

Éva Tőkei (Budapest)

Kollektivismus und Identifikationsparadigmen im Roman eines Schicksallosen

Das Wort ‚Kollektivismus‘ bezeichnet im Folgenden eine grundlegend antiindividualistische Denkweise, also die automatische Gleichsetzung des Einzelindividuums mit seiner Gruppenzugehörigkeit, sei es aus nationalen, politischen oder religiösen Gründen. Diese Operation entspricht der Struktur der Metonymie und liegt sowohl den Narrativen der Ausgrenzung, des Rassismus als auch denen der nationalen Leidensgeschichten zugrunde.

„Dem kollektiven Gedächtnis der Juden in Frankreich“, schreibt Sartre, „fehlt es an einem Konzept der Entwicklung, es ist eine monotone Reihenfolge von Leiden, Pogromen, Ghettos und Exil.“¹ Dieses Postulat könnte in zweierlei Hinsicht weitergedacht werden. Erstens ist die Existenz eines solchen kollektiven Gedächtnisses gerade infolge des fortgeschrittenen Assimilationsprozesses problematisch und gar nicht selbstevident (was auch im Œuvre von Kertész thematisiert wird). Zweitens gilt der von Sartre postulierte statische Charakter für jedes so genannte Kollektivgedächtnis. Köves Gyuri, der Protagonist im *Roman eines Schicksallosen* hat keine Verbindung zur traditionellen jüdischen Leidensgeschichte, die er mal gleichgültig, mal mit Unbehagen von außen betrachtet und für die er kein Verständnis hat. Sie wird also im Roman als intellektueller Eskapismus abgelehnt.

György Vári weist diesbezüglich nach, dass die Synechdoche, als die sprachliche Fundierung der gedanklichen Verallgemeinerung, eigentlich die Figur der Vorurteilsbildung sei.² Auch im Roman dient die bis ins Unerträgliche gesteigerte, fast zwanghafte Sachlichkeit der Erzählung genau diesem Zweck: durch die Einzelheiten die verschiedenen Narrativen zu evozieren, deren verbalisierte Verflechtungen die Figuren ausmachen. Plastische Charaktere mit Eigenschaften, Moral und daher einem Schicksal gibt es in diesem Text nicht, nur Agenten von Gruppen. Der Junge gehört aber keiner dieser Gruppen an. Ein Außenseiter ist er immer schon gewesen.

¹ Sartre, Jean-Paul: *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard, 1954, S. 70ff. (Übers. E. T.).

² Vári, György: *Kertész Imre. Buchenwald fölött az ég* [Der Himmel über Buchenwald]. Budapest: Kijarat Kiadó, 2003, S. 14ff.

Der Antisemitismus, das wahrscheinlich berüchtigtste Beispiel dieser Denkfigur, ist nach Auschwitz alles andere als verschwunden. „Mit Auschwitz ist sozusagen die klassische Periode des Antisemitismus zu Ende“, formuliert Kertész.³ Er impliziert damit einerseits, dass der Antisemitismus in eine neue Phase getreten ist und lässt andererseits (gewollt oder ungewollt) durchblicken, dass die Ideologien der Menschenvernichtung heute oft neue Namen tragen. Der Diskurs der Ausgrenzung nimmt scheinbar neue Formen an, der Teufel wird umbenannt, neue Feindbilder werden vermarktet, aber der Ausgrenzungsdiskurs bleibt strukturell unverändert. Das hängt mit dem Problem der kollektivistischen Denkweise auf das Engste zusammen, die Spiró zum Hauptproblem der mitteleuropäischen Region erklärt.⁴ Die Ausbreitung dieser Sichtweise ist keinesfalls eine Bagatellisierung des Holocausts, sondern ein Versuch, die getarnten Erscheinungsformen des Rassismus und die furchterregende Normalität der überall anwesenden Vorurteilsbildung zu enthüllen.

