

AMBIVALENZ IM WERK ELIE WIESELS

Eine Perspektivierung in religionspädagogischer Absicht

Dissertation

eingereicht zur Erlangung des akademischen Grades

Doktorin der Theologie

(Dr. theol.)

an der Katholisch-Theologischen Fakultät

der Eberhard Karls Universität Tübingen

1. Gutachter: Prof. Dr. Reinhold Boschki
2. Gutachter: Prof. Dr. Michael Schüßler

vorgelegt von

Valesca Baert-Knoll im Januar 2024

Datum der Promotionsprüfung: 28. November 2024

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|------------|
| „AM ANFANG ...“ | 1 |
| 0. FACHLICHE VERORTUNG | 8 |
| 0.1 Forschungsstand | 8 |
| 0.2 Forschungsfrage | 12 |
| 0.3 Aufbau und Argumentationsgang der Arbeit | 12 |
| 1. KONTEXTUELLE VERORTUNG – LEBEN UND WERK ELIE WIESELS | 22 |
| 1.1 Elie Wiesels Leben – „lived to bear witness“ | 23 |
| 1.2 Elie Wiesels Werk – „an ethical attempt, a literary attempt“ | 32 |
| TEIL I – DIAGNOSE AMBIVALENZ – „DAS ENDE DER EINDEUTIGKEIT“ | 37 |
| 2. ZYGMUNT BAUMAN – AMBIVALENZ UND DIE GEWALT DER MODERNE | 39 |
| 2.1 Ambivalenz sozialtheoretisch | 39 |
| 2.2 Ambivalenz historisch | 49 |
| 2.3 Ambivalenz zeitdiagnostisch | 56 |
| 2.4 Ambivalenz ethiktheoretisch | 58 |
| 2.5 Ertrag | 61 |
| 3. ERGÄNZENDE PERSPEKTIVEN | 65 |
| 3.1 Thomas Bauer – Die Vereindeutigung der Welt | 65 |
| 3.2 Andreas Reckwitz – Die Gesellschaft der Singularitäten | 68 |
| 4. ERTRAG UND DESIDERAT | 70 |
| TEIL II – THEORETISCHE REFLEXIONEN | 72 |
| 5. AMBIVALENZ UND AMBIGUITÄT – EINE SEMANTISCHE UNSCHÄRFE | 74 |
| 5.1 Ambiguität als (Vor-)Bedingung von Ambivalenzerfahrungen | 74 |
| 5.2 Annäherung an den Ambiguitätsbegriff | 76 |
| 5.3 Annäherung an den Ambivalenzbegriff | 78 |
| 5.4 Ertrag | 85 |
| 6. AMBIVALENZ OPERATIONALISIEREN | 88 |
| 6.1 Voraussetzung von Ambivalenz: Polarität und Oszillation | 88 |
| 6.2 Auswirkung von Ambivalenz: Identität, soziale Beziehungen und Handlungsbefähigung | 90 |
| 6.3 Verständnis von Ambivalenz: Erfahrung | 94 |
| 6.4 Diskussion und religionspädagogische Differenzierung | 96 |
| TEIL III – METHODOLOGISCHE REFLEXIONEN | 102 |
| 7. AMBIVALENZ ERZÄHLEN | 104 |
| 7.1 Zum Ambivalenzdiskurs in der Literaturwissenschaft | 104 |
| 7.2 Fokus – Ambivalenzen autobiographischen Schreibens | 110 |
| 7.2.1 Erinnerung und Gedächtnis | 111 |

| | |
|---|------------|
| 7.2.2 Wahrheit und Wahrhaftigkeit | 113 |
| 7.2.3 Fakt und Fiktion..... | 115 |
| 7.2.4 Rezeptionstheorie: Autobiographischer Pakt und autofiktionaler Pakt..... | 117 |
| 7.3 Fokus – Ambivalenzen autobiographischen Schreibens über den Holocaust..... | 122 |
| 7.3.1 Gattungsdiskussion – oder auch Fakt und Fiktion 2.0..... | 123 |
| 7.3.2 Das Konzept der Zeug:innenschaft – ein doppelter ethischer Anspruch | 129 |
| 7.3.3 Authentizitätsgebot, Referenzbezug und Adressat:innenbezug | 134 |
| 7.3.4 Rezeptionstheorie: Ethischer Pakt | 136 |
| 7.4 Ertrag – Ambivalenzen autobiographischen Schreibens über den Holocaust..... | 140 |
| 8. AMBIVALENZ ANALYSIEREN | 143 |
| 8.1 Relevante Ergebnisse und Annahmen aus den kontextuellen, theoretischen und methodologischen Reflexionen | 143 |
| 8.2 Textkorpus | 145 |
| 8.2.1 Die Nacht / ... und die Welt schwieg | 147 |
| 8.2.2 Morgengrauen und Tag..... | 149 |
| 8.3 Methode | 158 |
| TEIL IV – ANALYSE | 165 |
| 9. DIE NACHT / ... UND DIE WELT SCHWIEG..... | 165 |
| 9.1 Motivbefund: Glaube | 167 |
| 9.1.1 Gebet und Klage..... | 172 |
| 9.2 Motivbefund: Illusion | 179 |
| 9.3 Motivbefund: Vertrauen | 184 |
| 9.4 Motivbefund: Hoffnung und Verzweiflung..... | 188 |
| 9.5 Motivbefund: Polare Motive, die nicht ambivalent sind | 195 |
| 9.5.1 Zeug:innenschaft und Zuschauer:innenschaft | 195 |
| 9.5.2 Verantwortung und Gleichgültigkeit | 200 |
| 9.5.3 Erinnerung und Vergessen | 207 |
| 9.5.4 Sprechen und Schweigen | 209 |
| 10. MORGENGRAUEN | 212 |
| 10.1 Motivvariation: Glaube..... | 212 |
| 10.2 Motivvariation: Verantwortung und Gleichgültigkeit..... | 216 |
| 10.3 Motivbefund: Die wiederkehrenden Toten und die Lebenden | 219 |
| 10.4 Motivbefund: Täter und Opfer..... | 223 |
| 10.5 Motivbefund: Mitleid und Hass..... | 225 |
| 11. TAG | 230 |
| 11.1 Motivvariation: Erinnerung und Vergessen | 230 |
| 11.2 Motivvariation: Sprechen und Schweigen..... | 237 |
| 11.3 Motivvariation: Zeug:innenschaft..... | 242 |
| 11.4 Motivvariation: Verantwortung..... | 248 |

| | |
|--|------------|
| TEIL V – ERTRAG UND PERSPEKTIVEN..... | 253 |
| 12. WERKIMMANENTER ERTRAG..... | 253 |
| 12.1 Ertrag: <i>Verschiedene Formen der Ambivalenzdarstellung</i> | 253 |
| 12.2 Ertrag: <i>Ambivalenz als Erzählstrategie – ambivalentes Storytelling</i> | 256 |
| 12.3 Ertrag: <i>Literatur als Erprobungsraum von Ambivalenz</i> | 258 |
| 12.4 Ertrag: <i>Literatur als Erfahrungsraum von Ambivalenz</i> | 261 |
| 12.5 Ertrag: <i>Ambivalenz hat Bedeutung für Identität, Beziehungen und Handlungsbefähigung</i> | 263 |
| 12.6 Ertrag: <i>Ambivalenz beinhaltet produktives und destruktives Potenzial</i> | 266 |
| 13. RELIGIONSPÄDAGOGISCHE PERSPEKTIVIERUNG – UMGANG MIT AMBIVALENZ | 270 |
| 13.1 <i>Glaubensambivalenz statt Glaubensgewissheit</i> | 271 |
| 13.2 <i>Begriffsfragen: Ambiguitätstoleranz oder Ambivalenztoleranz?</i> | 276 |
| 13.3 <i>Vorschlag: Ambivalenzkompetenz</i> | 280 |
| 13.3.1 <i>Ambivalenzkompetenz als Kernkompetenz des christlich-jüdischen (und interreligiösen) Dialogs</i> | 285 |
| 13.3.2 <i>Ambivalenzkompetenz als Kernkompetenz religiöser Bildung</i> | 286 |
| 13.3.3 <i>Ambivalenzkompetenz als Kernkompetenz antisemitismuskritischer (und demokratiefördernder) Bildung</i> | 288 |
| „AND YET ...“ | 293 |
| BIBLIOGRAPHIE..... | 295 |

„Am Anfang ...“¹

„Am Anfang war der Glaube, der kindische Glaube; und das Vertrauen, das vergebliche Vertrauen; und die Illusion, die gefährliche Illusion.“²

Mit dieser Retrospektive eröffnet der Holocaustüberlebende, Autor und Friedensnobelpreisträger Elie Wiesel³ sein jiddisches Urwerk ... *un di welt hot geschwign*, seine narrativierte Erinnerung und sein Zeugnis des Grauens des Holocaust.⁴ Textanfänge markieren für Wiesel ein Besonderes, angelehnt an die jüdische Tradition, so bezieht sich die Wortwahl „Am Anfang“ auf das hebräische *Bereshit* zurück, das Eröffnungswort der Torah.⁵ Mit Blick auf sein Leben und seine Botschaft wirft Wiesel immer wieder die programmatische Frage auf: „Wo also beginnen wir?“⁶ Sein eigener Vorschlag stellt ein Plädoyer für den Anfang dar: „Lassen Sie uns mit dem Anfang beginnen: Allerdings, das ist kein leichtes Unterfangen. Ich weiß das nur zu gut. Ein Text steht und fällt mit seinem Anfang. Die erste Seite enthält alles Weitere.“⁷

Die erste Seite bzw. der konkrete Eröffnungssatz von ... *un di welt hot geschwign* enthält eine verdichtete Umschreibung des Erzählinhalts von Wiesel's Überlebensbericht: Er handelt von Glauben und Religiosität, von Vertrauen auf Gott und Menschen und deren Enttäuschung, von Illusion, Selbsttäuschung und Verzweiflung. Es werden Erfahrungen und Haltungen, die sowohl positiv, ermutigend und handlungsbefähigend wirken als auch existentiell bedrohliche Folgen nach sich ziehen können, thematisiert. Wiesel kommuniziert seinen Rezipient:innen mit dieser Werkeröffnung – also

¹ Elie Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, übers. Marion Eichelsdörfer, unveröffentlichtes Manuskript, o. J. Dieser jiddische Überlebensbericht lag bislang nur in englischer Übersetzung vor. Derzeit entsteht eine erstmalige Übersetzung ins Deutsche durch Marion Eichelsdörfer, welche dieser Arbeit bereits als Manuskriptfassung zugänglich gemacht wurde.

² Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 1.

³ Zur Biographie Wiesel's vgl. die Ausführungen in Kapitel 1.1 dieser Arbeit.

⁴ In dieser Arbeit wird die Bezeichnung *Holocaust* im Anschluss an dessen (zunehmende) Verbreitung im internationalen Forschungskontext verwendet. Eine Problematisierung dieser Begriffsverwendung sowie Ausführungen zur Etymologie der Bezeichnungen *Holocaust* und *Schoah* finden sich in Kapitel 7.3.1 dieser Arbeit.

Dort findet sich ebenfalls eine Ausführung zur Verwendung der Bezeichnung *Auschwitz* als Chiffre oder Tropus. In der vorliegenden Arbeit wird die Bezeichnung *Auschwitz* als ebenjene Chiffre verwendet und das dort stattgefundene Grauen und Leid werden konsequent bei der Wortverwendung mitgedacht.

⁵ Gen 1,1. Hebräisch: *Bereshit*, hier Jiddisch: *In onheyb*.

Die besondere Relevanz des Anfangs betont Wiesel vielfach und diese wird i. d. R. religiös rückgebunden:

„As a Jew, I shall tell them the story of our past, beginning with Bereshit.“

Elie Wiesel, „First Louis L. Kaplan Convocation Lecture,“ (Baltimore Hebrew College, Baltimore, Maryland, 23. Oktober 1973), zit. nach *Against Silence. The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 287.

Diese Hervorhebung des Anfangs führt Wiesel auch in seinen Romanen fort, hier exemplarisch in *Der Bettler von Jerusalem*: „Im Anfang war das Wort; das Wort ist die Geschichte des Menschen; und der Mensch ist die Geschichte Gottes.“

Elie Wiesel, *Der Bettler von Jerusalem* (München; Esslingen, 1970), 133.

⁶ Elie Wiesel, „Jenseits des Schweigens. Autobiographischer Essay,“ in *Das Gegenteil von Gleichgültigkeit ist Erinnerung. Versuche zu Elie Wiesel*, hg. von Dagmar Mensink und Reinhold Boschki (Mainz, 1995), 9.

⁷ Wiesel, „Jenseits des Schweigens,“ 9.

am Anfang seines Zeugnisses – seine Erfahrungen von umfassender Ambivalenz. Angesichts von Wiesels Diktum über die besondere Relevanz des Anfangs kann abgeleitet werden, dass Ambivalenz eine zentrale Botschaft und Dimension seines Werkes darstellt.

In der Forschung zu Wiesels Schriftwerk wird verschiedentlich auf die darin angelegten Ambivalenzen, Gegensätze, Ambigua und Mehrdeutigkeiten hingewiesen, exemplarisch verdeutlicht an den folgenden Stimmen: Harry James Cargas führt mit Bezug auf ein Zitat Wiesels zu dessen Gottesvorstellung aus, dass „die Ambivalenz in Wiesels Worten offensichtlich ist“⁸. Nancy Horowitz betrachtet Wiesels Erzählstrategie als hochgradig ambig: „ambiguity underlies much of Wiesel's storytelling“⁹. Sue Vice konstatiert dahingehend vergleichbar eine Technik „of blurring the lines between allegory and realism“¹⁰ als eine „distincte strategy“¹¹ Wiesels. Irving Abrahamson bemerkt, Wiesel „is able to infuse each of his words with a unique measure of silence and each of his pauses with an echo of his words“.¹² Wiesels Schriftwerk, so verdichtet Colin Davis, „involves a complex constellation of telling and not telling, disclosure and reticence, memory, truth, history and fiction“.¹³ Für seine Rezipient:innen werde er durch dieses Vorgehen „simultaneously so self-revealing and so hidden“.¹⁴

Wiesel bewegt sich in seiner Literatur sowie über seine Literatur hinaus in einer Ambivalenz aus Nähe und Distanz zu seinen Rezipient:innen: Zwar lädt er in seine Welt ein und teilt seine Erinnerung, allerdings behält er „the ultimate mysteries inside“.¹⁵ Eine solche Nähe bei gleichzeitiger Distanz gilt es im Narrativen abzubilden, was Wiesel in Anlehnung an die jüdische Tradition mit der „Sprache des Schweigens“ gestaltet.¹⁶ Reinhold Boschki führt mit Verweis auf seine Theorie der „negative[n]

⁸ Harry James Cargas, „Positive Ambiguity – die Gegensätze aushalten. Elie Wiesels religiöses Denken,“ in *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, hg. von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink (Münster, 1998), 235.

⁹ Rosemary Horowitz, „Creative Ambiguity in Wiesel's Storytelling,“ in *Elie Wiesel and the Art of Storytelling*, hg. von Rosemary Horowitz, (Jefferson, 2006), 39.

¹⁰ Sue Vice, „Allegories of the Holocaust in Elie Wiesel's Late Fiction,“ in *The Struggle for Understanding. Elie Wiesel's Literary Works*, hg. von Victoria Nesfield und Philip Smith (Albany, 2019), 261.

¹¹ Vice, „Allegories of the Holocaust in Elie Wiesel's Late Fiction,“ 261.

¹² Irving Abrahamson, *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1 (New York, 1985), 13.

¹³ Vgl. Colin Davis, *Traces of War: Interpreting Ethics and Trauma in Twentieth-Century French Writing* (London, 2019), 195.

¹⁴ Irving Abrahamson, Preface, in *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1 (New York, 1985), 3.

¹⁵ Abrahamson, „Preface,“ 3.

¹⁶ Ruth Bergida, Die Sprache des Schweigens, in *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, hg. von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink (Münster, 1998), 72.

Vgl. weiterführend Verena Lenzen, „'Reden ist schwer, schweigen unmöglich' (Elie Wiesel). Sprache und Schweigen im Schatten der Schoah,“ in *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, hg. von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink (Münster, 1998), 58-71.

Vgl. Anat Feinberg, „Das Unbeschreibliche beschreiben: Literarische Annäherungen an den Holocaust,“ in *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, hg. von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink (Münster, 1998), 47-57.

Hermeneutik¹⁷ Wiesels an, dass dessen Schreiben und entsprechend auch sein Schriftwerk davon gekennzeichnet sind, die „Erfahrung der Vernichtung einerseits zu vermitteln, andererseits einzukapseln, um sie vor der Verwertung als entlastende Erklärung zu schützen“¹⁸. Dazu nutze Wiesel konkret die „negative Hermeneutik [...] des Schweigens“¹⁹ als ein „kostbares Mittel der Kommunikation“²⁰: „Es gibt eine Sprache des Sprechens, so wie es ein Schweigen des Schweigens gibt. Die Sprache des Sprechens kann die Sprache des Schweigens sein.“²¹ Wiesel scheint Ambivalenz als Bestandteil einer Erzählstrategie zu nutzen, um seine Sprache des Schweigens, seine Botschaft auszudrücken. Ambivalenz kann eine Ausdrucksmöglichkeit darstellen, wenn über etwas nicht explizit gesprochen, aber dennoch darauf referenziert werden soll.²² Dabei sind bereits Wiesels Verhältnis zum Schreiben bzw. zu Worten an sich und die Möglichkeit, durch Worte sich selbst auszudrücken und anderen mitzuteilen, von Ambivalenz geprägt:

„What is writing? I appropriate words that belong to everyone. At that moment, I have made them mine; they bear my sign and my seal. Each of them reflects me, either condemns me or remains faithful to me. The bond between me and the words I use becomes charged with being: I am alone with them, but I would be more so without them. Sooner or later, they become my reason for living and working. Whence their ambivalence: when they sing, I rise to the heavens; when they are gray and humdrum, I am lifeless.“²³

Auch in seiner Lebensretrospektive *Mit offenem Herzen* spricht Wiesel mit Blick zurück auf sein Gesamtwerk abschließend ebenfalls von „Gegensätze[n], die meinem Zeugnis innewohnen“.²⁴

Folgend wird angenommen, dass Ambivalenz ein zentrales Analysekriterium von Elie Wiesel Schriftwerk darstellt, welches, wenn systematisch erforscht, vertiefende sowie neue Erkenntnisse zu seinem Zeugnis und seiner daraus resultierenden Botschaft zu generieren vermag.²⁵

Der Begriff Ambivalenz hat in den Kulturwissenschaften derzeit Hochkonjunktur und verzeichnet eine enorme Publikationsproduktivität. Bereits eine kurze bibliographische Recherche verweist auf eine disziplinübergreifende Vielzahl von Publikationen, die den Ambivalenzbegriff in verschiedenen

¹⁷ Reinhold Boschki, „Elie Wiesel im Spiegel seiner Autobiographien,“ in *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, herausgegeben von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink (Münster, 1998), 29.

¹⁸ Manuela Günter, „Writing Ghosts. Von den (Un-)Möglichkeiten autobiographischen Erzählens nach dem Überleben,“ in *Überleben schreiben. Zur Autobiographik der Shoah*, hg. von Manuela Günter (Würzburg, 2002), 13.

¹⁹ Boschki, „Elie Wiesel im Spiegel seiner Autobiographien,“ 29.

²⁰ Dieses Kommunikationsmittel entnimmt er der jüdischen Tradition, dort „gibt (es) siebzig Arten, die Torah zu rezitieren, [...] eine davon ist: durch Schweigen.“ Christian Feldmann, *Elie Wiesel – ein Leben gegen Gleichgültigkeit* (Freiburg, 1998), 62.

²¹ Cargas, „Positive Ambiguity,“ 241.

²² Diese Annahme konvergiert mit Wiesels Anspruch, Zeugnis abzulegen und dazu Literatur zu verfassen, die Auschwitz nicht zum Gegenstand macht, allerdings auch nicht von Auschwitz schweigt. Vgl. Reinhold Boschki, *Der Schrei. Gott und Mensch im Werk von Elie Wiesel / Mit einem Vorwort von Elie Wiesel* (Mainz, 1994), 63.

²³ Elie Wiesel, „The Solitude of God,“ in *Between Memory and Hope*, hg. von Carol Rittner (New York, 1990), 4.

²⁴ Elie Wiesel, *Mit offenem Herzen. Ein Bericht zwischen Leben und Tod* (Freiburg, 2012), 92.

²⁵ Dabei ist selbstverständlich, dass hier Ambivalenz nicht als der eine, zentrale Zugang zu Wiesels Werk und Botschaft betrachtet wird. Ambivalenz als Analysekriterium stellt vielmehr einen ergänzenden und perspektivweitenden Zugang der bisher bereits ermittelten zentralen Motive und Analysezugänge zu Wiesels Werk dar.

theoretischen Ansätzen und im Rahmen multipler Forschungsinteressen verwenden.²⁶ Gleichmaßen wird Ambivalenz in einem breiten Spektrum aus gesellschaftspolitischen, populärwissenschaftlichen sowie auch rein popkulturellen Formaten verwendet²⁷ Hinzu kommt die verbreitete Verwendung des Ambivalenzbegriffs im alltäglichen Sprachgebrauch: Man fühlt sich ambivalent, ist ambivalent zu einem Sachverhalt eingestellt oder befindet sich in einem ambivalenten Verhältnis zu etwas.

Angesichts der Fülle der Diskursfelder und der Publikationsdichte scheinen Ambivalenz, die damit einhergehenden menschlichen Erfahrungen und deren Reflexion von außerordentlichem gesellschaftlichen sowie wissenschaftlichen Interesse zu sein – was auch darin begründet liegen mag, dass Ambivalenz einen sozial, individuell und gesellschaftlich oftmals als belastend empfundenen Sachverhalt umschreibt. Aufgrund der mit Ambivalenz einhergehenden Entscheidungsunsicherheit wird diese in der Regel als nicht wünschenswerter Zustand, häufig sogar als unangenehm und handlungshemmend empfunden. Derartige Erfahrungen von Entscheidungs- und Handlungsunsicherheiten können mit einem Gefühl des diffusen Unbehagens oder gar der Angst ob der Unbewältigbarkeit der Anforderungssituation einhergehen: Ambivalenz vermag Unsicherheit und Unbehagen auszulösen.

²⁶ Vgl. die Beobachtung von Krüger, dass Ambivalenz und Ambiguität aktuelle Modewörter der Popkultur darstellen und der Ambiguitätsbegriff als „Hipster“ unter den Bezeichnungen betrachtet werden kann.

Malte Dominik Krüger, „Religion als Ambivalenzmanagement. Überlegungen (auch zu Ernst Troeltsch) im Horizont aktueller Diskurse,“ in *Die Kreativität des Christentums. Von der Wahrnehmung zur Gestaltung der Welt*, hg. von Friedemann Voigt (Berlin; Boston, 2021), 17.

Die Trefferquote zur Stichwortsuche „Ambivalenz“ in einer kurzen Datenbankanalyse der DNB beläuft sich auf über 1100. Eine Eingrenzung des Publikationszeitraumes auf 2020–2023 fördert knapp 200 Treffer zutage.

Vgl. <https://portal.dnb.de/opac/simpleSearch?query=%22ambivalenz%22+&cqlMode=true>, zuletzt zugegriffen am 19.12.2023.

Für die Produktivität im Bereich der Theologie vgl. exemplarisch und losgelöst von obigem Publikationszeitraum: Michael Klessmann, *Ambivalenz und Glaube. Warum sich in der Gegenwart Glaubensgewissheit zu Glaubensambivalenz wandeln muss* (Stuttgart, 2018).

Michael Klessmann, „Zum Amen gehört das Aber!‘ Oder: Ambivalenz und Glaube in einer sich wandelnden Welt,“ in *Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln* 72/2 (2020): 154-166.

Reinhold Boschki, „Zeiten der Ambivalenz. Religiöse Bildung zwischen Unterbrechung und Erneuerung,“ in *Theologische Quartalschrift* 196 (2016): 205-206.

Gerd Theissen, „Furcht und Freude in der Bibel: Emotionale Ambivalenz im Lichte der Religionspsychologie,“ in *Journal for Theology and the Study of Religion* 61/2 (2007): 123-147.

Vgl. die Arbeiten von Christof Landmesser, die im Kontext des Tübinger DFG-Graduiertenkollegs 1808 Ambiguität – Produktion und Rezeption, entstanden sind:

Christof Landmesser, „Parusieverzögerung und die Gegenwart der Glaubenden. Zur Hermeneutik von Ambiguität und Ambivalenz der christlichen Existenz in der Theologie des Paulus,“ in *Early Christianity* 9 (2019): 107–130.

²⁷ Vgl. exemplarisch die Auflistung aus Print und Hörfunk:

Friederike Meier, „Ambivalente Angstbotschaften,“ Frankfurter Rundschau, 3. November 2022, zuletzt zugegriffen am 23. Dezember 2023, <https://www.fr.de/politik/ambivalente-angstbotschaften-91892595.html>.

Sandro Paul Heidelberg, „Unwahrscheinliche Konstellationen. Unsere ambivalente Beziehung zum Himmel,“ *Deutschlandfunk*, 1. Januar 2024, zuletzt zugegriffen am 23. Dezember 2023, <https://www.deutschlandfunk.de/unsere-ambivalente-beziehung-zum-himmel-100.html>.

Ingeborg Breuer, „Ambivalenz von Grenzen. Was uns verbindet, indem es trennt,“ *Deutschlandfunk*, 15. November 2018, zuletzt zugegriffen am 23. Dezember 2023, <https://www.deutschlandfunk.de/ambivalenz-von-grenzen-was-uns-verbindet-indem-es-trennt-100.html>.

Caspar Battegay, „#Ambivalenz: Der Nutzen des Nicht-Entscheidens,“ *Geschichte der Gegenwart*, 25. Januar 2023, zuletzt zugegriffen am 23. Dezember 2023, <https://geschichtedergegenwart.ch/ambivalenz-der-nutzen-des-nicht-entscheidens/>

Simon Demmelhuber, „Das innere Hin und Her,“ *Bayern 2*, 31. Januar 2018, zuletzt zugegriffen am 23. Dezember 2023, <https://www.br.de/radio/bayern2/sendungen/radiowissen/psychologie/ambivalenz-konflikt-100.html>.

Mit Blick auf die sich stetig pluralisierende Welt und die damit korrelierende Steigerung von (insbesondere auch religiösen) Sinn- und Orientierungsangeboten ist davon auszugehen, dass sich auch die aus dieser Pluralität potenziell resultierenden Ambivalenzen und das ggf. individuell resultierende Gefühl von Unbehagen steigern werden. Vor diesem Horizont stellen Ambivalenz und insbesondere der Umgang mit Ambivalenz eine aktuelle Herausforderung für die Gesellschaft dar. Hieraus resultiert eine Handlungsanforderung für die Bildungswissenschaften und die Theologie, insbesondere die Religionspädagogik: Für die Theologie gilt das Ziel der Reflexion des Glaubens in Geschichte und Gegenwart, der Welt und Wirklichkeit, angesichts der *Zeichen der Zeit* (GS 11), wobei bestehende Denk- und Handlungsmuster nicht einfach bestätigt, sondern hinterfragt werden. Der Umgang mit Ambivalenz fordert die Menschen heraus. Ambivalenz und die damit einhergehende Anforderungssituation eines irgendwie gearteten Umgangs mit dieser Erfahrung, erkannt als relevante Zeichen der Zeit, gilt es entsprechend theologisch und religionspädagogisch zu reflektieren. Dies bedingt sich auch religionsimmanent, ist Religion doch in sich ein ambivalentes Phänomen, das auch historisch ambivalent wirksam geworden ist:

Die Kategorisierung von Religion in das eine oder andere – gut oder böse, positiv oder negativ, erschaffend oder zerstörend – ist nicht möglich, da Religion das Potenzial besitzt, sich in beides zu entwickeln. Religion und ihre Kontexte in ihrer Ambivalenz zu erkennen, auszuhalten und weiterführend mit ihnen umgehen zu können, ist Teil religiöser Bildung.²⁸ Dies beinhaltet auch die Einsicht, dass Religion es nicht vermag, Lösungen und einfache Antworten bereitzuhalten, sondern selbst ambivalent verfasst ist. Der Umgang mit Ambivalenz scheint demnach eine relevante theologische Kompetenz darzustellen, deren systematische Erschließung und bildungswissenschaftliche Reflexion eine Aufgabe für die Religionspädagogik darstellt.

Die in Wiesels Überlebensbericht aufscheinenden Ambivalenzen verweisen auf die Ambivalenz von Religion und Glaube, sie referenzieren auf die Theodizee und problematisieren seine Gottesbeziehung, seinen Dialog mit Gott, aufgespannt zwischen den Polen der Treue und der Klage. Vor dem skizzierten Horizont der aktuellen Anforderungssituation von Ambivalenz und der in Wiesels Werk thematisierten Ambivalenzerfahrungen scheint eine Analyse seines Werkes hinsichtlich der darin angelegten Ambivalenzen einen produktiven Anknüpfungspunkt für religiöse Bildung darzustellen. Wiesels Werk ist bereits vielfach hinsichtlich seiner Anschlussfähigkeit für die religiöse Bildungsarbeit untersucht worden.²⁹ Allerdings geht eine solche Auseinandersetzung mit dem Werk eines Holocaustüberlebenden mit der Zielsetzung der Fruchtbarmachung für Bildungsprozesse mit einigen – ambivalenten – Problemstellungen einher:

²⁸ Vgl. Boschki, „Zeiten der Ambivalenz,“ 205-206.

