

ALEXANDER HÖLLWERTH

Das ‚Unheimliche‘ in JAROSŁAW MAREK RYMKIEWICZ’ *Umschlagplatz* und IGOR OSTACHOWICZ’ *Noc żywych Żydów* [Nacht der lebenden Juden]

Das ‚Unheimliche‘ rührt sowohl in JAROSŁAW MAREK RYMKIEWICZ’ *Umschlagplatz* als auch in IGOR OSTACHOWICZ’ *Noc żywych Żydów* [Nacht der lebenden Juden] weniger von einer romantischen Faszination am Gespenstischen als vielmehr von einem tiefsetzenden kollektiven Trauma her – ein Trauma, entspringend einem Schuldkomplex, der nur schwer objektivierbar ist. Dieses Trauma lässt das, was Améry als ‚Heimat‘ und Flusser als ‚Wohnen‘ bezeichnet, brüchig und fragwürdig werden. Allein die Auseinandersetzung mit dem diesem Trauma und diesem Schuldkomplex zugrundeliegenden Menschheitsverbrechen vermag einen Ausweg aus dieser Dynamik des ‚Unheimlichen‘ zu bahnen.

Schlüsselwörter: Holocaust und Literatur, das ‚Unheimliche‘, kollektives Trauma, Schuld, kollektives Identität

The “uncanny” in JAROSŁAW MAREK RYMKIEWICZ’S *Umschlagplatz* and IGOR OSTACHOWICZ’S *Noc żywych Żydów* [The Night of Living Jews]

In the novels *Umschlagplatz* by JAROSŁAW MAREK RYMKIEWICZ and *Noc żywych Żydów* [The Night of Living Jews] by IGOR OSTACHOWICZ, the “uncanny” is less a result of a romantic fascination with ghosts than an emblem of deep collective trauma. This trauma arises from a guilt complex which is difficult to objectify. As a result of this trauma, the notion Améry calls “homeland” and Flusser defines as “a place to live”, appears fragile and questionable. Only dealing with the crimes underlying this trauma and guilt may pave the way out of the dynamic of the “uncanny”.

Keywords: Holocaust and literature, the uncanny, collective trauma, guilt, collective identity

„Niesamowitość“ w powieści *Umschlagplatz* JAROSŁAWA MARKA RYMKIEWICZA oraz w powieści *Noc żywych Żydów* IGORA OSTACHOWICZA

W powieści *Umschlagplatz* JAROSŁAWA MARKA RYMKIEWICZA oraz w powieści *Noc żywych Żydów* IGORA OSTACHOWICZA „niesamowitość“ jest wynikiem nie tyle romantycznej fascynacji upiorami, ile głębokiej traumy zbiorowej. Ta trauma jest spowodowana kompleksem winy, który wymyka się próbom zobiektywizowania. Owa trauma sprawia, że to, co Améry nazywa „ojczyzną“, a Flusser „mieszkaniem“, jawi się jako kruche i wątpliwe. Tylko konfrontacja z ludzką zbrodnią leżącą u podstaw tej traumy i poczucia winy może pomóc w znalezieniu wyjścia z dynamiki „niesamowitości“.

Słowa kluczowe: Zagłada i literatura, „niesamowitość“, trauma zbiorowa, wina, tożsamość zbiorowa

Das ‚Unheimliche‘ als Verlust der ‚Heimat‘ und der ‚Wohnung‘

Der österreichische Literat und Auschwitz-Überlebende Jean Améry definierte in seinem bekannten Essay *Wieviel Heimat braucht der Mensch?* die Heimat als Sicherheit:

In der Heimat beherrschen wir souverän die Dialektik von Kennen-Erkennen, von Trauen-Vertrauen: Da wir sie kennen, erkennen wir sie und getrauen uns zu sprechen und zu handeln, weil wir in unsere Kenntnis-Erkenntnis begründetes Vertrauen haben dürfen. (AMÉRY 1988:65)

Améry zeigt mit großer Eindringlichkeit auf, wie die Judenverfolgung des Dritten Reiches für ihn den unwiderruflichen Verlust dessen, was er als Heimat bezeichnete, bedeutete. Nach Auschwitz war es ihm verwehrt, wieder ‚heimisch‘ zu werden, die ‚Heimat‘ (als „Dialektik Kennen-Erkennen, Trauen-Vertrauen“) wiederzufinden. Vertreibung und Tortur hatten ihn seiner ‚Mitte‘ beraubt.

Für den aus Prag stammenden Philosophen Vilém Flusser wiederum sind Worte wie ‚Heimat‘ und ‚Vaterland‘ zu groß, zu sehr mit der Aura des Sakralen versehen: Ihm kommt es auf die Wohnung an – und die will er auch in der Fremde nicht aufgeben. In diesem Sinne lautet der Titel eines Essays denn auch *Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit (Heimat und Geheimnis – Wohnung und Gewohnheit)*: „Ich sei in Gewohntes eingebettet“, formuliert er in diesem Essay, um Ungewöhnliches hereinholen und um Ungewöhnliches machen zu können: „Meine Wohnung, dieses Netz von Gewohnheiten, diene dem Auf-fangen von Abenteuern und sei zugleich ein Sprungbrett in Abenteuer“ (FLUSSER 1999:260f.). Ohne Wohnung komme man buchstäblich um. Ohne Wohnung, ohne Schutz von Gewöhnlichem und Gewohntem sei alles, was ankomme, Geräusch, nichts sei Information, und in einer informationslosen Welt, im Chaos, könne man weder fühlen noch denken noch handeln. Flusser geht noch

weiter – er schreibt: „so entsetzlich es klingen mag, man wohnte in Auschwitz. Denn ohne Wohnung kommt man buchstäblich um“ (FLUSSER 1999:260). Ein Satz, den Jean Améry wohl kaum unterschrieben hätte. Ob man in Auschwitz oder im Warschauer Ghetto wohnte oder nicht, wie man dort wohnte, ist für den Außenstehenden nur schwer zu beantworten – es hängt wohl immer auch von der Definition der Begriffe ab. Es scheint jedoch gerade ein Kennzeichen schwerer Traumata zu sein, dass in ihnen das, was Flusser als ‚Wohnung‘ bezeichnet, verloren geht und der von diesem Trauma Betroffene in einem ‚Meer‘ von Chaos und Zerstörung zu versinken droht.

In den beiden im Folgenden zur Debatte stehenden Texten geht es um das Wohnen der ‚Hinterbliebenen‘, der Nachgeborenen an einem zentralen Erinnerungsort der Shoa – in Warschau, auf dem Gebiet, wo sich einst das Warschauer Ghetto befunden hatte. Es ist ein Ort, auf dem eine Schuld lastet, eine Schuld, an der die Polen und Polinnen von damals auf eine spezifische Weise Anteil hatten – weniger als Täter, mehr als Zuschauer. Der Literaturwissenschaftler Jan Błoński schreibt in seinem berühmten Essay *Biedni Polacy patrzą na getto* [Die armen Polen schauen auf das Ghetto] vom 11. Januar 1987:

Hat er [der polnische Antisemitismus der Zwischenkriegszeit, A. H.] zur Teilnahme am Völkermord geführt? Nein. Wenn man liest, was über die Juden vor dem Krieg alles geschrieben wurde, wenn man erfährt, wieviel Haß in der polnischen Bevölkerung steckte, wundert man sich manchmal geradezu, daß den Worten keine Taten folgten. Aber sie folgten nicht (oder nur sehr selten). Gott hat die Hand festgehalten. Ja, Gott, denn wenn wir uns an diesem Verbrechen nicht beteiligt haben, so deshalb, weil wir noch ein wenig Christen waren, weil wir im letzten Augenblick begriffen haben, wie teuflisch dieses Unternehmen war ... Von der Mitschuld befreit uns das jedoch nicht. Der polnische Boden wurde verseucht und entweiht und weiterhin haben wir die Pflicht, ihn zu reinigen. Auch wenn dies – auf diesem Friedhof – nur noch eins bedeuten kann: die Pflicht, unsere Vergangenheit so zu sehen, wie sie in Wirklichkeit war. (BŁOŃSKI 2008:39)

Über diese Formulierungen Błońskis wurde vor dem Hintergrund der Jedwabne-Debatte¹ kontrovers diskutiert. Mir kommt es hier aber nicht auf die

¹ Bei Jedwabne handelt es sich um eine Kleinstadt im Nordosten Polens, das im Zweiten Weltkrieg zum sowjetisch besetzten Gebiet gehörte und deren polnische Bewohner am 10. Juli 1941, kurz nach dem Einmarsch der deutschen Truppen, einen Pogrom an ihren jüdischen Mitbürgern und Mitbürgerinnen begingen. Historiographische Publikationen um die Jahrtausendwende (vor allem auch die Bücher des polnisch-amerikanischen Historikers Jan Tomasz Gross) lösten eine emotional geführte Debatte zur Rolle Polens in der Shoa aus. Zur Jedwabne-Debatte auf Deutsch vgl. SAUERLAND (2004); ENGELKING / HIRSCH (2008).

Frage der ‚polnischen‘ Beteiligung an den Verbrechen der Nazis an, wesentlich für die Analyse der beiden hier diskutierten Texte erscheint mir vielmehr die Verflechtung von ‚verdrängter Schuld‘ (wie auch immer sie definiert wird), und dem Gefühl, auf einem ‚verseuchten‘, ‚entweihten‘ Boden, auf einem ‚Friedhof‘ zu leben. Martin Pollack sprach in diesem Zusammenhang von ‚kontaminierten Landschaften‘ (POLLACK 2014). Eben diese Verflechtung setzt sowohl in JAROSŁAW MAREK RYMKIEWICZ' *Umschlagplatz* als auch in IGOR OSTACHOWICZS *Noc żywych Żydów* [Nacht der lebenden Juden] eine Dynamik des ‚Unheimlichen‘ in Gang, die das eigene Wohnen und Daheimsein an den Orten einstiger Verbrechen sichtbar werden lässt und zu einer Auseinandersetzung mit eigenen Traumata und Schuldkomplexen sowie zu einer Reflexion über die eigene Identität angesichts der Shoa zwingt.²

JAROSŁAW MAREK RYMKIEWICZ' *Umschlagplatz*: Vom ‚geistigen Territorium‘ zum ‚Geisterterritorium‘

Der Roman *Umschlagplatz* wurde im Jahr 1988 veröffentlicht. Autor von *Umschlagplatz* ist der 1935 geborene Literaturwissenschaftler und Schriftsteller JAROSŁAW MAREK RYMKIEWICZ. Neben roman- und reportagehaften Zügen weist der Text vor allem Elemente auf, die an einen Essay erinnern. Er könnte auch als Essay eines Intellektuellen gelesen werden, der sich kritisch mit der Bedeutung des Warschauer Ghettos für die Konstitution der polnischen Identität auseinandersetzt und sich dabei aus gnoseologischen Motiven der Elemente des Romangenres bedient. Allein die Fiktion ermöglicht es ihm, sich in die Perspektive der Anderen hineinzusetzen. Die Anderen – das sind die Juden, die jüdischen Kinder von damals, die, die auf den ‚Umschlagplatz‘ getrieben worden sind, während der Ich-Erzähler (in vielerlei Hinsicht mit RYMKIEWICZ selbst identisch) damals eine unbeschwerte Kindheit erlebte. Beim Versuch, sich mit den Anderen von damals zu identifizieren, entstehen Schuldgefühle und ein ‚schlechtes Gewissen‘.