Die Problematik der Identifikation ist nicht nur im *Roman eines Schicksallosen* ein Leitmotiv, sondern auch in den anderen Werken von Kertész. Nicht einmal die Autorschaft ist unproblematisch. ‚Ich – ein anderer‘ schreibt an dem Text mit, andere sind an der Gestaltung der Erzählung mitbeteiligt.⁵ Der Originaltitel *Sorstalanság*⁶ [Schicksallosigkeit] weist den Text nicht so autoritär einer herkömmlichen Gattung zu wie die hier benutzte zweite Übersetzung,⁷ sondern impliziert eine abstrakt-philosophische Problemstellung, die weder die traditionelle Vergangenheitsform des Romans duldet, noch die konkretisierende Zählbarkeit, wie diese durch den unbestimmten Artikel im Titel der deutschen Übersetzung zum Ausdruck kommt. Die erwähnte zweite deutsche Übersetzung veränderte übrigens auch die Wirkung des Werkes in Ungarn auf drastische Weise, auch wenn das hiesige Ideologiegefälle im Gegensatz zur deutschen Rezeption nicht zu übersehen ist. Die erste Übersetzung des Titels, *Mensch ohne Schicksal*⁸ verknüpft den Roman noch stärker mit Musil als die zweite, obwohl der abstraktere Originaltitel den Text eher in die Nähe der kosmischen Einsamkeit des Existentialismus von Camus und Kafka rückt.

³ Kertész, Imre: *Valaki más*. Budapest: Magvető, 1997, S. 76-77 (auf Deutsch: *Ich – ein anderer*. Berlin: Rowohlt, 1998).

⁴ Spiró, György: *A zsidógyártás* [Die Judenschaffung]. In: Ders.: *Mit ír az ember, ha magyar?* Budapest: Ab Ovo, 2003, S. 5ff.

⁵ Szirák, Péter: Kertész Imre. Pozsony: Kalligram, 2003, S. 174ff.

⁶ Kertész, Imre: *Sorstalanság*. Budapest: Magvető, 1975.

⁷ Kertész, Imre: *Roman eines Schicksallosen*. Hamburg: Reinbek, 2002, S. 38. [im späteren zitiert als RS]

⁸ Kertész, Imre: *Mensch ohne Schicksal*. Übers. v. Jörg Buschmann. Berlin: Rütten und Loening, 1990.

Ausgeliefertheit und Machtlosigkeit werden zwar auch in den späteren Werken von Kertész thematisiert, aber auch das Opfer wird nicht freigesprochen.⁹

Der Junge im *Roman eines Schicksallosen* hat zu keinem der zur Verfügung stehenden Identifikationsparadigmen Zugang. Von Anfang an ist er ein Einzelgänger, ein Junge ohne Eigenschaften. (Es wäre übertrieben zu behaupten, dass er nicht lieben kann, das wäre zu pathetisch, zu schicksalhaft, im Sinne einer Poetik, in der mit Charakteren operiert wird, was in diesem Werk nicht der Fall ist.) Liebe wird im Roman überhaupt nur zweimal thematisiert. Als seine Mutter eine Antwort von ihm verlangt, ob er sie liebe, sagt er „aber natürlich!“¹⁰ Später, im Laufe der Geschichte, bzw. der Geschichten (denn dieser Text ist ja ein durchaus kompliziertes Gewebe von ineinander verflochtenen Geschichten) gewöhnen wir uns daran, dass Wörter wie ‚natürlich‘, ‚selbstverständlich‘, ‚ja klar‘, ‚versteht sich‘, immer nur mit bitterer Ironie und im Zusammenhang mit den unnatürlichsten und unverständlichsten Ereignissen vorkommen. Die indirekte Rede steigert die Unpersönlichkeit der persönlichsten Beziehungen bis zur Unerträglichkeit: „Darauf habe ich ihr gesagt, aber natürlich! [...] Ich habe versucht, ihr beizubringen, dass sie das falsch sähe [...] Ich kann natürlich nicht zulassen, dass sie wirklich noch denkt, ich liebte sie nicht.“¹¹ Er geht ‚bekümmert‘ von ihr weg, weil er ihren Erwartungen nicht entsprechen konnte – das scheint ja seine Einstellung zur Umwelt zu sein, egal ob es sich um die Beziehung zur Mutter, um den ersten Kuss oder um das vorschriftsmäßige Tragen des gelben Sternes handelt – er will sich ständig anpassen, aber von Intimität und Selbsthilfe weiß er nichts. „Aber ich bin doch mit einem unbehaglichen Gefühl in die Straßenbahn gestiegen, denn es ist ja klar, dass ich an meiner Mutter hänge, und es hat mich gekränkt, dass ich auch heute nichts für sie tun konnte.“¹² Mit den Worten des Mädchens nach dem ersten Kuss im Luftschutzraum kann er genauso wenig anfangen. Er ist ein Kind, dem Emotionen nichts bedeuten und das auch von uns Lesern nicht geliebt werden kann oder will.