²⁹ Vgl. die Ausführungen zum Forschungsstand in Kapitel 0.1 dieser Arbeit.

Eine Analyse von Wiesels Werk unter dem Ambivalenzbegriff ist, wie aufgezeigt, bereits aus dem Erkenntnisinteresse der Werkerschließung heraus ein begründetes Unterfangen. Sollen die Ergebnisse allerdings hinsichtlich einer Anschlussfähigkeit für Bildungsprozesse geprüft bzw. fruchtbar gemacht werden, besteht die Gefahr, dessen Erinnerung und Zeugnis unlauter zu verzwecken. Damit verortet sich die vorliegende Arbeit selbst mitten in der genuinen Ambivalenz von Lehr-Lern-Prozessen zum und über den Holocaust:³⁰ Einerseits muss eine Auseinandersetzung mit dem Schriftwerk bzw. Zeugnis von Opfern oder Überlebenden des Holocaust immer und in erster Linie zweckfrei sein und deren Erinnerung und damit wiederum die konkreten Menschen zum Ziel haben.³¹ Ein solch zweckfreies Gedenken wahrt die Würde der Betroffenen und erfolgt in Respekt vor deren Leben und deren Schicksal. Die grundlegende Haltung in der Auseinandersetzung mit diesen Werken ist eine der Aufmerksamkeit und der Wahrnehmung ihrer Zeugnisse – sowie aufgrund der vorgeordneten Zweckfreiheit nicht zuletzt eine Haltung des Schweigens. Auch Wiesel formuliert dies als sein zentrales *Plädoyer für die Toten*: Die nachfolgenden Generationen, so appelliert er, sollen die Toten keinesfalls einer nachträglichen Sinndeutung ihres Leides unterwerfen oder ihnen in einer Haltung gegenüberreten, die meint, Auschwitz zu verstehen. Wiesel fordert stattdessen zu absoluter Zurückhaltung auf: „Lernt also zu schweigen!“³² Andererseits und ebenso wichtig, auch für Elie Wiesel, ist ein zukunftsgerichteter Blick des Gedenkens: Die Erinnerung an den Holocaust kann eine Motivation für Handeln in Gegenwart und Zukunft bilden, um das in der Vergangenheit Geschehene niemals zu

³⁰ Zu den Ambivalenzen der *Holocaust-Education* vgl. die Ausführungen der Forschungsgruppe REMEMBER zu Ambivalenzen und Aporien im Unterrichten der Erinnerung an den Holocaust, in Forschungsgruppe REMEMBER, Hg., *Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht. Empirische Einblicke und didaktische Impulse* (Stuttgart, 2020), 209-228.

Die obige Problemanzeige gilt analog für das Verhältnis von zwei von der *Nationalen Strategie gegen Antisemitismus und für jüdisches Leben (NASAS)* bestimmten Handlungsfelder. Konkret von „Erinnerungskultur, Geschichtsbewusstsein und Gedenken“ einerseits und der „Bildung als Antisemitismusprävention“ andererseits.

Beauftragter der Bundesregierung für jüdisches Leben in Deutschland und den Kampf gegen Antisemitismus, Hg., *Nationale Strategie gegen Antisemitismus und für jüdisches Leben* (Berlin, 2022), zuletzt zugegriffen am 26. März 2023, <https://www.bundesregierung.de/breg-de/suche/strategie-gegen-antisemitismus-2147582>.

Vgl. weiterführend zur Ambivalenz von Erinnerungskultur und Erinnerungslernen als Teil von Holocaust-Education: Valesca Baert-Knoll und Maïke Maria Domsel, „To keep on remembering. On the Ambivalence of Memory Culture and Memory Learning in a Cosmopolitan Context,“ in *ET-Studies* 12/2 (2021): 241-257.

Vgl. Valesca Baert-Knoll, „Verantwortete Erinnerung in Zeiten der Transformation,“ in *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 3 (2021): 237-240.

Zur Verwendung und Rezeption von Zeugnistexten über den Holocaust im Schulunterricht vgl. exemplarisch Anja Ballis und Michael Penzold, „Holocaust – Literatur – Zeugenschaft: Zeugnisliteratur und ihr Potenzial für die Bildungsarbeit,“ in *Holocaust Education im 21. Jahrhundert*, hg. von Eva Matthes und Elisabeth Meilhammer (Bad Heilbrunn, 2015), 97-115.

Zur Holocaust-Education in Deutschland vgl. die beiden Sammelbände von Ballis und Gloe:

Anja Ballis und Markus Gloe, Hg., *Holocaust Education Revisited: Orte der Vermittlung - Didaktik und Nachhaltigkeit* (Wiesbaden 2020).

Anja Ballis und Markus Gloe, Hg., *Holocaust Education Revisited: Wahrnehmung und Vermittlung – Fiktion und Fakten – Medialität und Digitalität*, Bd. 1, *Holocaust Education – Historisches Lernen – Menschenrechtsbildung* (Wiesbaden, 2019).

³¹ Aus der vielfältigen Literatur zur Erinnerung an den Holocaust sei exemplarisch verwiesen auf:

Aleida Assmann, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention* (München, 2013).

Geoffrey Hartman und Aleida Assmann, *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust* (Paderborn, 2012).

Astrid Messerschmidt, „Erinnern als Kritik – politische Bildung in Gegenwartsbeziehungen zum Nationalsozialismus,“ in *Politische Bildung nach Auschwitz. Erinnerungsarbeit und Erinnerungskultur heute*, hg. von Benedikt Widmaier und Gerd Steffens (Schwalbach, 2015), 36-48.

³² Elie Wiesel, „Plädoyer für die Toten,“ in *Gesang der Toten* (Freiburg, 1986), 177.

wiederholen. Diese hat eine erinnerungskulturelle, ethische sowie bildungsorientierte Ausrichtung: das Vergangene zu erinnern, um Gegenwart und Zukunft auf menschliche Weise zu gestalten.³³

Diese beiden Aspekte können als zwei gleichberechtigte Pole einer Ellipse beschrieben werden, die in einer dialektischen Beziehung stehen. Ihre jeweiligen inhaltlichen Zielvorstellungen sind polar angeordnet. Die Beziehung ist dabei spannungsvoll und zugleich produktiv; sie ist ambivalent:

Eine einseitige Auslösung der Ambivalenz durch Tilgung oder Priorisierung einer der beiden Pole ohne den jeweils anderen ist nicht möglich. Konstruktiv gewendet kann die Polarität der jeweiligen Zielvorstellungen auch als gegenseitiges Korrektiv verstanden werden, indem diese durch ihre enge Beziehung und die so entstehende Ambivalenz ihre jeweiligen inhaltlichen Ansprüche wachzuhalten vermögen.

Im Werk Elie Wiesels wird die Verknüpfung von zweckfreier Erinnerung und zukunftsgerichteter Perspektive sowohl problematisiert und gleichermaßen bereits inhaltlich umgesetzt.³⁴ Vor dem Hintergrund seiner Erfahrung hat er sein gesamtes Leben der Erinnerung an den Holocaust und zugleich dem zukunftsgerichteten Einsatz zur Antisemitismusprävention und für allgemeine Menschenrechte gewidmet.³⁵ Zwar beschließt er, wie oben ausgeführt, sein *Plädoyer für die Toten* mit den Worten „[I]ernt also zu schweigen“³⁶, führt allerdings an zahlreichen anderen Stellen jedoch sein prägnantes „and yet“³⁷ an, mit dem er den zukunftsgerichteten Aspekt seines Wirkens hervorheben

³³ Somit ist auch jede Form von Erinnerungskultur als ambivalentes Phänomen zu verstehen.

Vgl. Forschungsgruppe REMEMBER, *Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht*, 19-20; 211.

Vgl. weiterführend Messerschmidt, „Erinnern als Kritik – politische Bildung in Gegenwartsbeziehungen zum Nationalsozialismus,“ 36-48.

³⁴ Reinhold Boschki spricht dahingehend von Elie Wiesel als „wichtiges role model“. Vgl. dazu den Vortrag von Reinhold Boschki und Valesca Baert-Knoll: Valesca Baert-Knoll und Reinhold Boschki, „Vortrag zum Thema ‚Remembering the Holocaust and Preventing Antisemitism in Religious Education – Empirical Insights and Educational Impulses from a German Perspective,‘“ (Konferenz *Reflective Culture of Holocaust Remembrance Education. Global Perspectives and Challenges*, Bar Ilan Universität, Tel Aviv, 14. November 2022), [erscheint 2024].

Vgl. zudem die weiterführenden Ausführungen in Kapitel 7.3.2 dieser Arbeit zum ethischen Anspruch und Appell von Wiesels Gesamtwerk. Vgl. ebenfalls Zehavit Gross, „Elie Wiesel’s Beitrag zur Holocaust-Education: Pädagogische und Theologische Aspekte,“ in Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext 1-2 (2017): 51-63.

Vgl. kritisch dazu Brumlik, der Wiesel als „nicht ganz unschuldig“ an der Rezeption seines Werkes in einem „volksbildnerischen Zusammenhang“ betrachtet, in den die Auseinandersetzung mit dem Holocaust eigentlich „nicht hin gehört“. Brumlik kann als exemplarisches Beispiel für eine vereindeutigende Position der beschriebenen Ambivalenz hinsichtlich der Pole (Zweckfreiheit) betrachtet werden. Eine solche Vereindeutigung widerspricht allerdings Wiesels eindeutig ausmachbarer zukunftsgerichteter Perspektive seines Storytellings und Handelns oder negiert sie zumindest.

³⁵ Zu Wiesels Praxis der universellen Solidarität mit von Leid betroffenen Menschen, die sich explizit nicht auf Holocaustüberlebende begrenzt, vgl. weiterführend: Mark Chmiel, *Elie Wiesel and the Politics of Moral Leadership* (Philadelphia, 2001).

Vgl. ebenfalls die Erläuterungen bei Robert McAfee Brown, wie Wiesel seine „Aufmerksamkeit der gesamten Menschheit zuwende[t]“ (206) im *Kapitel Ausweitung auf die ganze Menschheit*, sowie das Kapitel *Elie Wiesels Kampf um die Menschenrechte* in Robert McAfee Brown, *Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit* (Freiburg, 1990), 141-151; 206-213.

Vgl. dazu Valesca Baert-Knoll, Elisabeth Migge und Reinhold Boschki, „Antisemitismuskritische Bildung im Handlungsfeld religiöse Bildung / Religionsunterricht,“ in *Antisemitismus an Schulen – Analysen und Prävention*, hg. von Wilhelm Schwendemann (Münster, 2023 - in Druck).

³⁶ Wiesel, „Plädoyer für die Toten,“ 177.

³⁷ Vgl. exemplarisch die folgenden Beispiele, wie Wiesel die Wendung „and yet“, im französischen Original meist mit *et pourtant* gefasst, einsetzt: „We live in a crazy world. Everything is upside down. Chaos. Words do not mean what they say,

möchte: „And yet, we try to deepen the experience [...], in order to communicate its meaning and create a world sunnier and more human - in spite of man.“³⁸

Letztlich ist die skizzierte Ambivalenz nicht aufzulösen und determiniert auch diese Arbeit – auch wenn eine grundlegende Aufgabe der Religionspädagogik darin besteht, die Frage nach religiöser Bildung mit geschichtlicher Vergewisserung und erinnerungsbegleitender Zeugenschaft zu verbinden, wie sie im Werk Elie Wiesels anklingt.³⁹ Es herrscht ein Bewusstsein über diese ambivalente Problemstellung, die bei der Ausarbeitung dieser Arbeit, insbesondere bei der Analyse und der religionspädagogischen Annäherung an deren Ergebnisse, konsequent reflektiert wird. Angesichts dessen, dass hier insbesondere und ausgerechnet *Ambivalenz* im Werk eines Holocaustüberlebenden untersucht werden soll, kann diese Problematik auch als ein performativer Aspekt der vorliegenden Arbeit betrachtet werden.

0. Fachliche Verortung

0.1 Forschungsstand

Die wissenschaftliche Forschung zu Elie Wiesel kulminierte lange Zeit in den USA, Wiesels langjährigem Lebensmittelpunkt und Hauptwirkungsort als Dozent verschiedener Universitäten, Redner und Autor. Wiesels Schriftwerke liegen daher i. d. R. aus der Originalsprache Französisch ins Englische übersetzt vor; deutsche Übersetzungen stellen hingegen oftmals eine Leerstelle dar.⁴⁰ In Europa befinden sich in Paris das *Institut Elie Wiesel*⁴¹ und in Tübingen und Luxemburg die *Forschungsstelle Elie Wiesel*,⁴² die

and our knowledge is not reflected what we communicate. And yet - and yet. This is the key expression in my work. It is terrible, and yet we go on. It is dark, and yet we believe in dawn.“

Elie Wiesel, „Lecture at International Young Presidents Organization,“ (Madrid, Spain, April 1980), zit. nach Irving Abrahamson, *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1 (New York, 1985), 183.

„And yet, I believe that we must not give up.“ Elie Wiesel, *Open Heart*, (New York, 2016), 72.

„And yet, we are mad enough to go on believing in man and his destiny, mad enough to resist despair, mad enough to contain our anger and our pain.“

Elie Wiesel, „Lecture at B'nai B'rith Hillel Foundation,“ (Toronto, Canada, 2. März 1977), zit. nach Irving Abrahamson, *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1 (New York, 1985), 334.

³⁸ Elie Wiesel, „Lecture,“ (Loyola University, Chicago, Illinois, 12. April 1980), zit. nach Irving Abrahamson, *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1 (New York, 1985), 178.

³⁹ Reinhold Boschki, „Reden und Schweigen sind unmöglich: das Werk Elie Wiesels als Beitrag zu einer Kultur der Erinnerung,“ in *Das Judentum kann nicht definiert werden* (Berlin; Münster, 2014), 271-272.

⁴⁰ Vgl. die Auflistung der französischsprachigen Originalwerke und deren jeweilig vorliegender bzw. nicht vorliegender Übersetzungen ins Englische bzw. Deutsche. Vgl. auch Boschki, Reinhold und Daniel Krochmalnik. „EWW – Für eine Gesamtedition der Werke Elie Wiesels,“ in *Das Judentum kann nicht definiert werden. Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur*, herausgegeben von Reinhold Boschki und René Buchholz, Bd. 11, *Forum Christen und Juden*, 276-279.

⁴¹ Vgl. weiterführend deren Homepageauftritt, zuletzt zugegriffen am 29. November 2023, <http://www.instituteliewiesel.com>.

⁴² Vgl. weiterführend deren Homepageauftritt, zuletzt zugegriffen am 23. November 2023, <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/katholisch-theologische-fakultaet/lehrstuehle/religionspaedagogik/forschungsstelle-elie-wiesel-1/>.

sich je mit der Erforschung von dessen Schriftwerk befassen und dahingehend seit 2022 kooperierend zusammenarbeiten.⁴³ Eine primär literaturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Werk Wiesels stellt ein von Boschki bereits in den 1990er Jahren ausgemachtes Desiderat dar, wird nun aber seit 2020 vom Luxemburger Standort der Forschungsstelle vorangetrieben.⁴⁴ Selbiges gilt für eine umfassende christlich-theologische Auseinandersetzung mit Elie Wiesels Botschaft. Diese findet sich im deutschen Sprachraum bereits vereinzelt und wird nun vom Tübinger Standort der Forschungsstelle als ein thematischer Schwerpunkt der Auseinandersetzung mit dem Werk Wiesels weiterführend bearbeitet.⁴⁵

Ein zentrales Projekt der *Forschungsstelle Elie Wiesel* stellt zudem die Erarbeitung einer kritischen Edition dar, der *Elie Wiesel Werkausgabe* (EWW). Diese beinhaltet die Neuübersetzung und in einigen

Vgl. das Themenheft „Neues aus der Elie Wiesel Forschung“ in der *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext*, welches von der Forschungsstelle verantwortet wurde.

Vgl. Neues aus der Elie Wiesel Forschung, *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 2 (2022).

Vgl. auch die Konferenz am 4. bis 5. Juli 2021 zur fünften Jahrzeit Wiesels, zu der bald ein Sammelband erscheint, der den Auftakt der wissenschaftlichen Publikationsreihe *Elie Wiesel Research Series* (EWRS) darstellen wird.

Vgl. zur sogenannten Jahrzeit den Artikel in der *Encyclopaedia Judaica* von Louis Isaac Rabinowitz, „Jahrzeit,“ in *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 22, hg. von Fred Skolnik und Michael Berenbaum (Farmington Hill, 2007), 271.

⁴³ Vgl. den gemeinsamen Forschungstag zwischen dem Institut und der Forschungsstelle in Paris am 25. April 2023 zum Thema *Journée d'étude autour de l'œuvre littéraire d'Élie Wiesel*. Zu diesem Forschungstag ist ebenfalls ein gemeinsamer Sammelband in der *Elie Wiesel Research Series* (EWRS) geplant.

⁴⁴ Boschki hat dies bereits 1994 benannt. Vgl. Boschki, *Der Schrei*, 78.

Bisher liegt noch immer keine rein literaturwissenschaftliche deutschsprachige Auseinandersetzung mit Wiesel vor. Dies begründet sich vermutlich aus der französischen Originalsprache der Werke, wie Boschki ebenfalls bereits angemerkt hat. Da Wiesels Werke im Deutschen immer eine Übersetzung sind, stehen sie nicht im genuinen Interesse der germanistischen Literaturwissenschaft, sondern wären als Forschungsgegenstand eher im Bereich der Komparatistik oder vergleichenden Literaturwissenschaften einzuordnen.

Allerdings gilt diese Beobachtung auch für den internationalen Raum, wie Robert Evans and Stephen Bray in ihrer Recherche zu literaturwissenschaftlich basierten Auseinandersetzungen mit Wiesels Werk feststellen.

Evans und Bray legen eine „close reading“ von Wiesels *Die Nacht*, konkret der Passagen von *Rosch haSchanah* und *Jom Kippur*, vor. Sie halten fest: „the commentary the book has generated deals with its ideas, its meanings, and its philosophical significance rather than with the skill and care with which it is written.“

Robert C. Evans und Stephen Paul Bray, „Close Reading and the Crisis of Faith in Elie Wiesel's Night,“ in *Crisis of Faith. Critical Insights*, hg. von Robert C. Evans (New York, 2013), 54.

Zur literaturwissenschaftlichen Methode des *close reading* vgl. weiterführend Vera Nünning und Ansgar Nünning, *Methoden der literatur- und kulturwissenschaftlichen Textanalyse* (Stuttgart. 2010), 293-316.

⁴⁵ Vgl. Boschki, *Der Schrei*.

Für eine Übersicht der ersten „Christian Responses“ auf das Werk Elie Wiesels vgl. den gleichnamigen Aufsatz und die dortige Kurzzusammenfassung der einzelnen Stimmen und Positionen von Harry James Cargas.

Vgl. Harry James Cargas, „Elie Wiesel. Christian Responses,“ in *Responses to Elie Wiesel*, hg. von Harry James Cargas, (New York, 1978), 281-291.

Vgl. Außerdem Robert McAfee Browns „Revision der christlichen Haltung: Umriss einer Antwort“ angesichts des Holocaust, in McAfee Brown, *Elie Wiesel*, 188-201, sowie weiterführend das gesamte Kapitel *Birkenau und Golgota: Herausforderungen für christlichen Neubeginn*, 179-203.

Vgl. zudem die Aufsätze von Sölle und Rendtorff, die je Bezug auf Wiesels Botschaft nehmen:

Dorothe Sölle, „Nach der Schoah: Wie unsere theologischen Entwürfe sich ändern müssen,“ in *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel, Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, hg. von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink (Münster, 1998), 159-167.

Rolf Rendtorff, „Ist in Auschwitz das Christentum gestorben?“, in *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel, Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, hg. von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink (Münster, 1998), 168-180.

Vgl. auch den Aufsatz von Rendtorff welcher Wiesels „Botschaft für Christen nach Auschwitz“ in den Blick nimmt:

Rolf Rendtorff, „Auschwitz als Anfechtung des Christentums. Elie Wiesels Botschaft für Christen nach Auschwitz,“ in *Das Gegenteil von Gleichgültigkeit ist Erinnerung, Versuche zu Elie Wiesel*, hg. von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink (Mainz, 1995), 129-147.

Fällen die erstmalige Übersetzung ins Deutsche, so etwa die von Marion Eichelsdörfer erarbeitete erstmalige Übersetzung des jiddischen ... *un di welt hot geschwign* zu ... *und die Welt schwieg*.⁴⁶

Die neuere Elie Wiesel-Forschung in Europa bzw. an den Standorten der Forschungsstelle begrenzt sich dabei nicht auf Übersetzungsprozesse. Indem Elie Wiesels Gesamtwerk durch (Neu-)Übersetzung und erstmalige wissenschaftliche Kommentierung zugänglich gemacht wird, werden dessen Texte und Botschaft als Beitrag zur Ausbildung von Erinnerungskultur expliziert. Auf Basis dieser Texte werden pädagogische Programme, Unterrichtskonzepte und erwachsenenbildnerische Maßnahmen zu *Holocaust-Education*⁴⁷ und Antisemitismusprävention entwickelt: Insbesondere zu Wiesels Erstlingswerk *Die Nacht* existieren zahlreiche pädagogische Entwürfe, die ebenfalls von der oben skizzierten Ambivalenz betroffen sind.⁴⁸

⁴⁶ Vgl. Krochmalnik und Boschki, „EWW – Für eine Gesamtedition.“

⁴⁷ Die Holocaust-Education bezeichnet „die Auseinandersetzung mit der planmäßigen Ermordung europäischer Juden und Jüdinnen in Bildungskontexten [...], was andere vom NS-Staat verfolgte Opfergruppen nicht ausschließt und was keine ‚Aufrechnung‘ oder Minimierung von Leid impliziert“. Anja Ballis und Markus Gloe, Hg., „Einleitung,“ in *Holocaust Education Revisited: Wahrnehmung und Vermittlung – Fiktion und Fakten – Medialität und Digitalität*. Bd. 1, *Holocaust Education – Historisches Lernen – Menschenrechtsbildung* (Wiesbaden, 2019), 3f.

Die Bezeichnung wird vor allem im internationalen Raum und mit zunehmend stärkerer Verbreitung auch in Deutschland verwendet. Damit löst sie Adornos Programm der sogenannten „Erziehung nach Auschwitz“ in der Begriffsverwendung ab. Theodor W. Adorno, „Erziehung nach Auschwitz,“ in *Erziehung zur Mündigkeit* (Frankfurt, 1966), 88.

Zur internationalen Holocaust-Education vgl.

Monique Eckmann, Doyle Stevick und Jolanta Ambrosewicz-Jacobs, Hg., *Research in teaching and learning about the Holocaust* (ed. in cooperation with the International Holocaust Remembrance Alliance) (Berlin, 2017).

Zehavit Gross und Doyle Stevick, Hg., *As the Witnesses Fall Silent. 21st Century Holocaust Education in Curriculum, Policy and Practice* (New York, 2015).

Zu den verschiedenen theoretischen wie bildungspraktischen Konzepten zur Erziehung nach Auschwitz vgl. exemplarisch: Klaus Ahlheim und Matthias Heyl, *Adorno revisited: Erziehung nach Auschwitz und Erziehung zur Mündigkeit heute* (Hannover, 2010).

Bernd Fechner, Gottfried Köbler und Till Liebertz-Groß, Hg., „Erziehung nach Auschwitz“ in *der multikulturellen Gesellschaft. Pädagogische und soziologische Annäherungen* (Weinheim; München, 2000).

⁴⁸ Vgl. exemplarisch:

Reinhold Boschki, „Zeit der Entwurzelten. Zur Aktualität und bleibenden Bedeutung des Werks von Elie Wiesel,“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 1 (2017): 17-24.

Reinhold Boschki, „Das Buch *Nacht* von Elie Wiesel als Ganzschrift im Religionsunterricht,“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 1 (2017): 87-89.

Boschki, Reinhold, „Glaubensprofile: Elie Wiesel,“ *notizblock. Zeitschrift für Religionslehrerinnen und Religionslehrer der Diözese Rottenburg-Stuttgart* 26 (1999): 43-50.

Valesca Baert-Knoll, Annette Knoll und Ramona Richter, „Gottesbild in den biografischen Schriften Elie Wiesels. Impulse für den Religionsunterricht,“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 1-2 (2017): 75-78.

Elisabeth Migge, „Das Werk *Die Nacht* im Kontext der Antisemitismusprävention – Potenziale für schulische Bildung und Erziehung,“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 2 (2022): 201-208.

Elisabeth Migge, „Neues aus der Elie Wiesel Forschung → Aus der Geschichte der Verzweiflung eine Geschichte der Hoffnung machen« Praktische Lehr- und Lernangebote der Forschungsstelle Elie Wiesel“, *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 2 (2022): 228-229.

Die Forschungsstelle Elie Wiesel bietet dazu in Kooperation mit anderen Stellen der Lehrer:innenausbildung wie zum Beispiel *Relilab* digitale Formate der Fortbildung von Lehrer:innen an und konzipiert Unterrichtsmaterialien für den Religionsunterricht. Vgl. dazu die Materialien zu Wiesels *Die Nacht* auf <https://relilab.org/>, zuletzt zugegriffen am 29. November 2023.

Gross, „Elie Wiesel’s Beitrag zur Holocaust-Education,“ 51-63.

Markus Wasserfall, „Elie Wiesels *Die Nacht* im Deutschunterricht der Klasse 9,“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 2-3 (2019): 204-207.

Vgl. auch die zunehmende Auseinandersetzung mit Wiesels Werk aus studentischer Perspektive:

Matthias Babic, Juliane Maiterth und Nina-Marie Strasser, „»Nie werde ich diese Nacht vergessen, [...]« It’s a Podcast – Erinnerungskultur im Religionsunterricht neu erleben,“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 3 (2021): 241-243.

Aktuell markiert der kritisch-konstruktive Austausch mit den Postcolonial Studies ein relevantes und neu zu erschließendes Forschungsfeld: Da sich *Holocaust-Education* nicht auf die Etablierung einer reflektierten Erinnerungskultur an den Holocaust begrenzt, sondern mit ihrem zweiten Fokus auf zukunftsgerichtete Antisemitismusprävention in einem Konnex zur Bildung für allgemeine Menschenrechte sowie zur Rassismus- und Radikalismusprävention steht, vermag diese – ebenso wie die *Postcolonial Studies* – einen grundlegenden Beitrag zur Dekonstruktion von Machtdiskursen zu leisten. Diese Projekte verdeutlichen die heterogene und fruchtbare Anschlussmöglichkeit von Werk und Botschaft Wiesels an tagesaktuelle Fragen- und Problemstellungen, wohingehend festgehalten werden kann: „Bei der Erforschung des Werks von Elie Wiesel und dessen enormen Potentials für aktuelle Bildungsprozesse stehen wir erst am Anfang.“⁴⁹ Eine Analyse von Wiesels Schriften unter dem Aspekt der Ambivalenz stellt bspw. noch eine Leerstelle im Forschungskanon dar. Zwar wurde vielfach, wie mittels der obigen Zitate verdeutlicht, das Vorkommen von Ambivalenzen in Wiesels Werk bemerkt, allerdings noch nicht systematisch untersucht, woraus sich die im Folgenden ausgeführte Fragestellung dieser Arbeit ergibt.⁵⁰

Nina Hinkelmann und Laurenz Zwior, „»Um zu vergessen, spricht man. [Um zu erinnern, schweigt man].« Unterrichtsentwurf zu Elie Wiesels *Der Schwur von Kolvillág*,“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 3 (2021): 244-247.

Aus dem internationalen Raum vgl. exemplarisch:

John K. Roth, „The Real Questions: Using *Night* in teaching the Holocaust,“ in *Approaches to Teaching Wiesel's Night*, hg. von Alan Rosen (New York, 2007), 146-152, sowie die weiteren Artikel in diesem Sammelband: Alan Rosen, Hg., *Approaches to Teaching Wiesel's Night* (New York, 2007).

⁴⁹ Valesca Baert-Knoll und Reinhold Boschki, „Neues aus der Elie Wiesel Forschung. Das Schriftwerk des Überlebenden in aktuellen Perspektiven,“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 2 (2022): 163.

