gergen (1999, S. 68–70) und Bruner (1990, S. 43–65). Es ist wichtig zu erwähnen, daß all diese Kriterien selbstverständlich nicht auf das Schreiben einer Geschichte im allgemeinen wirken, mithin bestehen sie bei der Geschichtsbildung jedweder literarischen Werke nicht. Gleichwohl verfügen sie bei der Erinnerung (ebenso

wie bei der Geschichtsschreibung) über eine ernstzunehmende zwingende Kraft – sogar für den Erinnernden selbst.

14. Barclay (1996), S. 123.
15. Langer (1991), S. 204.
16. Langer (1991), S. 67, 110; Langer (1988).
17. Bruner (1990), S. 50ff.
18. Langer (1991), S. 200.
19. „Terms like *spiritual resistance* and *heroic behavior* dwindle into irrelevancy.“ (Langer 1991, S. 157) Langer argumentiert hier gegen die Frankl'sche existentialistische psychologische Richtung und seine Gedanken stimmen überraschend mit jenen des im übrigen als Existentialist bekannten Kertész überein: „[...] die vollständige Übernahme [...] dieser Funktion gibt ihm zudem die einzige Chance zu überleben. Zugleich ist sie jedoch das Mittel zur totalen Vernichtung seiner Persönlichkeit, und wenn es ihm tatsächlich gelingt zu überleben, wird mit Sicherheit lange Zeit vergehen, ehe er in der Lage ist, sich – wenn überhaupt – die persönliche und einzig authentische Sprache zurückzuerobert, in der er seine Tragödie erzählen kann [...].“ (Kertész 2003, S. 209f.) Ein besonderer Standpunkt ist jener Primo Levis, der einerseits die Möglichkeit eines spirituellen Widerstands ablehnt, andererseits jedoch der Ansicht ist, Gläubige hätten eine Chance dazu gehabt. Siehe: Levi (1986).
20. Barclay (1994), S. 57 – beruft sich dann sogleich auf Langer.
21. Gergen (1994), S. 89.
22. Gergen (1994), S. 94.
23. Bei Langer erhalten wir zahlreiche Beispiele dessen, wie Fragesteller und Befragte aneinander vorbeireden, beziehungsweise wie der Fragesteller versucht, dem Bericht des Befragten die eigenen Schemen aufzuzwingen, was Letzterer entweder bereit ist zu akzeptieren (schließlich würde das auch für ihn eine Erleichterung bedeuten) oder nicht, in solchen Fällen jedoch kommt das Interview meist ins Stocken.
24. Siehe Erős (2001, S. 116–120).
25. Dazu Kertész: „Es erfüllt mit Angst und Unsicherheit, daß in einem bestimmten Abschnitt unseres Lebens so viele Menschen oder gar wir selbst zu Wesen geworden sind, die wir später als rationale, unbeeinträchtigt empfindende, mit bürgerlicher Moral versehene Wesen nicht wiedererkennen, mit denen wir uns nicht mehr identifizieren können und wollen. Das Zusammenwirken dieser drei Faktoren ruft bei uns das Gefühl des Unbegreiflichen hervor und ‚unbegreiflich‘ wird hier eigentlich zum Synonym für ‚unannehmbar‘.“ (Kertész 2003, S. 116)
26. Der Vorteil dieses Ausdrucks ist, daß er endlich in Deutsch vorliegt, sein Nachteil gleichwohl, daß er zwei Dinge zugleich bezeichnet: zum einen den aktiven Widerstand, eine Art Auflehnung gegen die Narrative, zum anderen hingegen eine Art narrativer Ungeschicklichkeit, und zwar jene Art Ungeschicklichkeit, wie sie für den charakteristisch ist, der Fußball spielt, die Regeln indessen nicht kennt.
27. Gergen und Gergen (2001), Gergen (1999, S. 136ff.).
28. Zu Konstruktionismus und Emotion siehe: Bodor (2002), Gergen (1988/2001).
29. Kertész (2002), 8f.
30. Ebd. S. 12.
31. Ebd. S. 18f.
32. Ebd. S. 19.
33. Ebd. S. 20f.
34. Ebd. S. 21. Man kann kaum ein anschaulicheres Beispiel der narrativen Gefühlsauffassung lesen, als den letzten Satz dieses Zitats.
35. Zu *deep* and *common memory* siehe: Langer (1991, S. 6–37).
36. Kertész (2002, S. 65 und 70).