Familie, Nation und Religion liefern also dem Jungen keine Anhaltspunkte. Auch die Sprache liefert keinen Zufluchtsort, keine Identifikationschancen.¹³ Nicht nur deswegen nicht, weil der Ungarisch sprechende, in jeder Hinsicht völlig assimilierte Junge urplötzlich nicht mehr als ebenbürtiges Mitglied der Sprachgemeinschaft akzeptiert wird, und weil er im Lager die Jiddisch Sprechenden nicht verstehen und deshalb auch nicht zu ihnen gehören kann, sondern weil der Text von Anfang an in verschiedene Narrativen zerfällt. Diese existieren zwar

⁹ Kertész, Imre: *Egy történet* [Eine Geschichte]. Budapest: Magvető, 1993.

¹⁰ Kertész: RS, S. 38.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Kertész, Imre: *A száműzött nyelv* [Die exilierte Sprache]. Budapest: Magvető, 2001.

nebeneinander, sie bleiben aber alle nur Mosaiksteine im existentialistischen Monolog der völlig isolierten Hauptfigur. Die religiöse Mythenschaffung und die politischen Erklärungsversuche scheinen Gyuri gleichermaßen unberührt zu lassen. Nichts möchte er mehr als sich anpassen, um anerkannt zu werden und dazu zu gehören, doch trotz der extremsten Gehorsams- und Anpassungsübungen erreicht er dies nie. Opfer können dies nie erreichen. Die Figuren wiederholen gängige Floskeln und verstecken sich jeweils hinter Gemeinplatz-Kulissen, um nicht die eigenen Selbstverständlichkeiten in Frage stellen zu müssen. Das tut auch die Hauptfigur, solange es ihr noch möglich ist. Dann schweigt der Junge und relativiert dabei am Ende des Romans sogar die eigene Erfahrung, die entsprechend ihre „Beglaubigungsfunktion eingebüßt“¹⁴ hat.

Alle fragen mich immer nur nach Übeln, den „Greueln“: obgleich für mich vielleicht gerade diese Erfahrung die denkwürdigste ist. Ja, davon, vom Glück der Konzentrationslager, müsste ich ihnen erzählen, das nächste Mal, wenn sie mich fragen. Wenn sie überhaupt fragen. Und wenn ich es selbst nicht vergesse.¹⁵

Kollektivismus erscheint auch in der Art und Weise, wie die erzählte Wirklichkeit gestaltet ist: „die totalitäre Struktur diktiert die Erzählung, und die Erhellung besteht in der Prüfung unseres Anteils am Zustandekommen dieser Struktur [...]“.¹⁶

Demzufolge lehnt Köves auch seine letzte Identifikationschance ab, die Selbstbekenntnis einer der Opfer zu sein, und die daraus resultierende mythische Verklärung: „[...] jeder macht immer einen Schritt, einen kleineren oder einen größeren, je nach Betriebsgeschwindigkeit.“¹⁷ Die kollektivistische, antiindividualistische Weltanschauung manifestiert sich auch in der Anpassungssucht der Opfer. „Das bis zur Selbstverleugnung getriebene Verständnis des Opfers erscheint [...] als Affront gegen den Topos von der Unverstehbarkeit und Unlesbarkeit des Ereignisses“.¹⁸

¹⁴ Günter, Manuela: Shoah-Geschichten. Die Vernichtung der europäischen Juden im Spannungsfeld von Historiographie und Literatur. In: Literatur und Geschichte: ein Kompendium zu ihrem Verhältnis von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Hg. v. Daniel Fulda und Silvia Serena Tschopp. Berlin, New York: de Gruyter, 2002, S. 185.

¹⁵ Kertész: RS, S. 286.

¹⁶ Kertész: Galeerentagebuch. Aus d. Ungar. v. Kristin Schwamm. Hamburg: Reinbek 1997, S. 27.

¹⁷ Kertész: RS, S. 281-282.

¹⁸ Günter: Shoah-Geschichten, S. 187.