⁵⁰ An der Universität Sevilla wurde 2019 von Pedro Alemany Navarri eine Dissertation erarbeitet, die Ambivalenz und Andersartigkeit als Formen jüdischer Selbstdarstellung untersucht, konkret in den Werken Ruth Klügers und Emil Fackenheim. Bemerkenswerterweise wird in dieser Arbeit zwar auf Elie Wiesel verwiesen, allerdings nicht mit dem Bezug auf Ambivalenz, sondern nur als kurze Referenz auf Wiesels Werk als einer der „Klassiker[...] der Holocaustliteratur“ und mit der folgend zitierten Bemerkung: „Im ersten Werk Wiesels sind die frühen Eigenschaften der Holocaust-Theologie erkennbar. Sein autobiographisches Werk enthält als einen wesentlichen Aspekt theologischer [sic!] Überlegungen. Das Motiv der Theodizee ist ersichtlich in seinen Werken; es entspricht der Angst des religiösen Ichs während und nach der Shoah. Die Suche nach Antworten nach Auschwitz ist die Achse, um welche das autobiographische Projekt Wiesels dreht. Wiesel sucht unablässig Antworten auf die Probleme, die aus einer Existenzsuche in einer Welt, in der die Shoah geschehen ist, resultieren. Daher können die Überlegungen Wiesels in vielerlei Hinsicht als exemplarisch für die religiösen, theologischen oder ontologischen Fragen gelten.“ Pedro Alemany Navarri, „Jüdisch in Abwehr. Ambivalencia, otredad y judeidad germana en la auto escritura ensayística contemporánea“ (Dissertation, Universidad de Sevilla, 2019), 19; 21. 2019 wurde von der Verfasserin dieser Arbeit ein Aufsatz publiziert, der sich einleitend mit dem Phänomen von Ambivalenz im Werk Wiesels beschäftigt. Vgl. Valesca Baert-Knoll, „Bedeutung und Perspektiven von Strukturen der Ambivalenz im Œuvre Elie Wiesels,“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 2-3 (2019): 170-175. Hinsichtlich einer Auseinandersetzung mit Ambiguität im Werk Wiesels existiert etwas mehr Literatur. Rosemary Horowitz hat 2006 in ihrem Sammelband *Elie Wiesel and the Art of Storytelling* einen Artikel zu *Creative Ambiguity in Wiesel's Storytelling* verfasst, in dem sie bei Wiesel vier Dimensionen erarbeitet, durch die Wiesel Ambiguität herstellt: Framing, Embedding, Narrating und Sequencing. Vgl. Horowitz, „Creative Ambiguity,“ 38-56. 1990 hat Cargas einen Aufsatz mit dem Titel *Positive Ambiguity: The Religious Thought of Elie Wiesel veröffentlicht*, in dem er die Ambiguität in Wiesels religiösem Denken erarbeitet. Vgl. Cargas, „Positive Ambiguity,“ 79-89. Zudem existiert ein Kurzbeitrag aus den 1985er Jahren über Ambiguität in Wiesels *Die Nacht*. Vgl. Benj Mahle, „Junior High/Middle School. The Power of Ambiguity. Elie Wiesel's ‚Night,‘“ *The English Journal* 74/6 (1985): 83-84. Zudem sei exemplarisch auf diejenigen, wenigen, Publikationen verwiesen, die mit Synonymen oder Ausweichbegriffen arbeiten und sich bspw. mit Gegensätzen oder Dialogen zwischen Polarkategorien im Werk Wiesels beschäftigen. Vgl. Irving Greenberg, „Dialectic Living and Thinking. Wiesel as Storyteller and Interpreter of the Shoah,“ in *Elie Wiesel. Jewish, Literary and Moral Perspectives*, hg. von Steven Katz und Alan Rosen (Bloomington, 2013), 173-189.

0.2 Forschungsfrage

Die vorliegende Arbeit reiht sich in den oben skizzierten Forschungskontext ein und soll einen Beitrag zur religionspädagogischen Erschließung von Elie Wiesels Werk erbringen. Dazu wird eine Analyse ausgewählter Werke Wiesels (... *und die Welt schwieg*, *Die Nacht*, *Morgengrauen und Tag*) basierend auf Anleihen aus der literaturwissenschaftlichen Methodik vorgenommen.

Elie Wiesels Schriftzeugnis ist, wie der Eröffnungssatz von ... *und die Welt schwieg* nahelegt und mit den Beobachtungen aus der Fachliteratur stützen lässt, mit zahlreichen Ambivalenzen durchzogen. Dies lässt vermuten, dass Ambivalenz ein aufschlussreiches Analyse Kriterium für Wiesels komplexes Werk darzustellen vermag. Ambivalenz dient in der vorliegenden Arbeit daher sowohl als zentraler Analysebegriff wie auch als übergeordnetes Erkenntnisinteresse. Dies bezieht sich u. a. auf die Darstellung von Ambivalenz, hier verdichtet zu *Ambivalenz erzählen*, auf die Kommunikation von Ambivalenz als *ambivalentes Erzählen* sowie potenziell auch auf die im Werk verhandelten Umgangsweisen mit den beschriebenen ambivalenten Sachverhalten oder Erfahrungen, hier verdichtet als *Ambivalenz erfahren*.

Um diese verschiedenen Dimensionen erfassen zu können und gleichzeitig offen für weitere, mögliche Dimensionen bleiben zu können, die (erst) aus der Analyse extrahiert werden können, wird eine einerseits offene Fragestellung gewählt, die andererseits jedoch einen klaren Fokus auf den allgemeinen Hauptaspekt des Erkenntnisinteresses – Ambivalenz im Werk Wiesels – legt. Im Anschluss an diese Überlegungen wird daher die folgende Forschungsfrage formuliert:

„Wie zeigt sich Ambivalenz im Werk Elie Wiesels?“

0.3 Aufbau und Argumentationsgang der Arbeit

Zur Beantwortung der Forschungsfrage wird in der Arbeit wie folgt vorgegangen:

Einführend wird eine Auseinandersetzung mit Leben und Werk Elie Wiesels vorgenommen. Der Kapitelaufbau folgt dieser Unterteilung und arbeitet deren Interdependenzen heraus, um zu verdeutlichen, dass ein Verständnis von Leben und Werk Wiesels nur mit Kenntnis des jeweiligen anderen gelingen kann. Ein Zugang zu dessen Werk ist nur vor dem Primat seiner Biographie möglich, weshalb die zentralen biographischen Knotenpunkte seines Lebens dargestellt werden. Die Relevanz des Biographischen wird mit einer Äußerung Wiesels über dessen Verständnis seines Gesamtwerkes kontextualisiert und darauffolgend eine Rezeptionsform seines Werkes in einem *autobiographical*

Vgl. Daniel Stern, „Elie Wiesel: A Thirty-Year Dialogue Between Hope and Despair,“ in *Elie Wiesel. Between Memory and Hope*, hg. von Carol Rittner (New York, 1990), 8-19.

Vgl. Eugene J. Fisher, „Silence and Dialogue. Reflections on the Work of Elie Wiesel,“ in *Elie Wiesel. Between Memory and Hope*, hg. von Carol Rittner (New York, 1990), 97-115.

Vgl. Mary Jo Leddy, „Between Destruction and Creation,“ in *Elie Wiesel. Between Memory and Hope*, hg. von Carol Rittner (New York, 1990), 42-49.

mood vorgeschlagen. Dieses ist im Wortlaut angelehnt an ebenjene Äußerung Wiesels über den Rezeptionszugang zu seinem Werk und berücksichtigt zudem den Anspruch des Biographieprimats als theoretischen wie kontextuellen Hintergrund.

Im Weiteren wird der Zusammenhang zwischen Wiesels Selbstverständnis als Überlebender und Zeuge des Holocaust und seiner literarischen Tätigkeit, konkret seiner Tätigkeit als eines der jüdischen Tradition entsprechenden *Storytellers*, aufgezeigt. Sein Gesamtwerk kann folglich als die Verschriftlichung seines *Storytellings* betrachtet werden. Dabei wird herausgearbeitet, dass Wiesel innerhalb dieser Tätigkeit und damit einhergehend in seiner Rolle als Überlebender, Zeuge und *Storyteller* mit verschiedenen Ambivalenzen konfrontiert ist. Insbesondere die Prämissen der gebrochenen Poetik, dass der Holocaust mit Worten niemals gefasst werden kann, und die damit zusammenhängende Frage nach der Angemessenheit eines Sprechens oder Schweigens über den Holocaust werden dabei als zentrale Ambivalenzen erarbeitet. Folgend wird Wiesels Umgang mit diesen Ambivalenzen dargestellt und auf diesen Erkenntnissen aufbauend die Beobachtung hypothetisiert, dass Wiesel auf ebenjene Ambivalenzen mit einem ambivalenten Umgang reagiert; beispielweise reagiert Wiesel auf die ambivalenten Anforderungssituationen der gebrochenen Poetik und der Frage des Sprechens und Schweigens mit ambivalenten Umgangsformen, die sich in seinem *Storytelling* bzw. Schriftwerk aufzeigen lassen und hier als *ambivalentes Storytelling* gefasst werden.

Wiesel versteht sein Gesamtwerk als literarischen Ausdruck seiner individuellen Zeugenschaft und als Ausdrucksform eines ethischen Appells zur Erinnerung. Er bezeichnet seine Zeugenschaft entsprechend als „an literary attempt, an ethical attempt“.⁵¹ Wiesels Literaturverständnis beinhaltet die Annahme, dass Autor, Text und Rezipient:innen in einer engen Beziehung stehen und die Rezipient:innen so zur Erinnerung an den Holocaust aufgerufen werden, sie durch den Appell zur Aufnahme und zur Weiterführung der Erinnerung ein Teil dieser Geschichte, zu sogenannten sekundären Zeug:innen, werden.⁵² Dieser ethische Appell, so wird problematisiert, ist ebenfalls ambivalent hinsichtlich der Rezeptionsmöglichkeiten und der potenziellen Auswirkungen auf die Rezipient:innen.

Wiesels Selbsteinordnung seines Werkes als *ethical attempt*, sein Literaturverständnis mit dem Ziel des ethischen Appells und der *autobiographical mood* als Werkzeugangabe stellen zentrale Einsichten für die weitere Arbeit dar. Diese dienen in den methodologischen Reflexionen als Referenzpunkte und werden bei Methodenwahl und Analyse entsprechend (kritisch) berücksichtigt.

⁵¹ Elie Wiesel, „Questions and Answers: At the University of Oregon,“ (University of Oregon, Eugene, 10. April 1975), zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 3, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 283.

⁵² Vgl. zum Begriff der sekundären Zeugenschaft die Ausführungen in Kapitel 7.3.2 dieser Arbeit.

Die Arbeit ist nach dieser ersten Auseinandersetzung mit Leben und Werk Elie Wiesels in fünf Teilbereiche untergliedert: eine soziologische Gegenwartsdiagnose und Problemanzeige unter dem Gesichtspunkt Ambivalenz (1), eine theoretische Ausführung zum Ambivalenzbegriff im Allgemeinen sowie seiner Verwendung in dieser Arbeit im Besonderen (2), eine methodologische Reflexion und Überlegung zu einem geeigneten Zugang zu Wiesels Schriften mit Ambivalenz als Analysebegriff (3), folgend die Analyse (4) sowie abschließend ein Ertrag mit einer ersten religionspädagogischen Perspektivierung der Ergebnisse (5). Konkret werden die Teilbereiche wie folgt konzipiert:

Der erste Teil der Arbeit stellt eine Bezugnahme auf verschiedene soziologische Gegenwartsdiagnosen dar. In Anbetracht der Zielvorstellung, das Werk eines Holocaustüberlebenden mit dem Ambivalenzbegriff zu analysieren, wird als primäre Referenztheorie Zygmunt Baumans Analyse zum Verhältnis von Moderne und Ambivalenz verwendet, da diese konsequent ausgehend von der Zäsurerfahrung des Holocaust denkt. Bauman, in der Tradition Theodor W. Adornos stehend, setzt Ambivalenz als einen Analysebegriff von gesellschaftlichen Prozessen in der Gegenwart und zum respektiven Verständnis der Moderne ein. Mit diesem nähert er sich den Bedingungen des Bruchs der Moderne, dem Holocaust, an. Mit Bauman eröffnen sich sozialtheoretische, historische, zeitdiagnostische und ethiktheoretische Überlegungen zum Umgang mit Ambivalenz sowie zu den jeweiligen Konsequenzen dieses Umgangs, die mit exemplarischen Verweisen zu deren Auswirkungen auf die deutschen Jüd:innen unterlegt werden.

Baumans Kernthese, dass Ambivalenz als ein Versagen der Nenn-Trenn-Funktion, also ein Versagen eindeutiger Kategorisierungsmöglichkeiten, Unbehagen auszulösen vermag, das die Ambivalenz erfahrenden Subjekte in der Regel durch (rigorose) Vereindeutigungsversuche zu tilgen bestrebt sind, benennt für diese Arbeit eine zentrale Problemanzeige, die sich durch weitere, aktuelle soziologische Gesellschaftsanalysen aktualisieren lässt. Thomas Bauer und Andreas Reckwitz formulieren in ihren jeweiligen Analysen vergleichbare Problemanzeigen, die entsprechend als ergänzende Perspektiven skizziert und hinsichtlich ihrer Anschlussfähigkeit und ihres Aktualisierungspotenzials geprüft werden. Bauer macht eine gesellschaftliche Tendenz zur Vereindeutigung, einen folgenden Verlust von Mehrdeutigkeit und Vielfalt sowie eine daraus resultierende steigende Bereitschaft zu Vereindeutigungstendenzen aus, die ein Einfallstor für Fundamentalismen und Gewaltbereitschaft darstellen. Da sich die Lebenswelt konsequent pluralisiert und damit auch ihre Deutungsangebote, führe dies zu einer konsequenten Steigerung der Gewaltbereitschaft zu deren Beseitigung.

Reckwitz beobachtet ebenfalls die steigende Pluralisierung von Deutungsangeboten und spricht in dieser Folge von *multiple modernities*, die einer interpretativen Ambivalenz unterliegen. Strukturanalog zu Bauman führt er aus, dass durch die Pluralität von Sinnoptionen bzw. Deutungsmöglichkeiten eine Bewertungs- sowie Handlungsunsicherheit entstehen kann, die

potenzielle Gefühle der Verunsicherung und ein allgemeines Kontingenzbewusstsein hervorrufen kann. Reckwitz sieht im Moment dieser Verunsicherungen allerdings ein Potenzial für kulturelle Wandlungsprozesse angelegt, da den Ambivalenzen qua neuer und steigender Rekombinationsmöglichkeiten von Deutungsformen ein innovatives Potenzial innewohne.

Mit Rückgriff auf die Theorien Baumanns, Reckwitz' und Bauers wird in diesem Kapitel deutlich, dass der Ambivalenzbegriff ein Zentralbegriff aktueller Gesellschaftsanalysen darstellt und als Erschließungskategorie vergangener sowie aktueller gesellschaftlicher Entwicklungen gilt. Die Bestrebungen, das aus Ambivalenz resultierende Unbehagen zu beseitigen, und die damit einhergehende Steigerung von Gewaltbereitschaft zur Umsetzung rigoroser Vereindeutigungen charakterisieren eine zentrale Problemanzeige für sich beständig weiter pluralisierende Gesellschaften. Oder positiv gewendet: Die Fähigkeit zum Umgang mit Ambivalenz kann als eine zentrale Komponente für das Gelingen postmoderner Gesellschaftsformen verstanden werden. Dies ist erneut mit Blick auf mögliche Potenziale nicht nur ex negativo, sondern auch durch eine potenziell produktive Wirkmacht von Ambivalenz hinsichtlich innovativer Vergesellschaftungsprozesse durch kreative Rekombination pluraler Deutungsmöglichkeiten zu begründen. Es wird deutlich, dass die Fähigkeit zum Umgang mit Ambivalenz einen Schlüssel zur gelungenen Gegenwartsbewältigung beinhaltet. Gleichmaßen markieren eine mangelnde Fähigkeit zum Umgang mit Ambivalenz oder das Bestreben, Ambivalenzen zu tilgen, eine Form von Gegenwartsbewältigung, die zu radikalen Maßnahmen und Gewalt führen kann.

Da angesichts der steigenden gesellschaftlichen Pluralisierungsprozesse mit einem konsequenten Zuwachs an Ambivalenzen zu rechnen ist, wird abschließend das Desiderat formuliert, dass nicht nur die Fähigkeit zum Umgang mit Ambivalenz virulent ist, sondern dass resultierend aus dieser Beobachtung eine systematische, ggf. strukturell verankerte und bildungswissenschaftliche Förderung eines Umgangs mit Ambivalenz dringend angezeigt ist.

Dieses Desiderat markiert die Motivation zur religionspädagogischen Perspektivierung von Ambivalenz, was im Verlauf der Arbeit berücksichtigt und im Abschlusskapitel in einer ersten Annäherung basierend auf den Analyseergebnissen zu Ambivalenz im Werk Elie Wiesels ausgeführt wird.

Der zweite Teil der Arbeit beinhaltet eine theoretische Auseinandersetzung mit dem Ambivalenzbegriff. Im Vorangehenden wurde erarbeitet, dass Baumanns Ambivalenzverständnis inhaltlich vor dem Begriff der Ambiguität schwimmt. Es wurde dargestellt, dass in den ergänzenden Analysen von Reckwitz und Bauer sowohl der Begriff Ambivalenz wie auch derjenige der Ambiguität verwendet werden, um die durch steigende Pluralisierung und Heterogenität entstehenden Phänomene und Handlungsanforderungen der Gegenwart zu beschreiben: Es liegt eine indifferente,

synonyme oder zumindest schillernde Verwendung der beiden Begriffe und der mit ihnen beschriebenen Sachverhalte vor. Um allerdings den Ambivalenzbegriff als einen Analysebegriff verwenden zu können, bedarf es einer konkreteren Bestimmung seines Inhaltes, der in diesem zweiten Teil der Arbeit diskutiert wird. Es folgt vorab mit Blick in die jeweilige Begriffsgeschichte und deren Rezeption eine Abgrenzung der Begriffe Ambivalenz und Ambiguität. Konkret wird eine Unterscheidung der Begriffe nach Baumans sogenannter semiotischer Kulturtheorie vorgeschlagen. Im Zuge dieser begriffsemantischen Auseinandersetzung wird verdeutlicht, dass der Ambivalenzbegriff trotz seiner erst relativ späten Wortschöpfung als Kunstbegriff der Psychoanalyse eine rasche und disziplinübergreifende Rezeption erfahren hat, in der er je unterschiedlich verstanden und angewendet wird. Diese Heterogenität des Ambivalenzverständnisses ist dabei in inter- und intradisziplinärer Wirksamkeit zu beobachten. Aufgrund der heterogenen und scheinbaren Deutungsoffenheit des Ambivalenzbegriffs bzw. angesichts dieser Verständnisvielfalt oder auch Gemengelage kann und soll hier kein allgemein verbindliches Verständnis von Ambivalenz abgeleitet werden. Stattdessen scheint es angeraten, das in dieser Arbeit verwendete Ambivalenzverständnis transparent offenzulegen, die Wahl zu begründen und zudem kritisch zu diskutieren.

Diesen Vorüberlegungen folgend wird die Ambivalenzdefinition des Soziologen Kurt Lüscher vorgestellt und hinsichtlich ihrer Anschlussfähigkeit an die vorliegende Fragestellung geprüft. Lüscher's Ambivalenzbegriff ist das Resultat seiner langjährigen, systematischen Auseinandersetzung mit Ambivalenz, welches anhand der Ergebnisse verschiedener Studien beständig modifizierend weiterentwickelt wurde. Ambivalenz wird darin als menschliche Erfahrung von Polarität gleichwertiger Kategorien und der folgenden Oszillation zwischen diesen Polen beschrieben und als ein Erfahrungsbegriff bestimmt. In Übernahme dieses Gedankens wird folgend von Ambivalenzerfahrungen gesprochen. Mit Oszillation und Polarität werden Merkmale formuliert, mit denen bestimmt werden kann, ob ein Sachverhalt ambivalent ist oder nicht, bzw. anhand derer objektiv oder zumindest intersubjektiv nachvollziehbar bemessen oder erkannt werden kann, dass ein Sachverhalt ambivalent ist. Ambivalenz wird damit operationalisierbar. Lüscher's Ambivalenzverständnis wird für diese Arbeit zudem gewählt, da es sich durch eine direkte Anschlussfähigkeit an religionspädagogische Forschungs- und Interessengebiete auszeichnet. Es beinhaltet die Annahme, dass Ambivalenz Bedeutung für Identitätskonstitution, Handlungsbefähigung und soziale Beziehungen zukommt, welche alle zentrale und aktuelle Forschungsfelder der Religionspädagogik darstellen. Die Anschlussfähigkeit wird dabei nicht nur konstatiert, sondern kritisch geprüft: In diesem Zuge zeigt sich, dass Lüscher hinsichtlich des Beziehungsbegriffs eine Verengung auf soziale Beziehungen vornimmt. Im Horizont von Boschki's theologisch basierendem Verständnis von Beziehung als Leitbegriff der Religionspädagogik wird dargelegt, dass dies eine Einschränkung des Beziehungsbegriffs darstellen würde, da dieser mehr als nur eine soziale Dimension umfasst. Um diese

weiteren Dimensionen bei der Analyse berücksichtigen zu können, wird die vorliegende Ambivalenzdefinition adaptiert und entsprechend vor den Erkenntnissen der Religionspädagogik modifiziert. Damit steht am Ende der theoretischen Auseinandersetzungen ein religionspädagogisch reflektierter und modifizierter sowie operationalisierbarer und anhand transparenter Entstehungsvoraussetzungen bestimmbarer Ambivalenzbegriff, der anschlussfähig an die Forschungsfrage ist.

Der dritte Teil der Arbeit beinhaltet eine kritische, methodologische Reflexion über die Zugangsmöglichkeiten zum Werk eines Holocaustüberlebenden mit dem Ambivalenzbegriff als Analysekriterium. Er unterteilt sich in zwei thematische Unterkapitel, *Ambivalenz erzählen* und *Ambivalenz analysieren*. Ersteres Kapitel umfasst diejenigen relevanten theoretischen Ausführungen und Rahmenbedingungen, die als Grundlage für die spätere Methodenwahl im zweiten Kapitel dienen. Im zweiten Kapitel wird zudem vorab eine exemplarische Einführung zum Auf- und Vorkommen sowie zur Rezeption von Ambivalenz(-darstellung) in der Literatur im Allgemeinen vorgenommen, welche festhält, dass Ambivalenz als eine narrative Kunstform betrachtet werden kann. Es wird dahingehend ersichtlich, dass Literatur, insbesondere autobiographisch geprägte, für Autor:innen die Möglichkeit beinhaltet, die eigenen Ambivalenzerfahrungen als Kunstform abzubilden und über diese zu reflektieren. Dies entfaltet nicht nur auf Ebene der literarischen Darstellung von Ambivalenz, der Produktionsästhetik, sondern auch hinsichtlich der Rezeptionsästhetik Wirkmacht, was eine zentrale Einsicht für den weiteren Verlauf der Arbeit darstellt.⁵³ Ambivalenzerfahrungen können in und durch Literatur nicht nur sprachlich abgebildet, sondern auch gezielt erzeugt werden, was wiederum Fragen hinsichtlich der Auswirkung auf die Lesenden (Rezeptionsästhetik) aufwirft; beispielsweise, ob die in Literatur erzählten Ambivalenzen bei den Rezipient:innen Ambivalenzerfahrungen auslösen können. Als ein zentrales Agens zur Erzeugung von Ambivalenzerfahrungen durch Literatur für Rezipient:innen werden zudem ebenjene autobiographischen Einflüsse der Autor:innen und ihre eindeutige oder uneindeutige Rückbindbarkeit zu den Autor:innen ausgemacht. In Anbetracht der umfassenden autobiographischen Prägung von Wiesels Texten bzw. der Voraussetzung zur Rezeption seiner Texte in einem *autobiographical mood* eröffnet sich die Annahme, dass Wiesels Texte bei seinen Rezipient:innen Ambivalenzerfahrungen auslösen können.

Um diese Beobachtung der durch den autobiographischen Kontext entstehenden Ambivalenz aufzugreifen und vor dem Hintergrund der deutlichen autobiographischen Prägung von Wiesels Texten werden zwei vertiefende Fokussierungen auf die Ambivalenzen autobiographischen Schreibens im Allgemeinen sowie auf die spezifischen Ambivalenzen autobiographischen Schreibens über den

⁵³ Zur Rezeptionsästhetik vgl. die Ausführungen in Kapitel 7.2.4 bzw. 7.3.4.

Holocaust im Besonderen vorgenommen und spiegelbildlich aufgebaut. Es wird aufgezeigt, dass die Ambivalenzen des autobiographischen Schreibens strukturanalog für das autobiographische Schreiben über den Holocaust gelten, bei Letzterem allerdings in nochmals gesteigerter Form – aufgrund ihres historischen Hintergrundes und ihres expliziten Zeugnischarakters – vorhanden sind. Prägnant zeigt sich die Steigerung an den im Bereich des autobiographischen Schreibens auftretenden Prämissen zum Verhältnis von Erinnerung und Gedächtnis, zu Fakt und Fiktion sowie Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Diese verschärfen sich in autobiographischen Texten über den Holocaust zu besonderen Ansprüchen hinsichtlich Authentizitätsgebot und Referenzbezügen und beeinflussen deren Produktions- wie Rezeptionsästhetik immens. Als eine besondere Komponente kann die in diesen Texten vorliegende, aufs äußerste gesteigerte Dimension des Adressat:innenbezugs betrachtet werden, was eine besondere Form von und Anspruch an Rezeptionsästhetik beinhaltet. Aufgrund ihres Zeugnischarakters gehen autobiographische Texte über den Holocaust in der Regel mit einem ethischen Appel an ihre Rezipient:innen einher und fordern diese zur Weiterführung der Erinnerung, einer Form der sekundären Zeug:innenschaft, auf. Es wird deutlich, dass bei diesen Texten eine Vermischung von ästhetischen wie ethischen Ansprüchen vorliegt. Wiesels Verständnis seiner Texte als „a literary attempt, an ethical attempt“⁵⁴ benennt diese Vermischung aus Perspektive eines Überlebenden und zeigt auf, dass sein Werk von diesen Prämissen hochgradig tangiert wird.

Hinsichtlich der Analyse konkretisiert sich vor diesen Strukturanalogien und der besonderen Relevanz des Autobiographischen – was sowohl die Textgattung als auch die durch sie resultierende Ambivalenzerzeugung angeht –, dass es einer Rezeptionsform bedarf, die gleichermaßen den Prämissen autobiographischer Texte und den zusätzlichen Prämissen autobiographischer Texte über den Holocaust gerecht werden muss. Zudem ist in der Rezeptionsform zu berücksichtigen, dass Wiesels Auseinandersetzung mit dem Holocaust nicht nur aus Autobiographik, sondern auch aus zahlreichen anderen Gattungen wie bspw. fiktionalen Texte besteht, die allerdings autobiographisch geprägt sind und in der Methodik entsprechend zu erschließen sind. Vor dem Hintergrund dieser Ausgangsvoraussetzungen werden mit dem autobiographischen Pakt und dem autofiktionalen Pakt zwei gängige Rezeptionsformen von autobiographisch geprägten Texten vorgestellt. Diese, so wird angesichts des ethischen Anspruches und des Zeugnischarakters der Texte deutlich, eignen sich jedoch nur bedingt zur Rezeption von autobiographischen Texten über den Holocaust, da sie deren besonderen ethischen Anspruch nicht berücksichtigen. Als Konsequenz wird ergänzend der sogenannte ethische Pakt dargestellt, der explizit auf die Rezeption von Zeugnistexten über den Holocaust abzielt. Dieser dient für die Analyse als Ergänzung zu den autobiographischen und

⁵⁴ Wiesel, „Questions and Answers: At the University of Oregon,“ 283.

autofiktionalen Pakten. Konkret wird je ein Pakt mit dem ethischen Pakt ergänzt und als Rezeptionsmethode auf die zu analysierenden Texte angewendet.

Der Textkorpus ist exemplarisch gewählt und setzt sich aus vier Werken Wiesels zusammen: seinem autobiographischen Zeugnis über den Holocaust *Die Nacht* und dessen jiddischer Urversion ... *un di welt hot geschwign* bzw. deren noch unveröffentlichter deutscher Übersetzung ... *und die Welt schwieg* sowie den beiden chronologisch in der Publikationsreihe folgenden fikionalisierten, aber immanent autobiographisch geprägten Schriften *Morgengrauen* und *Tag*. Die Wahl ist bewusst gattungsübergreifend gestaltet, um die Annahme des *autobiographical mood* als Lesart prüfen und ggf. belegend aufzeigen zu können. Dazu werden exemplarische biographische Referenzen und Intertextualitäten zwischen den Werken herausgearbeitet und präsentiert.

Der vierte und Hauptteil dieser Arbeit enthält die Analyse des gewählten Textkorpus. In der Analyse werden die Produktionsästhetik und Rezeptionsästhetik berücksichtigt, konkret werden die drei Dimensionen *Ambivalenz erzählen*, *ambivalentes Erzählen* und *Ambivalenz erfahren* untersucht. Diese greifen häufig ineinander bzw. stehen in einem reziproken Verhältnis und werden in der Präsentation der Analyseergebnisse anhand der dezidiert referenzierten Textstellen und der darin angelegten Ambivalenzen dargestellt. Ein Befund sich wiederholender Ambivalenzen wird dabei als narratives Arrangement verstanden und folgend als Motiv bezeichnet. *Die Nacht* bzw. ... *und die Welt schwieg* repräsentieren die übergeordnete Referenz hinsichtlich der Einordnung und Auswertung der ermittelten Ambivalenzen. Entsprechend werden die in *Die Nacht* ermittelten Ambivalenzen als Motivbefunde bezeichnet und, falls sich in den fikionalisierten Werken eine Variation in der Ambivalenzdarstellung dieser Motive vorfindet, wird von Motivvariation gesprochen. Sofern in den fikionalisierten Werken neue Ambivalenzen erzählt werden, werden auch diese als Motivbefund gefasst, allerdings vor dem Verständnishorizont von *Die Nacht* eingeordnet. Die Analyseergebnisse werden unterteilt nach den einzelnen Werken geschildert. Dies wird sich als ein sinnvolles Vorgehen erweisen, da auf Basis der Analyseergebnisse verdeutlicht werden kann, dass die ermittelten Ambivalenzen kontextabhängig sind und zwischen den Werken divergieren. So wird beispielsweise aufgezeigt, dass Motive, die in *Die Nacht* zwar polar angelegt sind, darin allerdings nicht ambivalent erzählt bzw. nicht als Ambivalenz erzählt werden, in den fikionalen Schriften wiederum ambivalent erzählt bzw. als Ambivalenz erzählt werden.