Das ‚schlechte Gewissen‘ ist der ständige Begleiter des Ich-Erzählers auf seiner Reise, die ihn aus der Gegenwart des noch-kommunistischen Polens der 1980er Jahre in eine jüdische Pension im unweit von Warschau gelegenen Kurort Otwock Ende der 1930er Jahre, in das Ghetto von Otwock während des Zweiten

² Die folgenden Analysen wurden in Teilen, aber in anderen Kontexten und unter anderen Aspekten bereits veröffentlicht in: HÖLLWERTH (2020) und HÖLLWERTH (2019:265-293).

Weltkriegs, ins Warschauer Ghetto und schließlich auf den ‚Umschlagplatz‘ führt. Gleichzeitig aber geht dieses ‚schlechte Gewissen‘ einher mit dem beunruhigenden Bewusstsein, dass die Ereignisse im Warschauer Ghetto die bisher gültigen Maßstäbe von Beschreibung und Bewertung zutiefst erschüttert haben und einen fundamentalen Bruch darstellen. Dieses Bewusstsein verhindert gemeinsam mit dem ständig bohrenden ‚schlechten Gewissen‘, dass die im Text rekonstruierten Orte der Vergangenheit (die Ghettos von Warschau, Otwock und der ‚Umschlagplatz‘) zu Gedenkortern im Sinne von Aleida Assmann werden. Sie bleiben traumatische Orte.³

Der ‚Titelheld‘ des Textes ist der Umschlagplatz. In Barbara Engelkings und Jacek Leociaks Standardwerk über das Warschauer Ghetto wird der Umschlagplatz im Glossar wie folgt definiert:

Umschlagplatz – ein Seitengleis sowie Lager an der Kreuzung zwischen der Stawka- und der Dzika-Straße, wo der Warenaustausch zwischen dem Ghetto und der „arischen Seite“ stattfand. Während der „Großen Aktion“ war es der Ort, an dem die zur Deportation nach Treblinka bestimmten Menschen gesammelt wurden. (ENGELKING, LEOCIAK 2013:861)⁴

Von hier aus wurden während der sogenannten ‚Großen Aktion‘ im Sommer 1942 ca. 300.000 Menschen in Züge verladen und nach Treblinka gebracht. Dieser Ort steht symbolhaft für das Schicksal, das die jüdischen Bewohner des Warschauer Ghettos, die polnischen und europäischen Jüdinnen und Juden ereilte. Er wird zu einer Chiffre der Shoa insgesamt.

³ Traumatische Orte unterscheiden sich, so Assmann, von Gedenkortern dadurch, dass sie sich einer affirmativen Sinnbildung versperren. Das religiöse und nationale Gedächtnis sei reich an Blut und Opfern, doch seien diese Erinnerungen nicht traumatisch, weil sie normativ besetzt seien und für eine persönliche oder kollektive Sinnstiftung in Anspruch genommen werden. Während der Erinnerungsort stabilisiert werde durch die Geschichte, die von ihm erzählt werde, und umgekehrt die Erzählung durch den Ort gestützt und verifiziert werde, kennzeichne den traumatischen Ort, dass seine Geschichte nicht erzählbar sei. Die Erzählung dieser Geschichte sei durch psychischen Druck des Individuums oder durch soziale Tabus der Gemeinschaft blockiert. Ausdrücke wie Sünde, Schande, Zwang, Schicksalsmacht, Schatten seien solche Tabu-Worte, Deck-Begriffe, die nicht mitteilen, sondern Unaussprechliches abwehren und in seiner Unzugänglichkeit einschließen (vgl. ASSMANN 1999:328f).

⁴ Grundsätzlich versuchte der Autor dieses Beitrags vorhandene Übersetzungen aus dem Polnischen zu zitieren. Sofern solche nicht vorhanden sind, übersetzte der Autor die entsprechenden Textpassagen wie hier selbst aus dem Polnischen ins Deutsche.

In seinem Versuch, den ‚Umschlagplatz‘ zu kartographieren, ist der Ich-Erzähler auf Worte verwiesen, da ihm der ‚Umschlagplatz‘ als Erfahrungsrealität, als realer Schauplatz verschlossen bleibt:

Umschlagplatz nie istnieje i pozostały tylko opisujące go słowa. Przyszłe pokolenia będą pytały, co one znaczyły. Będę szczęśliwy, jeśli na coś się przydam. Ten wielki dług, który mamy do spłacenia, trzeba podzielić na malutkie cząstki. Każdy niech zrobi coś, co potrafi. Tak żeby każdy mógł spłacić choć cząstkę. (RYMKIEWICZ 1992:41f.)

Der Umschlagplatz existiert nicht mehr, geliebt sind nur mehr Worte, die ihn benennen. Künftige Generationen werden fragen, was sie bedeuten. Ich wäre glücklich, dazu einen Beitrag leisten zu können. Die große Schuld, die wir abzutragen haben, muß in kleine Stückelchen geteilt werden. Jeder soll tun, was in seinen Kräften steht, damit jeder zumindest einen kleinen Teil abtragen kann. (RYMKIEWICZ 1993:60)

Der Kartograph wird zum Philologen, zum Textexegeten, der der Tiefenbedeutung der das Territorium des ‚Umschlagplatzes‘ benennenden Worte nachspürt. So wie der Maulwurf aus Miłosz' berühmtem Gedicht *Biedny chrześcijanin patrzy na getto* [Ein armer Christ schaut auf das Ghetto]⁵ im Schutt des Ghettos gräbt, gräbt auch der Ich-Erzähler in den Tiefenschichten der Wort-Bedeutungen nach der Bedeutung des ‚Umschlagplatzes‘ und stößt dabei auf eine ‚große Schuld‘. Der ‚auf das Ghetto blickende Christ‘ hat die Gestalt eines Philologen angenommen, der von der Kartographierung des einstigen Schauplatzes eines Menschheitsverbrechens – über die Tiefensemantik – zur Kartographierung eines ‚geistigen Territoriums‘ vorstößt:

Dziś nikt już nie mówi w Warszawie: Plac Przeladunkowy. Można to wytłumaczyć tym, że teren – a więc i oznaczające go słowo – uzyskały z czasem pewną wartość symboliczną. Umschlagplatz to nie tylko nazwa konkretnego miejsca przy ulicy Stawki w Warszawie. To także nazwa pewnego terytorium duchowego lub – może tak będzie lepiej powiedzieć – nazwa losu: Umschlag czyli limbo, przedsiónek śmierci, wejście do podziemi. Umschlag czyli to, co stało się z tymi, którzy tam się znaleźli. Tę wartość symboliczną – mówię o języku polskim – lepiej oddaje czy lepiej chwytą słowo obce. Można nie rozumieć, co znaczy niemiecki rzeczownik der Umschlagplatz, a wiedzieć, o czym jest mowa: niejasność nazwy sprzyja tu symbolizacji. Ten proces przemiany, któremu podlegała nazwa Umschlagplatz – to znaczy: proces symbolizacji – rozpoczął się zresztą już w czasie wielkiej likwidacji. W *Dzienniku z warszawskiego getta* Abrahama Lewina – spisywanym właśnie w trakcie likwidacji – znalazłem bowiem takie zdanie: ‚Śmierć pod postacią Umschlagplatzu powoli zbliża się do nas‘. Oraz: ‚odprawili ich do piekła (na Umschlagplatz)‘. W relacji spisanej prawdopodobnie przez powieściopisarkę Gustawę

⁵ Im polnischen Original siehe: MIŁOSZ (2011:211f.), auf Deutsch: MIŁOSZ (1979:56f.).

Jarecką – ‚Ostatnim etapem przesiedlenia jest śmierć‘, listopad 1942 – jest zdanie podobne: ‚Tak maszerowali sami na dno piekła, które nosiło tutaj dziwną, niewiele mówiącą nazwę Umschlagplatzu‘. (RYMKIEWICZ 1992:39f.)

Heute sagt keiner mehr in Warschau: Przeladunkowy-Platz, Umladeplatz. Das kann man damit erklären, daß das Gelände – und damit auch das Wort, das dieses Gelände bezeichnet – mit der Zeit eine gewisse symbolhafte Bedeutung annahm. Umschlagplatz, das ist nicht nur der Name des konkreten Ortes an der Stawki-Straße in Warschau. Das ist auch die Bezeichnung für ein bestimmtes geistiges Territorium oder – besser gesagt – der Name eines Schicksals: Umschlag oder Limbus, Vorzimmer des Todes, Eingang zur Unterwelt. Umschlag oder das, was mit denen geschah, die sich dort befanden. Diese symbolische Bedeutung läßt sich besser durch das Wort ‚fremd‘ ausdrücken. Man kann nicht verstehen, was das deutsche Substantiv ‚der Umschlagplatz‘ bedeutet, und doch wissen, wovon die Rede ist: Die Unklarheit des Namens fördert die Symbolisierung. Dieser Prozeß der Veränderung, dem der Name Umschlagplatz unterlag – das heißt der Prozeß der Symbolisierung – setzte übrigens schon während der großen Liquidierungsaktion ein. Im *Tagebuch aus dem Warschauer Ghetto* von Abraham Lewin, das während der Liquidierungsaktion geschrieben wurde, fand ich folgenden Satz: ‚Langsam nähert sich der Tod in Gestalt des Umschlagplatzes.‘ Und: ‚Sie haben sie für die Hölle abgefertigt (auf dem Umschlagplatz).‘ In einem Bericht, den vermutlich die Romanautorin Gustawa Jarecka verfaßte – ‚Die letzte Etappe der Umsiedlung ist der Tod‘ (November 1942) – , findet sich ein ähnlicher Satz: ‚So marschierten sie allein bis ins Innerste der Hölle, die hier den seltsamen, nicht viel begangenen Namen Umschlagplatz trug.‘ (RYMKIEWICZ 1993:75)

In seinem Versuch zu begreifen, was auf dem ‚Umschlagplatz‘ geschehen ist, kann sich der Ich-Erzähler nicht auf ein eigenes Sehen berufen. Er muss sich mit dem Entwurf einer Vision dessen, was hier geschehen ist, begnügen: ‚Eine Vision, die, wie ich annehme, eine vage, vorstellbare Bedeutung dieser Ereignisse erfassen könnte‘ (RYMKIEWICZ 1993:69f.). Doch selbst um zu so einer Vision zu gelangen, bedarf der Ich-Erzähler Hilfsmittel. Ein solches Hilfsmittel stellt – neben den Texten von Zeitzeugen, auf die er zurückgreift – die Fotografie dar: Sie enthalte, so die Polonistin Magdalena Marszałek, eine ‚Spur des Wirklichen‘: ‚bei aller Kritik am ontologischen Diskurs in der Fotografie-Theorie seitens der Semiotik‘ (MARSZAŁEK 2010:178). Die Fotografie funktioniere darüber hinaus literarisch nicht nur als Metapher des Gedächtnisses, sondern auch als Movens und Stütze der Erinnerung (MARSZAŁEK 2010:187). Es sind alte Familienfotos, die, so Marszałek unter Bezugnahme auf RYMKIEWICZ’ *Umschlagplatz*, von einer glücklichen Warschauer Kindheit inmitten der Katastrophe erzählen und nachträglich eine ‚Augenzeugenschaft‘ herstellen, indem sie auf die eigene physische Anwesenheit am Ort, in der unmittelbaren Nähe des Grauens verweisen. Diese nachträglich hergestellte Augenzeugenschaft,

die damals – paradoxerweise – nicht ins Bewusstsein vordrang, wird „im späteren literarischen Akt nachgeholt“ (MARSZALEK 2010:187). Doch nicht nur das: Auch das damals trotz der physischen Anwesenheit am Schauplatz eines Verbrechens abwesende ‚schlechte Gewissen‘, resultierend aus dem eigenen Glück neben dem Grauen, das den Anderen widerfuhr, wird im literarischen Akt nachgeholt. Dies geht aus folgender Textpassage deutlich hervor:

– Nie – mówię. – Nie o to mi chodzi. Coś nieprzyzwoitego jest w tym, że my, takie ładne, takie dobrze ubrane, takie uśmiechnięte i takie zadowolone z życia chrześcijańskie dzieci stoimy na peronie, na plaży, między sosenkami, ty na huśtawce, a ja z ogromną piłką, a tuż obok, w odległości nie większej niż trzy czy cztery kilometry, odbywa się, no wiesz, co się wtedy odbywało. Nie jesteś ci przecież opowiadać, co oni robili z żydowskimi dziećmi. No więc ja to odczuwam jako coś wysoce nieprzyzwoitego, że nam, chrześcijańskim dzieciom, dane było wtedy bawić się, śmiać i cieszyć życiem. Ojciec uśmiecha się do ciebie i mówi: – Stań o tam, Alinko, tam pod tą sosenką – a potem przyklęka na jedno kolano i przykłada do oka Leicę albo jakiś inny aparat i znów uśmiechacie się do siebie, ojciec do ciebie, ty do ojca, ponieważ naprawdę bardzo się kochacie i ojciec jest po prostu zachwycony, że może zrobić ci jeszcze jedno zdjęcie, a ty jesteś zachwycona tym, że on ci je robi. Jak miło, jak słodko jest tak stać między sosenkami Świdra czy Otwocka patrząc w tajemniczą, tajemniczo połyskującą czerną soczewki, w tajemniczą głębię aparatu fotograficznego, w której za chwilę odbije się i już na zawsze utrwali to, co jest takie niepokojące, takie cudowne, takie pełne niepokojących, cudownych tajemnic: życie. Słodycz tego życia. Słodycz tego lipca, tego lata. Kiedy w odległości nie większej niż cztery kilometry odbywa się to, co się odbywa.