Diese Anpassungssucht wird als ein genauso grundlegendes anthropologisches Universalprinzip postuliert wie die Unmöglichkeit zwischenmenschlicher Kommunikation. Letztere ist eine Grunderfahrung des Existentialismus, also sozusagen das philosophische Erbe, das im Roman weitergeführt wird. Die Entdeckung der Anpassungssucht führt zu der bitteren Einsicht, das Gewohnheitstier Mensch sei bereit, seine Gruppenzugehörigkeit um jeden Preis, sogar bis zur Selbstverleumdung zu bewahren. Die mehrmalige Betonung der Gegenwartsform der Holocaustproblematik ist eine Warnung an das Anpassungstier namens Mensch. Kertész selbst verspricht weder im Roman, noch in den Essays oder Selbstzeugnissen irgendwelche Hoffnung oder Erlösung.

Seit Wilhelm Meister, dem suchenden Noch-Nicht-Helden, der aber die Hoffnung, einer zu werden nicht aufgibt, haben wir eine immer länger werdende Reihe von Nicht-Mehr-Helden mit ihrer negierten Entwicklung, den Menschen ohne Schatten, dann den ohne Eigenschaften und jetzt auch den ohne Schicksal, die ein Konglomerat von Verhaltensklischees und Selbstbehauptungsdiskursen durch gescheiterte Identifikationsversuche darstellen, kein ‚Er‘, sondern ein ‚Wir‘. Individualität? Eine solche hat hier keiner, in diesem vielschichtigen Gewebe von Selbstbestimmungsnarrativen mit Lokalfarben und dennoch kosmopolitischer Einstellung, das im Spannungsfeld von Erinnerung und deren negierter Legitimation durch die Relativierung aller herkömmlichen Identifikationsparadigmen eine Assoziationsfülle evoziert, die das Werk möglicherweise zu einem spannenden Thema der interkulturellen Ideologiekritik macht.

Wie mehrmals betont, erklärt Spiró die kollektivistische Denkweise zum Hauptproblem ‚unserer‘ Region.¹⁹ Obwohl damit, wie aus seiner Gedankenführung klar hervorgeht, vor allem Osteuropa gemeint ist, weist gerade die internationale Kertész-Rezeption darauf hin, dass jene Denkweise möglicherweise eine anthropologische Trivialität, aber zumindest ein Grundstein im Fundament des Europa Hauses ist. Zu denken ist hier nicht nur an die aggressive Nationenbildung auf Kosten der Minderheiten, sondern auch an die kulturchauvinistische Einstellung seitens der Torhüter der Festung Europa. Eine gefährliche Form dieser Einstellung ist die Ablehnung jedweder Mitverantwortung am Holocaust. Nach der Pfüi-Teufel-Medienkampagne in den vergangenen sechzig Jahren war eine neue, sachliche Annäherung überfällig und musste zur Katharsis führen. Aus der ernsthaften Vergangenheitsbearbeitung ging ein kritisches Denken hervor, das es mit der Friedensbewegung wirklich ernst meint. So kam die zweite Übersetzung des Romans, der gerade wegen der Betonung dieser Problematik solchem kritischem Denken nahe steht, gerade zum richtigen Zeitpunkt. Die erste Übersetzung erwies sich ihrem Zeitalter als weit voraus, so wie damals der

¹⁹ Spiró: A zsidógyártás, S. 5ff

Roman selbst. Für eine Selbstkritik in Gegenwartsform schien das kulturpolitische Klima weder zur Zeit des kalten Krieges, noch im Rausch der Wende, also weder zum Zeitpunkt der Entstehung des Originalwerkes, noch zum Zeitpunkt seiner ersten Übersetzung als willkommen. Der Moment der neuen internationalen Konfrontation brachte dann eine Chance. *Non habent sua fata*²⁰ – schreibt Spiró – oder doch? Bücher haben vielleicht doch ihr eigenes Schicksal? Vielleicht sogar Übersetzungen? Lassen wir uns durch keine der gängigen aktualpolitischen Verklärungsdiskurse täuschen: Der jetzige Erfolg ist auch zeitbedingt, geografisch sowie sprachlich eingeschränkt, ideologiebeladen und aktualpolitisch motiviert. Wertvolle Leistungen können weiterhin sowohl totgeschwiegen als auch totgeredet werden. Freuen wir uns aber über und auf die glücklichen Zufälle.

²⁰ Ebd.