Mit der Untersuchung von *Ambivalenz erzählen*, *ambivalentem Erzählen* und *Ambivalenz erfahren* wird bewusst eine allgemeine Analyse von Ambivalenz im Werk Wiesels durchgeführt und kein Fokus, wie es das in Folge der Gegenwartsdiagnosen formulierte Desiderat nahelegen würde, auf die Frage nach Umgangsformen mit Ambivalenz eingeführt. Der zu Beginn formulierten Forschungsfrage „Wie zeigt sich Ambivalenz im Werk Elie Wiesels?“ wird somit in der Analyse konsequent gefolgt. Die

Berücksichtigung von potenziellen Umgangsformen mit Ambivalenz markiert eine Weiterführung und basiert auf den eruierten Analyseergebnissen. Dieses Vorgehen erweist sich als effektiv, da im ausgewählten Textkorpus keine expliziten Referenzierungen zum Umgang mit Ambivalenz erfolgen oder gar konkrete Umgangsstrategien benannt werden. Tatsächlich verbleibt der Umgang mit Ambivalenz eher im Impliziten. Er erschließt sich in der Regel erst durch die Analyse von Ambivalenz im Allgemeinen bzw. der Form ihrer Darstellung und durch die kritische Reflexion ihres Einsatzes, bspw. als Erzählstrategie.

Der fünfte und Abschlussteil der Arbeit zieht die einzelnen Beobachtungen zu Ambivalenz im Werk Wiesels zu einem werkimmanenten Ertrag zusammen. Dieser setzt sich aus einzelnen, inhaltlich allerdings konvergierenden Erträgen zusammen, welche die Forschungsfrage beantworten.

Diese bestätigen in weiten Teilen die in den theoretischen und methodologischen Kapiteln ermittelten Beobachtungen und Thesen zu Ambivalenz. Ausgehend vom Werk Elie Wiesels kann bspw. belegt werden, dass Literatur zur Darstellung und Reflexion von Ambivalenzerfahrungen eingesetzt werden kann. Ebenso lässt sich die in den methodologischen Reflexionen angeführte These, dass Literatur auch einen Erfahrungsraum von Ambivalenz sowohl für autobiographische Autor:innen wie auch für Rezipient:innen eröffnen kann, bestätigen

Ergänzend erfolgt eine erste religionspädagogische Perspektivierung dieser werkimmanenten Ergebnisse, motiviert durch das als Konsequenz aus der Gegenwartsanalyse formulierte Desiderat zur Fähigkeit eines Umgangs mit Ambivalenz und deren bildungswissenschaftlicher Ausarbeitung.

Damit sollen Ergebnis und Desiderat der soziologischen Gesellschaftsanalysen einerseits aufgegriffen und als eine auch für die Theologie wie für die Pädagogik hochgradig relevante, sowie aktuelle Frage- und Problemstellung gekennzeichnet und entsprechend aus diesen Bereichen heraus perspektiviert werden. Diese Perspektivierung versteht sich explizit nicht als eine umfassende Antwort, sondern vielmehr als eine annähernde Überlegung zu diesem Thema, die von den aus dem Werk Elie Wiesels extrahierten Erträgen ausgeht. In diesem Zuge wird auf Referenztheorien aus verschiedenen Fachdisziplinen verwiesen, in denen eine produktive Anschlussmöglichkeit vermutet wird, und das darin ausgemachte bzw. vermutete Anschlusspotenzial wird in Kürze referiert.

Ein Ertrag, der auch von religionspädagogischer Relevanz ist, soviel sei bereits vorausgegriffen, beinhaltet, dass Ambivalenz nicht als etwas nur Negatives gedacht werden muss, sondern in Ambivalenz auch ein produktives Potenzial zur Gestaltung von Beziehung, zum Erhalt von Handlungsfähigkeit sowie für die eigene Identitätskonstruktion ausgemacht werden kann. Gleichmaßen wird deutlich, dass dieses produktive Potenzial allerdings nicht überbewertet und mit Erwartungen überfrachtet werden sollte. Denn, so eine zentrale Beobachtung, das Potenzial von

Ambivalenz kann produktiv wie negativ wirksam werden. Oder kurz gefasst: *Ambivalenz ist ambivalent.*

1. Kontextuelle Verortung – Leben und Werk Elie Wiesel

Eine Auseinandersetzung mit Elie Wiesel ist ohne eine Auseinandersetzung mit seinem Schriftwerk nicht möglich. Diese Beobachtung hat ebenso reversible Gültigkeit: Möchte man sich dem Schriftwerk Wiesel annähern, so gelingt dies nur vor dem Hintergrund der Berücksichtigung seiner Lebensgeschichte. In der Fachliteratur ist bereits vielfach die deutliche autobiographische Prägung von Wiesel's Schriften festgestellt worden, die sich primär auf sein Überleben des Holocaust rückbezieht.⁵⁵ Wiesel beschreibt den Einfluss, den der Holocaust auf sein Leben genommen hat, als allumfassend und unhintergebar: „Whatever I see, I see through that event.“⁵⁶ Im kollektiven Wir, auch für andere Überlebende sprechend, führt er aus: „No matter what we do, no matter what the subject, no matter in what direction we go, somehow we end up studying the Holocaust.“⁵⁷

Seine Tätigkeit als Autor und folgend seine gesamten Schriften stehen „in the shadow of that event“.⁵⁸ Er charakterisiert sein Gesamtwerk als „un oeuvre – a body of work“⁵⁹, das sich dadurch auszeichnet, dass alle Texte „relate to the same world, the same theme, and to the same obsessions“⁶⁰, der Erinnerung an den Holocaust. Dies bedingt Lesart und Rezeption, wozu Wiesel in einem Interview mit Harold Flender darlegt: „I would say, however, that the mood of all of my books is autobiographical.“⁶¹ Eine Annäherung und ein Verständnis dieses Werkes gelingen folglich nur unter Berücksichtigung dieses *autobiographical mood* bzw. des „Primat[s] der Biographie“.⁶² Wiesel's Biographie nimmt eine

⁵⁵ Dazu einige exemplarische Verweise:

Irving Abrahamson führt an: „Autobiography constitutes an integral element of Wiesel's work and plays a central and complex role in it.“ Abrahamson, *Against Silence*, 14.

Vgl. dazu exemplarisch Alan Berger, der argumentiert, dass der Holocaust den Rahmen für Wiesel's Gedanken und Handeln darstellt. Alan L. Berger, „Faith and God during the Holocaust. Teaching *Night* with the Later Memoirs,“ in *Approaches to Teaching Wiesel's Night*, hg. von Alan Rosen (New York, 2007), 48.

Molly Abramowitz hat in ihrer 1974 publizierten Bibliographie angeführt, dass bei der Kategorisierung der Texte einige Schwierigkeiten auftraten, da Wiesel nicht nur in seinen autobiographischen Texten, Referenzen und Erinnerungen, sondern auch in seinen fiktionalen Schriften, den chassidisch-religiösen Texten usw. häufig in der Ich-Form, der 1. Person Singular, berichte.

Vgl. Molly Abramowitz, *Elie Wiesel: A Bibliography*, The Scarecrow Author Bibliographies 22 (Metuchen, 1974), V-VI.

Vgl. auch Robert McAfee-Brown's Ausführungen zum Verhältnis von Elie Wiesel und seinen literarischen Figuren bzw. deren Lesbarkeit als Personalunion, in McAfee-Brown, *Elie Wiesel*, 22.

Vgl. auch Boschki und Krochmalnik. „EWW – Für eine Gesamtedition,“ 274

Vgl. Boschki, „Elie Wiesel im Spiegel seiner Autobiographien.“

⁵⁶ Elie Wiesel, „The Holocaust as Literary Inspiration,“ in *Dimensions of the Holocaust* (Lecture, Evanston, Northwestern University, 28. März 1977), 17, zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 15.

⁵⁷ Elie Wiesel, „Telling the Tale.“ *Dimensions in American Judaism* 2 (Spring 1968), Address at the 49th General Assembly of Union of American Hebrew Congregations, Nov. 1967, zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, hg. von Irving Abrahamson (New York 1985), 15.

⁵⁸ Lily Edelman, „Interview with Elie Wiesel,“ *National Jewish Monthly*, November 1973, zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, hg. von Irving Abrahamson, Bd. 2 (New York, 1985), 83.

⁵⁹ Elie Wiesel, „A Body of Work,“ adapted from John Weisman, „Storyteller Elie Wiesel Weaving His Spell at a Local Synagogue,“ *Detroit Free Press*, 12 März 1972, zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 51.

⁶⁰ Wiesel, „A Body of Work,“ 51.

⁶¹ Elie Wiesel, „The Key to the Mystery.“ Interview von Harold Flender. *Women's American ORT Reporter* (April 1970): 4-6, zit. nach *Against Silence. The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 3, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 198.

⁶² Boschki und Krochmalnik, „EWW – Für eine Gesamtedition,“ 274.

Sonderstellung innerhalb seines Gesamtwerkes ein, die dieses im Kern verbindet. Im Folgenden werden dieser Beobachtung entsprechend zentrale biographische Knotenpunkte Elie Wiesel dargestellt, um darauf aufbauend eine Annäherung an sein Werk vornehmen zu können. Ein Fokus liegt dabei auf Wiesel's Selbstverständnis als Überlebender und Zeuge des Holocaust sowie auf dessen Gestaltung seiner Zeugenschaft, konkret auf deren Umsetzung mittels seiner Tätigkeit als Autor bzw. *Storyteller*.

1.1 Elie Wiesel's Leben – „lived to bear witness“⁶³

Elie Wiesel⁶⁴ wird 1928 im rumänisch-ungarischen Sighet⁶⁵ geboren. Dort besucht er von 1934 bis 1944 erst den *Cheder* und dann die *Jeschiwa*; er wird nach chassidischer Tradition erzogen.⁶⁶ Mit der

Zur Lesart des *autobiographical mood* vgl. Valesca Baert-Knoll, „Autobiographical mood als Metamotiv, Metanarrativ und Metastruktur von Elie Wiesel's Oeuvre,“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 1-2 (2021): 168-175.

Vgl. weiterführend Reinhold Boschki, „Elie Wiesel im Spiegel seiner Autobiographien,“ 22-37.

⁶³ So ein Teil der Inschrift von Wiesel's Grabstein. Vgl. die biographischen Notizen zu Elie Wiesel in der 2021 erschienenen Neuübersetzung von *Die Nacht*. Elie Wiesel, *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis*, übersetzt von der Forschungsstelle Elie Wiesel (Freiburg, 2022), 167.

⁶⁴ Elie ist die Kurzform des hebräischen *Elieser* (jiddisch *Lejser*), was mit „Mein Gott ist Hilfe“ übersetzt werden kann. Wie im Judentum trägt Wiesel damit den Namen seines Großvaters väterlicherseits.

Zur vertiefenden Auseinandersetzung mit Elie Wiesel's Leben vgl. seine beiden Autobiographien *Alle Flüsse fließen ins Meer / Und das Meer wird nicht voll*.

Vgl. Elie Wiesel, *Alle Flüsse fließen ins Meer. Autobiographie* (Hamburg, 1995).

Vgl. Elie Wiesel, *Und das Meer wird nicht voll. Autobiographie 1969-1996* (Hamburg, 1996).

Aus den zahlreichen biographischen Porträts zu Elie Wiesel sei insbesondere auf das von Brown hingewiesen, da es von Wiesel selbst als „seiner Sicht am nächsten kommend“ eingeordnet wird, so Wiesel in einem Interview 1988. Zitiert nach Reinhold Boschki, *Der Schrei*, 79.

McAfee Brown, *Elie Wiesel*.

Zur ersten Annäherung eignet sich Wiesel's von Roth verfasste Kurzbiographie: John K. Roth, „Elie Wiesel,“ in *Dictionary of Literary Biography Yearbook 1988*, hg. von J. M. Brook (Detroit, 1988), 388-401.

Einen Fokus auf Wiesel's religiösen Hintergrund und dessen Einfluss auf seine Lebensgestaltung legt Frederick Downing mit seiner Biographie zu Wiesel: Frederick Downing, *Elie Wiesel. A Religious Biography* (Macon, 2008).

Vgl. zudem die unlängst von verschiedenen Schülern Wiesel's mit persönlichen Erinnerungen angereicherten Publikationen über Wiesel:

Joseph Berger, *Elie Wiesel. Confronting the Silence*, Jewish Lives (New Haven, 2023).

Alan L. Berger, *Elie Wiesel. Humanist Messenger for Peace* (New York, 2021).

Burger, Ariel, *Witness: Lessons from Elie Wiesel's classroom* (San Francisco, 2018).

Reinhold Boschki, *Elie Wiesel - ein Leben gegen das Vergessen: Erinnerungen eines Weggefährten* (Ostfildern, 2018).

⁶⁵ Sighet hat eine bewegte Geschichte nationaler Zugehörigkeit erfahren: Nach den Beschlüssen des Friedensvertrages von Trianon fielen zwei Drittel der Region Máramaros an die neugegründete Tschechoslowakei und ein Drittel an Rumänien.

1940 wurde der rumänische Teil von Máramaros mit dem Zweiten Wiener Schiedsspruch ab September 1940 wieder Ungarn zugeteilt. Máramarosziget, Sighet, wurde damit zur Kreisstadt.

Vgl. United States Holocaust Memorial Museum, „Sighet“, in *Holocaust Encyclopedia*, zuletzt zugegriffen am 10. November 2023, <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/sighet>.

⁶⁶ Chassidismus von hebr. *fromm* bezeichnet insbesondere die Mitte des 18. Jhd. von Rabbi Israel ben Elieser (Ba'al Schem Tov, „Meister des guten Namens“, 1699–1760, kurz: BeSchT) in der Ukraine begründete Frömmigkeitsbewegung, die sich gegen die rabbinische Orthodoxie (Mitnaggdim) und die Aufklärer (Maskilim) behauptete. Die charismatischen Führer der Chassiden, die sogenannten Zaddikim, bilden Dynastien und Höfe, die in der ganzen Welt nach ihren ukrainischen, polnischen und weißrussischen Ursprungsorten benannt werden, so etwa Wischnitz, Belz und Lubawitsch. Elie Wiesel und seine Familie gehörten zu den Wischnitzer Chassiden.

Vgl. weiterführend Susanne Talabardon, *Chassidismus* (Tübingen, 2016).

Eine Auseinandersetzung mit dem Einfluss von Wiesel's traditioneller chassidischer Erziehung und jüdischer Volkskultur findet sich bei Joel Berger, „Spuren und Elemente jüdischer Volkskultur in den Werken Elie Wiesel's,“ in *Kultur allein ist*

Machtübernahme der Nationalsozialist:innen 1944 in Ungarn werden die ungarischen Jüd:innen von deren systematischem Vernichtungsvorgehen erfasst. In Sighet marschieren diese an einem, wie Wiesel schreibt, „schwarzen Samstag“ ein,⁶⁷ dem Beginn des von Wiesel benannten „Bruch[s]“⁶⁸ seines Lebens. Zügig werden am 20. April 1944 zwei Ghettos innerhalb der Stadtgrenzen eingerichtet, in welchen circa 13.000 Jüd:innen für circa zwei Monate leben. Die Deportation aus den Ghettos, angeordnet von Adolf Eichmann, erfolgt in mehreren Phasen.⁶⁹ Wiesel und seine Familie werden Mitte Mai 1944 nach Auschwitz deportiert und durch die Selektion voneinander getrennt. Seine Großmutter, seine Mutter und seine jüngste Schwester Tsiporah werden in den Gaskammern ermordet.⁷⁰ Wiesel und sein Vater werden dem sogenannten Arbeitsdienst in Auschwitz zugewiesen.⁷¹ Sie durchleben dort verschiedene dieser Arbeitsdienste, bis sie Ende Januar 1945 im Zuge der Räumung von Auschwitz und des Rückzugs der Nationalsozialist:innen vor der Roten Armee auf einen Todesmarsch Richtung Gleiwitz getrieben werden.⁷² Ab Gleiwitz werden die verbliebenen Überlebenden in „Viehaggons, ohne Dach“ nach Buchenwald transportiert.⁷³ Massiv geschwächt vom Todesmarsch und dem mehrtägigen Transport im Zug stirbt Wiesels Vater in Buchenwald im Frühjahr 1945, kurz vor Kriegsende. Den Todestag seines Vaters beschreibt Wiesel als den „finstersten Tag“ seines Lebens.⁷⁴ Wenige Wochen später erfolgt am 11. April 1945 die Befreiung Buchenwalds. Elie Wiesel wird vom Kinderhilfswerk „Œuvre de Secours aux Enfants“ (OSE) als „displaced person“ nach Frankreich gebracht und verbringt dort einige Zeit in den Erholungslagern Écouis und Ambloy.⁷⁵ Ein

nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft, hg. von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink (Münster, 1998), 181-189.

⁶⁷ Vgl. Wiesel, *Alle Flüsse*, 94.

Zum systematischen Vernichtungsvorgehen der Nationalsozialist:innen in Ungarn und zum historischen Kontext vgl. Raul Hilberg, *Die Vernichtung der europäischen Juden*, Bd. 2 (Berlin, 1990), 859-926.

⁶⁸ Vgl. Wiesel, *Alle Flüsse*, 76.

⁶⁹ Das USHMM benennt vier Deportationen aus Sighet: „The first took place on May 17, 1944, from the small ghetto, Ober-Yarash. Deportations from the larger Sighet ghetto followed on May 18, 19, and 21, 1944. The residents of the larger section were transferred to the smaller location of ‚Ober-Yarash‘ and from there, deported to Auschwitz.“ Dort wird auch die Anwesenheit Eichmanns in Sighet belegt: „At the end of April 1944, a delegation planning the destruction of Hungarian Jewry visited the ghetto. The delegation was headed by Adolf Eichmann on the German side and Laszlo Endre on the Hungarian side. They were accompanied by employees of the Ministry of the Interior and medical professionals.“

Vgl. United States Holocaust Memorial Museum, „Sighet.“

Die Familie Wiesel wird der zweiten Deportationsgruppe zugeordnet und erlebt die Deportation der ersten Gruppe als Zeug:innen.

⁷⁰ Vgl. Wiesel, *Alle Flüsse*, 108. Wiesels ältere Schwestern Bea und Hilda überleben die Deportation und die Lager.

⁷¹ So beispielsweise dem „Kommando 186“, auch als das „Elektrische Kommando“ bezeichnet.

Bernd C. Wagner, *IG Auschwitz. Zwangsarbeit und Vernichtung von Häftlingen des Lagers Monowitz 1941-1945* (München, 2000), 141-162, hier 149. Vgl. insbesondere das Kapitel „Die Arbeitskommandos in Monowitz“.

Vgl. auch den Kommentar von Marion Eichelsdörfer zu ... und *die Welt schwieg*, in dem sie Wiesels Stationen in den verschiedenen Arbeitskommandos nachzeichnet.

⁷² Die Gedenkstätte Buchenwald verwendet statt „Todesmärsche“ die Bezeichnung „Räumungstransport“.

Gleiwitz liegt circa 55 km westlich von Auschwitz. Das Lager Gleiwitz diente als Zwischenstation für die Häftlinge auf den Todesmärschen von Auschwitz und den verschiedenen Außenlagern. Vgl. Wiesels Biographie auf der Homepage der Gedenkstätte Buchenwald, zuletzt zugegriffen am 24. November 2023,

<https://www.buchenwald.de/de/buchenwald/geschichte/biografien/ltg-ausstellung/elie-wiesel>.

⁷³ Vgl. Wiesel, *Die Nacht*, 139.

⁷⁴ Vgl. Wiesel, *Alle Flüsse*, 131.

⁷⁵ Vgl. Judith Hemmendinger, *Die Kinder von Buchenwald* (Rastatt, 1987), 169.

Repatriierungsangebot nach Sighet lehnt er ab.⁷⁶

Wiesel beginnt 1948 ein Studium der Philosophie, der (insbesondere französischen) Literatur und Psychologie an der Universität Sorbonne in Paris. Nach Abschluss des Studiums erfolgen ab 1951 verschiedene journalistische Tätigkeiten, u. a. für jiddische und israelische Zeitungen und als Berichterstatter der UNO.⁷⁷

Wiesel verschriftlicht seine Erinnerungen an den Holocaust, beginnend mit seiner Kindheit in Sighet, der Deportation und dem Tod seiner Familie in Auschwitz und Buchenwald bis zu seiner Befreiung, in seinem jiddischen Überlebensbericht ... *un di welt hot geschwign* (1956).⁷⁸ Zwei Jahre später folgt die Publikation seines bekanntesten Werkes *La Nuit (Die Nacht)*,⁷⁹ einer verdichteten und an eine christliche Leser:innenschaft angepassten Variante der jiddischen Urversion.⁸⁰ *Die Nacht* wird in mehr als 40 Sprachen übersetzt, es gilt als eines der bedeutendsten Zeugnisse über den Holocaust.⁸¹

1963 nimmt Wiesel die amerikanische Staatsbürgerschaft an und zieht nach New York, wo er seine schriftstellerische Tätigkeit weiter vertieft.⁸² Wiesel publiziert seine ersten Romane *Morgengrauen* und *Tag* sowie verschiedene Essaybände, ab den 1970er Jahren erfolgt die Hochphase von Wiesel Publikationstätigkeit.⁸³ 1976 wird Wiesel an der Boston University auf eine Professur berufen, er lehrt

⁷⁶ Vgl. Wiesel, *Alle Flüsse*, 205.

⁷⁷ Wiesel beginnt seine Tätigkeit als Journalist für die jiddische Zeitung *Zion im Kampf*. Vgl. Wiesel, *Alle Flüsse*, 210; 227. Später arbeitet Wiesel für die israelische Zeitschrift *Jediot Achronot* bzw. *Jediot Maariw*. Vgl. Wiesel, *Alle Flüsse*, 245.

⁷⁸ Konkret wurde ... *un di welt hot geschwign* 1956 als Reihenband Nr. 117 der Bücher-Reihe „Das polnische Judentum“ unter folgender Angabe veröffentlicht: *Eliezer Wiesel, ... un di welt hot geshvign* (Buenos Aires, 1956).

⁷⁹ Vgl. Elie Wiesel, *La Nuit* (Paris, 1958).

⁸⁰ Vgl. zur Genese von *Die Nacht* und ... *un di welt hot geschwign* die Ausführungen in Kapitel 8.1.1 dieser Arbeit. Angesichts des hier vertretenen Primats der Biographie sei kurz auf die pointierte Charakterisierung Lawrence S. Cunninghams von *Die Nacht* verwiesen, die der hier vertretenen Argumentation allerdings nicht entgegensteht, da sie den biographischen Gehalt von Wiesel's Werk nicht abstreitet, sondern vielmehr eine durchaus treffende, metaphorische Differenz zwischen einer Beschreibung des Lebens bzw. des in Auschwitz erfahrenden Todes einführt: „In fact, what one comes to see is that Night is not a story of someones life (i.e. bios graphie) [...] but rather of someones death.“ Lawrence S. Cunningham, „Elie Wiesel's Anti-Exodus,“ in *Responses to Elie Wiesel*, hg. von Harry James Cargas (New York, 1978), 23.

⁸¹ Vgl. exemplarisch Colin Davis, der Wiesel als „the world's best-known witness to the atrocities of the Holocaust“ bezeichnet. Davis, *Traces of War*, 193. *Die Nacht*, so Davis, „is widely read and accepted as one of the most important Holocaust testimonies“. Davis, *Traces of War*, 194.

Vgl. auch Alan Astro der die Bedeutung von Wiesel und dessen Schriftwerk, mit besonderem Bezug auf *Die Nacht*, hinsichtlich der Entstehung und Verbreitung von Holocaust-Literatur erarbeitet: „Wiesel took part in the shift of the universalizing paradigm, from one that subsumed—nay, drowned—the Holocaust in a sea of Nazi crime to another wherein the specifics of the Jewish tragedy were presented before a universal audience.“ Alan Astro, „Revisiting Wiesel's Night in Yiddish, French, and English,“ *Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas* 12/1 (2014): 143.

⁸² Vgl. Boschki, *Der Schrei*, 257.

⁸³ Elie Wiesel, „Morgengrauen,“ in *Die Nacht zu begraben, Elischa. Trilogie* (München; Esslingen, 1962), 155-262.

Elie Wiesel, *Tag*, in *Die Nacht zu begraben, Elischa. Trilogie* (München; Esslingen, 1962), 263-400.

Vgl. exemplarisch die folgenden Essaybände:

Elie Wiesel, *Un Juif aujourd'hui* (Paris, 1977); auch veröffentlicht als Elie Wiesel, *Jude heute. Erzählungen, Essays, Dialoge*, übers. von Hilde Linnert (Wien, 1987); Elie Wiesel, *A Jew Today*, (New York, 1978).

Elie Wiesel, *Entre deux soleils* (Paris, 1970); auch veröffentlicht als: Elie Wiesel, *One Generation After*, übers. von Lily Edelman und Elie Wiesel (New York, 1970).

Elie Wiesel, *Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen*, übers. von Hanns Bücker und Ursula Schottelius (Freiburg; Basel; Wien, 1987).

Eine chronologische Auflistung von Wiesel's Publikationstätigkeit findet sich in der von der Forschungsstelle Elie Wiesel publizierten Gesamtbibliographie zu Wiesel, zuletzt zugegriffen am 23. November 2023, <https://uni->

bis 2013 in den Fachbereichen für Religion, Literatur und Philosophie.⁸⁴

Durch seine Veröffentlichungen und seine Lehrtätigkeit wird Wiesel zunehmend eine Person des öffentlichen Lebens und zum „Kämpfer für Menschenrechte und Ankläger der Verletzung menschlicher Würde“⁸⁵, wofür ihm 1986 der Friedensnobelpreis mit folgender Laudatio verliehen wird: „Elie Wiesel ist einer der wichtigsten geistigen Führer und Wegweiser unserer Zeit. Seine Worte verkünden die Botschaft des Friedens, der Versöhnung und der Menschenwürde.“⁸⁶ Diese Rolle führt Wiesel in den Folgejahren mit zahlreichen Veröffentlichungen, seiner Lehrtätigkeit sowie öffentlichen Auftritten und Ansprachen weiter aus,⁸⁷ bis er im Juli 2016 im Alter von 87 Jahren verstirbt.⁸⁸ Auf

tuebingen.de/fakultaeten/katholisch-theologische-fakultaet/lehrstuehle/religionspaedagogik/forschungsstelle-elie-wiesel-1/forschungerschliessung-der-werke/gesamtbibliographie/.

⁸⁴ Konkret hatte Wiesel die „Andrew W. Mellon Professor in the Humanities at Boston University“ inne. An der Boston University wurde das Zentrum für jüdische Studien nach Elie Wiesel benannt, als „Elie Wiesel Center for Judaic Studies“. Auf der Homepage des Zentrums wird Wiesels Wirken als Professor folgendermaßen beschrieben:

„[S]ince 1976, Professor Wiesel led students in his Literature of Memory courses to explore themes of foundational importance to human interaction and understanding, using a wide breadth of literature from biblical texts to contemporary fiction. His annual public lectures were significant events in the cultural life of Boston University and the Greater Boston Area for the past four decades.“

Boston University Arts & Sciences Elie Wiesel Center for Jewish Studies, „About Elie Wiesel,“ zuletzt zugegriffen am 10. November 2023, <https://www.bu.edu/jewishstudies/about/about-elie-wiesel/>.

Dass Wiesels Leben völlig von seiner Auschwitz-Erfahrung affiziert wurde, wird nicht nur in seinen Veröffentlichungen, sondern auch in der Thematik seiner Seminare deutlich. Diese tragen beispielsweise folgende Namen: „Literatur der Verfolgung“, „Literatur des Katastrophischen“, „Die Macht der Erzählung“ sowie „Eine innere Reise: Zu Verzweigung oder Wahnsinn und wieder zurück“.

Marta Hauptmann, „Mehr als ein Mentor: Elie Wiesel an der Boston University,“ in *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel, Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, hg. von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink (Münster, 1998), 349.

Zahlreiche von Wiesels Veranstaltungen und Reden können im „The Elie Wiesel Archive“, das im Howard Gotlieb Archival Research Center der Boston University integriert ist, als Oral-History-Zeugnisse angehört werden.

Vgl. Boston University Libraries, „Howard Gotlieb Archival Research Center,“ zuletzt zugegriffen am 10. November 2023, <https://www.bu.edu/library/gotlieb-center/collections/elie-wiesel/>.

⁸⁵ Reinhold Boschki, „Elie Wiesel im Spiegel seiner Autobiographien,“ 28.

⁸⁶ Boschki, *Der Schrei*, 258.

⁸⁷ Für den deutschen Sprachraum zentral sind insbesondere Wiesels Rede vor dem Deutschen Bundestag im Jahr 2000 sowie seine Rede in Buchenwald im Jahr 2009.

Vgl. Elie Wiesel, „Rede von Elie Wiesel (27.01.2000) in deutscher Übersetzung,“ 27. Februar 2000, https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/wiesel/rede_deutsch-247424.

Vgl. Elie Wiesel, „Jeder Krieg ist absurd, ist bedeutungslos“ (Elie Wiesel). US-Präsident Obama in Buchenwald: Die Ansprachen von Merkel, Obama und Elie Wiesel im Wortlaut“, 5. Juni 2009, <http://www.ag-friedensforschung.de/regionen/USA/obama-rede-buchenwald.html#4>.

⁸⁸ In diesem Zuge sind zahlreiche Nachrufe im internationalen Raum entstanden. Vgl. exemplarisch die untenstehende Auswahl:

Spiegel Kultur, „Elie Wiesel ist tot,“ *Spiegel Kultur*, 2. Juli 2016, <https://www.spiegel.de/kultur/literatur/elie-wiesel-ist-tot-a-1101026.html>.