– Kiedy myśli się o tym – mówi moja siostra – to jest tak, jakby się dotykało, nie wiem, jak to powiedzieć, no chyba samej istoty życia. Taki słodki dzień. Ale pełen grozy. Tylko że ja to teraz tak odczuwam, a wtedy coś takiego raczej nie mogło mi przyjść do głowy. (RYMKIEWICZ 1992:23)

Nein, sage ich. Das meine ich nicht. Ungehörig finde ich, daß wir, so hübsche, so gut gekleidete, so fröhlich lachende und lebenslustige christliche Kinder auf dem Perron stehen, auf dem Strand, zwischen Kiefern, du auf der Schaukel, ich mit einem riesigen Ball, und gleich daneben, in einer Entfernung von nicht einmal drei oder vier Kilometern, geschieht, nun, du weißt schon, was damals geschah. Ich brauche dir wohl nicht zu sagen, was sie mit den jüdischen Kindern anstellten. Ich empfinde das schon als ungehörig, daß wir, die christlichen Kinder, damals spielen, lachen, uns des Lebens freuen konnten. Vater lächelt dir zu und sagt: Stell dich dorthin, Alinka, dort, unter jene Kiefer!, und dann kniet er hin und hält die Leica oder irgendeinen anderen Apparat ans Auge, und wieder lacht ihr beide euch zu, Vater lacht dir zu und du ihm, weil ihr euch ja auch wirklich liebt und Vater entzückt ist, weil er noch ein Foto von dir machen kann, und du bist entzückt, weil er noch ein Foto von dir macht. Es ist so angenehm, so süß, zwischen den Kiefern von Świdra oder Otwock zu stehen und in die geheimnisvolle, ge-

heimnisvoll blitzende Schwärze des Fotoapparates, in dem im nächsten Moment genau das abgelichtet und für immer der Nachwelt überliefert werden wird, was so beunruhigend ist, so wunderbar, so voll beunruhigender, wunderbarer Geheimnisse: das Leben. Die Süße dieses Lebens. Die Süße dieses Julitages, dieses Sommers. Während in einer Entfernung von nicht mehr als vier Kilometern geschieht, was damals geschah.

Wenn man daran denkt, sagt meine Schwester, dann könnte man beinahe meinen, man rührte, ich weiß nicht, wie ich das ausdrücken soll, an den Sinn des Lebens überhaupt. So ein süßer Tag. Doch voller Schrecken. Nur, daß ich das erst jetzt so empfinde, während mir damals kaum solche Gedanken durch den Kopf gingen. (RYMKIEWICZ 1993:32)

Durch den Kontrast des unbeschwerten Kindheitsglücks der einen und der Tragödie der anderen, der Opfer „erlangen die Aufnahmen eine belastende Polyvalenz des Sichtbaren“ (HEIDEMANN 2020:26), wie Gudrun Heidemann treffend formuliert. Das aus dieser „belastenden Polyvalenz“ resultierende allgegenwärtige schlechte Gewissen durchdringt das Bemühen um eine ‚Vision‘, eine Rekonstruktion der Ereignisse im Ghetto und um eine nachträgliche Identifizierung mit dem Schicksal der jüdischen Altersgenossen von damals. RYMKIEWICZ’ Rekonstruktion der Vergangenheit wird gerade von diesem ‚schlechten Gewissen‘, das er bei der Betrachtung der Fotografien von damals empfindet, als entscheidendem Movers vorangetrieben – dem schlechten Gewissen ob der damaligen Absenz des schlechten Gewissens. Das ‚schlechte Gewissen‘ beeinflusst die Erkenntnisperspektiven dieser rekonstruierten ‚Augenzeugenschaft‘, dieser Re-Vision der Vergangenheit: Sie verschiebt den Blickwinkel, aus dem heraus auf die Vergangenheit und auf das Warschauer Ghetto geschaut wird. Das ‚schlechte Gewissen‘, das aus der Nicht-Identifizierung mit der Einstellung der Kinder von damals zur Tragödie der jüdischen Kinder in deren unmittelbaren Nachbarschaft entsteht, lässt eine historische und biographische Kontinuität zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit nicht entstehen.

„Das geistige Territorium“, das RYMKIEWICZ’ narrative Kartographierung des Warschauer Ghettos und des ‚Umschlagplatzes‘ umreißt, ist eine ‚Landschaft der Schuld‘ im Sinne der Philosophin Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Auch für die kommunistische Metropole Warschau, in der sich der Ich-Erzähler von *Umschlagplatz* bewegt, gilt, was Gerl-Falkovitz im Hinblick auf die Stadt Rom schreibt: Dem Mythos nach auf einem Brudermord gegründet, sei sie zweideutig, auf „einem brüchigen und blutgetränkten Boden“ errichtet, „mit ungesühnter Untat“ belastet (GERL-FALKOVITZ 2007:42). In RYMKIEWICZ’ *Umschlagplatz* geht es jedoch nicht so sehr um die Untaten der Mörder, der nationalsozialistischen

Okkupanten, als vielmehr um jene polnische ‚Schuld‘ des Dabe- und Daneben-gewesenseins bei der Ermordung der jüdischen Brüder und Schwestern.⁶ Das ‚geistige Territorium‘, um das es hier geht, ist ein polnisches, die ‚Landschaft der Schuld‘, mit der das Gewissen des Ich-Erzählers ringt, ist eine polnische.

Das ‚Unheimliche‘ oder das Scheitern der Kommunikation mit den Opfern

Der ‚Landschaft der Schuld‘, die aufgrund der Verbrechen der Shoa entstanden ist und mit der sich die polnischen Christen und Christinnen auseinandersetzen müssen, stellt sich der Ich-Erzähler, indem er sich nachträglich auf einen komplizierten Prozess literarischer Solidarisierung, sogar Identifizierung mit den jüdischen Opfern von damals einlässt und sein eigenes Schreiben in den Dienst der Zeugnispflicht stellt. In einem an den jüdischen Gott gerichteten Gebet bittet der Ich-Erzähler darum, dass sein Zeugnis würdig und gerecht sein möge:

Pomóż mi dać świadectwo, Boże Żydów, który jesteś także Bogiem Polaków, i niech będzie to świadectwo godne i sprawiedliwe. Albowiem godne to i sprawiedliwe, słuszne i zbawienne, abyśmy zawsze i wszędzie pamiętali o tym, co się nam przydarzyło na tym świecie, gdyż to, co się nam tu przydarzyło, przydarzyło się także i tobie, mój Boże. (RYMKIEWICZ 1992:51)

Hilf mir, Zeugnis abzulegen, Gott der Juden, der du auch der Gott der Polen bist, und möge dieses Zeugnis würdig und gerecht ausfallen. Würdig und gerecht, richtig und heilbringend, damit wir uns immer und überall an das erinnern, was uns auf dieser Welt widerfuhr, denn das, was uns hier widerfahren ist, das ist auch dir widerfahren, mein Gott. (RYMKIEWICZ 1993:76)

Indem der Ich-Erzähler sein Schreiben in den Dienst der Zeugnispflicht stellt, unterwirft er sich gleichzeitig den höchsten normativen Ansprüchen von ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Wahrhaftigkeit‘. Dass er sich dieser Ansprüche bewusst ist, kommt im Gespräch mit seinem Bekannten Jacek zum Ausdruck, mit dem er das Territorium besucht, auf dem sich einst der ‚Umschlagplatz‘ befand. Als

⁶ Der Philosoph Karl Jaspers hat für diese Art der Schuld den Begriff der ‚metaphysischen Schuld‘ ins Spiel gebracht: „Metaphysische Schuld ist der Mangel an der absoluten Solidarität mit dem Menschen als Menschen. Sie bleibt noch ein unauslöschlicher Anspruch, wo die moralisch sinnvolle Forderung schon aufgehört hat. Diese Solidarität ist verletzt, wenn ich dabei bin, wo Unrecht und Verbrechen geschehen. Es genügt nicht, daß ich mein Leben mit Vorsicht wage, um es zu verhindern. Wenn es geschieht und wenn ich dabei war und wenn ich überlebe, wo der andere getötet wird, so ist in mir eine Stimme, durch die ich weiß: daß ich noch lebe, ist meine Schuld“ (JASPERS 2012:54).

das Gespräch zufällig auf den aus Polen stammenden Jiddisch-schreibenden Nobelpreisträger Isaac B. Singer (1904-1991) kommt, meint der Ich-Erzähler, er sei ein Sofer gewesen: Einer, der die Thora abschreibe. Ehe der Sofer mit dem Abschreiben beginne, müsse er sich rituell reinigen. Und er dürfe keinen Fehler machen. Wenn er nur einen einzigen Fehler mache, müsse er alles, was er abgeschrieben habe, wegwerfen. Dies sei undurchführbar, ein Ideal, das man anstreben müsse, entgegnet daraufhin Jacek. Oder eine Verpflichtung, fügt der Ich-Erzähler hinzu, man verpflichte sich, alles, was in der eigenen Macht stehe, zu tun, um Fehler zu vermeiden (vgl. RYMKIEWICZ 1993:306f.). Aber wie kann ein polnischer Ich-Erzähler der 1980er Jahre im Hinblick auf die Ereignisse im Warschauer Ghetto dem Ideal, der Pflicht eines Sofer gerecht werden? Ein „Instrument von Ereignissen“ (WIESEL 2002:49) werden, die er sich erst mühsam aus verschiedensten, einander oftmals widersprechenden Quellen rekonstruieren muss, die ihm niemals in der Unmittelbarkeit der Erfahrung, sondern immer bereits als sprachliches, damit bereits durch Bedeutungszuschreibung interpretiertes (und möglicherweise ‚verfälschtes‘) Rekonstrukt zugänglich sind?