37. Ebd. S. 110.
38. [*agency*]: Bruner (1994), Bruner (1990), S. 77. Bruner betont an beiden Stellen, daß gut gestaltete Narrativen solcher Mittel bedürfen, welche die menschliche Aktion betonen, d. h. die Agenz: die durch Handelnde kontrollierte Aktion auf bestimmte Ziele zu.
39. Interessanterweise „revoltiert“ der Text hinsichtlich der *agency* auch schon an frühen Stellen: *„Ich habe versucht, ihr [seiner Mutter, die möchte, daß er bei ihr lebe] beizubringen, daß sie das falsch sähe, denn schließlich hinge nicht ich an meiner Stiefmutter, sondern – wie sie ja wisse – habe mein Vater so über mich verfügt. Aber sie hat darauf geantwortet, daß es hier um mich gehe, um mein Leben, und darüber müsse ich selbst entscheiden, und außerdem werde Liebe ‚nicht durch Worte, sondern durch Taten bezeugt‘. Ich bin ziemlich bekümmert von ihr weggegangen: ich kann natürlich nicht zulassen, daß sie wirklich noch denkt, ich liebte sie nicht – andererseits kann ich doch auch nicht ganz ernst nehmen, was sie über die Wichtigkeit meines Willens gesagt hat und darüber, daß ich in meiner eigenen Angelegenheit selbst entscheiden müsse.“* Kertész (2002, S. 38) Hier also lehnt er die zum wohlgeformten Narrativ nötige Komponente ab, später beim Rabbi hingegen – in einer ganz merkwürdigen Situation – verwendet er sie.
40. Diese erscheinen in der ersten Hälfte des Werks im allgemeinen als korrekte Gentlemans.
41. Ebd. S. 119.
42. Ebd. S. 188.
43. *„Andererseits fühlte ich am Ende dieses Tages, daß etwas in mir unwiderruflich 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...“* Ebd. S. 188.
44. Ebd. S. 189.
45. Ebd. S. 189f.
46. Z. B.: *„... ‚Nicht für die Schule, sondern fürs Leben lernen wir‘, zitierte er [nämlich einer seiner Lehrer einen antiken Weisen]. Dann hätte ich jedoch, das war meine Ansicht, die ganze Zeit ausschließlich für Auschwitz lernen müssen.“* Ebd. S. 127.
47. Vor der detaillierten Interpretation stehe hier das wohl extremste Beispiel: *„[...] in der vollen Ladung erblickte ich gelbe Gliedmaßen, die erfroren herausragten, verdorrte Körperteile: ich zog die Decke enger zusammen, um mich ja nicht irgendwie zu erkälten...“* Ebd. S. 248.
48. Z. B.: *„Da erst begriff ich, was man mir zu Hause immer wieder eingetrichtert hatte, nämlich daß Bildung nützlich ist, vor allem, in der Tat, die Kenntnis von Fremdsprachen.“* Ebd. S. 215.
49. Ebd. S. 207.
50. Gemeint ist an dieser Stelle die Ehefrau und Muse des Dichters, Fanni Gyarmati.
51. Ebd. S. 209.
52. Ebd. S. 211.
53. Ebd. S. 220.
54. Ebd. S. 173.
55. Ebd. S. 177.
56. Ebd. S. 180.
57. Ebd. S. 258.
58. Ebd. S. 259.
59. Ebd. S. 221.
60. Ebd. S. 260.
61. Ebd. S. 263.
62. Ebd. S. 260.
63. Ebd. S. 26f.
64. Siehe: Gergen und Gergen (1988/2001).

65. Kertész (2002, S. 27).
66. „Dein Vater steht vor einer großen Reise. Hast du schon für ihn gebetet?“ In seinem Blick war etwas Strenges, und vielleicht hat das in mir das peinliche Gefühl geweckt, ich hätte meinem Vater gegenüber etwas versäumt [...]. Doch nun, da er dieses Gefühl in mir geweckt hatte, fing ich an, es als Belastung zu empfinden, als eine Art Schuld, und um mich davon zu befreien, habe ich ihm gestanden: ‚Nein.‘ ‚Komm mit‘, sagte er.“ Ebd. 27.
67. „[...] so daß mir von dem Ganzen eigentlich nur der Anblick der feucht zuckenden, fleischigen Lippen geblieben ist und das unverständliche Geräusch der fremden, von uns selbst gemurmelten Sprache.“ Ebd. 28.
68. Ebd. S. 28.
69. Ebd. S. 76.
70. Ebd. S. 76f.
71. Ebd. S. 179.
72. Ebd. S. 42–45.
73. Ebd. S. 44 – Man muß sehen, daß die erste Hälfte der Äußerung auch eine essentialistische Deutung zulassen würde.
74. Ebd. S. 45f.
75. Eventuell deswegen, weil er selten so bewußt ist wie in der Diskussion mit den Mädchen.
76. „[...] ich mußte den Spruch, den man mir zu Hause beigebracht hatte und der besagte, ‚nicht die Kleider machen den Menschen aus‘ korrigieren.“ Ebd. S. 116.
77. „[...] ich mußte irgendwie fast schon bezweifeln, ob die, die hier neben uns marschierten, wahrhaftig und trotz allem unsereinem ähnlich waren, letzten Endes doch aus demselben menschlichen Stoff, im wesentlichen jedenfalls. Doch dann fiel mir ein, daß vielleicht meine Betrachtungsweise falsch war, denn gewiß war ich ja nicht aus demselben Stoff, natürlich.“ Ebd. S. 137.
78. Ebd. S. 155.
79. Ebd. S. 156.
80. Ebd. S. 269–276.
81. Der Journalist „erkundigte sich, was ich jetzt wohl empfand, wieder zu Hause [...]. ‚Haß.‘ Er schwieg eine Weile, bemerkte dann aber, er müsse mein Gefühl leider verstehen. Im übrigen habe ‚je nach Umständen‘, so meinte er, auch der Haß seinen Platz, seine Rolle, ‚ja seinen Nutzen‘, und er nehme an, fügte er hinzu, wir seien uns da einig, und er wisse wohl, wen ich haßte. Ich sagte: ‚Alle.‘ Er schwieg wieder, dieses Mal etwas länger, und fragte dann: ‚Hast du viel Schreckliches durchmachen müssen?‘“ Ebd. S. 270.
82. Ebd. S. 272.
83. Ebd. S. 277f.
84. Ebd. S. 281.
85. Ebd. S. 283f.
86. Ebd. S. 209.
87. György (1991).
88. Kertész (2002), S. 284.
89. György (1991), S. 48.