Ronen Shnidman, „Elie Wiesel, Nobel Peace Prize Laureate and Renowned Holocaust Survivor, Dies at 87,“ *Haaretz*, 2. Juli 2016, <https://www.haaretz.com/israel-news/2016-07-02/ty-article-magazine/elie-wiesel-nobel-prize-laureate-holocaust-survivor-dies-at-87/0000017f-ef67-dc28-a17f-ff77c5d60000>.

BBC News, „Auschwitz survivor Elie Wiesel dies aged 87,“ *BBC News*, 3. Juli 2016, <https://www.bbc.com/news/world-europe-36696420>.

Joseph Berger, „Elie Wiesel, Auschwitz Survivor and Nobel Peace Prize Winner, Dies at 87,“ *The New York Times*, 2. Juli 2016, <https://www.nytimes.com/2016/07/03/world/europe/elie-wiesel-auschwitz-survivor-and-nobel-peace-prize-winner-dies-at-87.html#:~:text=Elie%20Wiesel%2C%20the%20Auschwitz%20survivor,He%20was%2087>.

Susan Seligson, „Elie Wiesel (Hon. '74), Spokesman for Peace and Human Rights, Dies at 87,“ *BU Today (Boston University)*, 3. Juli 2016, <https://www.bu.edu/federal/2016/07/03/elie-wiesel-hon-74-spokesman-for-peace-and-human-rights-dies-at-87/>.

Bernard Avishai, „Postscript: Elie Wiesel, 1928–2016,“ *The New Yorker*, 4. Juli 2016, <http://www.newyorker.com/books/page-turner/postscript-eliewiesel-1928-2016>.

seinem Grabstein wird Wiesel charakterisiert als „Ehemann, Vater, Großvater, Lehrer – Er lebte, um Zeugnis abzulegen“.⁸⁹

Wiesel betrachtet seine Zeugenschaft und die Weitergabe seiner Erinnerung als eine moralische Aufgabe, die zum einen aus seinem Überleben erwächst:

„Survival - the key word in our life and in our experience - carries certain privileges as well as certain duties. All are combined in one word: transmission. Whatever we have seen we must transmit. Whatever we have endured we must convey. Whatever tales we have heard must be passed on.“⁹⁰

Zum anderen begründet sich diese Aufgabe – losgelöst von der Erfahrung des Holocaust – auch aus seinem Jüdisch-Sein: „One single obsession marks the entire history of the Jewish people: transmission.“⁹¹ Dieser Aufgabe nicht nachzukommen, also „not to transmit an experience is to betray it; this is what Jewish tradition teaches us“.⁹² In Bezug auf den Holocaust, so spitzt Wiesel zu, mache eine Verweigerung der Erinnerungsweitergabe sogar zu einem „accomplice of the enemy“.⁹³

Wiesel setzt diesen Auftrag und Selbstanspruch nach jüdischer Tradition mittels des sogenannten *Storytellings* um, es bezeichnet die mündliche Weitergabe von Erinnerung und tradierten Inhalten durch Erzählung.⁹⁴ *Storytelling* bildet einen integralen Bestandteil der jüdischen Kultur, insbesondere des chassidischen osteuropäischen Judentums, derjenigen Tradition, in der Wiesel aufgewachsen ist

⁸⁹ Vgl. die biographischen Notizen zu Elie Wiesel in der 2022 erschienenen Neuübersetzung von *Die Nacht*. Wiesel, *Die Nacht*, 167.

⁹⁰ Elie Wiesel, „Lecture,“ (Cornell University, Ithaca, N.Y., 5. Dezember 1971), zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 13.

⁹¹ Wiesel, „Lecture,“ (Cornell University, Ithaca, N.Y., 5. Dezember 1971), 13.

Diese religiöse Verpflichtung zur Weitergabe der Erinnerung und hier spezifisch der Verfolgungsgeschichte von einer Generation an die nächste (hebr. *l'dor vador*) bezieht sich zum einen auf Genesis 31,48, Exodus 13,8 und Levitikus 5,1. Vgl. weiterführend Zoë Waxman, die diese doppelte Belegung des Zeugnisses in der jüdischen Tradition als eine sowohl rechtliche als auch religiöse Verantwortung zur Herstellung von Gerechtigkeit und Wahrheit benennt. Für Waxman ist das Zeugnisgeben eine jüdische Praxis, um die eigene Identität als Jude zu bestätigen. Zoë Waxman, „Testimonies as Sacred Texts: The Sanctification of Holocaust Writing,“ *Past and Present* 206/5 (2010): 330.

⁹² Elie Wiesel, „Why I Write,“ in *Confronting the Holocaust: The Impact of Elie Wiesel*, hg. von Alvin H. Rosenfeld und Irving Greenberg (Bloomington, 1978), 201, zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 15.

Vgl. dazu auch die exemplarischen Statements von Wiesel: „I believe that whatever we do; whatever we endure, and whatever we experience must become testimony - we must bear witness.“ Elie Wiesel, „There Must Be a Difference,“ (Temple Judea, Tarzana, 11. April 1975), zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 139.

„One thing I try to do in all of them [in seinen Schriften Anm. VBK] is to bear witness.“ Elie Wiesel, „Witness of the Holocaust,“ Interview von Will Scott und Tonny Ehrbar, *Kenyon College Alumni Bulletin*, 1982, zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 194.

⁹³ Elie Wiesel, „Where Is Hope?,“ (University of Oregon, 11. April 1975), zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, hg. Irving Abrahamson, Bd. 1 (New York, 1985), 137.

⁹⁴ Vgl. exemplarisch Ausführungen zum narrativen Charakter von Wiesels Zeugenschaft bei McAfee Brown, *Elie Wiesel*, 53-60. Brown bezieht sich darin ebenfalls auf die jüdische Tradition des *Storytellings*, die qua Wiesels Jüdisch-Seins eine unausweichliche Umsetzungsform seiner Zeugenschaft darstelle: „Es ist entscheidend, dass der Zeuge von dem spricht, was er erlebt hat. Aber die Frage ist, wie er sprechen kann, auf welche Weise er uns seine Botschaft mitteilt. Wiesels Entscheidung ist eindeutig: Er wurde zum Geschichtenerzähler. Genauer gesagt, hat er diese Entscheidung gar nicht selbst getroffen. Er wurde als Jude geboren, und die Juden waren seit jeher ein Volk von Geschichtenerzählern.“ McAfee Brown, *Elie Wiesel*, 53. Vgl. außerdem weiterführend den Sammelband von Rosemary Horowitz, Hg., *Elie Wiesel and the Art of Storytelling* (Jefferson, 2006).

und sozialisiert wurde.⁹⁵ Wiesels Literatur, sein Gesamtwerk, stellt die verschriftlichte Form seiner erzählten Erinnerungen und somit seines *Storytellings* dar. Wiesels Form des Erzählens kann angesichts des besonderen Einflusses seiner biographischen Erfahrungen auf seine Erzählinhalte auch als Form des „autobiographical storytelling[s]“⁹⁶ betrachtet werden, das von der jüdischen Tradition ausgeht und von Wiesel aufgrund seiner Lebenserfahrungen entsprechend transformiert wurde.

Storytelling beinhaltet für Wiesel nicht nur den Akt des Zeugnisablegens, sondern ermöglicht ihm ins Handeln zu kommen.⁹⁷ Barack Obama fasst in seinem Nachruf zusammen, dass Elie Wiesel mehr tat, als ein Zeugnis abzulegen. In seiner Rolle „as a writer“⁹⁸, so Obama, „Elie did more than just bear witness, he acted“⁹⁹.

Storytelling ist für Elie Wiesel eine Art des performativen Handelns, mittels seines erzählten Zeugnisses die Erinnerung aufrechtzuerhalten. Die Hauptaufgabe eines *Storytellers* beinhaltet nach Wiesels Verständnis, „to create meetings“¹⁰⁰, zwischen Überlebenden und deren Rezipient:innen, zwischen „author and reader“¹⁰¹. Unter diesen „must be a dialogue“¹⁰², es soll zu einer besonderen Form des Austausches kommen:

„True writers want to tell the story simply because they believe they can do something with it - their lives are not fruitless and are not spent in vain. True listeners want to listen to stories to enrich their own lives and to understand them. What is happening to me happens to you. Both the listener and the reader are participants in the same story and both make it the story it is.“¹⁰³

Er geht von einer besonderen Beziehung zwischen Autor:innen und Rezipient:innen aus, die aus ebenjenem performativen Modus des *Storytellings* resultiert: „A writer is a messenger, a messenger

⁹⁵ Vgl. weiterführend Yitzhak Buxbaum, *Storytelling and Spirituality in Judaism* (Lanham, 1994).

Auch Barbara Kirshenblatt-Gimblett hat in *The Concept and Varieties of Narrative Performance in Eastern European Jewish Culture* (1989) ausgeführt, dass *Storytelling* in der osteuropäisch-jüdischen Kultur einen integralen Bestandteil sowohl des weltlichen wie auch des religiösen Lebens darstelle.

Vgl. Barbara Kirshenblatt-Gimblett, „The Concept and Varieties of Narrative Performance in East European Jewish Culture,“ in *Explorations in the Ethnography of Speaking*, hg. von Richard Bauman und Joel Sherzer, *Studies in the Social and Cultural Foundations of Language* (Cambridge, 1989), 283-308.

⁹⁶ Deborah Lee Ames, „Wrestling with Oblivion: Wiesel's Autobiographical Storytelling as Midrash,“ in *Elie Wiesel and the Art of Storytelling*, hg. von Rosemary Horowitz (London, 2006), 90.

Ames geht so weit, dass sie Wiesels Storytelling aufgrund dessen religiöser Prägung nicht nur als eine Sonderform von „autobiographical storytelling“, sondern auch von „midrashic storytelling“ sieht. Sie führt aus: „Wiesel is a midrashic storyteller; the spirit of search, inquiry, and speculation that is at the heart of the Midrash is also the heart of Wiesel's stories.“ Ames, „Wrestling with Oblivion,“ 91.

Vgl. dazu auch Alina Marincean, „The Ethics of Elie Wiesel's Storytelling as a New Theoretical Approach in Representing the Holocaust,“ *Lumen Proceedings* 17 (2021): 396-411.

⁹⁷ Vgl. Horowitz, „Creative Ambiguity,“ 39.

⁹⁸ Barack Obama, „Statement by the President on the Death of Elie Wiesel,“ 2. Juli 2016, <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2016/07/02/statement-president-death-elie-wiesel>.

⁹⁹ Obama, „Statement by the President on the Death of Elie Wiesel,“ 2. Juli 2016.

¹⁰⁰ Elie Wiesel, „Our Jewish Solitude,“ (Address upon receiving First David Ben-Gurion Award from United Jewish Appeal, New York, 11. Dezember 1975), zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 310.

¹⁰¹ Harry James Cargas, *Harry James Cargas in Conversation with Elie Wiesel* (New York, 1976), 6, zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 18.

¹⁰² Cargas, *Harry James Cargas in Conversation with Elie Wiesel*, 18.

¹⁰³ Cargas, *Harry James Cargas in Conversation with Elie Wiesel*, 86.

between the reader and his theme, between ward and ward, between one era and another.“¹⁰⁴ Ein *Storyteller* stellt das Bindeglied zwischen der Erinnerung und der Gegenwart, zwischen ihm selbst und den Rezipient:innen und darüber auch zur Zukunft dar. Ein *Storyteller* ist ein Bindeglied von Zeit, von Erinnerung und Menschen.¹⁰⁵

Durch sein *Storytelling* beabsichtigt Wiesel nicht nur, seine Erinnerung an den Holocaust zu kommunizieren. Angesichts und auf Basis der Erzählinhalte möchte er „diminish the zone of indifference around human beings“. ¹⁰⁶ Sein Handeln im *Storytelling* zielt auf einen ethischen Appell, er beinhaltet einen Aufruf an seine Rezipient:innen zu Erinnerung und aufgrund ihrer Kenntnis der Vergangenheit zu einem verantworteten Handeln in der Zukunft.

Angesichts dieser Bemühungen, seiner Zeugenschaft performativ mittels *Storytellings* in seinem Schriftwerk nachzukommen, zeigt sich Wiesel allerdings mit verschiedenen Ambivalenzen konfrontiert: So birgt die Weitergabe seiner Erinnerungen an den Holocaust nicht nur die Möglichkeit, seine Rezipient:innen zu verantwortetem Handelnd aufzurufen, sondern auch die Gefahr, sie zu traumatisieren: „To speak may to distort. Not to speak may to betray and to conceal.“¹⁰⁷ Wiesel führt zwar aus, dass es die Aufgabe eines Schriftstellers sei, zu beunruhigen, allerdings problematisiert er die ambivalenten Auswirkungen seiner Erinnerungsweitergabe auf seine Rezipient:innen in seinen Romanen.¹⁰⁸ Sein Zeugnis kann einerseits produktiv wirken und zu (zukünftigem) ethisch reflektiertem Handeln motivieren. Es kann indessen auch schockieren, ggf. traumatisieren und das Zeugnis kann von den Rezipient:innen in der Folge abgelehnt werden, womit die Weitergabe der Erinnerung sowie der darauf basierende Appell zu ethischem Handeln scheitern. Diese Problematik basiert auf der vorgeordneten Ambivalenz, dass eine hoffnungsvolle Perspektive für die Zukunft durch eine Erzählung von Verzweiflung der Vergangenheit aufgezeigt bzw. eingefordert wird: „Yes, our tales are tales of

¹⁰⁴ Elie Wiesel, „The Writer and His Obsessions,“ (Colloquium of Scholars, California Lutheran College, Thousand Oaks, 27. April 1977), zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 2, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 106.

¹⁰⁵ Wie in den verschiedenen Zitaten ersichtlich wurde, verwendet Wiesel verschiedene Bezeichnungen wie „writer“, „author“ und „storyteller“ als Selbstreferenz. Wiesel führt dahingehend aus, dass er sich zwar durchaus als Schriftsteller betrachte, „aber das Wort ‚Schriftsteller‘ trifft nicht Kern. Ich betrachte mich selbst viel lieber als einen Geschichtenerzähler [im engl. Original als Storyteller – Anm. VBK]“. Cargas, *Harry James Cargas in Conversation with Elie Wiesel*, 84, zit. nach McAfee Brown, *Elie Wiesel*, 60.

¹⁰⁶ Elie Wiesel, „On Silence, Words, and Salvation,“ Interview von Hirsch, Kathleen, (World, Boston University, 15. Oktober 1980), zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 2, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 122.

¹⁰⁷ Elie Wiesel, „The Holocaust and the anguish of the writer,“ (City University of New York Graduate School Symposium on "The Holocaust Century: Implications and Anxieties", 22. März 1973) zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 2, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 66.

¹⁰⁸ Vgl. exemplarisch Elie Wiesel, *Silence et mémoire d'hommes* (Paris, 1989), 31, sowie Wiesel, *Tag*, 383-385 und die zugehörigen Ausführungen in Kapitel 11.4 dieser Arbeit.

despair, but we know, and we alone have the right to say it: tales of despair ultimately mean tales against despair.“¹⁰⁹

Auch die konkrete Zieldimension des ethischen Appells ist ambivalent besetzt: Die Mahnung für die Zukunft steht der Aufgabe einer zweckfreien Erinnerung an die Toten entgegen.¹¹⁰ Einerseits muss Erinnerung an den Holocaust immer und in erster Linie eine zweckfreie Erinnerung an die Opfer der Verbrechen sein. Dieses Gedenken wahrt die Würde der Opfer und erfolgt in Respekt vor deren Leben und deren Schicksal. Die grundlegende Haltung ist eine Haltung des Zuhörens, der Aufmerksamkeit für die Zeugnisse der Opfer und Überlebenden – und nicht zuletzt eine Haltung des Schweigens. Wiesel appelliert dahingehend in seinem Essay *Plädoyer für die Toten* an die nachfolgende Generation, die Toten nicht einer nachträglichen Sinndeutung ihres Leidens zu unterwerfen und ihnen nicht in einer Haltung gegenüberzutreten, die meint, Auschwitz zu verstehen.¹¹¹ Ebenso wichtig ist Wiesel dennoch der zukunftsgerichtete Fokus des Totengedenkens: Die Erinnerung an den Holocaust bildet eine Motivation für Handeln in Gegenwart und Zukunft, um das Geschehene niemals zu wiederholen.

All dies subsumiert sich unter der Grundprämisse der sogenannten gebrochenen Poetik und der Angemessenheit von Sprechen und Schweigen angesichts des Holocaust, die für Wiesel eine lebenslange, nicht final zu beantwortende Frage, eine umfassende ambivalente Anforderungssituation darstellen:¹¹² Seine Tätigkeit als Zeuge, *Storyteller* und Autor sowie damit einhergehend sein

¹⁰⁹ Elie Wiesel, „Let us Remember. Thirtieth anniversary of Warsaw Ghetto Uprising,“ (Temple Emanu-El, New York, 29. April 1973), zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 108.

Vgl. dazu auch die positiv gewendete Formulierung in Bezug auf Hoffnung: „In a strange way our testimony was a testimony of hope: if only we could tell the tale, people would learn.“ Elie Wiesel, „The Holocaust: One Generation after,“ (University of Illinois, Circle Campus, Chicago, 13. April 1978), zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 154.

¹¹⁰ Diese Ambivalenz stellt eine zentrale Anforderungssituation der Holocaust-Education dar, die als zwei Foci einer Ellipse beschrieben werden können, die eng zusammengehören, jedoch strikt zu unterscheiden sind. Sie stehen in dialektischer Verwiesenheit zueinander, ihre jeweiligen inhaltlichen Zielvorstellungen scheinen polar angeordnet: zum einen das zweckfreie Gedenken an die Opfer als oberste Maxime zu begreifen, zum anderen die Erinnerung an den Holocaust als Ausgangspunkt von Lehr-Lern-Prozessen der Antisemitismusprävention zu nutzen. Vgl. dazu den Vortrag von Reinhold Boschki und Valesca Baert-Knoll am 14.11.2022 auf der Konferenz *Reflective Culture of Holocaust Remembrance Education*. Baert-Knoll, Valesca und Reinhold Boschki: „Vortrag zum Thema ‚Remembering the Holocaust and Preventing Antisemitism in Religious Education – Empirical Insights and Educational Impulses from a German Perspective.‘“ (Konferenz Reflective Culture of Holocaust Remembrance Education. Global Perspectives and Challenges, Bar Ilan Universität, Tel Aviv, 14. November 2022), [erscheint 2024].

Vgl. weiterführend: Forschungsgruppe REMEMBER, *Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht*, 209-212; sowie Valesca Baert-Knoll, Reinhold Boschki et al., Hg., *Erinnerungskultur im Wandel*, Themenschwerpunkt der *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung* 1-2 (2020); und Gross und Stevick, *As the Witnesses Fall Silent*.

¹¹¹ Vgl. Wiesel, „Plädoyer für die Toten.“

¹¹² Vgl. Edelman, „Interview with Elie Wiesel,“ 77.

An dieser Stelle sei auf ein Gespräch zwischen Rabbi Nehemia Polen und Valesca Baert-Knoll auf der Elie Wiesel Konferenz „*Witnesses of the Witness. Elie Wiesel's work and message – new perspectives, new projects*“ am 05.07.2021 hingewiesen. Polen, ein ehemaliger Schüler und persönlicher Freund Elie Wiesel, äußerte sich in diesem Gespräch affirmativ zu der These Baert-Knolls, dass sich Wiesel Zeit seines Lebens in einer ambivalenten Grundhaltung über seine Aufgabe als Zeuge befand. Dies bezog Polen insbesondere auf Wiesel's Haltung hinsichtlich der Möglichkeiten des Sprechens oder Schweigens über den Holocaust sowie der Frage nach Hoffnung zurück. Polen betonte dabei, dass sich Wiesel nie final mit seinem (Nicht-)Sprechen über den Holocaust ausgesöhnt habe. Gleiches gelte für Verzweiflung und Hoffnung. Wiesel seien auch in

Schriftwerk sind hochgradig von den Problemanzeigen der gebrochenen Poetik affiziert, was er werkumfassend implizit wie explizit thematisiert und reflektiert.¹¹³

Dabei wird für ihn insbesondere seine Doppelrolle als Autor und zugleich Zeugnisablegender über den Holocaust virulent. Sie verdichtet sich in der folgenden exemplarischen Referenz Wiesels über den „anguish of the writer“¹¹⁴:

„The anguish of the writer stems from his attempt to communicate something in words that defies words. His is the anguish of somebody who has collected tales and testimony and knows whatever he does with them will be wrong.“¹¹⁵

Momenten, in denen er hoffnungsvolle Botschaften formulierte, die „burden of his history“ und der daraus resultierende Zweifel an der Hoffnung anzumerken gewesen.

Ebenso sei auf das Gespräch zwischen Valesca Baert-Knoll und Michael Zank am Elie Wiesel Institute for Judaic Studies an der Boston University am 06.09.2023 hingewiesen. Zank führte darin an, dass Wiesel seine neue Rolle nach dem Erhalt des Friedensnobelpreises zwar annahm, dass er dieser Rolle allerdings in einer Art gegenüberstand, die als ambivalent bezeichnet werden könne. Wiesel war die größere Aufmerksamkeit bewusst und es beunruhigte ihn, dass jedes seiner Worte künftig besonders geprüft und ihnen besonderer Gehalt zugesprochen werden würde. Er hatte Sorge, diesem Anspruch, die Toten und die Erinnerung an den Holocaust nun in einem nochmals gesteigerten Maß in der Öffentlichkeit vertreten zu müssen, nicht gerecht werden zu können.

Vgl. weiterführend Ausführungen von Margaret Taft über Elie Wiesel, die einen besonderen Fokus auf dessen Transformation von einem sogenannten Opfer zu einem Überlebenden und Zeugen für die Vergangenheit legt sowie insbesondere dessen Status als eines „public survivor“, also eines in der Öffentlichkeit agierenden Zeugen, und die damit einhergehenden Implikationen erarbeitet.

Margaret Taft, *From Victim to Survivor. The Emergence and Development of the Holocaust Witness 1941-1949* (Elstree, 2013).

¹¹³ Vgl. dazu die folgenden exemplarischen Referenzen:

„For what happened goes beyond words, beyond imagination. To make words of it would be blasphemous. Rebbe Mendel of Kotzk said that truth can sometimes be communicated by words, though there is a level of truth so deep it can be conveyed only by silence. And then, lastly, there is somewhere in man a truth so profound and so disturbing that it cannot be transmitted at all. The Holocaust must then be placed in this last category.“

Elie Wiesel, „From Holocaust to Rebirth,“ (39th General Assembly of the Council of Jewish Federations and Welfare Funds, Kansas City, 14. November 1970), zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 239.

„Whoever has read anything on the subject knows that the Holocaust is an event that defies language, that is beyond imagination. We write not with words but against words. We know that whatever we say is not the full truth. It is only a mutilated truth, a fragment of truth. Often, we had to say less in order to be believed. Often I say to myself that actually I have not even begun to tell the tale. Nobody has. We are still preparing ourselves to communicate something, a spark of the fire, an echo of a silence. One day when the tale will be told the world will tremble.“

Elie Wiesel, „The Holocaust and the Future,“ (National Conference of Christians and Jews, St. Louis, 3. November 1976), zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 13.

„The Holocaust is impossible to communicate because it has to do with silence, even with silence in the words we say. A silence beyond the words, the deepest silence in us. On the other hand, some of us have written about the Holocaust, and my fear is that although we have done that, we have actually written about something else. We have written about a different planet, about something that had only the physical appearance of the Holocaust. Actually, we have never been able to carry out an echo or a reflection, visual or otherwise, from that cursed universe.“

Elie Wiesel, „The Three Times I Saw Jerusalem,“ (World Federation of Bergen-Reisen Associations, Jerusalem, 9. Juli 1970), zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 2, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 3.

¹¹⁴ Wiesel, „The Holocaust and the anguish of the writer,“ 66.

Boschki verdichtet dies darin, dass es Wiesel darum gehe, die „Permanenz der letztlich Nichtverstehbarkeit“ zu vermitteln.

Reinhold Boschki, „Schweigen und Schreien zugleich. Anklage Gottes im Werk Elie Wiesels,“ *Jahrbuch für biblische Theologie* 16 (2000): 114.

¹¹⁵ Wiesel, „The Holocaust and the anguish of the writer,“ 66.

In seiner letzten autobiographischen Publikation, *Am offenen Herzen*, zieht Wiesel angesichts der Verwendung von Sprache und Worten das folgende Resümee über sein Handeln:

„Ich glaube an die Sprache, obwohl die Feinde der Menschlichkeit sie beschädigt, entstellt und entartet haben. Und ich werde nicht aufhören, an den Worten festzuhalten, denn es liegt an uns, sie in Werkzeuge des Verstehens statt der Verachtung zu verwandeln. Es ist unsere Entscheidung, ob wir sie gebrauchen, um zu verfluchen oder um zu heilen, um zu verletzen oder um zu trösten.“

Wiesel, *Mit offenem Herzen*, 88.

Davis bemerkt dahingehend, dass das *Storytelling* Wiesels die dem Schreiben innewohnende Mehrdeutigkeit nutze, den Holocaust in angemessener Form darzustellen, und diese Mehrdeutigkeit einen prospektiven „point of departure“ bilde, von dem aus Wiesel ins Handeln kommt:¹¹⁶

„Storytelling, for Wiesel, takes place in the wake of a crisis of meaning and belief, but is not paralyzed by that crisis. It must act, affect, and alter. [...] The story does not communicate clear meanings; instead it confronts the reader with opacity and enigma, the ambiguity of experience and of the narrative of experience.“¹¹⁷

Storytelling ist für Wiesel eine performative und zugleich ambivalente Möglichkeit, sein Zeugnis angesichts der Prämissen der gebrochenen Poetik abzulegen. Auf diese wird im Folgenden ein weiterer Fokus gesetzt, da sie Wiesels Tätigkeit als *Storyteller* und damit einhergehend sein Schriftwerk immanent prägen.

1.2 Elie Wiesels Werk – „an ethical attempt, a literary attempt“¹¹⁸

Das Schriftwerk Elie Wiesels ist äußerst facettenreich: Es beinhaltet neben seinen autobiographischen Erinnerungen Romane und Dramen, biblische, talmudische und chassidische Neuinterpretationen, Essays, Gedichte und Lieder, journalistische Reportagen und zahlreiche Reden religionsphilosophischen, anthropologischen und ethischen Inhalts.¹¹⁹ Seine Neuinterpretationen der chassidischen und talmudischen Tradition markieren eine „groß angelegte Relecture der Überlieferung des Judentums im Schatten von Auschwitz“.¹²⁰

Grob lässt sich das Werk in vier Teile fassen, unterteilt in autobiographische Schriften, Romane und Dramen, biblisch-talmudisch-chassidische Schriften und essayistische Schriften.¹²¹ Alle diese Werkteile bezeugen Wiesels Erinnerung an den Holocaust und sind immanent mit biographischen Referenzen durchzogen.¹²² Folglich zerfällt das Gesamtwerk trotz der Gattungsvarianz nicht in Einzelteile, sondern

¹¹⁶ Colin Davis, *Elie Wiesel's Secretive Texts* (Gainesville, 1994), 51.

¹¹⁷ Davis, *Elie Wiesel's Secretive Texts*, 51.

¹¹⁸ Wiesel, „Questions and Answers: At the University of Oregon,“ 283.

¹¹⁹ Ein umfassender Werküberblick findet sich in: Boschki und Krochmalnik, „EWW – Für eine Gesamtedition,“ 273-306.

Für eine aktuelle und laufend aktualisierte Gesamtbibliographie vgl. die von der Forschungsstelle Elie Wiesel herausgegebene Gesamtbibliographie, zuletzt zugegriffen am 23. November 2023, <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/katholisch-theologische-fakultaet/lehrstuehle/religionspaedagogik/forschungsstelle-elie-wiesel-1/forschungerschliessung-der-werke/gesamtbibliographie/>.

Vgl. zudem die Bibliographie von Molly Abramowitz, die allerdings 1974, also noch vor dem Ende von Wiesels literarischem Schaffen, endet: Abramowitz, *Elie Wiesel. A Bibliography*.

¹²⁰ Boschki, „Zeit der Entwurzelten,“ 19.

¹²¹ Diese Unterteilung beinhaltet eine von der Forschungsstelle Elie Wiesel vorgenommene Weiterführung der von Boschki / Krochmalnik vorgelegten Unterteilung in Autobiographik, Belletristik, Essayistik und Judaistik.

Vgl. weiterführend die umfassende Auflistung in Boschki und Krochmalnik, „EWW – Für eine Gesamtedition“, 276.

¹²² Vgl. exemplarisch die folgenden autobiographischen Essays:

Elie Wiesel, „Zum Geleit: Kultur allein ist nicht genug,“ in *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, hg. von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink (Münster, 1998), 28-42. Wiesel, „Jenseits des Schweigens,“ 9-37.