Der Schriftsteller Henryk Grynberg jedenfalls lobt RYMKIEWICZ dafür, dass er sich als erster unter den polnischen Autoren und Autorinnen nicht-jüdischer Herkunft mit den Ermordeten identifiziert und auf ihre Seite gewechselt habe (GRYNBERG 2002:232). Wieweit kann sich der Ich-Erzähler, ein Pole, wirklich mit den Ermordeten identifizieren, ja gar „auf ihre Seite“ wechseln – metaphorisch ist wohl gemeint: von der ‚arischen Seite‘ ins Ghetto wechseln? Ist der Versuch, sich mit den Ermordeten zu identifizieren, nicht eine Unbescheidenheit, gar eine Anmaßung? Über dieses Dilemma der Zeugnisliteratur im Zusammenhang mit der Shoa wurde bereits viel nachgedacht: Primo Levi, ein Klassiker der ‚Zeugnisliteratur‘ im Hinblick auf die Shoa, bezeichnet sein eigenes Schreiben als Unternehmen auf ‚fremde Rechnung‘. Über die zu Ende geführte Vernichtung, über das abgeschlossene Werk habe niemand jemals berichtet, so wie noch nie jemand zurückgekommen sei, um über seinen Tod zu berichten (vgl. LEVI 1993:85f.). Agamben meint, die Gültigkeit des Zeugnisses über die Shoa beruhe wesentlich auf dem, was ihm fehle; in seinem Zentrum enthalte es etwas, von dem nicht Zeugnis abgelegt werden könne, ein Unbezeugbares, das die Überlebenden ihrer Autorität beraube. Die ‚wirklichen Zeugen‘, die ‚vollständigen Zeugen‘ seien diejenigen, die kein Zeugnis abgelegt haben und kein Zeugnis hätten ablegen können (AGAMBEN 2003:30).

Dem Absenten, Fehlenden wiederrum entspringt das ‚Unheimliche‘. Der Vater der Psychoanalyse, Sigmund Freud, verbindet die Kategorie des Unheimlichen mit der Wiederkehr eines Verdrängten, das Unheimliche sei der Definition von

Schelling zufolge etwas, was im Verborgenen hätte bleiben sollen und wieder hervorgetreten sei (vgl. FREUD 2000:248).⁷ Das ‚Unheimliche‘ tritt eben an jener Stelle des ‚Zeugnisses‘ zutage, an der das ‚Unbezeugbare‘ bezeugt werden und eine Identifikation mit den Ermordeten stattfinden soll: Der Ich-Erzähler, ein polnischer Intellektueller, wagt dies jedoch nicht direkt, er delegiert diese Aufgabe vielmehr an den fiktiven polnisch-jiddischen Schriftsteller Icyk Mandelbaum. Nebenbei sei bemerkt, dass Icyk auffallend viele Gemeinsamkeiten mit dem Literaturnobelpreisträger Isaac B. Singer hat: Ebenso wie Singer stammt er aus Polen und emigriert nach Amerika, wo er die Shoa überlebt und als jiddischsprachiger Schriftsteller hohe Anerkennung erfährt. Nach dem Krieg kehrt er in die Pension von Sara Fliegeltaub in Otwock⁸ zurück, in dem er in den Vorkriegsjahren als Gast verkehrte. Dort begegnet er dem Geist der von den Deutschen ermordeten Chaja Gelechter, mit der er einst geflirtet hat. Im Dialog mit dem Geist der Toten stellt er ihr die Frage, was mit ihm geschehen wäre, wenn er nicht emigriert wäre. Worauf Chaja ihm antwortet, dass er dies nie erfahren werde. Icyk versteht die Sprache Chajas nicht – er versteht nicht einmal, was sein eigener Name ‚Icyk Mandelbaum‘ in Chajas Sprache bedeutet. Zwischen seiner Identität und der gespensterhaften (Nicht-)Identität Chajas klafft ein unüberwindbarer Abgrund – es gibt keine Sprache, in der es eine Verständigung geben könnte, die Sprache Chajas wird charakterisiert als

⁷ Der Begriff des ‚Unheimlichen‘ bleibt hier nur angedeutet, für eine tiefere und breitere Auseinandersetzung könnte und müsste er theoretisch geschärft werden: Das Unheimliche bei Freud erweist sich letztendlich, wie die Psychoanalytikerin und Poststrukturalistin Julia Kristeva herausstellt, als das Andere meiner selbst: „In der faszinierten Ablehnung, die der Fremde in uns hervorruft, steckt ein Moment des Unheimlichen [...]. Der Fremde ist in uns selbst. Und wenn wir den Fremden fliehen oder bekämpfen, kämpfen wir gegen unser Unbewusstes – dieses ‚Uneigene‘ unseres nicht möglichen ‚Eigenen‘“ (KRISTEVA, zit. nach: MÜLLER-FUNK 2016:89). Auch der bulgarisch-französische Theoretiker Tzvetan Todorov befasst sich mit dem Begriff des ‚Unheimlichen‘. Seiner Interpretation nach führe man beim ‚Unheimlichen‘ das Unerklärliche auf bekannte Fakten und vorgängige Erfahrungen zurück. Er unterscheidet es vom ‚Wunderbaren‘, in dem das Übernatürliche akzeptiert werde (vgl. MÜLLER-FUNK 2016:300f.).

⁸ An dieser Stelle sei nur der 2009 erschienene Roman *Pensjonat* [dt. *Die Pension*, 2014] von Piotr Paziński (geb. 1973) erwähnt, in dem ein junger Mann in eine Pension eben in Otwock, an jenen Ort, wo er auch in seiner Kindheit die Sommermonate verbracht hatte, zurückkehrt und dort seinen jüdischen Onkeln und Tanten, Überlebenden und Opfern der Shoa, wiederbegegnet. Auch ihm wird jener einst so vertraute Ort im Schatten der Shoa unheimlich.

„Sprache wie eine graue Wolke, wie grauer Staub. Die zerfallende Sprache der Toten“ (RYMKIEWICZ 1993:193f.).

Dies ist freilich ein Paradoxon, da sich Icyk, für den die „język umarłych“ [Sprache der Toten] eine „język niepojęty“ [unverständliche Sprache] ist, in seinem schriftstellerischen Schaffen derselben Sprache wie im Gespräche mit Chaja bedient – des Jiddischen (RYMKIEWICZ 1992:132). Bereits in den 1930er Jahren phantasiert Icyk, dass in fünfzig Jahren, abgesehen von sieben Spezialisten, niemand mehr Jiddisch verstehen und sprechen werde (vgl. RYMKIEWICZ 1992:157ff.). Linguisten sprechen im Fall des Aussterbens einer Sprache von „Sprachentod“ (HAARMANN 2004:187-190) – in diesem Fall ein Sprachentod, herbeigeführt durch die Vernichtung der Sprecher dieser Sprache. Der polnisch-jüdische Schriftsteller Icyk befindet sich in einem sprachlichen Dazwischen – die ‚Sprache der Toten‘ versteht er nicht, die ‚tote Sprache‘, derer sich viele der Toten während ihres Lebens bedienten, ist die Sprache seiner Werke. Im selben Dazwischen steht auch das Schaffen von Isaac B. Singer: Die polnische Schriftstellerin Agata Tuszyńska bezeichnet in ihrer Biographie *Singer. Pejzaże pamięci* [Singer. Landschaften der Erinnerung] das Jiddische, die Sprache von Singers schriftstellerischem Schaffen, als „bezdomy język“ [obdachlose Sprache] (TUSZYŃSKA 2010:393), eine Sprache, die ihre osteuropäische Heimat verloren hat – es sei die Sprache der Opfer, derer, die sich fürchten, und nicht derer, die Angst hervorrufen. Jiddisch sei die Sprache der Schneider, Händler, Talmudlehrer, niemals aber die Sprache der Ingenieure, Soldaten und Damen der Gesellschaft gewesen. Sie sei auch nicht von Polizisten, Politikern und einflussreichen Personen gesprochen worden. Das Jiddische sei die Sprache gewesen, die viele der ermordeten osteuropäischen Juden gesprochen hätten: „Jidysz [...] jest językiem śmierci“ [Jiddisch ist eine Sprache des Todes] (TUSZYŃSKA 2010:395f.).

Was aber ist das Verdrängte, das, was hätte im Verborgenen bleiben sollen, und nun als ‚Unheimliches‘ zutage tritt? Es ist weniger das Erscheinen der ermordeten Chaja Gelechter an sich, in dem sich das ‚Unheimliche‘ manifestiert, sondern es ist etwas anderes, das keine Vertrautheit und die Möglichkeit einer gemeinsamen Identität zwischen beiden aufkommen lässt. Obgleich sie scheinbar dieselbe Sprache sprechen, will keine Kommunikation zwischen den beiden entstehen – es ist gewissermaßen so, als ob beide aneinander vorbeireden würden. Die Sprache, in der einst beide daheim waren, ist durch die Ermordung Chajas und Millionen anderer osteuropäischer Juden und Jüdinnen ‚obdachlos‘ geworden, sie vermag den beiden kein ‚Obdach‘ mehr zu geben, das es ihnen ermöglichen würde, in ein vertrautes Gespräch miteinander zu treten, aus dem

heraus so etwas wie eine gemeinsame Identität entstehen könnte. Zwischen den beiden steht ein Bruch, der endgültig ist: Die ermordete Chaja Gelechter ist für immer abwesend, ihre Anwesenheit in Icyks ‚Vision‘ lässt ihn sein eigenes Überleben, sein Weiterleben als ‚Schuld‘ gegenüber den Ermordeten erfahren. Diese ‚Schuld‘ gegenüber den auf den ‚Umschlagplatz‘ Getriebenen ist das, was hätte im Verborgenen bleiben sollen, das, was sich als ‚Unheimliches‘ zwischen Icyk und Chaja manifestiert. Icyk ist seine eigene Existenz im Schatten der Ermordeten ‚unheimlich‘ geworden – ebenso wie sein Schreiben in einer Sprache, in der er einst gemeinsam mit den Ermordeten daheim war und in der er nie wieder daheim sein würde können. Diese Sprache, in der seine Identität als Schriftsteller begründet ist, ist ihm zutiefst zwiespältig geworden. Es ist ein Bruch in seiner eigenen Identität entstanden; im Prozess des Schreibens stellt er sich einer Schuld, mit der er doch nicht fertigzuwerden imstande ist, da ihre Last zu schwer ist.

Die Last jener Schuld, an der Icyk in seinem Schreiben permanent zerbricht, zerbrechen muss, deutet sich bereits in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts in der erwähnten Pension in Otwock an. Icyk, damals ein junger Schriftsteller, der gerade einen Roman über Sabbatai Zwi (1626-1676)⁹ geschrieben hatte, führte hitzige Diskussionen mit Jureczek, einem Zionisten: Es sei nicht der Staat, sondern nur das ganze Volk, das in der Lage sei, die Last des ‚kulturellen Erbes‘ des osteuropäischen Judentums zu stemmen.¹⁰ Dieses Volk aber ist

⁹ Sabbatai Zwi war ein jüdischer Kabbalist, der sich als messianischer König bezeichnete und die baldige Erlösung erwartete. Der 18. Juni 1666 sollte der Tag der Erlösung sei. Sabbatai Zwi tat viele Dinge, die nach der Lehre verboten waren. Der Messias gebe dem Bösen nach, um es von innen her zu überwinden. Indem er selbst ‚unrein‘ werde, könne er das Unreine reinigen. Besonders in Polen verbreitete sich seine Lehre rasch und wurde zu einer Volksbewegung. Mystische Hoffnungen verbinden sich mit Rechtfertigungen eines sündigen Lebenswandels. Diese sabbatianische Volksbewegung enthielt durchaus emanzipatorische Elemente, da sie aus der Vorherrschaft der rabbinischen Oberschicht und der Kahal-Oligarchie ausbrechen wollte (vgl. HAUMANN 1999:49-53).