Vgl. exemplarisch Wiesels Nobelpreisrede:

eröffnet vielmehr ein differenziertes Gesamtbild. Allerdings kennzeichne der erinnerte Inhalt, der Holocaust, so Wiesel, „an event that defies language, that is beyond imagination. We write not with words but against words. We know that whatever we say is not the full truth“.¹²³

Da das erfahrene Leid und Grauen nicht mit Sprache gefasst werden könne, stellen für Wiesel autobiographische Zeugnisse die versprachlichte Form der Unmöglichkeit der sprachlichen Darstellung des Holocaust und der Erinnerung daran dar. Aufgrund dieser Prämisse sind für Wiesel autobiographische Zeugnisse die einzig angemessene Form, über die eigenen Erinnerungen und die Erfahrung des Holocaust zu sprechen. Jede Form fiktiven Schreibens über den Holocaust kritisiert er als unrechtmäßige Ästhetisierung von Grauen und Leid und lehnt diese mit Rückgriff auf die Problematik der gebrochenen Poetik strikt ab.¹²⁴

„Die Literatur des Holocaust? Der Ausdruck stellt an sich eine Sinnwidrigkeit dar. [...] Ein Roman über Auschwitz ist entweder kein Roman, oder er handelt nicht von Auschwitz. [...] Der Abgrund zwischen der Erinnerung des Überlebenden und ihrem Abbild in Worten, einschließlich der seinen, ist unüberbrückbar. [...] Auschwitz bedeutet den Tod – den totalen absoluten Tod – des Menschen und der Menschen, der Vernunft und des Gefühls, der Sinne und der Sprache.“¹²⁵

Er selbst habe daher nur in *Die Nacht* unmittelbar über seine Erinnerung an den Holocaust als „eine direkte Geschichte [...] Auge in Auge mit der Erfahrung“ gesprochen.¹²⁶ Trotz Wiesels Ablehnung von

Elie Wiesel, „Elie Wiesel. Acceptance Speech,“ The Nobel Prize, zuletzt zugegriffen am 22. November 2023, <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1986/wiesel/acceptance-speech/>.

Vgl. exemplarisch die verschiedenen autobiographischen Interviews, gesammelt in Abrahamson, *Against Silence*, Bd. 1-3. Insbesondere sei verwiesen auf die autobiographischen Interviews in Band 1 zwischen Fine und Wiesel 185-190 sowie zwischen Cargas und Wiesel 271-275; und in Band 2 auf das autobiographische Interview zwischen Edelman und Wiesel 75-84. Vgl. außerdem Reinhold Boschki und Ekkehard Schuster, *Trotzdem hoffen: mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch* (Kevelear, 2018).

In der Populärkultur sei auf die beiden Interviews mit Elie Wiesel durch Oprah Winfrey verwiesen. Sie können auf der Homepage von Oprah Winfrey angesehen werden, zuletzt zugegriffen am 24. November 2023, <https://www.oprah.com/omagazine/oprah-interviews-elie-wiesel/all>.

Vgl. zum Vorkommen von autobiographischen Referenzen in Wiesels fiktionalisierten Werken die Ausarbeitung der autobiographischen Referenzen in *Morgengrauen* und *Tag* in Kapitel 8.1.2 dieser Arbeit sowie exemplarisch die bei Boschki aufgeführten biographischen Referenzen in den Romanen *Gezeiten des Schweigens*, *Der Schwur von Kolvillag* und *Der fünfte Sohn*. Vgl. Boschki, *Der Schrei*, 81-82.

¹²³ Wiesel, „The Holocaust and the Future,“ 12.

¹²⁴ Vgl. Dieter Lamping, „Nachwort“, in *Dein aschenes Haar Sulamith: Dichtung über den Holocaust*, hg. von Dieter Lamping (München, 1992), 273.

¹²⁵ Elie Wiesel „Plädoyer für die Überlebenden,“ 203.

Vgl. dazu auch: Elie Wiesel, „Die Massenvernichtung als literarische Inspiration,“ in *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*, hg. von Eugen Kagon und Johann Baptist Metz (Freiburg, 1970), 26.

Dort formuliert er die gleiche These, nur bezieht er sie nicht auf Auschwitz, sondern auf Treblinka: „Eine Geschichte über Treblinka ist entweder keine Geschichte, oder es ist keine Geschichte über Treblinka.“

¹²⁶ Elie Wiesel, „Talking and Writing and Keeping Silent,“ in *The German Church Struggle and the Holocaust*, hg. von Franklin Littell und Hubert Locke (Detroit, 1974), 269.

Zur Gattungsfrage und Sonderstellung von *Die Nacht* vgl. die vertiefenden Ausführungen in Kapitel 8.1.1 dieser Arbeit. Eine aktuelle und erläuternde Übersicht zu diesem un abgeschlossenen Diskurs findet sich in Victoria Nesfield und Philip Smith, „Introduction,“ in *The Struggle for Understanding. Elie Wiesel's literary works*, hg. von Victoria Nesfield und Philip Smith (Albany, 2019), xii-xvi.

Äußerst interessant und in der Wiesel-Forschung scheinbar noch nicht weiter rezipiert ist Michael Rothbergs Vorschlag des „traumatic realism“, welcher Texte beschreibt, die sowohl über realistische wie antirealistische Element verfügen und zwischen erzählten Extrema und Gewöhnlichkeiten changieren. Vgl. Michael Rothberg, *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation* (Minneapolis, 2000), 6.

William Mahan wendet diese Lesart versuchsweise auf Wiesels *Die Nacht* an und kommt zu dem Ergebnis, dass Rothbergs *traumatic realism* „as it applies to Wiesel's Night makes apparent the usefulness of accompaniment by modernist and

fiktiven Texten über den Holocaust besteht dessen Gesamtwerk zu großen Teilen aus fiktionalisierten Texten.¹²⁷ Allerdings ist auch dieser fiktionalisierte Teil im *autobiographical mood* rezipierbar, da er sich konsequent zurück auf Wiesels Erinnerung des Holocaust bezieht:¹²⁸ Die relevante Differenzierung liegt im Unterschied zwischen Fiktionalisierung von tatsächlich Stattgefundenem und Fiktivität als rein Erfundenem.¹²⁹ Wiesels fiktionalisierte Texte sind mit einer Fülle lebensgeschichtlicher Bruchstücke angereichert; die Erzählräume und -zeiten beziehen sich auf historische Ereignisse zurück und sind damit nicht fiktiv, sondern fiktionalisiert und können entsprechend mit einem autobiographischen Erkenntnisinteresse rezipiert werden.

Wiesels Rezeption als Autor und seine Einschätzung von Holocaustliteratur sind in der Rezeption entsprechend mit Anfragen ob der Konsistenz seiner Haltung besetzt: Katja Zinn attestiert Wiesel und dessen „literaturtheoretische[n] Überlegungen“,¹³⁰ dass sie von einer gewissen „Widersprüchlichkeit gekennzeichnet“ sind.¹³¹ So proklamiere Wiesel einerseits mit Rückgriff auf eine transzendente Argumentationsweise, dass literarische Darstellungen des Holocaust eine „Gotteslästerung“¹³² darstellen, doch andererseits, so Zinn erneut, „bleib[en] sie für den Überlebenden und Schriftsteller, der die Erinnerung an das Grauen wachhalten will, unabdingbar, wie anders lassen sich neben den autobiographischen Texten Wiesels Romane erklären, die auch den Holocaust mit einbeziehen.“¹³³ Auch Mona Körte formuliert in ihrem Artikel über *Literatur* im *Lexikon des Holocaust*, dass „Elie Wiesel zu den wichtigsten Vertretern der autobiographischen Holocaust-Literatur“ gehört.¹³⁴ Er gelte zwar

postmodernist texts, each in their own way to be understood as ‚persistent responses to the demands of history (Rothberg 9)‘. William Mahan, „Triangulating Trauma: Constellations of Memory, Representation, and Distortion in Elie Wiesel, Wolfgang Borchert, and W.G. Sebald,“ *Humanities* 6/94 (2017): 3.

¹²⁷ Vgl. Boschki, „Elie Wiesel im Spiegel seiner Autobiographien,“ 33.

¹²⁸ Wiesels Gesamtwerk ordnet sich in „konzentrischen Kreisen“ um *Die Nacht* und liefert dazu ergänzende Perspektiven, insbesondere durch diejenigen Texte, die den Holocaust nicht explizit zum Thema haben, aber doch durch diesen motiviert sind. Vor der Lesefolie von *Die Nacht* eröffnen auch diese ein vertiefendes Gesamtbild über Wiesels Erinnerung des Holocaust. Vgl. dazu exemplarisch Irving Greenberg, der eine Methode von Wiesels Storytelling darin ausmacht, „to tell the story again and again“. Diese „strategy plays to the strength of narrative, which has the capacity to evoke understanding from a wide variety of people and to stimulate an even wider variety of responses“.

Greenberg, „Dialectic Living and Thinking,“ 178.

¹²⁹ Mit Fiktionalität wird der Akt der semantischen Rede über reale oder imaginierte Sachverhalte bezeichnet. Fiktivität hingegen bezieht sich auf den ontologischen Status des Sachverhaltes, also ob dieser realiter in der Welt existiert oder frei erfunden ist. Fiktiv ist ein Sachverhalt dann, wenn er nicht in der Welt existiert.

Vgl. die Ausführungen in Kapitel 7.2.3 dieser Arbeit und Zipfels Differenzierung von Fiktionalität und Fiktivität. Frank Zipfel, *Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität. Analysen zur Fiktion in der Literatur und zum Fiktionsbegriff in der Literaturwissenschaft* (Berlin, 2014).

¹³⁰ Vgl. Katja Zinn, *Literarische Versionen des Gettos Litzmannstadt: Holocaustliteratur als Spiegel von Erinnerungskultur dargelegt an Texten von Opfern, Tätern, Zuschauern und Nachgeborenen* (Berlin, 2008), 81.

¹³¹ Zinn, *Literarische Versionen des Gettos Litzmannstadt*, 81.

¹³² Zinn bezieht sich mit dieser selbstgewählten (zugespitzten) Übersetzung auf folgendes Zitat Wiesels:

„For what happened goes beyond words, beyond imagination. To make words of it would be blasphemous. Rebbe Mendel of Kotzk said that truth can sometimes be communicated by words, though there is a level of truth so deep it can be conveyed only by silence. And then, lastly, there is somewhere in man a truth so profound and so disturbing that it cannot be transmitted at all. The Holocaust must then be placed in this last category.“ Wiesel, „From Holocaust to Rebirth,“ 239.

¹³³ Zinn, *Literarische Versionen des Gettos Litzmannstadt*, 81.

¹³⁴ Vgl. Mona Körte, „Literatur,“ in *Lexikon des Holocaust*, hg. von Wolfgang Benz (München, 2002), 140.

„als einer der frühesten Vertreter der These von der Undarstellbarkeit des Holocaust“,¹³⁵ allerdings repräsentiere sein Werk dennoch „de[n] beste[n] Beweis der Möglichkeit einer Holocaust-Literatur“.¹³⁶

Dieter Lamping unterbreitet den Vorschlag, „man könnte Wiesels Überlegungen eben auch als Ausdruck eines neuen Literaturbegriffes sehen, der ethisch und ästhetisch – in einem authentischen Umgang mit dem Unfassbaren zu suchen ist“.¹³⁷ Diese Beobachtung scheint vor der Selbstreferenz Wiesels durchaus anschlussfähig: In Bezug auf die Einordnung seines Gesamtwerkes und seiner literarischen Auseinandersetzung mit dem Holocaust schwankt er selbst zwischen ästhetischen und ethischen Kriterien. Er merkt an, dass seine Texte eine Doppelfunktion aus „an ethical attempt, a literary attempt“ verfolgen.¹³⁸ Wiesels Werk stellt mit seinem Appell zu ethischem Verhalten sowie der darin angelegten Ethik der Erinnerung einen Beitrag zur Erinnerungskultur und deren produktiver „Neuverhandlung“ dar, da Wiesel seine Erinnerung an den Holocaust in den größeren Kontext des Menschheitsgedächtnisses und der humanitären Konflikte unserer Zeit stellt, ohne dabei die Singularität des historischen Ereignisses des Holocaust zu schmälern.¹³⁹ Wiesel ordnet das spezifische Leiden des jüdischen Volkes in den Horizont des Leidens und Sterbens anderer verfolgter Gruppen, sowohl während des Holocaust als auch zu anderen Zeiten in der Geschichte und Gegenwart, ein; er verbindet Partikularität und Universalität. Das Gedenken an den Holocaust durch das Lesen seiner Schriften sensibilisiert, so die Hoffnung Wiesels, seine Rezipient:innen für andere Opfer zu anderen Zeiten und an anderen Orten, was als Beitrag zu einer allgemeinen „Menschenrechtsbildung“ betrachtet werden kann.¹⁴⁰

¹³⁵ Körte, „Literatur“, 140.

¹³⁶ Körte, „Literatur“, 140.

Vgl. auch Mensinks Einführungsartikel *Zur Einführung: Elie Wiesel lesen*, worin sie Wiesels autobiographisches Zeugnis als „ein herausragendes Beispiel für die Gattung von Holocaustliteratur“ beschreibt.

Dagmar Mensink, „Zur Einführung: Elie Wiesel lesen,“ in *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel - Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, hg. von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink (Münster, 1998), 15.

Vgl. aus dem internationalen Raum den von David Patterson publizierten Artikel über Elie Wiesels Werk im *Encyclopedia of Holocaust Literature*, David Patterson, „Wiesel, Elie (1928–),“ in *Encyclopedia of Holocaust Literature*, hg. von David Patterson, Alan Berger und Sarita Cargas (Westport, 2002), 213-216.

¹³⁷ Lamping, „Nachwort“, 275.

¹³⁸ Wiesel, „Questions and Answers: At the University of Oregon,“ 283.

¹³⁹ Avishai Margalit erarbeitet dies als eine „Ethik der Erinnerung“, die das Vergangene erinnert, um Gegenwart und Zukunft auf menschliche Weise zu gestalten. Avishai Margalit, *The Ethics of Memory* (Cambridge, 2002).

Vgl. weiterführend dazu die Anschlussüberlegungen Hövers für den christlich-jüdischen Dialog: Gerhard Höver, „Überlegungen zu einer Ethik der Erinnerung,“ in *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft*.

Vgl. zum sogenannten neuen Unbehagen an der Erinnerungskultur und deren Neuverhandlung Assmann, *Das neue Unbehagen*, 204-211.

¹⁴⁰ Boschki, „Zeit der Entwurzelten,“ 22.

Zum Verhältnis von Menschenrechtsbildung und Erinnerungskultur vgl. weiterführend: Micha Brumlik, „Globales Gedächtnis und Menschenrechtsbildung,“ Themenband *Holocaust und historisches Lernen, Aus Politik und Zeitgeschichte*, Beilage zur Wochenzeitung *Das Parlament*, 66/3-4 (2016): 29-37; sowie Reinhold Boschki, Bettina Reichmann und Wilhelm Schwendemann, „Towards a new Theory of Holocaust Remembrance in Germany: Education, Preventing Anti-Semitism, and Advancing Human Rights,“ in *As the Witnesses Fall Silent. 21st Century Holocaust Education in Curriculum, Policy and Practice*, hg. von Zehavit Gross und Doyle Stevick (New York, 2015), 469-488.

Vor dieser Lesart kann Wiesels Gesamtwerk, seine Beschreibung aufgreifend, als literarischer Aufruf zu ethischem Verhalten oder mit Wiesels Worten durchaus als „an ethical attempt, a literary attempt“ bezeichnet werden.¹⁴¹ Wiesel fordert, dass „[t]herefore, whatever I say must be judged in this light“.¹⁴² Ein solches Verständnis von Wiesels Gesamtwerk wirkt sich entsprechend auf dessen Rezeption aus und wird im weiteren Argumentationsgang der Arbeit Berücksichtigung finden.

¹⁴¹ Wiesel, „Questions and Answers: At the University of Oregon,“ 283.

¹⁴² Wiesel, „Questions and Answers: At the University of Oregon,“ 283.

Teil I – Diagnose Ambivalenz – „Das Ende der Eindeutigkeit“¹⁴³

Im Folgenden werden mit Zygmunt Bauman, Thomas Bauer und Andreas Reckwitz verschiedene soziologische Gesellschafts- und Gegenwartsdiagnosen vorgestellt, die Ambivalenz als zentrales Analysekriterium verwenden bzw. beobachten.

Die für diese Ausarbeitung primäre Referenztheorie ist Baumans Analyse zum Verhältnis von *Moderne und Ambivalenz*, da er sein Ambivalenzverständnis konsequent ausgehend von der Zäsurerfahrung des Holocaust denkt. In der Tradition Adornos stehend, verwendet Bauman Ambivalenz als einen Analysebegriff von gesellschaftlichen Prozessen in der Gegenwart sowie respektiv zum Verständnis der Moderne. Mit Bauman eröffnen sich *sozialtheoretische, historische, zeitdiagnostische* und *ethiktheoretische* Überlegungen zum Umgang und den Konsequenzen des jeweiligen Umgangs mit Ambivalenz, welche orientiert an dieser Unterteilung dargestellt werden. Sie werden zudem mit exemplarischen Verweisen auf ihre Auswirkungen auf die deutschen Jüd:innen unterlegt, so hinsichtlich zum Verhältnis von *Ambivalenz und Assimilation* und *Ambivalenz und der Angst vor dem Unbestimmten*.

Baumans Ausführungen, dass Ambivalenz ein Versagen der Nenn-Trenn-Funktion, also ein Versagen eindeutiger Kategorisierungsmöglichkeiten, darstellt, in der Folge Unbehagen auszulösen vermag und dieses Unbehagen von den die Ambivalenz erfahrenden Subjekte in der Regel getilgt werden möchte, stellen für diese Arbeit zentrale Thesen dar und werden zudem als eine aktuell bleibend relevante Problemanzeige betrachtet. Daher wird Baumans Beobachtung mit Bauers und Reckwitz` jeweiligen durchaus vergleichbaren Problemanzeigen hinsichtlich ihrer Gegenwartsanalyse aktualisiert:

Reckwitz beobachtet die steigende Pluralisierung von Deutungsangeboten und führt strukturanalog zu Bauman aus, dass durch die Pluralität von Deutungsmöglichkeiten eine Bewertungs- und ebenso eine Handlungsunsicherheit entstehen können, die potenzielle Gefühle der Verunsicherung oder des Unbehagens hervorrufen können. Bauer erarbeitet, dass angesichts der sich pluralisierenden und konkurrierenden Deutungsangebote eine allgemeine Bewegung zur Vereindeutigung von Welt und ein folgender Verlust von Mehrdeutigkeit und Vielfalt stattfinden. Dies geht mit einer steigenden Bereitschaft zu Vereindeutigungstendenzen einher, was ein Einfallstor für Fundamentalismen und Gewaltbereitschaft eröffnet. Beide Analysen werden hier hinsichtlich ihrer aktualisierenden Perspektiven der zentralen Problemanzeige Baumans ausgeführt und dienen dabei als ergänzender Referenzrahmen.

¹⁴³ Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz: Das Ende der Eindeutigkeit* (Hamburg, 2016).

Mit Rückgriff auf Bauman, Reckwitz und Bauer wird in diesem Kapitel verdeutlicht, dass Ambivalenz einen Zentralbegriff aktueller Gesellschaftsanalysen darstellt und als Erschließungskategorie vergangener sowie aktueller gesellschaftlicher Entwicklungen betrachtet werden kann.

Des Weiteren wird dargelegt, dass die Bestrebungen, das aus Ambivalenz resultierende Unbehagen zu beseitigen, aufgrund der damit einhergehenden Vereindeutigungstendenzen und Gewaltbereitschaft eine zentrale Problemanzeige für sich beständig weiter pluralisierende Gesellschaften darstellen. Dahingegen beinhaltet die Fähigkeit zum Umgang mit Ambivalenz einen Schlüssel zur gelungenen Gegenwartsbewältigung.

Da angesichts der steigenden gesellschaftlichen Pluralisierungsprozesse mit einem konsequenten Zuwachs an Ambivalenzen zu rechnen ist, wird abschließend als Desiderat formuliert: Der Umgang mit Ambivalenz macht eine hochrelevante Fähigkeit aus, deren systematische, ggf. strukturell verankerte und bildungswissenschaftlich reflektierte Förderung dringend angezeigt ist.

2. Zygmunt Bauman – Ambivalenz und die Gewalt der Moderne

Die Auseinandersetzung mit verschiedenen Formen von Ambivalenz stellt in Baumans Schriften einen inhaltlichen Schwerpunkt dar, sie gilt als „Schlüsselkategorie“ seiner soziologischen und zeitdiagnostischen Theorien.¹⁴⁴ Bereits ein kurzer Blick in Baumans bekannteste und zum Teil preisgekrönte Schriften wie *Culture as Praxis*, *Dialektik der Ordnung*, *Moderne und Ambivalenz* und *Flüchtige Moderne* offenbart diesen thematischen Fokus: Ambivalenz ist in all diesen Schriften tragendes Konstrukt und bildet den thematisch vereinenden Rahmen.¹⁴⁵ Ambivalenz markiert sowohl den Zugang zur jeweiligen Fragestellung wie auch eine Dimension der inhaltlichen Bedingtheit der Antwort. In einer tiefergehenden Auseinandersetzung mit Baumans Werk zeigt sich, dass Ambivalenz als Schlüsselkategorie in vier Dimensionen – *sozialtheoretisch*, *historisch*, *zeitdiagnostisch* und *ethiktheoretisch* – systematisiert werden kann.¹⁴⁶

Einführend lassen sich diese folgendermaßen umschreiben: Beginnend mit einer sprachtheoretisch geprägten und dennoch grundlegend *sozialtheoretischen* Auseinandersetzung mit Ambivalenz erörtert Bauman, wie Ambivalenzerfahrungen aus semantisch ambigen Klassifikationen als Basis kultureller Ordnungs- und Vergesellschaftungsprozessen resultieren.

Dies dient ihm als Ausgangspunkt für seine *historischen* Analysen des Holocaust und dessen Zusammenhang mit den ausufernden Ordnungsbemühungen des totalitären modernen Staates.

In diesem Kontext erörtert Bauman die *zeitdiagnostische* Dimension seines Ambivalenzverständnisses und stellt dar, inwiefern Ambivalenz allen Vergesellschaftungszusammenhängen, unabhängig ob Moderne, Postmoderne oder Flüchtiger Moderne, immanent ist. Daran knüpft Bauman eine *ethisch* fundierte Thematisierung von Ambivalenz an, mit dem Ziel der Etablierung einer sogenannten Ethik der Verantwortung für den Anderen.

2.1 Ambivalenz sozialtheoretisch

Bauman leitet seinen Ambivalenzbegriff aus der Sprachtheorie ab. Sie „entsteht aus einer der Hauptfunktionen der Sprache: der des Nennens und Klassifizierens“.¹⁴⁷ Ambivalenz markiert innerhalb dieses Aktes „die Möglichkeit, einen Gegenstand oder ein Ereignis mehr als nur einer Kategorie

¹⁴⁴ Vgl. Matthias Junge, „Ambivalenz: eine Schlüsselkategorie der Soziologie von Zygmunt Bauman,“ in *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, hg. von Matthias Junge und Thomas Kron (Wiesbaden, 2014), 69-86.

¹⁴⁵ Vgl. Zygmunt Bauman, *Culture as Praxis* (London, 1999).

Vgl. Zygmunt Bauman, *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust* (Hamburg, 2021).

Vgl. Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz*.

Vgl. Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne* (Frankfurt am Main, 2003).

¹⁴⁶ Vgl. Junge, „Ambivalenz: eine Schlüsselkategorie,“ 69-86.

¹⁴⁷ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 11.

zuzuordnen, [...] eine sprachspezifische Unordnung: ein Versagen der Nenn-Trenn-Funktion, die Sprache doch eigentlich erfüllen soll“.¹⁴⁸

Diese Ambivalenzdefinition trifft inhaltlich eher auf den Begriff Ambiguität zu, verstanden als Mehrdeutigkeit und mangelnde Kategorisierbarkeit.¹⁴⁹ Eine Klärung dieses Begriffsverhältnisses und somit Baumans Ambivalenzverständnisses erfolgt, wenn dessen *Culture as Praxis* als Lese folie zugrunde gelegt wird. Diese Publikation beginnt mit der Feststellung: „The unyielding ambiguity of the concept of culture is notorious.“¹⁵⁰ Folgend diskutiert Bauman das Verhältnis von Kultur, Ordnung, Macht und Gesellschaft und bedient sich dazu der anthropologisch-soziologischen Grundannahme, dass Kultur vom Menschen geschaffen werde, indem dieser ordnend tätig sei.¹⁵¹ Der Mensch sei qua seiner selbst ein kulturgenerierendes Wesen und müsse sich Ordnung und somit Sinn schaffen, um die Kontingenz der ihn umgebenden Welt bewältigen zu können: „Order‘ is the opposite of randomness.“¹⁵² Er ordne die Welt durch autonome Entscheidungen, nicht für oder gegen andere, sondern für sich selbst, was die geschaffene Ordnung als artifiz iell und genuin ambivalent markiere: Ordnung beinhalte zugleich die menschliche Freiheit wie die Selbstbegrenzung.¹⁵³

„The core ambivalence of the concept of ‘culture’ reflects the ambivalence of the idea of order-making [...]. Man-made order is unthinkable without human freedom to choose. [...] But inseparable from the idea of man-made order is the postulate that freedom is to result in the end in establishing a reality which cannot be resisted; that freedom is to be deployed in the service of its own cancellation.“¹⁵⁴

Durch Ordnungsprozesse erfolge die Manipulation und die Einschränkung der Möglichkeitsvielfalt der Welt sowie eine Limitierung oder Selektion derjenigen Dinge, die in eine geordnete Welt passen oder nicht passen.

Losgelöst von der Individualsituation und übertragen auf die Gesellschaft folge eine Bewertung dieser artifiz iell geschaffenen Ordnungsmuster. Die selektierten Inhalte würden bewertet und mit den Kategorien moralisch/unmoralisch, erwünscht/unerwünscht oder Freund/Feind belegt. Zugleich werde diese Bewertung als Teil des Ordnungsmusters für die Gesellschaft allgemeingültig.¹⁵⁵ Jede Form gesellschaftlicher Kulturationsprozesse könne daher potenziell in Segregation und

¹⁴⁸ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 11.

¹⁴⁹ Vgl. exemplarisch die Ausführungen aus dem Historischen Wörterbuch der Philosophie: „Ambiguität [...] meint die Mehrdeutigkeit eines Wortes an sich, oder auch im Satzzusammenhang“.

Vgl. Carl-Friedrich Graumann, „Ambiguität,“ in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Bd. 1, 13 Bde. (Basel, 1971), Sp. 201-202.

Diese kann als lexikalische Ambiguität (Mehrdeutigkeit eines Wortes an sich) oder als syntaktische Ambiguität (im Satzzusammenhang) auftreten. Die lexikalische Ambiguität wird im sprachwissenschaftlichen Kontext zudem in Homonymie, Polysemie und bei einigen Autor:innen auch Vagheit unterschieden.

¹⁵⁰ Bauman, *Culture as Praxis*, 2.

¹⁵¹ Vgl. Bauman, *Culture as Praxis*, 42-43.

¹⁵² Bauman, *Culture as Praxis*, 14.

¹⁵³ Vgl. Ian Varcoe und Richard Kilminster, „Zygmunt Baumans Sozialkritik: Themenstellungen und Kontinuitäten,“ in *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, hg. von Matthias Junge und Thomas Kron (Wiesbaden, 2014), 31.

¹⁵⁴ Bauman, *Culture as Praxis*, 14.

¹⁵⁵ Vgl. Varcoe und Kilminster, „Zygmunt Baumans Sozialkritik,“ 31.

Unterdrückung münden. Kultur stehe entsprechend in engem Zusammenhang zu Macht. Sie könne als zur Machtausübung benötigtes Werkzeug begriffen werden und bedürfe wiederum dieser Macht zu ihrer Durchsetzung und ihrem Erhalt: Kultur und Macht sind reziprok aufeinander verwiesen.¹⁵⁶

Strukturanalog zur Beobachtung, dass Ordnung in Kultur und somit in Macht resultiere, führe Unordnung zu Chaos und somit zu Machtverlust. Jede Form von Unordnung untergrabe die Macht der Ordnung und bedrohe das etablierte gesellschaftliche Konstrukt. Unordnung gelte es demnach zwingend zu vermeiden. Eine absolute Ordnung sei jedoch aufgrund des verwendeten Ordnungssystems der semantischen Klassifikation niemals zu erreichen:

„Since cultural ordering is performed through the activity of signifying - splitting phenomena into classes through marking them - semiotics, the general theory of signs, provides the focus for the study of the general methodology of cultural praxis. The act of signifying is the act of the production of meaning [...], it reduces the previous incertitude of the perceived universe, brings some order into the hitherto amorphous domain.“¹⁵⁷

Mit Verweis auf André Martinets *deux discours* stellt Bauman fest, dass semiotische Klassifizierung „may produce [...] a practically endless multitude of meanings“.¹⁵⁸ Dieser Fähigkeit zur Ambiguität verdanke die Sprache ihren inhaltlichen Reichtum und ihre Möglichkeit, immer neue Bedeutungen zu generieren.¹⁵⁹ Bauman fasst dies an späterer Stelle folgendermaßen: „Der Kampf um Ordnung ist [...] ein Kampf der Bestimmung gegen die Mehrdeutigkeit, der semantischen Präzision gegen Ambivalenz.“¹⁶⁰

Baumans „semiotische Kulturtheorie“¹⁶¹

Matthias Junge sieht in diesen Ausführungen Baumans eine *semiotische Kulturtheorie* angelegt. Nach dieser etabliere sich Kultur als ein Ausdruck sprachlicher Zuweisung, indem durch sprachlich basierte Klassifikation Ordnungsmuster geschaffen werden.¹⁶² Dieses sprachtheoretisch fundierte Verständnis von Kulturationsprozessen beinhalte genuin das Phänomen der Ambiguität, da jede Form von semiotischer Klassifikation letztlich imperfekt oder positiv gefasst flexibel für ständig neue subtile Unterscheidungen und Bedeutungsgenerierungen bleibe.¹⁶³ Junge macht einen

¹⁵⁶ Vgl. Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 129. Ebenso betont bei Varcoe und Kilminster, „Zygmunt Baumans Sozialkritik“, 22.