¹⁰ Wörtlich sagt Icyk: „Państwo to jest ładna rzecz. Ale ono w ogóle nie jest powołane do tego, nie jest po to, żeby to dźwigać, żeby temu sprostać: temu ciężarowi, temu dziedzictwu, które my niesiemy i bez którego my jesteśmy niczym. Państwo ma mi nie przeszkadzać. A to dziedzictwo to jest nie jego, ale nasza rzecz. Bo tylko naród, cały, może je udźwignąć“ (RYMKIEWICZ 1992:94). / „Der Staat mag ja ganz schön sein. Aber er ist nicht berufen, nicht dazu da, diese Bürde, dieses Erbe auf sich zu nehmen, das wir tragen und ohne das wir nichts sind. Der Staat soll mir nicht

ebenso wie Icyks Gesprächspartner Jureczek von den Nationalsozialisten ermordet worden. Das Einzige, was Icyk sowie dessen realem Pendant Isaac B. Singer bleibt, um die Last dieses ‚kulturellen Erbes‘ zu stemmen, ist das Jiddische, eine Sprache, die Icyk bereits vor der Shoa als „skazany język“ [verurteilte Sprache] bezeichnet. Nach der Shoa ist das Jiddische sowohl eine „język martwy“ [tote Sprache] als auch eine „język umarłych“ [Sprache der Toten] (RYMKIEWICZ 1992:32; 159). Die Last dieses ‚kulturellen Erbes‘ ist nun zu einer Schuld dem ermordeten Volk gegenüber geworden, die abzarbeiten einem Einzelnen nicht mehr möglich ist und mit der der Schriftsteller Icyk doch ständig im Prozess des Schreibens konfrontiert ist. Daher ist sein Schreiben ein permanentes Zerbrechen an dieser Schuld, er ist ein durch seine Sprache Verurteilter.

Eine Vision dessen, was mit den zuerst auf den ‚Umschlagplatz‘ getriebenen und dann in Treblinka ermordeten Ghattobewohnern passiert ist, bleibt sogar dem fiktiven jüdischen Schriftsteller Icyk verwehrt, der die Welt der polnischen Juden und Jüdinnen aus eigener Erfahrung kannte. Zwischen den Toten und ihm ist ein Abgrund, er kann zu den Toten, mit denen er damals die polnisch-jüdische Lebenswelt teilte, nur mehr über das ‚Unheimliche‘, den Spuk, in Beziehung treten. Zwischen ihm, dem damals Abwesenden, und den Toten steht eine Schuld, die als ‚Überlebensschuld‘ und als Auftrag des ‚kulturellen Gedächtnisses‘ auf seinen Schultern lastet. Er lebt in der ständigen Erinnerung des unwiederbringlich Verlorenen, des Absenten, das ihm im Unheimlichen wieder präsent wird. Der kategorische Imperativ der Aufrechterhaltung des ‚kulturellen Gedächtnisses‘ bedeutet für ihn als Individuum eine ständige Überforderung (denn nur das ‚Volk‘ insgesamt vermöchte die Last dieses Auftrags zu schultern), er muss dauerhaft ein ‚Schuldner‘ bleiben. Auch der Ich-Erzähler, der damals ‚Anwesende‘, vermag seine ‚Schuld‘ nicht abzubauen, die Schuld, die er, der in den 1940er Jahren ein sorgloses Kind war, gegenüber den jüdischen Kindern von damals empfindet.

Am Ende von *Umschlagplatz* betrachtet der Ich-Erzähler wieder eine Fotografie, jene berühmte Fotografie aus dem sogenannten „Stroop-Bericht“. ¹¹ Auf ihr ist

in die Quere kommen. Denn dieses Erbe ist nicht seine Sache, sondern unsere. Denn nur die Nation, das ganze Volk, kann sie tragen“ (RYMKIEWICZ 1993:138).

¹¹ Der SS-Gruppenführer und Generalleutnants der Polizei Jürgen Stroop (1895-1952) war maßgeblich für die Niederschlagung des Warschauer Ghettoaufstandes im April und Mai 1943 verantwortlich. In seinem Bericht, einem behördlichen Dokument der Nazi-Bürokratie, berichtet er über die schrecklichen Ereignisse von damals (vgl. WIRTH 1976).

ein jüdischer Junge mit erhobenen Händen zu sehen. Die Szene spielt sich im Warschauer Ghetto ab, als möglicher Zeitpunkt der Aufnahme wird Juli/August 1942 oder Januar 1943 angegeben. Ein Deutscher zielt mit einem Maschinengewehr auf den Jungen. Seine Personalien sind bekannt: Artur Siemiątek, der Sohn von Leon und Sara aus dem Hause Dąb, geboren im Jahre 1935 in Łowicz. Er ist ein damaliger Altersgenosse des Ich-Erzählers. Der Ich-Erzähler wendet sich in einem fiktiven Dialog an Artur, der noch immer mit erhobenen Händen dasteht:

– Zmęczyłeś się – mówię do Artura. – To przecież musi być bardzo niewygodne: takie stanie z podniesionymi do góry rękami. To zrobmy tak. Teraz ja podniosę ręce, a ty je opuścisz. I może oni tego nie zauważą. Albo wiesz, co. Zrobimy inaczej. Obaj będziemy stać z podniesionymi do góry rękami. (RYMKIEWICZ 1992:246)

Du bist müde, sage ich zu Artur. Das muß doch sehr anstrengend sein: die ganze Zeit mit erhobenen Armen dazustehen. Machen wir das so. Nun werde ich die Arme heben, und du nimmst sie herunter. Vielleicht bemerken sie das gar nicht. Oder weißt du was. Machen wir es anders. Wir stehen beide mit erhobenen Armen da. (RYMKIEWICZ 1993:328)

Der Ich-Erzähler bricht aus einer Haltung der Indifferenz aus, die das Leiden des Anderen ausblendet und ihm die mitmenschliche Sympathie verweigert, und bricht auf in eine Haltung der Solidarisierung und Identifizierung mit dem Anderen, mit Artur, der ihm dadurch zum Nächsten, zum Du wird. Dieser Akt der Solidarisierung und Identifizierung ist jedoch nur mehr als Fiktion (präziser: als fiktive Revision der Vergangenheit) möglich. Und so ist auch der Ich-Erzähler nicht aus der Schuld entlassen, die Fiktion steht in einem Verhältnis der Spannung zu einer Wirklichkeit, in der Artur eine solche Solidarität nicht erfuhr. Das ‚geistige Territorium‘, das aus dem Rückblick des polnischen Intellektuellen und Christen auf das Warschauer Ghetto entsteht, wird durch diese Spannung zwischen der faktischen Haltung von damals und der fiktiven Haltung der Solidarisierung noch schärfer als ‚Landschaft der Schuld‘ konturiert. Der Ich-Erzähler bleibt Arturs Schuldner, sein Gewissen ihm gegenüber bleibt permanent schlecht. Das Warschauer Ghetto lässt sich auch im Rückblick aus den 1980er Jahren nicht in einen ‚Gedenkort‘ (einen Ort affirmativer kollektiver Sinnbildung) im Sinne Aleida Assmanns überführen. Der Ich-Erzähler kann und will sich nicht in ein Verhältnis der Kontinuität zur Haltung der Polen von damals und zur eigenen unbeschwerten Kindheit im Schatten des Ghettos setzen. Daraus entsteht eine narrative Identität, die sich in der zerreibenden Auseinandersetzung mit einer Vergangenheit dekonstruiert, die sie immer wieder aufs Neue mit der unbegleichbaren ‚Schuld des Dabeigewesenseins‘ belädt. Das Warschauer Ghetto bleibt bis ins 21. Jahrhundert ein traumatischer Ort, ein

Ort, an dem die Dialektik von ‚Trauen-Vertrauen, Kennen-Erkennen‘ immer wieder von Neuem ins Wanken gerät, ein ‚unwohnlicher‘ und ‚unheimlicher‘ Ort, an dem ‚heimelige Gefühle‘ und kleinbürgerlicher Wohnkomfort auch noch in Zeiten der Postmoderne fragwürdig werden. Dies lässt sich anhand des im folgenden Unterkapitel besprochenen Romans aufzeigen.

IGOR OSTACHOWICZS *Noc żywych Żydów* [Nacht der lebenden Juden] – eine Reise ins Subterritorium von Warschau

Der Philologe JAROSŁAW MAREK RYMKIEWICZ versteht den ‚Umschlagplatz‘ als ein ‚geistiges Territorium‘, auf dem ‚Geister‘ als Sinnbilder einer verdrängten, nur unzureichend aufgearbeiteten ‚Schuld‘ ihr Unwesen treiben. In der Handlung des 2012 in Warschau erschienenen Romans *Noc żywych żydów* [Nacht der lebenden Juden] scheint das ‚Geistige‘ dem ‚Geisterhaft-Gespensischen‘ vollends gewichen zu sein. Der Autor des Romans, der 1968 geborene IGOR OSTACHOWICZ, ist als PR-Mann des ehemaligen polnischen Premiers Donald Tusk keine unbekannte Person im politischen Leben Polens. Es verwundert also nicht, dass ein Text zu einem so heiklen Thema wie der Shoa und den polnisch-jüdischen Beziehungen aus der Feder eines solchen Mannes einige öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zog. Im Unterschied zu RYMKIEWICZ hat OSTACHOWICZ keine Kindheitserinnerung mehr an die Shoa und an den Krieg: Schauplatz der Handlung sind die Wohnblocksiedlungen des Warschauer Stadtteils Muranów, die in der Ära des Kommunismus direkt auf den Trümmern des Ghettos errichtet wurden. Dort wohnt der Protagonist des Romans, ein etwa dreißig Jahre alter Fliesenleger mit Hochschulabschluss, der sich nach einer anfänglichen Phase beruflicher und existentieller Orientierungslosigkeit gut im postkommunistischen, kapitalistischen Polen eingerichtet hat. Der Gedanken- und Gefühlswelt dieses jungen Warschauer Fliesenlegers scheint auf den ersten Blick jeder Tiefgang zu fehlen, er bewegt sich emotional und intellektuell auf der ‚Oberfläche‘: Sein prioritäres Ziel besteht darin, durch finanziellen Erfolg seine ‚Kaufkraft‘ zu erhöhen und sich dem Konsum hingeben zu können. Er lehnt jegliches politische und soziale Engagement ab und versteht sich als reiner Privatmensch. Er hat jedoch eine Freundin, Chuda, die sich grundlegend von ihm unterscheidet: Obwohl sie keinem Broterwerb nachgeht und ökonomisch von ihrem Lebensgefährten abhängig ist, hat es dennoch den Anschein, als ob sie sich in einer ständigen Rebellion gegen dessen Oberflächlichkeit befände – gleichzeitig aber, und eben darin liegt ihre Schwäche begründet, hat sie selbst nicht die Kraft, in ihrem Selbstentwurf die Klischees zu durchbrechen: Sie ist

durch und durch philosemitisch und schreibt sich eine – wie der Protagonist vermutet – eingebilddete jüdische Familiengeschichte zu. Sie treibt Yoga und ernährt sich vegetarisch.

Die ‚Oberfläche‘, auf der sich das auf das ‚Private‘ reduzierte Leben des Protagonisten abspielt, bekommt immer mehr Risse, der Boden unter seiner Eigentumswohnung in der Muranów-Siedlung wird brüchig: Zu Beginn der Romanhandlung befindet er sich mit Chuda im Keller seines Wohnblocks – diese entzieht sich seinen sexuellen Annäherungsversuchen und vermeint unter dem Boden ein Schaben zu hören: „Dort unter dem Boden wohnen die Juden“ (OSTACHOWICZ 2012:7). Der Protagonist tritt also in eine Sphäre des Unheimlichen und des Gespenstischen, in eine ‚Nekrosphäre‘ ein, die sich im Subteritorium seines Wohnblocks befindet. Oder eigentlich tritt er nicht in diese ‚Nekrosphäre‘ ein, vielmehr stolpert er hinein, wird wider seinen Willen hineingestoßen – in den Vergessens- und Verdrängungsraum, dessen Bewohnerinnen und Bewohner, die ‚toten Juden‘, als ‚ghostware‘¹² die Oberfläche eines saturierten, durch Konsum, Medienlärm und Popkultur berauschten Lebens im postkommunistischen Warschau stören. Die sensible, philosemitische Freundin

¹² Ich beziehe mich hierbei auf die Kategorien des dreiteiligen Gedächtnismodells des russischen Kulturwissenschaftlers Aleksandr Etkind: Inspiriert von Jacques Derridas ‚Hantologie‘ (einer begrifflichen Kombination des englischen Verbs ‚to haunt‘, spuken, mit Ontologie), entwickelt Etkind eine Theorie des kulturellen Gedächtnisses, deren Komponenten ‚hardware‘, ‚software‘ und ‚ghostware‘ sind. Die ‚software‘, auch als ‚soft memory‘ bezeichnet, besteht vorwiegend aus Texten (literarischen, historischen oder anderen Narrativen), die ‚hardware‘, das ‚hard memory‘, bezieht sich auf Monumente, Skulpturen, Obeliske, historische Orte, wobei es vielfältige interaktive Beziehungen zwischen dem ‚soft memory‘ und ‚hard memory‘ gibt. Etkind ergänzt dieses duale Schema um einen dritten Typus, ein drittes Vehikel des Gedächtnisses: das Untote. Er referiert mit diesem Begriff auf Geister, tote Seelen, Vampire, Puppen und andere menschengemachte, von der menschlichen Vorstellungskraft geschaffene Simulacra, die als Träger des Totengedächtnisses fungieren. In diesem Zusammenhang spricht Etkind von ‚ghostware‘ – auch die ‚ghostware‘ steht in einem interaktiven Verhältnis zu den anderen zwei Gedächtnisträgern: Gewöhnlich leben Geister in Texten, bisweilen bewohnen sie Friedhöfe oder tauchen aus Monumenten auf. Gleichzeitig gibt es aber auch Unterschiede zwischen den drei Trägern des Gedächtnisses: Texte sind, so Etkind, symbolisch, während Geister ikonisch sind, d.h., sie verfügen als Zeichen, als Signifikant, über eine visuell wahrnehmbare Ähnlichkeit zum Bezeichneten, zum Signifikat. Im Unterschied zu Monumenten seien Texte und Geister ephemere, im Unterschied zu Texten und Monumenten seien Geister unheimlich (vgl. ETKIND 2009:182-200).

des Protagonisten empfindet das Subterritorium unter ihrem Wohnblock in Muranów als ‚kontaminiert‘. Sein Hausverstand wehrt sich gegen diese Empfindung – und er weiß sich in der Gesellschaft der Mehrheit der Warschauer Bürger. Als er auf dem Weg in ein Lebensmittelgeschäft ist, gehen ihm folgende Gedanken durch den Kopf:

Lato, Anielewicz, migające listkami lipy, ich miodowy zapach, pierdolnięta jest ta moja Chuda, ludzi niewielu, bo upał, ale każdy z nich stuknąłby się w czoło, gdyby usłyszał, że zła się nie da przysypać gruzami i ziemią, cierpienie trzeba uszanować i rozliczyć, a krew, jeśli się jej w porę nie zmyje i pozwole obojętnie wsiąknąć w ziemię, zmieszana z gliną wylezie kiedyś horądą golemów powolnych jak czołgi, a połamane kości i sponiewierane ciała obleką się w te resztki szmat, których im nie ukradziono, sklecają się siłą podbiologii w dwunożne zmory znające tylko ból i będą się tym bólem dzielić, biegając pochylone od drzwi do drzwi naszych spokojnych mieszkań. Nie powinienem zostawiać jej samej. No, ale muszę kupić ziemniaki i kawałek mięsa na obiad. Młode ziemniaki, kefir, koperek, życie jest piękne, a latem tanie. (OSTACHOWICZ 2012:14)

Sommer, die Anielewicz-Straße, die Linden mit ihren glitzernden Blättern und ihrem Honiggeruch, bescheuert ist meine Chuda, nur wenige sind auf der Straße, wegen dieser Affenhitze, aber jeder von ihnen würde sich an die Stirn fassen, wenn er hören würde, dass man das Böse nicht einfach mit Bauschutt und Erde zudecken könne, dass man das Leiden respektieren müsse, dass man abrechnen müsse, dass das Blut, wenn es nicht rechtzeitig abgewaschen werde, langsam und unbemerkt im Erdreich versickere, schließlich sich mit Lehm vermische und als eine Horde von Golems, tragen Panzern gleich, wieder herauskrieche, dass die gebrochenen Knochen und die geschändeten Körper sich in die paar Lumpen, die ihnen nicht gestohlen worden sind, hüllen. Kraft der Subbiologie setzen sie sich zu zweibeinigen Spukgestalten zusammen, die nur Schmerz kennen. Diesen Schmerz aber werden sie teilen, indem sie gebückt von einer Tür zur nächsten laufen und an unsere Wohnungen klopfen werden. Ich darf sie nicht allein lassen. Ja, aber jetzt muss ich Kartoffeln und ein Stück Fleisch zum Mittagessen kaufen. Junge Kartoffeln, Kefir, Dill, das Leben ist doch schön und im Sommer auch noch billig.

Die ‚toten Juden‘ wollen aus dem Vergessens- und Verdrängungsraum im individuellen und kollektiven Unterbewussten in den Erinnerungsraum gehoben werden. Ihr Leiden soll geachtet werden, es soll abgerechnet werden. Das Verb ‚rozliczyć‘ [abrechnen] bringt die Dimension einer ökonomisch gedachten Gerechtigkeit im Hinblick auf die ‚toten Juden‘ ins Spiel.¹³ Der Philosoph Jac-

¹³ Einerseits lässt das Verb ‚rozliczyć‘ [abrechnen] an Czesław Miłosz’ Maulwurf aus dem Gedicht *Biedny chrześcijanin patrzy na getto* [dt. *Der arme Christ schaut auf das Ghetto*] denken, der die Leiber der unter dem Bauschutt des Warschauer

ques Derrida (1930-2004) sagt, man müsse mit den Gespenstern rechnen. Er dehnt den Begriff der Gerechtigkeit auf die ‚Gespenster‘ aus, die Nicht-Mehr-Gegenwärtigen und die Noch-Nicht-Gegenwärtigen. Das Verb „*uzanowac*“ [achten, respektieren] bezieht sich auf eine andere Dimension der Gerechtigkeit, „auf jene unbedingte Würdigkeit, die Kant über jede Ökonomie, jeden vergleichenden und vergleichbaren Wert und jeden Marktpreis stellte“ (DERRIDA 2004:13). Es könne, so Derrida, keine Ethik, keine Politik mehr möglich und gerecht erscheinen, die nicht in ihrem Prinzip den Respekt für diese anderen anerkenne, die nicht mehr oder noch nicht da seien, gegenwärtig lebend, seien sie schon gestorben oder noch nicht geboren, von da an müsse man vom Gespenst sprechen, ja sogar zum Gespenst und mit ihm. Wortwörtlich:

Keine Gerechtigkeit [...] scheint möglich oder denkbar ohne das Prinzip einer *Verantwortlichkeit*, jenseits jeder *lebendigen* Gegenwart, in dem, was die lebendige Gegenwart zerteilt, vor den Gespenstern jener, die noch nicht geboren oder schon gestorben sind, seien sie nun Opfer oder nicht: von Kriegen, von politischer oder anderer Gewalt, von nationalistischer, rassistischer, kolonialistischer, sexistischer oder sonstiger Vernichtung, von Unterdrückungsmaßnahmen des kapitalistischen Imperialismus oder irgendeiner Form von Totalitarismus. (DERRIDA 2004:11)

Nun ist der Protagonist von OSTACHOWICZS Roman gewiss kein Gerechtigkeitsfanatiker, er ist vielmehr ein Pragmatiker mit einem Hang zum Zynismus, dem Hedonismus und Konsumismus nicht abgeneigt – jemand, der fest verwurzelt ist in den Realien seines Alltags. Derridas zwischen dem Nicht-Mehr und dem Noch-Nicht ausgespannter Gerechtigkeitsbegriff muss aus der Perspektive dieses ‚akademischen Fliesenlegers‘ aus einem Wohnblock in Muranów mindestens ebenso abgehoben, pathetisch, ja hirnerbrannt erscheinen wie die

Ghettos begrabenen Leichen zählt. Andererseits lässt sich das Verb auch mit Martin Heideggers Formulierung aus seinen sog. *Schwarzen Hefen* assoziieren: „Die zeitweilige Machtsteigerung des Judentums aber hat darin ihren Grund, daß die Metaphysik des Abendlandes, zumal in ihrer neuzeitlichen Entfaltung, die Ansatzstelle bot für das Sichbreitmachen einer sonst leeren Rationalität und *Rechenfähigkeit* (Hervorhebung, A.H.), die sich auf solchem Wege eine Unterkunft im ‚Geist‘ verschaffte, ohne die verborgenen Entscheidungsbezirke von sich aus je fassen zu können. Je ursprünglicher und anfänglicher die künftigen Entscheidungen und Fragen werden, umso unzugänglicher bleiben sie dieser ‚Rasse‘“ (HEIDEGGER 2014:67). Wenn Heidegger hier das antisemitische Klischee von den kalt rechnenden Juden auf eine scheinbar metaphysische Ebene hebt, so verlinkt Derrida (und in gewisser Weise auch OSTACHOWICZ) das rechnerische Prinzip mit dem Prinzip des Respekts, das jenseits jeder Ökonomie steht. Eine ‚saubere Abrechnung‘ wird gewissermaßen zu einem Gebot des Respekts, der Achtung vor den Opfern.

Phantasien seiner Freundin Chuda. Er freut sich auf ein Stück Fleisch und junge Kartoffeln. Und dennoch wird er bald ein Motto Derridas in sein Leben umsetzen:

Lernen, mit den Gespenstern zu leben, in der Unterhaltung, der Begleitung oder der gemeinsamen Wanderschaft, im umgangslosen Umgang mit den Gespenstern. Es würde heißen, anders zu leben und besser. Nicht besser, sondern gerechter. Aber mit ihnen. (DERRIDA 2004:10)

Die Nekrosphäre bricht, um es bildlich auszudrücken, in seine Privatsphäre ein, verschafft sich gleichsam illegal Zutritt in seine Wohnung, untergräbt seine nach außen getragene Sicherheit, seine Selbst-Sicherheit immer mehr, stört den Protagonisten in seiner ‚Wohnung‘ (Vilém Flusser), bringt Chaos in den ‚Haushalt‘ (‚oikos‘) und die ‚Gesetze‘ (‚nomoi‘) seines Daseins und bringt seinen Status als ‚homo oeconomicus‘ ins Wanken. Kurzum: Die ‚toten Juden‘ kommen aus dem Subterritorium in seine Wohnung hoch, allen voran die im Warschauer Ghetto umgekommene Jugendliche Rachel, im Roman Rejczel genannt, und ihr Vater, von allen „Kapitan“ [Hauptmann]¹⁴ genannt, der am Warschauer Ghettoaufstand im Frühjahr 1943 und später am Warschauer Aufstand im Sommer 1944 teilgenommen hat. Der raue Charakter des Hauptmanns, eines heroischen Kämpfers, kontrastiert mit der pragmatisch-hedonistisch strukturierten Persönlichkeit des Protagonisten. Dennoch muss der Protagonist nun, nolens volens, „lernen, mit den Gespenstern zu leben“ im Derridaschen Sinne (DERRIDA 2004:10). Schließlich erfährt er, dass die ‚toten Juden‘ ihn brauchen.