¹⁵⁷ Bauman, *Culture as Praxis*, 97.

¹⁵⁸ Vgl. Bauman, *Culture as Praxis*, 39. Vgl. Martinets Theorie zum *deux discours* und den Funktionen von Sprache in André Martinet, *Plan de deux discours sur l'histoire universelle* (Paris, 1844), 645.

¹⁵⁹ Vgl. Bauman, *Culture as Praxis*, 39.

¹⁶⁰ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 20.

¹⁶¹ Junge etabliert diese Zuschreibung in Matthias Junge, *Ambivalente Gesellschaftlichkeit. Die Modernisierung der Vergesellschaftung und die Ordnungen der Ambivalenzbewältigung* (Opladen, 2000), 229. Vgl. auch Junge, „Ambivalenz: eine Schlüsselkategorie“, 72.

¹⁶² Vgl. Junge, *Ambivalente Gesellschaftlichkeit*, 229.

¹⁶³ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 104. Er führt dies folgend aus: „Keine binäre Klassifikation, die in der Konstruktion von Ordnung verwendet wird, kann sich vollkommen mit der wesentlich nicht-diskreten, kontinuierlichen Erfahrung der Realität decken. Die Opposition, die aus dem Schrecken vor Ambiguität entsteht, wird zur Hauptquelle der Ambivalenz.“

Ableitungszusammenhang zwischen Baumans Ambiguitäts- und Ambivalenzverständnis aus: Zentral ist die Annahme, dass „Ambiguität das sprachtheoretische Problem der Herstellung begrifflicher Zu- und Einordnungen meint, während Ambivalenz sich auf den Bewertungsprozess im Erleben und Handeln bezieht“.¹⁶⁴ In dieser Folge sei Ambiguität als Mehrdeutigkeit und Ambivalenz als Mehrwertigkeit zu verstehen.¹⁶⁵

Ambiguität entstehe aufgrund sprachlicher Klassifikationsprobleme und Ambivalenz aufgrund konkurrierender, das Handeln orientierender Werte. Der Ableitungszusammenhang liege im Kulturationsprozess begründet, da, wie Bauman zeigt, eine absolute Ordnung der Welt durch semiotische Klassifikation nicht möglich sei und ein *foci imaginarii* verbleibe.¹⁶⁶ In dieser Folge führen die ambiguen sprachlichen Klassifikationen, welche die menschlichen Handlungs- und Erlebnisorientierungen eigentlich eindeutig orientieren sollten, auf der Bewertungsebene zu ambivalenten Wertbezügen und können in der Konsequenz Ambivalenzerfahrungen auslösen:

„Die Orientierung des Handelns und Erlebens an ambiguen Klassifikationen führt zu Ambivalenz, weil Ambiguitäten auf der Handlungsebene in ambivalente Wertbezüge der Orientierung umschlagen.“¹⁶⁷

Entsprechend ist Ambivalenz Kulturationsprozessen genuin inhärent aufgrund der bleibenden Ambiguität aller sprachlichen Wissensordnungen.¹⁶⁸ Durch die Verwendung einer mitunter ambigen Semiotik, die Kultur generiert, wird keine eindeutige, sondern eine ambige Ordnung und somit eine ambivalente Handlungs- und Erlebnisorientierung für die Gesellschaft etabliert. Es führt langfristig zu Ambivalenzerfahrungen, wenn Ambiguitäten innerhalb der ordnungsgebenden Klassifikationsstruktur, also Ambiguitäten innerhalb der Grundlagen für menschliche und gesellschaftliche Entscheidungsfindung, existieren und darüber die darauf basierenden Entscheidungen determinieren. Diese resultieren in ambivalenten Wertbezügen und nachfolgend in Ambivalenzerfahrungen.¹⁶⁹ Ambivalenzerfahrungen sind demnach die Reaktion auf mangelnde Bewertbarkeit infolge einer nicht eindeutigen Einordnung innerhalb des etablierten Klassifikationssystems. Etwas wird dann ambivalent, wenn es entweder keiner der etablierten Klassen zugeordnet werden kann oder aber mehreren dieser Klassen angehören könnte.¹⁷⁰

Ambivalente Sachverhalte stellen die gängigen, anerkannten Ordnungs- und Klassifikationsmuster allein durch ihre Existenz in Frage und untergraben ihren Geltungsanspruch, insbesondere sobald sich abzeichnet, dass sie in anders geformten Klassifikationsstrukturen sinnvoll eingeordnet werden

¹⁶⁴ Junge, „Ambivalenz: eine Schlüsselkategorie,“ 72.

Ebenso in Junge, *Ambivalente Gesellschaftlichkeit*, 229.

¹⁶⁵ Vgl. Junge, „Ambivalenz: eine Schlüsselkategorie,“ 72.

¹⁶⁶ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 15.

¹⁶⁷ Junge, „Ambivalenz: eine Schlüsselkategorie,“ 72.

¹⁶⁸ Vgl. Junge, „Ambivalenz: eine Schlüsselkategorie,“ 72. Vgl. auch Bauman, *Culture as Praxis*, 2; 14.

¹⁶⁹ Vgl. Junge, „Ambivalenz: eine Schlüsselkategorie,“ 72.

¹⁷⁰ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 12.

könnten.¹⁷¹ Klassifikationsstrukturen, die eine Wissensordnung etablieren, konkurrieren zwangsläufig mit anderen Klassifikationsstrukturen, die anders ausgestaltete Wissensordnungen ermöglichen. Diese Konkurrenz ist nur durch Einführung der Verbindlichkeit des einen Systems bei gleichzeitiger Abwertung oder Unterdrückung des Alternativsystems aufzulösen, durch gesellschaftliche Machtausübung über Individualentscheidung.¹⁷² Darin liegen die Vulnerabilität und zugleich die Stärke einer jeden Form von semantisch geordneter Kultur, sie kann potenziell jederzeit mittels gesellschaftlicher Machtausübung durch andere Klassifikationsordnungen ersetzt werden, sobald diese sinnvoller, mehr Ordnung garantierend oder anderweitig erstrebenswerter als das vorherige Ordnungssystem erscheinen.

Basierend auf den Ausführungen zum reziproken Verhältnis von Kultur und Macht folgt Baumanns unmittelbare Verknüpfung seiner Ambivalenzdefinition – Ambivalenz als „Möglichkeit, einen Gegenstand mehr als nur einer Kategorie zuzuordnen“¹⁷³ – mit der handlungstheoretischen Schlussfolgerung, das „Hauptsymptom“¹⁷⁴ von Ambivalenz sei ein „erhebliches Unbehagen“¹⁷⁵. Ambivalenz verweigert ihre inhaltliche Auflösung durch präzisere Klassifikation, negiert jede Möglichkeit einer finalen Ordnung und gefährdet unauflöslich die Ordnung eines gesellschaftlichen Zusammenlebens. Zusammengefasst: Ambivalenz markiert den Kontrollverlust der Ordnung, sie markiert eine Bedrohung und löst daher ein Gefühl von Unbehagen aus.

„Es gibt Freunde und Feinde. Und es gibt Fremde.“¹⁷⁶

Ein Beispiel für die Herausforderung eines etablierten Klassifikationssystems durch eine Belegung mit ambivalenten Wertbezüge sieht Bauman in der Figur der Fremden, die als ein „Abfallprodukt“ aus der Dichotomie der Freund/Feind-Klassifizierung entstehe.¹⁷⁷ Im Anschluss an Simmels Überlegung, dass die Art menschlichen „Vergesellschaftet-Seins bestimmt oder mitbestimmt [ist] durch die Art seines Nicht-Vergesellschaftet-Seins“,¹⁷⁸ betrachtet Bauman Freundschaft und Feindschaft als die

¹⁷¹ Vgl. Bauman, *Culture as Praxis*, 5.

¹⁷² Vgl. Junge, „Ambivalenz: eine Schlüsselkategorie“, 69. Vgl. ebenso bei Varcoe und Kilminster, „Zygmunt Baumanns Sozialkritik“, 31.

¹⁷³ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 11.

¹⁷⁴ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 11.

¹⁷⁵ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 11.

¹⁷⁶ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 92.

¹⁷⁷ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 94.

¹⁷⁸ Diese Fragen des ambivalenten (Nicht-)Vergesellschaftet-Seins wird bereits bei Simmel in seinem Exkurs *Über den Fremden* hinsichtlich Fremdheit und hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf die europäischen Jüd:innen problematisiert. Simmel deutet Fremdheit vorerst raumtopographisch aus und überträgt sie dann auf soziale Beziehungen: „Er [der / die Fremde] ist innerhalb eines bestimmten räumlichen Umkreises – oder eines, dessen Grenzbestimmtheit der räumlichen analog ist – fixiert, aber seine Position in diesem ist dadurch wesentlich bestimmt, daß er nicht von vornherein in ihn gehört [...]. Die Einheit von Nähe und Entfernung, die jegliches Verhältnis zwischen Menschen enthält, ist hier zu einer, am kürzesten so zu formulierenden Konstellation gelangt: die Distanz innerhalb des Verhältnisses bedeutet, daß der Nahe fern ist, das Fremdsein aber, daß der Ferne nah ist. Denn das Fremdsein ist natürlich eine ganz positive Beziehung, eine besondere Wechselwirkungsform [...]. Sie sind uns nicht eigentlich fremd [...], sondern sie existieren überhaupt nicht für

archetypischen Formen aller Vergesellschaftungsprozesse. Gemeinsam bilden sie den Rahmen, innerhalb dessen Vergesellschaftung als zweiteilige Matrix möglich ist: „Es gibt Freunde und Feinde. Und es gibt Fremde. [...] Freunde und Feinde stehen in Opposition zueinander.“¹⁷⁹ Eine Statusgleichheit oder Symmetrie bestehe nicht, da der Feind in Abgrenzung durch den Freund bestimmt werde. Der Feind diene als Negativfolie der positiven Eigenschaften des Freundes, er werde vor diesen bestimmt und abgegrenzt als *der Andere*. Der Feind sei Ergebnis des asymmetrischen Rechts von Klassifikation und kulturellen Ordnungsprozessen unter Freunden.¹⁸⁰ Als Feind gelte *der Andere* dennoch als ein „Subjekt wie man selbst“, das als anderes Subjekt einen Platz in der kulturellen Ordnung finde.¹⁸¹ Fremden werde dementsprechend kein Subjektstatus und kein Platz in der kulturellen Ordnung zuerkannt:¹⁸²

„Der Fremde bedroht die Vergesellschaftung selbst - die Möglichkeit der Vergesellschaftung. Er stellt die Opposition zwischen Freunden und Feinden als die *completa mappa mundi* in Frage, als den Unterschied, der alle Unterschiede aufzehrt und deshalb nichts außerhalb seiner läßt. Da diese Opposition die Grundlage ist, auf der alles gesellschaftliche Leben und alle Unterschiede, die es zusammenflicken und zusammenhalten, beruhen, untergräbt der Fremde das gesellschaftliche Leben selbst. Und all dies, weil der Fremde weder Freund noch Feind ist; und weil er beides sein kann. [...] Der Fremde ist ein (vielleicht das wichtigste, archetypische) Mitglied der Familie der Unentscheidbaren.“¹⁸³

Bauman knüpft damit an die Überlegungen und Ausführungen Jaques Derridas zu den *Unentscheidbaren* an, verstanden als diejenigen, die „nicht mehr innerhalb des philosophischen (binären) Gegensatzes eingeschlossen werden können und ihm dennoch innewohnen, ihm widerstehen, ihn desorganisieren“.¹⁸⁴ Unentscheidbare verfügen über eine Form von Macht, die ihre

uns, sie stehen jenseits von Fern und Nah. Der Fremde ist ein Element der Gruppe selbst, nicht anders als [...] die mannigfachen ‚inneren Feinde‘“. Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (Frankfurt am Main, 2013), 529.

Diese Beschreibung des Jenseits von Fern und Nah kann durchaus als ein ambivalentes Dazwischen oder ein ambivalenter Raum begriffen werden. Simmel hält bzgl. dieser Form der Fremdheit außerdem fest: „Das klassische Beispiel gibt die Geschichte der europäischen Juden.“ Simmel, *Soziologie*, 529.

¹⁷⁹ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 92.

Bauman klassifiziert die Gruppen Freunde und Feinde folgendermaßen: „Freunde entstehen durch die Praxis der Kooperation. Freunde werden aus Verantwortung und moralischer Pflicht geformt. Freunde sind die, für deren Wohlergehen ich verantwortlich bin, bevor sie sich erkenntlich zeigen und ungeachtet ihrer Erwidern; nur unter dieser Bedingung kann die Kooperation, die ja offensichtlich eine zweiseitige Verpflichtung ist, wirksam werden. Verantwortlichkeit muss ein Geschenk sein, wenn sie jemals zu einem Gegenstand des Tausches werden soll.“ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 93.

„Feinde entstehen andererseits durch die Praxis des Kampfes. Feinde werden konstruiert aus dem Verzicht auf Verantwortung und moralische Pflicht. Die Feinde sind die, die Verantwortung für mein Wohlergehen ablehnen, bevor ich meine Verantwortung für ihr Wohlergehen aufgeben und ungeachtet meines Verzichts; nur unter dieser Bedingung kann der Kampf, der ja offensichtlich eine zweiseitige Feindschaft und reziproke feindliche Aktion ist, wirksam werden.“ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 93-94.

¹⁸⁰ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 92.

¹⁸¹ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 94.

¹⁸² Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 94.

¹⁸³ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 95.

¹⁸⁴ Jacques Derrida, *Grammatologie* (Frankfurt am Main, 1989), 247. Eine Analogie zieht Bauman zu Derridas Dissemination und den dortigen Ausführungen zum griech. Gattungsbegriff des Pharmakons, das Gifte und Arzneien beschreibt, ohne zwischen ihnen zu unterscheiden. Derrida diskutiert ausführlich, warum eine Übersetzung des Begriffs Pharmakon als (Heil-)Mittel unzureichend ist und eine nur scheinbare Auflösung der begrifflichen Ambiguität darstellt: „Eine derartige Übersetzung zerstört, indem sie die Bezüge unterbricht, die sich darin zwischen verschiedenen Funktionen desselben Wortes an verschiedenen Orten weben – virtuell ‚zitathafte‘ Bezüge. [...] Wenn ein Wort sich als das Zitat eines anderen

Unbestimmtheit mit sich bringt. Sie unterlaufen die ordnende Funktion der semantischen Oppositionsbildung, da sie bereits innerhalb ihrer Klassifikation ambig sind. In der Lesart von Baumanns semiotischer Kulturtheorie entsteht so eine Ambivalenzerfahrung. Die Fremden lösen einen unklaren Bewertungsprozess im Erleben und Handeln aufgrund der Orientierung an konkurrierenden Werten aus. Bauman fasst die Fremden aufgrund ihrer bleibenden Unentscheidbarkeit als eine „notorisch ambivalente Kategorie“; Fremde werden als Störfaktoren der Ordnung wahrgenommen und gelten daher als Bedrohung der etablierten Kulturordnung.¹⁸⁵ Sie sind innerhalb dieser Logik bedrohlicher als Feinde, da Letztere zumindest eindeutig klassifizierbar sind.

In seinen Überlegungen zur *Angst vor dem Unbestimmten* führt Bauman aus, dass *etwas zu verstehen* bedeute *auch weiter zu wissen*:

„Klassifikatorische Klarheit ist ein [...] Äquivalent der Verhaltenssicherheit. Sie kommen und gehen zusammen. Wie eng sie miteinander verbunden sind, begreifen wir blitzartig, wenn wir in ein fremdes Land kommen, eine fremde Sprache hören, fremdes Verhalten anstarren. Die hermeneutischen Probleme, denen wir uns dann gegenüberstehen, vermitteln einen ersten Eindruck von der furchtbaren Paralyse des Verhaltens, die der Unfähigkeit zur Klassifikation folgt. [...] Im besten Falle ist Ungewißheit verwirrend und wird als unbehaglich empfunden. Im schlechtesten Falle bringt sie ein Gefühl der Gefahr mit sich.“¹⁸⁶

Zentrales Element der Gruppe *der Unentscheidbaren* ist, dass sie nicht Bis-jetzt-Unentschiedene sind, etwa aufgrund mangelnden Wissens, sondern schlicht langfristig und untilgbar Unentscheidbare bleiben. Sollte eine mangelnde Klassifikationsfähigkeit auf fehlendes Wissen zurückgeführt werden können, verstärkt dies die Logik der Ordnung durch Klassifikation. Diese Fremden gelten dann als Bis-jetzt-Unentschiedene, können aber irgendwann entweder als Freund oder als Feind klassifiziert werden, sobald ein entsprechendes Ordnungs- und Klassifizierungsmuster basierend auf neuen Sachkenntnissen etabliert wurde. Fremde als Unentscheidbare führen hingegen in aller Drastik die Finalität des Nicht-mehr-Weiterwissens vor Augen, sie stellen die auf Oppositionszuteilungen basierende Ordnung der Welt dauerhaft in Frage:

„Sie zerstören Welt. Sie verwandeln das zeitweilige Unbehagen des ‚nicht mehr Weiterwissens‘ in eine endgültige Paralyse. Sie müssen tabuisiert, entwaffnet, unterdrückt, physisch oder geistig exiliert werden - oder die Welt könnte zugrunde gehen.“¹⁸⁷

Sinns desselben Wortes einschreibt, wenn die textuelle Vorbühne (l'avant-scène) des Wortes pharmakon, wiewohl es (Heil)Mittel bedeutet, zitiert, re-zitiert und zu lesen gibt, was in demselben Wort an einem anderen Ort und in einer anderen Tiefe der Bühne Gift bedeutet, [...] so bewirkt die Auswahl eines einzigen dieser französischen (deutschen) Worte [...] als erstes eine Neutralisierung des Zitatenspiels, des ‚Anagramms‘“. Jacques Derrida, *Dissemination*, hg. von Peter Engelmann, übers. von Hans Dieter Gondek (Wien, 1995), 109.

¹⁸⁵ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 34.

¹⁸⁶ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 97.

¹⁸⁷ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 100-101.

„In der Falle der Ambivalenz“¹⁸⁸ – „Der Fall der deutschen Juden“¹⁸⁹

Bauman unterscheidet zwei Möglichkeiten des Umgangs mit der problematischen Kategorie der Fremden als Unbestimmte und dem durch sie evozierten Unbehagen: die anthropophagische und die anthropoemische Strategie.¹⁹⁰ Beide zielen darauf ab, Fremdheit zu beseitigen, entweder durch absolute Exklusion als emische Strategie oder durch Inklusion bzw. Assimilation als phagische Strategie.¹⁹¹

Die phagische Strategie macht Bauman in den Assimilationsbemühungen des modernen Staates aus. Diese produziere jedoch mehr Ambivalenz anstatt diese zu beseitigen, da sie die assimilationsbereiten Individuen in einen Zustand der chronischen Ambivalenz überführe.¹⁹² Bauman orientiert sich in seinen Ausführungen an den Theorien Geoff Denchs, der in seiner Publikation *Minorities in the Open Society* (1986) ebenjene Minoritäten als „prisoners of ambivalence“ identifiziert.¹⁹³ Bauman grenzt sich davon insoweit ab, als er von einer „Falle der Ambivalenz“ und nicht von einem Gefängnis spricht, einer spezifischen Falle des modernen Assimilierungsangebots, die mit der Befreiung vom Stigma des Andersseins ködere, getarnt durch den Anschein eines liberalen politischen Programms der Toleranz.¹⁹⁴

In diesem Assimilationsangebot äußere sich ein umfassender Assimilationsdruck der modernen, intoleranten Gesellschaft, der die Dichotomie bzw. die grundlegende Asymmetrie von Klassifizierungsprozessen widerspiegeln:

„Vor allem war die Vision der Assimilation eine umfassende Bestätigung der sozialen Hierarchie der bestehenden Lebensformen. Sie unterstellt die Überlegenheit der einen Lebensform und die Unterlegenheit der anderen; sie machte ihre Ungleichheit zu einem Axiom, nahm sie zum Ausgangspunkt aller Auseinandersetzungen und sicherte sie auf diese Weise gegen jede Überprüfung und Kritik. Sie verstärkte diese Ungleichheit noch dadurch, daß sie Ambivalenz (d. h. die Verletzung politisch und sozial durchgesetzter Kategorien) zu einem Verbrechen machte und ihre Träger bestrafte.“¹⁹⁵

Das Assimilationsangebot wurde von jenem Teil der Gesellschaft eröffnet, der das monopolistische Recht, bestimmte Wertvorstellungen und Bedeutungen autoritativ für alle bindend zu definieren, für sich beanspruchte und so auch Dinge als fremd oder unstimmig klassifizieren konnte.¹⁹⁶ Potenziell konkurrierende Quellen gesellschaftlicher Autorität und konkurrierende Klassifikationsmuster konnten in ihrem Machtpotenzial beschnitten werden, indem sie entsprechend klassifiziert wurden.¹⁹⁷

¹⁸⁸ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 166.

¹⁸⁹ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 174.

¹⁹⁰ Vgl. Zygmunt Bauman, *Postmoderne Ethik* (Hamburg, 1995), 242.

¹⁹¹ Vgl. Bauman, *Postmoderne Ethik*, 245.

¹⁹² Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 170; 195.

¹⁹³ Vgl. Geoff Dench, *Minorities in the open society. Prisoners of ambivalence* (London, 1986).

¹⁹⁴ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 66.

¹⁹⁵ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 171.

¹⁹⁶ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 170-171.

¹⁹⁷ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 172.

Vgl. Dazu auch die Interpretation von Kafkas *Die Verwandlung* (1917) durch Hellerich / White: In Kafkas *Verwandlung* wird ein normaler Alltagsmensch in ein Insekt bzw. Ungeziefer verwandelt. Nach Hellerich / White symbolisiert diese

Das Assimilationsangebot war eine Äußerungsform der Macht des kontrollierenden Staates und habe sich nicht nur an stigmatisierte Gruppierungen gerichtet, die eine potenzielle Bedrohung der bestehenden Herrschaftsstrukturen durch das Vertreten anderer Wertmaßstäbe bzw. Klassifizierungsmaßstäbe darstellten, sondern gezielt auch an deren zugehörige Individuen bzw. Individuen, die durch die staatlichen Klassifikationsbemühungen diesen Gruppierungen schlicht zugeordnet wurden. Bei Annahme des Assimilationsangebotes wurden diese ihrer ursprünglichen Gemeinschaft enthoben, indem sie qua Annahme das „Recht dieser Gruppen, richtige und verpflichtende Maßstäbe des Verhaltens zu setzen“, in Frage stellten.¹⁹⁸ Weiterhin wurde bei individueller Annahme des Angebots der Kontrollmechanismus des Staates und der Majorität gestärkt, da sich zum Gegenstand der Kontrolle, Untersuchung und Einschätzung durch die herrschende Gruppe gemacht wurde:

„Wenn Individuen [...] versuchten, die diskreditierten Werte abzuschütteln und stattdessen die anerkannten zu übernehmen, wurde dies als ein weiterer Beweis der universalen Gültigkeit und Wünschbarkeit der herrschenden Werte und der Überlegenheit ihrer sozialen Träger angesehen. In diese Falle gingen die Juden – und besonders die reichsten und gebildetsten unter ihnen – mit Begeisterung und Hingabe. Es leuchtete doch ein, daß, sobald erst einmal die kulturellen Idiosynkrasien ausgelöscht worden wären und sich die Verschiedenheit in einer gleichförmigen [...] Kultur aufgelöst haben würde, das unterschiedslose menschliche Gesicht erscheinen und als solches erkannt werden würde.“¹⁹⁹

Bauman untermauert diese These durch Schlaglichter auf vereinzelte jüdische Biographien, wie die Freuds und Jakob Wassermanns.²⁰⁰ Letzterer nimmt innerhalb der von Bauman beispielhaft

Verwandlung „das Ekelhafte des zum Fremden gewordenen Anderen in der Moderne.“ Sie erarbeiten, dass der Andere in seiner Rolle als Fremder, da grundlegend und unauflöslich andersdenkend und andershandelnd, Ekel evozieren kann und darüber langfristig verdinglicht wird. Gert Hellerich und Daniel White, „Der Andere als Ekel: moderner Ekel vor Abweichung - postmoderner Ekel vor Normalität,“ *Psychologie & Gesellschaftskritik* 35/1 (2011): 55.

Das bewusste Erzeugen von Ekel, die Entsubjektivierung bzw. Verdinglichung haben die Nationalsozialist:innen als Strategie der Adiaphorisierung in ihrer Propaganda gegen die jüdische Bevölkerung verwendet.

Lukas Gloor zeigt auf, dass Kafkas Werk in einer ambivalenten Grundsituation, im „Brennpunkt sich ausschließender Ordnungen“ situiert ist und Kafka dies entsprechend in zahlreichen seiner Schriften verarbeitet hat, exempl. etwa in *Der Bau*, wo die Ambivalenz der Erfahrung des modernen Ordnungsproblems auf inhaltlicher sowie auf der konkreten Ebene des Erzählverfahrens verhandelt wird. Kafka prekarisiert die semantische Ordnung durch das konstante Verschieben von Begriffen und Bildern, einen konstitutiv ambivalenten Erzähler und die Verwendung einer diskontinuierlichen Zeit- und Ereignisfolge. Auch in dieser Erzählung verbleibt die Hauptfigur in einem ambivalenten Raum des Dazwischen innerhalb der Opposition von Mensch und Tier. Es bleibt unklar, ob es sich bei dieser um ein maulwurfähnliches Tier oder um einen massiv degenerierten Menschen handelt. Gloor leitet aus diesem und zahlreichen weiteren Beispielen ab, dass Kafka Ambivalenzen offensichtlich bewusst zugespitzt statt aufgelöst habe und als Teil seiner Erzählstrategie verwendet hat. Vgl. Lukas Gloor, *Prekäres Erzählen. Narrative Ordnungen bei Robert Walser, Franz Kafka und Theodor Fontane* (Paderborn, 2020), 215.

¹⁹⁸ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 172.

¹⁹⁹ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 181.

²⁰⁰ Bauman führt in Bezug auf Gordon Miltons *Assimilation in American Life* an, dass ein umfassender Teil der soziologischen Theorie der modernen Assimilation in Bezug auf die spezifischen Assimilationserfahrungen der Jüd:innen artikuliert wurde. Vgl. Gordon Milton, *Assimilation in American Life* (London, 1964).

In eine ähnliche Richtung führt die Feststellung von Waldenfels, dass es kein Zufall sei, dass bezüglich der Thematisierung der Erfahrung von Fremdheit „Autoren jüdischer Herkunft wie Husserl, Simmel, Benjamin, Buber, Rosenzweig, Levinas und im Hintergrund Freud, Mauss, Kafka oder Celan eine besondere Rolle spielten [...]. Die Urfahrungen des Exils, das Leben in der Diaspora, eine Kette von Pogromen und die ständige Marginalisierung machen hellhörig für Fragen der Zugehörigkeit, der Nichtzugehörigkeit und der Halbzugehörigkeit. Dies bedeutet natürlich nicht, dass das Fremde ein jüdisches Reservat ist, dennoch lässt sich nicht übersehen, dass unser westliches Denken in seiner griechisch-römischen Prägung dem Fremden keine besondere Aufmerksamkeit schenkte.“ Bernhard Waldenfels, „Das Fremde im Wettstreit der Disziplinen,“ in *Der*

angeführten Biographien eine zentrale Position ein, da Wassermann in seinen Schriften selbst über die Asymmetrie und grundlegende Problematik der jüdischen Assimilationsbemühungen der Moderne reflektiert und aufzeigt, wie sich die assimilationsbereiten Individuen, da ihrer Ursprungsgruppe enthoben und von der Zielgruppe bleibend nicht aufgenommen, in dieser Folge in einem ambivalenten Zwischenraum befinden:²⁰¹

„Ich wurde als Mensch nicht als zugehörig gefordert, weder von einem einzelnen noch von einer Gemeinschaft, weder von den Menschen meines Ursprungs noch von denen meiner Sehnsucht, weder von denen meiner Art noch von denen meiner Wahl. Denn zu wählen hatte ich mich ja nachgerade entschlossen, und die Wahl hatte stattgefunden. Von jenen habe ich mich mehr durch inneres Geschick als durch freien Entschluß geschieden, diese aber nahmen mich nicht auf und an.“²⁰²

Neben dieser Verweigerung der Aufnahme in die deutsche Gesellschaft und der Einschreibung der assimilationsbereiten Jüd:innen in einen ambivalenten Raum des Dazwischen – worin nach Bauman ebenjene „Falle“ des Assimilierungsangebotes liegt, die zu einer chronischen Form von Ambivalenz führt – wurde die Dichotomie der Assimilierungsbemühungen verstärkt durch die Reversion, dass ebenjene Assimilierungsbemühungen der jüdischen Individuen „selbst in das Merkmal des Jüdischseins umgeschmiedet“ wurden:²⁰³

„Mit einer verdrehten Logik, [...] wurde die jüdische Entjudung, die Übung in Bescheidenheit und Selbstverleugnung, von der einheimischen Meinung als Verjudung wahrgenommen, d. h. als jüdische Invasion und Eroberung lebenswichtiger Gebiete des sozialen und kulturellen Lebens der Nation, die von einem zersetzenden fremden Einfluß freigehalten werden sollten.“²⁰⁴

Das Assimilierungsangebot habe demnach nicht zu einer Assimilation im Sinne einer Eingliederung in die deutsche Gesellschaft geführt, sondern die assimilationswilligen Jüd:innen vielmehr in eine abgeordnete Kategorie transformiert: die ambivalente Kategorie der ‚assimilierten Juden‘ bzw. ‚Assimilationsjuden‘, die weder von der deutschen Elite noch von ihrer Ursprungsgruppierung akzeptiert wurden.²⁰⁵ Die Betroffenen befanden sich im dauerhaften Ringen um Selbstdefinition durch Abgrenzung und Zugehörigkeitsbemühungen, was ihnen jedoch als subversives Potenzial ausgelegt wurde.²⁰⁶

Anspruch des Fremden als Ressource des Humanen, hg. von Franz Gmainer-Pranzl und Martina Schmidhuber (Frankfurt am Main, 2011), 11.