Der Verlauf der Handlung von *Noc żywych Żydów* [Nacht der lebenden Juden] läuft auf eine eschatologisch-metaphysische Entscheidungsschlacht zu, in der zwei Lager aufeinanderstoßen, die ‚Guten‘ (die ‚toten Juden‘, auf deren Seite sich der Protagonist des Romans geschlagen hat) und die ‚Bösen‘, Rechtsextreme und Antisemiten, angeführt vom ZZ, „Zupelnie Zły“ [total Bösen] (OSTACHOWICZ 2012:94),¹⁵ der im Besitz eines silbernen Herzens ist, das ihm

¹⁴ Möglicherweise handelt es sich hier um eine Anspielung auf den Marek Edelman (1919-2009), der einer der Kommandanten des Warschauer Ghettoaufstandes im April und Mai 1943 war.

¹⁵ ZZ lässt an Hannah Arendts Diktum von der ‚Banalität des Bösen‘ denken. Man könnte nun fragen, ob ZZ nicht entgegen Arendts These das alte Motiv des übermenschlich Bösen literarisch ins Recht setze. Dem ließe sich zustimmen, wäre die Figur vom Autor ernst gemeint. ZZ aber scheint eher eine Comic-Figur, eine Figur aus einem Computerspiel, die Ähnlichkeiten mit dem von Arnold Schwarzenegger gespielten Terminator hat. Die luziferisch-mephistophelische Note sowie die metaphysische Dimension, die OSTACHOWICZ seinem ZZ verleiht, wirken aufgesetzt und künstlich. ZZ scheint letztlich ein eben solcher Hanswurst,

übermenschliche Kräfte verleiht und ihn unverwundbar macht. Die Entscheidungsschlacht in *Noc żywych Żydów* [Nacht der lebenden Juden] hat einen finalen Charakter, in ihr geht es um nichts geringeres als um das Sein der ‚toten Juden‘: In einer Nacht im Jahr, erklärt Rejczels Vater, der Hauptmann, dem Protagonisten, werden die ‚toten Juden‘ für ein paar Stunden lebendig – daher auch der Titel des Romans *Noc żywych Żydów* [Nacht der lebenden Juden]. In dieser Nacht aber steht das Sein der für kurze Zeit zum Leben erwachten Juden auf der Kippe:

Ta noc niesie ze sobą wielkie niebezpieczeństwo, bo skoro jesteśmy żywi, to można nas zabić. Tym razem na zawsze. Jeśli w tę noc zabijesz trupa, to znika on ze świata w przeszłości, przyszłości i teraźniejszości. Trochę tak, jakby plemnik, który go stworzył, wylądował gdzieś w trawie. Normalna śmierć to zatrzymanie w teraźniejszości – stop, nie możesz iść dalej. Ale w świecie, który składa się też z tego, co za tobą, istniejesz. Jeśli ktoś zabije trupa tej nocy, to tak jakby... (OSTACHOWICZ 2012:228f.)

Diese Nacht birgt eine große Gefahr in sich, da wir lebendig sind, kann man uns auch töten. Dieses Mal endgültig. Wenn du in dieser Nacht einen Leichnam tötest, verschwindet er für immer aus der Welt, in der Vergangenheit, in der Zukunft und in der Gegenwart. Ein wenig so, als ob die Samenzelle, die ihn hervorgebracht hat, irgendwo auf dem Rasen gelandet wäre. Ein normaler Tod ist ein wenig wie ein Stehenbleiben in der Gegenwart – Stopp, du kannst nicht mehr weitergehen. Aber in einer Welt, die auch aus dem besteht, was hinter dir liegt, existierst du weiter. Wenn jemand in dieser Nacht einen Leichnam tötet, dann ist das so, als ob ...

Es geht also um ‚Sein oder Nicht-Sein‘, ‚to be or not to be‘, um an dieser Stelle Shakespeares Hamlet zu zitieren. Was hier imaginiert wird, ist nichts Geringes als eine ‚Endlösung der Judenfrage‘ nicht in jenem physischen, rassenbiologischen Sinne der Nationalsozialisten, sondern in einem ontologischen Sinne, im Sinne eines endgültigen Ausschlusses der Juden aus dem Sein, im Sinne einer radikalen metaphysischen Auslöschung – das Objekt des Hasses, die Juden, werden aus dem Sein ausgestoßen, in einer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassenden Weise.

Die Juden werden, schöpfungstheologisch formuliert, gleichsam als Gegenbewegung zur ‚creatio ex nihilo‘ in einem Akt der absoluten Auslöschung ins Nichts, ‚ad nihilum‘ zurückgeworfen.¹⁶ Sie, die ewig störenden Anderen, wer-

als welchen Hannah Arendt den Bürokraten der Endlösung, Adolf Eichmann (1906-1962), beschreibt (vgl. ARENDT 2013:132).

¹⁶ Die Frage, ob Gott etwas ins Nichts zurückstoßen könne, hat, dies nur nebenbei bemerkt, bereits den mittelalterlichen Gottesgelehrten Thomas von Aquin in der

den, wie auch Martin Heidegger an mehreren Stellen seiner *Schwarzen Hefte* anklingen lässt, als die „Geschichtslosen“ endgültig aus der „Geschichte des Seins“ ausgeschlossen, als die „Bodenlosen“ in einem radikal vernichtenden Akt aus dem Boden des Seins herausgerissen (DI CESARE 2014:8-21). Ein teuflischer Gedanke von metaphysischer Tragweite, den man in einem popkulturellen Roman nicht vermuten würde. Der Gedanke kommt jedoch nicht in Heidegger'scher Getragenheit daher – er wird vielmehr heruntergebrochen auf das emotionale und intellektuelle Klima, in dem sich der Protagonist, ein 30-jähriger Mann nach der Jahrtausendwende, bewegt, ein Angehöriger einer Generation, die sich ein Leben ohne Medien, ohne ‚Cyberspace‘ kaum mehr vorstellen kann, deren Lebensgefühl mehr von der Pragmatik des Geldverdienens als von romantischen Idealen geprägt ist und der ein gewisser Zynismus nicht fremd ist. Die ontologische Auslöschung der Juden wird vom Protagonisten mit dem Löschen der ‚Saves‘, der gespeicherten Spielstände, in einem Computerspiel verglichen. Dejwid, ursprünglich wohl Dawid, ebenfalls ein jugendlicher ‚toter Jude‘ aus dem Warschauer Subterritorium, erklärt den Protagonisten zum auserwählten Helden, zum ‚the chosen one‘ des Spiels. Er solle die ‚toten Juden‘ retten. Dejwids Appell an den Protagonisten „Save us!“ ist doppeldeutig: Einerseits bezieht er sich auf die Rettung der in ihrem Sein bedrohten ‚totenlebenden Juden‘, andererseits aber verweist er auch auf den Prozess des Speicherns (‚to save‘) als wesentliche Funktion des Gedächtnisses. Dejwid appelliert also an den Protagonisten, er möge die ‚toten Juden‘ in ihrem Sein bewahren, indem er sie in seinem Gedächtnis ‚speichere‘ (wie einen gespeicherten Spielstand in einem Computerspiel). Der Protagonist, ein Pole des 21. Jahrhunderts, kann die Juden in ihrem ontisch-ontologischen Bestand retten, indem er sie in seinem Gedächtnis zum Leben erweckt und sie in diesem zum Leben erweckten Zustand konserviert. Diese der modernen Computertechnologie entlehnte Metaphorik berücksichtigt die gedächtnistheoretische Differenzierung zwischen ‚Speichergedächtnis‘ und ‚Funktionsgedächtnis‘ nicht: Die Aktivität des Speicherns fällt zusammen mit dem Aufbewahren im Gedächtnis insgesamt. Das kulturelle Funktionsgedächtnis sei, so die Gedächtnistheoretikerin Aleida Assmann, an ein Subjekt gebunden, das sich als dessen Träger oder Zurechnungssubjekt verstehe:

Summa theologica beschäftigt. Er kam dabei zu folgender Schlussfolgerung: „Wenn Gott irgend ein Ding zu nichte machte, so geschähe das nicht durch irgend eine Tätigkeit, sondern dadurch, daß er vom Tun abließe“ (THOMAS VON AQUINO 1985:353).

Kollektive Handlungssubjekte wie Staaten oder Nationen konstruieren sich über ein Funktionsgedächtnis, in dem sie sich eine bestimmte Vergangenheitskonstruktion zurechtlegen. Das Speichergedächtnis dagegen fundiert keine Identität. Seine nicht minder wesentliche Funktion besteht darin, mehr und anderes zu enthalten, als es das Funktionsgedächtnis zulässt. Für dieses nicht begrenzbar Archiv mit seiner ständig sich vermehrenden Masse von Daten, Informationen, Dokumenten, Erinnerungen gibt es kein Subjekt mehr, dem sie sich noch zuordnen ließe, allenfalls könnte man hier noch von einem gänzlich abstrakten ‚Menschheitsgedächtnis‘ sprechen. (ASSMANN 1999:137)

Beim Speichergedächtnis geht es also um die Speicherung des ‚Seienden‘, gewesener Fakten und Ereignisse, in seinem bloßen ‚ontischen‘ Bestand, noch ohne Bezug zu einem Subjekt, das sich selbst durch ‚ontologische‘ Ausdeutung (Selektion, Interpretation, Bewertung) des gespeicherten ‚Seienden‘ (der Vergangenheit) in seiner gegenwärtigen Identität bestimmt und sich auf die Zukunft hin entwirft. Letztlich aber zielt der Roman *Noc żywych Żydów* [Nacht der lebenden Juden] auf die Frage des Platzes (des ‚Seins‘) der Juden in einer von einem Funktionsgedächtnis formierten polnischen Kollektividentität ab.

Bei der eschatologischen Schlacht in OSTACHOWICZS Roman handelt es sich also um eine „bitwa o pamięć“ [Gedächtnisschlacht] (MICHLIC 2002:7, zit. nach: FORECKI 2010:294), in deren Verlauf der Protagonist des Romans, der kollektive polnische Held, eine, wahrscheinlich sogar – die ausschlaggebende Rolle spielt. In dieser ‚Gedächtnisschlacht‘ geht es um die Gerechtigkeit. Möglicherweise gerade um jene Art der Gerechtigkeit, die Giorgio Agamben als Überlieferung des Vergessenen definiert hat (vgl. AGAMBEN 1987:56). Die im Keller vergessenen, subterritorialisierten Juden müssen überliefert, aus dem „Speichergedächtnis“ ins „Funktionsgedächtnis“ geholt werden, während ZZ sie total vernichten, auch aus dem „Speichergedächtnis“, ja aus der ‚Geschichte des Seins‘ löschen möchte.

Der letzte Akt dieser von OSTACHOWICZ inszenierten ‚Gedächtnisschlacht‘ findet an einem scheinbar vollkommen deplatzierten Ort statt, im Warschauer Einkaufszentrum ‚Arkadia‘. Arkadia kann als Synekdoche für das postkommunistische, nach den Gesetzen der freien Marktwirtschaft organisierte Polen gelesen werden kann. Dieser Ort des Konsums wird mit ‚lebendigen Juden‘ gefüllt. Die unwiderruflich Absenten werden, nachdem sie aus dem ‚Subterritorium‘ in die Wohn-, Privat- und Egosphäre des Protagonisten eingedrungen sind, kraft der ‚fantasy world‘ des Helden wieder in eine physische Präsenz zurückgeholt, die den im Zuge der sogenannten ‚Endlösung‘ vernichteten polnischen (hier: Warschauer) Jüdinnen und Juden endgültig verwehrt bleiben muss – der Held schafft sozusagen etwas ‚Unmögliches‘, etwas nach dem Zivilisations-

und Gattungsbruch der Shoa ‚Unmöglich-Gewordenes‘, eine polnisch-jüdische Koexistenz in einem gemeinsamen ‚Haus‘, um hier Jan Błóńskis Bild aufzugreifen, in dem die Juden nicht in den Keller gedrängt werden, sondern gemeinsam mit den Polen die oberen Stockwerke des Hauses bewohnen. Er lässt in Arkadia die Utopie eines gleichberechtigten polnisch-jüdischen Zusammenlebens Wirklichkeit werden, in der einkaufende, mit öffentlichen Verkehrsmitteln fahrende Jüdinnen und Juden keine Ausnahmeerscheinung, sondern etwas völlig Normales, Unspektakuläres darstellen.

In Arkadia wird der utopische Sehnsuchtsort seiner philosemitischen Freundin Chuda – ein ‚Polen mit lebenden Juden‘ – für kurze Zeit wirklich: Bisweilen hat man den Eindruck, dass der Protagonist seine imaginär-phantastische ‚Heldentat‘ nicht als ‚zoon politikon‘, als Repräsentant des Kollektivs, sondern als Privatier begeht, dass es ihm bei seiner Heldentat weder um die ‚toten‘ noch um die ‚lebendigen Juden‘ und auch nicht um die Polen oder sonst irgendwelche Werte des Kollektivs geht, dass er vielmehr nur ein Ziel hat, ein ganz privates: seine Freundin Chuda zu beeindrucken und für sie jene Wirklichkeit herbeizuzaubern, nach der sie sich sehnt.

Doch auch das Vorhaben der Gegner des Helden unter der Führerschaft des ‚total Bösen‘ zielt auf ‚Unmögliches‘ ab: Ein Ausschluss der Juden aus der ‚Geschichte des Seins‘ und deren totale ontologische Vernichtung sind ebenso unmöglich wie deren Rückführung in eine neue physische Präsenz: Ebenso wie die Juden seit Jahrhunderten ein Bestandteil der polnischen und Warschauer Geschichte gewesen sind, sind die Überreste der ‚toten Juden‘ im Subterritorium von Warschau ein Faktum, dessen Zugehörigkeit zum Seinsbestand nicht zu negieren ist. Im Subterritorium von Warschau befand sich aber auch das Ringelblum-Archiv, das in Milchkannen und Metallkisten aufbewahrte ‚Gedächtnis‘ des Warschauer Ghettos und der Geschichte des polnischen Judentums (vgl. KASSOW 2010). Zwischen den zwei unmöglichen Optionen, um die es in OSTACHOWICZS imaginär-phantastischer Entscheidungsschlacht scheinbar geht, deutet sich eine dritte reale Option an, um die es in Wirklichkeit geht: um die Integration der ‚toten Juden‘, die unwiderruflich tot sind, deren Dasein der Geschichte angehört, in das kollektive polnische Gedächtnis. Nur auf diese Weise kann den ‚toten Juden‘ jene Gerechtigkeit widerfahren, die ihnen faktisch verwehrt ist, da das an ihnen begangene Unrecht nicht real in dem Sinne wiedergutmacht werden kann, indem man sie wieder zum Leben erweckt und ihnen, wie es der Protagonist des Romans *Noc żywych Żydów* [Nacht der lebenden Juden] tut, Teilhabe an den Segnungen der freien Marktwirtschaft verschafft. Die ins Subterritorium des polnischen Speichergedächtnisses ausgelagerten ‚toten

Juden‘ müssen ins polnische Funktionsgedächtnis geholt und zu Formantien einer neu konstruierten polnischen Kollektividentität gemacht werden.

Der Roman *Noc żywych Żydów* [Nacht der lebenden Juden] zeigt auf, dass es auch das postkommunistische Polen mit ‚kontaminierten Seelenlandschaften‘ zu tun hat, in denen ‚subterritorialisierte‘ ‚tote Juden‘ als ‚ghostware‘ herumspuken. Es ist nicht mehr ein Maulwurf, der sich durch ein katholisches Gewissen gräbt – die Funktion des Maulwurfs übernimmt in diesem Roman Chuda, die philosemitische, Yoga treibende Freundin des Protagonisten. Sie verkörpert das ‚schlechte Gewissen‘ eines dem Katholizismus entfremdeten jungen Profiteurs der kapitalistischen Ordnung im postkommunistischen Polen. Der Roman verdeutlicht, dass der einzige Weg zu einer ‚Entkontaminierung‘ der polnischen Seelenlandschaften darin besteht, die ‚subterritorialisierten toten Juden‘ in die Wohnung (den ‚oikos‘) heraufzuholen, sie in den ‚nomos‘ polnischer Erinnerungskultur und Identitätskonstruktion zu integrieren – so müssen sie sich nicht mehr als gespenstische Einbrecher illegal Zutritt in die polnischen Wohnungen verschaffen.

Literatur

AGAMBEN, GIORGIO (2003): *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Aus dem Italienischen von Stefan Monhardt. Frankfurt a.M.

AMÉRY, JEAN (1988): *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. München.

AQUINO, THOMAS VON (1985): *Summe der Theologie*. 1. Bd. *Gott und Schöpfung*. Stuttgart.

ARENDT, HANNAH (2013): *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München / Zürich.

ASSMANN, ALEIDA (1999): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München.

BŁOŃSKI, JAN (2008): *Die armen Polen schauen auf das Getto*. In: DERS.: *Unbequeme Wahrheiten. Polen und sein Verhältnis zu den Juden*. Aus dem Polnischen v. Helga Hirsch Frankfurt a.M., 24-39.

DERRIDA, JACQUES (2004): *Marx‘ Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die Neue Internationale*. Aus dem Französischen von Susanne Lüdemann. Frankfurt a.M.

DI CESARE, DONATELLA (2014): *Heidegger, das Sein und die Juden*. In: *Information Philosophie. Die Zeitschrift, die über Philosophie informiert*. 2/2014:8-21, hier zitiert nach der Internetausgabe: <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=7814&m=2&y=4&c=111> (09.01.2019).

ENGELKING, BARBARA / HIRSCH, HELGA (2008): *Unbequeme Wahrheiten. Polen und sein Verhältnis zu den Juden*. Frankfurt a.M.

- ENGELKING, BARBARA / LEOCIAK, JACEK (2013): *Getto warszawskie. Przewodnik po nieistniejącym mieście* [Das Warschauer Ghetto. Ein Stadtführer durch eine verschwundene Stadt]. Warszawa.
- ĘTKIND, ALEKANDR (2009): *Post-Soviet Hauntology: Cultural Memory of the Soviet Terror*. In: *Constellations*, Volume 16, Number 1, 2009:182-200.
- FLUSSER, VILÉM (1999): *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*. Frankfurt a.M.
- FORECKI, PIOTR (2010): *Od Shoah do Strachu. Spory o polsko-żydowską przeszłość i pamięć w debatach publicznych* [Von der Shoah zu Jan Gross „Angst“-Buch. Polemiken über die polnisch-jüdische Vergangenheit und die Erinnerung in öffentlichen Debatten]. Poznań.
- FREUD, SIGMUND (2000): *Studienausgabe*. Bd. IV. *Psychologische Schriften*. MITSCHERLICH, ALEXANDER / RICHARDS, ANGELA / STRACHEY, JAMES (eds.). Frankfurt a.M.
- GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA (2007): *Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und Vergebung*. Wien / Graz / Klagenfurt.
- GRYNBERG, HENRYK (2002): *Prawda niartystyczna* [Unkünstlerische Wahrheit]. Wołowiec.
- HAARMANN, HARALD (2004): *Lexikon der untergegangenen Sprachen*. Nördlingen.
- HAUMANN, HEIKO (1999): *Geschichte der Ostjuden*. München.
- HEIDEMANN, GUDRUN (2020): *Eingeblendete NS-Opfernarrative: Generationsübergreifende Latenz-Effekte in Literatur (Rymkiewicz, Wodin) und Comic (Hoven)*. In: BINDER, EVA / DIEM, CHRISTOF / FINKELSTEIN, MIRIAM / KLETTENHAMMER, SIEGLINDE / MERTZ-BAUMGARTNER, BIRGIT / MILOŠEVIĆ, MARIJANA / PRÖLL, JULIA (eds.): *Opfernarrative in transnationalen Kontexten*. Berlin / Boston, 21-48.
- HÖLLWERTH, ALEXANDER (2019): *Die „armen Polen“ und das Ghetto. „Kontaminierte Seelenlandschaften“ in der polnischen Literatur*. In: HÖLLWERTH, ALEXANDER / KNOLL, URSULA / ULBRECHTOVÁ, HELENA (eds.): *„Kontaminierte Landschaften“*. Mitteleuropa inmitten von Krieg und Totalitarismus. Eine exemplarische Bestandsaufnahme anhand von literarischen Texten. Berlin, 265-293.
- HÖLLWERTH, ALEXANDER (2020): *Das Warschauer Ghetto. Die Polen und der „Ausnahmestand“*. Eine Untersuchung anhand zentraler Texte der polnischen Literatur. Berlin.
- JASPERS, KARL (2012): *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*. München / Zürich.
- KASSOW, SAMUEL (2010): *Ringelblums Vermächtnis: Das geheime Archiv des Warschauer Ghettos*. Aus dem Amerikanischen von Karl Heinz Siber. Reinbek bei Hamburg.
- KASSOW, SAMUEL (2018): *Emanuel Ringelblum*. In: *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, http://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Ringelblum_Emanuel (26.10.2018).
- LEVI, PRIMO (1993): *Die Untergegangenen und die Geretteten*. Aus dem Italienischen v. Moshe Kahn. München.

MARSZALEK, MAGDALENA (2010): *Fotografie und literarisches Zeugnis. Zur Thematisierung der Fotografie im testimonialen Erzählen (Ida Fink, Jarosław Marek Rymkiewicz)*. In: *Poetica: Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft*. 42, 2010, 1-2:169-190.

MIŁOSZ, CZESŁAW (1979): *Zeichen im Dunkel. Poesie und Poetik*. Hg. und übersetzt von Karl Dedecius. Frankfurt a.M.

MIŁOSZ, CZESŁAW (2011): *Wiersze wszystkie* [Alle Gedichte]. Kraków.

MÜLLER-FUNK, WOLFGANG (2016) (unter Mitarbeit von JOHANNA CHOVANEC): *Theorien des Fremden. Eine Einführung*. Tübingen.

OSTACHOWICZ, IGOR (2012): *Noc żywych żydów* [Nacht der lebenden Juden]. Warszawa.

POLLACK, MARTIN (2014): *Kontaminierte Landschaften*. St. Pölten / Salzburg / Wien.

RYMKIEWICZ, JAROSŁAW MAREK (1992): *Umschlagplatz*. Gdańsk.

RYMKIEWICZ, JAROSŁAW MAREK (1993): *Umschlagplatz*. Aus dem Polnischen von Martin Pollack. Berlin.

SAUERLAND, KAROL (2004): *Polen und Juden. Jedwabne und die Folgen*. Berlin / Wien.

TUSZYŃSKA, AGATA (2010): *Singer. Pejzaże pamięci*. [Singer. Landschaften der Erinnerung] Kraków.

WIESEL, ELIE (2002): *Conversations*. FRANCIOSI, ROBERTO (ed.). Mississippi.

WIRTH, ANDRZEJ (1976) (ed.): „*Es gibt keinen jüdischen Wohnbezirk in Warschau mehr*“ *Stroop-Bericht*. Darmstadt.



© by the author, licensee Lodz University – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)