²⁰¹ Bauman verweist dazu auf die Theorien von Kurt Lewin: „Es ist charakteristisch für Individuen, die die Grenze zwischen sozialen Gruppen überschreiten, daß sie nicht nur über ihre Zugehörigkeit zu der Gruppe, in die sie eintreten wollen, im Ungewissen sind, sondern auch über ihre Zugehörigkeit zu der Gruppe, die sie verlassen. Nicht die Zugehörigkeit zu vielen Gruppen ist die Ursache der Schwierigkeit, sondern eine Ungewißheit über die Zugehörigkeit.“ Vgl. Kurt Lewin, *Resolving Social Conflicts*, hg. von Gertrud Weiss Lewin (London, 1984), 148., zit. nach Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz: Das Ende der Eindeutigkeit* (Hamburg, 2016), 190.

²⁰² Jakob Wassermann, *Mein Weg als Deutscher und Jude* (Berlin, 1987), 36.

²⁰³ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 193.

²⁰⁴ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 193.

²⁰⁵ Vgl. Baumans Ausführung: „Es war als wären die Fremden ‚Industrieabfälle‘, die mit jedem Anwachsen der Produktion von Freunden und Feinden an Umfang zunehmen; ein Phänomen, das durch ebenden Assimilationsdruck entstand, der dazu gedacht war, es zu zerstören.“ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 111.

²⁰⁶ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 195.

Eine der am breitesten rezipierten und auf den vorigen Ausführungen beruhenden Theorien Baumanns ist die Herstellung eines Zusammenhangs zwischen dem aus Ambivalenzerfahrungen resultierenden Unbehagen – insbesondere in der Erfahrung von Fremdheit und Umgang mit Fremden – und der Gewalt der Moderne. Bauman verbindet den modernen Ordnungsprozess und den Kampf gegen Ambivalenz mit der Massenvernichtung der Juden. Die jüdische Bevölkerung sei als fremd wahrgenommen und demnach in eine ordnungs- und gesellschaftsbedrohende Kategorie eingeordnet worden, die es zunächst durch Assimilation zu tilgen galt. Allerdings seien die assimilationsbereiten Juden von der Mehrheitsgesellschaft nicht umfassend akzeptiert worden, was sie in einen ambivalenten Raum zwischen der Zielgruppe und ihrer ehemaligen Ursprungsgruppe bzw. erneut in die sogenannte Falle der Ambivalenz überführt habe.²⁰⁷

Das nationalsozialistische Deutschland verfolgte die emische Strategie und zielte mit seinen Kriegen primär auf die absolute Exklusion bzw. Entfernung aller von ihnen als fremd und somit machtbedrohend klassifizierten:

„Die meisten der kleinen Kriege, die sich zu dem großen Krieg verbanden, der von Nazi-Deutschland gegen die Welt geführt wurde, wiesen diesen [...] Charakter auf – Entfernung der Fremden, die den deutschen Lebensraum besetzten, oder der fremden Rassen, die das deutsche Leben unterwühlten und den deutschen Geist korrodieren ließen.“²⁰⁸

Dennoch sind mit Bauman die Bedingungsfaktoren des Holocaust nicht auf eine reine Heterophobie zu verengen. Dies „ist irreführend und sogar gefährlich, da es die Aufmerksamkeit von den wahren Ursachen der Katastrophe ablenkt, die aus bestimmten Aspekten modernen Denkens und moderner sozialer Organisation zu erklären sind“.²⁰⁹

2.2 Ambivalenz historisch

In seinen Publikationen *Dialektik der Ordnung* sowie *Moderne und Ambivalenz* zeichnet Bauman einen Zusammenhang zwischen dem Holocaust, Fremdheit, Ambivalenzerfahrungen und daraus resultierendem Unbehagen sowie den Spezifika des Zeitalters der Moderne nach.²¹⁰

In der Moderne, so Bauman, wurde die Ordnung der Welt zum Untersuchungs- und Reflexionsgegenstand und zu einer ihrer selbst bewussten Praxis.²¹¹ Die Aufgabe der Ordnung verkehrte sich zur Ordnung als Aufgabe, mit der Erkenntnis, dass Ordnung nicht – wie noch in

²⁰⁷ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 83.

²⁰⁸ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 83.

²⁰⁹ Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 97.

²¹⁰ Die Moderne versteht Bauman als einen Epochenbegriff, ausgehend vom 17. Jhd., dessen genaue Datierung jedoch ein *foci imaginarii*, nicht wirklich möglich sei. Die zentralen Charakteristika bzw. den Höhepunkt der Moderne sieht Bauman in der Aufklärung und der industriellen Gesellschaft als sozialem und kulturellem Projekt, basierend auf einer Reihe grundlegender, von Westeuropa ausgehender intellektueller und soziostruktureller Transformationsprozesse. Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 15.

²¹¹ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 17.

vormodernen Zeiten gedacht – natürlich gegeben sei, sondern etwas Künstliches vom Menschen Geschaffenes, in der Folge etwas politisch und sozial Bedingtes und somit sowohl Kontrollierbares als auch vor allem zu Kontrollierendes darstelle.²¹² Durch diese grundlegende Einsicht über Ordnung als Aufgabe trat immanent das Problem der Ordnung, deren Vulnerabilität, auf, als eine Frage von Entwurf, Handlung und Umsetzung bzw. eine Reflexion der derzeitig ordnenden Praktiken.²¹³

„Das Andere der Ordnung ist [...] das Chaos. Das Andere der Ordnung ist das Miasma des Unbestimmten und Unvorhersagbaren. *Das Andere* ist die Ungewißheit, jener Ursprung und Archetyp aller Furcht. Entsprechungen für das ‚Andere der Ordnung‘ sind: [...] Mehrdeutigkeit, Unentscheidbarkeit, Ambivalenz.“²¹⁴

Das Andere der Ordnung (Ambivalenz) stelle in der modernen Denkweise die reine Negativität dar, die als Produkt der Selbstkonstitution der Ordnung entstehe. Allerdings beinhalte sie zugleich die notwendige Opposition zur Positivität der Ordnung, ihre *conditio sine qua non*, da ohne die Negativität des Chaos keine Positivität der Ordnung erfahren werden könne.²¹⁵

Bauman leitet aus dieser Prämisse einige Charakteristika der Moderne und der modernen Individuen ab, beginnend mit: „Die Existenz ist modern, insoweit sie die Alternative von Ordnung und Chaos enthält [...], sie von dem Drang geleitet wird, zu entwerfen, was andernfalls nicht da wäre: von dem Drang, sich selbst zu entwerfen.“²¹⁶ Er referiert dabei auf die Verschiebung der Wahrnehmung bzgl. Ordnung und Natürlichkeit, die aus dem Stadium der Unförmigkeit und des Chaos in eine kontrollierte Form überführt werden müsse.²¹⁷ In dieser Folge macht Bauman aus, dass „die Existenz modern ist, insoweit sie durch Entwurf, Gestaltung, Verwaltung und Technologie aufrechterhalten [...] und durch ressourcenreiche (an Wissen, Geschicklichkeit und Technologie) souveräne Agenturen verwaltet wird“.²¹⁸ Diese Agenturen seien insofern souverän, als sie das Recht beanspruchen, die moderne Existenz privat und öffentlich zu verwalten, somit das Recht innehaben, Ordnung zu definieren und infolgedessen Chaos entweder in Ordnung zu überführen oder in Finalität die unüberführbaren Momente, die Unentscheidbaren zu beseitigen.²¹⁹ Diese Souveränität sei zugleich Definitionsmacht und Wirkmacht, um dieser Definition Wirksamkeit zu verschaffen.²²⁰

Den modernen Staat versteht Bauman entsprechend als eine „missionierende, bekehrende Kreuzzüge führende Macht, die entschlossen war, die beherrschten Bevölkerungen einer gründlichen Kontrolle zu unterwerfen, um sie in eine ordentliche Gesellschaft zu transformieren“.²²¹ Dieser Staat habe den

²¹² Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 17.

²¹³ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 19.

²¹⁴ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 20.

²¹⁵ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 20-21.

²¹⁶ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 20-21.

²¹⁷ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 21.

²¹⁸ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 21.

²¹⁹ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 70.

²²⁰ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 21; 70.

²²¹ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 170.

Anspruch, den Unterschied zwischen Ordnung und Chaos zu definieren, und die Bereitschaft, eine einzelne Struktur aufgrund des vorrangigen Ziels der Ordnung durch Gleichförmigkeit auf Kosten aller anderen zu legitimieren.²²² Gruppenspezifische und individuelle Eigenförmigkeiten galten als illegitim und unerwünscht, da sie das Ziel der Ordnung unterliefen bzw. gefährdeten. Ambivalenz als das unüberführbare und unauflösbare Andere der Ordnung galt als hochgradig subversiv und somit nicht nur als Herausforderung, sondern als immanente Bedrohung der modernen Souveränität: „Wenn die Moderne es mit der Erzeugung von Ordnung zu tun hat, dann ist die Ambivalenz der Abfall der Moderne.“²²³

Der Weg zu einer gelungenen Gesellschaft und zur endgültigen Beseitigung von Chaos und Ambivalenz führe ausschließlich über Ordnungsprozesse und die „rücksichtslose Ausführung eines wissenschaftlich entworfenen, rationalen Plans“²²⁴. Der Argumentation Detlev Peukerts folgend, wonach im Nationalsozialismus der „utopische Glaube an allumfassende wissenschaftliche Endlösungen sozialer Probleme zum letzten logischen Extrem“ durch die Aussonderung aller nonkonformen Elemente geführt wurde, spricht Bauman vom *Social Engineering* (Sozialtechnologie) oder metaphorisch vom Staat als Gärtner.²²⁵ Ähnlich wie Gärtner zwischen nützlichen, schönen und nicht nützlichen, ggf. schädlichen Pflanzen bzw. Unkraut unterscheiden, treffe der moderne Staat eine Unterscheidung hinsichtlich seiner Bürger: „Unkraut ist der Abfall des Gärtners [...], Fremdheit der Abfall des [...]Staates.“²²⁶

Die Vorstellung einer solchen Neuordnung von Gesellschaft beinhaltet eine Asymmetrie zwischen denjenigen, für die die neue Ordnung erschaffen wird, und den Anderen, den Fremden, Unentscheidbaren und Ambivalenten, welche die neue Ordnung stören und ausgesondert werden müssen.²²⁷ Bauman betrachtet in dieser Folge den Holocaust als eine *Übung in Sozialtechnologie* mit dem Ziel einer gesellschaftlichen Neuordnung – oder anders formuliert hinsichtlich der Beseitigung

²²² Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 170.

Vgl. dazu auch die Ausführungen von Waldenfels: „Der Versuch, die Grenzen der Ordnungen in einer alles umfassenden und einschließenden Ordnung aufzuheben, führt in totalitäre Gewässer. Die Exklusion und Selektion einer Ordnung ist ebenso wenig etwas Negatives wie die Ferne und Abwesenheit des Fremden. Problematisch sind nur die Ausschlussverfahren. Wird das Ordentliche gegen das Außerordentliche abgeschottet, so enden wir bei einem Exotismus oder Extremismus, der das Fremde im Begehren nach dem Fremden als Fremdem seinerseits instrumentalisiert.“ Waldenfels, „Das Fremde im Wettstreit der Disziplinen“, 14.

²²³ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 34.

²²⁴ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 55.

²²⁵ Detlev Peukert, *Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde. Anpassung, Ausmerze und Aufbegehren unter dem Nationalsozialismus* (Köln, 1982), 264.

Peukert führt dies folgendermaßen aus: „Die nationalsozialistische Eugenik (als die Auslese nach dem ‚Wert‘ des Erbguts) beschränkte sich nicht nur auf die Sterilisierung und Euthanasie bei angeblich wertlosem und die Nachwuchsförderung bei angeblich wertvollem Leben, sie stellte zudem Beurteilungskriterien zur Verfügung, die auf die Einpassung, Einordnung und Normierung des Leistungsverhaltens auch der übrigen Bevölkerung ausgerichtet waren.“ Peukert, *Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde*, 264.

²²⁶ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 33.

²²⁷ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 69.

von Ambivalenz: als eine *Übung in Sozialtechnologie* mit dem Ziel „jener ambivalenzfreien Homogenität, die die schmutzige und undurchsichtige soziale Realität selbst nicht hervorgebracht hat“.²²⁸

Als Grundlage dieser Neuordnung bzw. des *Social Engineerings* dienten Fragmentierungsprozesse. Die *Ordnung als Aufgabe* basiere auf fragmentarisierter Problemlösung: Eine chaotische Welt, die aus einer Vielzahl einzelner Problemfelder bestehe, sei zumindest vordergründig bewältigbar.²²⁹ Diese könnten je einzeln bewertet, besser kontrolliert werden. Mit Rückgriff auf seine semiotische Kulturtheorie macht Bauman jedoch aus, dass „Worte polysem aufgrund der Fragmentierung von Bedeutungen“ werden und folgend Ambivalenz erzeugen, da die Orientierung des Handelns und Erlebens an ambigen Klassifikationen in ambivalente Wertbezüge der Orientierung umschlage.²³⁰ Entsprechend war, strukturanalog zur Problematik der semantischen Klassifikation, das „Produkt des modernen, fragmentierten Ordnungsdrangs letztlich mehr Ambivalenz“.²³¹ Bauman sieht auf Basis dieser Überlegungen in Ambivalenz „unstrittig die genuinste Beunruhigung und Sorge für die Moderne [...], da sie, anders als andere Feinde, geschlagen und versklavt, mit jedem Erfolg der modernen Mächte an Stärke zunimmt“.²³²

Zentrale Bestandteile der modernen Problemlösungsstrategien durch Fragmentarisierung waren nach Bauman die *moderne Rationalisierung* und die *bürokratische Strukturierung aller Lebensbereiche*. Diese seien die markantesten, sogenannten integralen Attribute der Moderne, und „zwar nicht die hinreichende Ursache des Genozids, aber notwendige Bedingung“.²³³

„Die Fähigkeit menschliches Handeln in großem Maßstab zu koordinieren, eine Technologie, die es erlaubt, in großer Entfernung von dem Objekt des Handelns wirksam zu agieren, eine minutiöse Arbeitsteilung, die einerseits einen spektakulären Fortschritt des Expertenwissens und andererseits ein Schwinden der Verantwortlichkeit zur Folge hat, das Anhäufen von Wissen, das dem Laien unverständlich ist und damit die Autorität der Wissenschaft erhöht, das von der Wissenschaft geförderte geistige Klima instrumenteller Rationalität, die erlaubt, sozialtechnologische Entwürfe allein

²²⁸ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 69.

²²⁹ Vgl. die aktuelle Debatte um die Komplexität der Welt und die Warnung Magnus Striets vor einer „antiintellektuellen Komplexitätsreduktion“: Das Entstehen von Unbehagen, Überforderung oder Unverständnis aufgrund komplexer Prozesse werde verhindert, indem diese Prozesse in weniger komplexe Einzelbestandteile fragmentiert würden. Vor schlichter Fragmentierung als Gegenbewegung zur Komplexität warnt Striet allerdings aufgrund der Tendenz zu einer „Komplexitätsreduktion durch Antiintellektualismus“, derer sich unter anderem der politische sowie religiöse Populismus bediene. Diese, so Striet, sind unfähig zur Selbstkritik, antipluralistisch und antiintellektuell. Zudem machen einfache Antworten die Probleme nicht weniger komplex sondern verkürze sie nur. Andererseits werde eine als zu umfassend oder zu groß empfundene Komplexität auch häufig als Vorwand oder ideologische Ausrede genutzt, an den etablierten Verhältnissen nichts ändern zu können. Magnus Striet, „Einfach nur glauben? Ein Plädoyer für Komplexitätsresilienz statt -reduktion,“ in *Die Komplexität der Welt und die Sehnsucht nach Einfachheit*, hg. von Martin Dürnberger (Innsbruck, 2019), 15.

²³⁰ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 30. Vgl. außerdem Junge, „Ambivalenz: eine Schlüsselkategorie,“ 72.

²³¹ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 31.

²³² Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 34.

²³³ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 88.

in Bezug auf ihre technische Machbarkeit und die Verfügbarkeit ‚unterbeschäftigter‘ Ressourcen zu begründen und zu rechtfertigen [...] sind die integralen Attribute der Moderne.“²³⁴

Mit Rationalisierung und Bürokratisierung bezieht sich Bauman auf Max Webers Theorie der bürokratischen Rationalisierung als eine Strategie zur Förderung demokratischer Entwicklungstendenzen.²³⁵ Er zeigt jedoch entgegen dieser Lesart und in scharfer Kritik an Weber deren antidemokratisches Potenzial auf, da „bürokratisches Streben nach Effizienz mit formaler und ethischer Blindheit erkaufte wird“.²³⁶ Diesen Gedanken weiterführend grenzt sich Bauman mit seiner Interpretation der Moderne von fortschrittsoptimistischen Zivilisationstheorien ab und verweist stattdessen auf deren genozidales Potenzial. Erst die Entwicklungsleistungen des modernen Zivilisationsprozesses ermöglichten die extreme Gewalt, anstatt diese durch die Durchsetzung von Vernunft und durch vermeintliche Kontrolle des Chaos zu beenden.²³⁷ Basierend auf der bürokratischen Rationalisierung habe eine Entmoralisierung *des Handelns* – nach Bauman eine *Ethik des Gehorsams* – etabliert werden können, zu verstehen als „ein gesetzesähnlich[r] Kode von Regeln und Konventionen“, der die moralischen Empfindungen des autonomen Individuums ersetzen sollte.²³⁸ Bauman bezieht sich in diesen Erläuterungen primär auf das berühmte Experiment des Psychologen Stanley Milgrams zu *Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität*.²³⁹

Milgram konnte in einem scharf kritisierten Experiment feststellen, dass Versuchspersonen anderen Versuchspersonen Schmerzen zufügen konnten, solange diese Tat als ein Akt des Gehorsams markiert und von einer höherstehenden Autorität, hier einem Arzt oder Psychologen, als Notwendigkeit suggeriert wurde und eine relativ große Distanz zwischen den ausführenden Versuchspersonen und deren Opfern lag. Milgram folgerte aus dieser Beobachtung:

„Jede Kraft oder jedes Ereignis, das zwischen der Versuchsperson am Stromgenerator und den Konsequenzen der verabreichten Schocktherapie eingebaut wird, verringert die Anspannung der Probanden und damit auch den Ungehorsam. In der modernen Gesellschaft ist es gang und gäbe, daß zwischen dem Einzelnen und dem zerstörerischen Endresultat, zu dem er beiträgt, viele andere stehen.“²⁴⁰

In einem Folgeexperiment konnte gezeigt werden, dass die Bereitschaft der Versuchspersonen, ihren Opfern Stromstöße zuzufügen, rapide abnahm, wenn eine weitere höhere Autorität, hier ein zweiter Arzt bzw. Psychiater, diese Tat kritisierte und nicht weiter als Notwendigkeit markierte.²⁴¹ Milgram

²³⁴ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 88.

²³⁵ Vgl. weiterführend Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (Tübingen, 1985), 122-125.

²³⁶ Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 28.

²³⁷ Vgl. Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 24.

²³⁸ Zygmunt Bauman, *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen* (Hamburg, 1997), 162.

²³⁹ Vgl. Stanley Milgram, *Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität* (Hamburg, 1982). Vgl. weiterführend Baumans ausführlichen Kommentar zu Milgrams Studie im Kapitel „Ethik des Gehorsams. Milgram lesen“ in: Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 166-183.

²⁴⁰ Milgram, *Das Milgram-Experiment*, 97.

²⁴¹ Milgram führt dazu an: „Nur bei einer Autorität, die, abgesehen von den Protesten des Opfers, in einem Freiraum ohne Hemmkräfte wirken kann erhält man die reine Reaktion auf diese Autorität.“ Milgram, *Das Milgram-Experiment*, 97.

verdeutlichte mit seinem Experiment, dass die Bereitschaft zur Ausföhrungen grausamer Handlungen nur unwesentlich mit Pers6nlichkeitsmerkmalen der ausföhrenden Versuchspersonen korreliert, daför aber deutlich von den geltenden Autoritätsstrukturen abhängt, letztlich der Strukturen von Macht und Gehorsam. Grausamkeitsbereitschaft gilt in diesem Kontext als eine Frage der sozialen Beziehungen. In dieser Folge richtet Bauman scharfe Kritik an Adornos *Studie zum autoritären Charakter*, da er darin Pers6nlichkeitsmerkmale als primäre Determinanten grausamen Handlungspotenzials überbetont sieht, während soziale Einflussfaktoren weitestgehend ausgeklammert blieben.²⁴²

„Für Adorno und seine Mitarbeiter war der NS-Staat unmenschlich, weil die Nazis unmenschlich waren; die Nazis waren unmenschlich, weil Unmenschen eine Disposition zum Nazismus besitzen. [...] Laut Adorno zerfiel die Welt in zwei Typen: geborene Proto-Nazis und Opfer. Die düstere Erkenntnis, daß auch ein harmloser Mensch unter bestimmten Voraussetzungen zum Täter werden kann, wurde unterdrückt.“²⁴³

Bauman macht in dieser Folge die Gefahr aus, dass durch die Engführung der Täter:innengruppen dem „Rest der Menschheit“ vorschnell die Absolution erteilt werde, was deren, unter bestimmten äußeren Umständen vorhandenes, genozidales Handlungspotenzial verschleierte.²⁴⁴ In der Determination der Grausamkeitsbereitschaft durch soziale Beziehung sowie des genozidalen Handlungspotenzials von Individuen durch spezifische gesellschaftliche Machtstrukturen sieht Bauman eine der zentralen Aussagen des Milgram-Experiments angelegt und folgert *e contrario*: „Der Pluralismus ist die beste Prophylaxe dagegen, dass unbescholtene Menschen sich zu moralisch verwerflichem Handeln bereit finden.“²⁴⁵

Die von den Nationalsozialist:innen etablierte *Ethik des Gehorsams* war antipluralistisch und totalitär angelegt, sie fordert Handlungsrouinen und automatisiertes Verhalten und ist hervorragend anschlussfähig an die zwei Grundprinzipien bürokratischen Handelns: kleinschrittige Arbeitsteilung und Begrenzung bzw. Ersetzung ethischer und moralischer Verantwortung durch eine rein technische Verantwortung für den jeweiligen Arbeitsschritt.²⁴⁶ Der umfassende bürokratische Verwaltungsakt, den die Massenvernichtung der Jüd:innen benötigte, wurde als Mittel genutzt um Formen ethischer Verantwortungsansprüche zu verschleiern, sodass die rein technische Verantwortung für ein Teilelement des bürokratischen Verwaltungsprozesses die moralische Verantwortung für das Endresultat ersetzen konnte: Die strikte funktionale Arbeitsteilung machte die Beteiligten der Vernichtung zu ‚lediglich Ausföhrenden‘ beziehungsweise ‚Weitergebenden von Anweisungen‘, zu

²⁴² Vgl. Theodor W. Adorno, *Studien zum autoritären Charakter* (Frankfurt am Main, 1973).

²⁴³ Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 168.

²⁴⁴ Vgl. Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 168.

Trotz der Kritik an Adornos *Studien zum autoritären Charakter* ist Baumans Moderneverständnis grundlegend geprägt von Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* und Horkheimers *Kritik der instrumentellen Vernunft*.

²⁴⁵ Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 180.

²⁴⁶ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 87.

„einfachen Mitgliedern“ in der undurchsichtigen Kette einer Befehlshierarchie.²⁴⁷ Eingebunden in die Logik der Bürokratie wurden die Beteiligten entkoppelt vom Wissen um die Wirkung ihres Handelns und zudem beliebig austauschbar. Eine moralische Verantwortung des Individuums scheint in diesem System völlig aufgelöst:²⁴⁸ „Die Moderne machte den Genozid möglich, als sie das zweckgerichtete Handeln von moralischen Zwängen emanzipiert hatte.“²⁴⁹

Die Übertragung der bürokratischen Rationalisierung auf alle Lebensbereiche führe nicht nur zur Auflösung moralischer Verantwortung sondern auch zur moralischen Neutralisierung von Individuen.²⁵⁰ Diesen Prozess fasst Bauman als Adiaphorisierung, wonach nur noch spezifische Teilaspekte des Individuums bewertet oder als relevant erachtet würden und in dieser Folge eine Beziehung weniger als die ganze Person einbeziehe und nur ein ausgewählter Aspekt das Objekt der Beziehung darstelle. Eine Beziehung könne jedoch „nur in ihrer Fülle ‚moralisch‘ sein, das heißt, die Frage der Verantwortung für den Anderen umfassen“.²⁵¹

Die integralen Attribute der Moderne – Bürokratisierung, Rationalisierung – können mit Bauman demnach auch als Antinomien der Moderne betrachtet werden, als bedrückende Einsicht, dass die Gewalterfahrungen des Holocaust nicht aus einer Art atavistischem Rückschritt resultieren, sondern aus der Verbindung bürokratischer Vorgänge und technischer Zivilisationsleistungen, welche die Moral durch fragmentiertes Handeln ersetzen:²⁵²

„Der Holocaust wurde inmitten der modernen, rationalen Gesellschaft konzipiert und durchgeführt, in einer hochentwickelten Zivilisation und im Umfeld außergewöhnlicher kultureller Leistungen; er muss daher als Problem dieser Gesellschaft, Zivilisation und Kultur betrachtet werden.“²⁵³

Bauman führt seine Argumentation markant weiter: Der Holocaust markiert nicht nur das Versagen der Moderne und der modernen Zivilisation, sondern auch deren „logisches Maximalprodukt“.²⁵⁴ Die

²⁴⁷ Vgl. Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 28.

²⁴⁸ Vgl. Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 28.

²⁴⁹ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 87.

²⁵⁰ Reddig und Kron fassen dies folgendermaßen zusammen: „Kurz: wenn das Unteilbare (Individuum) teilbar gemacht wird – dann wird nach Bauman die natürlich gegebene Moral des Menschen außer Kraft gesetzt.“ Melanie Reddig und Thomas Kron, „Die Kultur der Gegenwart bei Zygmunt Bauman,“ in *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, hg. von Matthias Junge und Thomas Kron (Wiesbaden, 2014), 388.

²⁵¹ Bauman, *Flaneure, Spieler und Touristen*, 217.

Mit Adiaphorisierung übernimmt Bauman einen von den Kirchenkonzilen des Mittelalters geprägten Terminus und bezeichnet damit jenen „Vorgang, in dem bestimmte Handlungen oder Handlungsobjekte von jeder moralischen Relevanz entkleidet werden, befreit von den Kategorien, die sich zur moralischen Bewertung eignen.“

Zygmunt Bauman, „Gewalt – modern und postmodern,“ in *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, hg. von Max Miller und Hans-Georg Soeffner (Frankfurt am Main, 1996), 48.

²⁵² Ähnliche Einschätzungen finden sich auch bei Frank Deppe, *Politisches Denken im 20. Jahrhundert. Die Anfänge* (Hamburg, 1999), 64, und Peter Imbusch, „Schattenseiten der Moderne: Zygmunt Baumans Perspektive auf den Stalinismus,“ in *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, hg. von Matthias Junge und Thomas Kron (Wiesbaden, 2014), 129.

²⁵³ Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 10. Vgl. ebenso Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 102: „Der Holocaust umging nicht auf wundersame Weise die Kollision mit den sozialen Normen und Institutionen der Moderne. Diese Normen und Institutionen machten den Holocaust erst durchführbar. Ohne die moderne Zivilisation und ihre wichtigsten Errungenschaften hätte es den Holocaust nie gegeben.“

²⁵⁴ Weiterhin grenzt sich Bauman in *Dialektik der Ordnung* explizit von einer Lesart des Holocaust als spezifisches Ereignis einer ‚jüdischen Geschichte‘, als Gipfelpunkt der Schoah sowie der Lesart des Holocaust als eines eigenwilligen ‚deutschen

„Endlösung“ ist mit Bauman das Ergebnis dieser Form der bürokratischen Kultur: Der Holocaust ist ein „Produkt des modernen Strebens einer umfassend geplanten und gesteuerten Welt und kann auftreten, wenn dieses Streben aus dem Ruder läuft“.²⁵⁵

Die Moderne erzeuge jedoch Gift und Gegengift zugleich und sei daher genuin ambivalent.²⁵⁶ Als Folge macht Bauman in dieser Ambivalenz „die einzige Kraft [aus,] die fähig ist, die moderne technologische Zivilisation vor ihrer eigenen, geplanten oder unbeabsichtigten Konsequenz zu bewahren“.²⁵⁷

2.3 Ambivalenz zeitdiagnostisch

Bauman verbindet seine Kritik der Moderne mit einer zeitdiagnostischen Diskussion von Ambivalenz. Er führt mit Bezug auf seine semiotische Kulturtheorie an, dass die Moderne an ihrer eigenen totalitären Vision von Ordnung scheitern musste und ihrem Kampf gegen die Ambivalenz erlag: „Der Kampf gegen Ambivalenz ist selbsterstörerisch und selbsterzeugend. Er ist unaufhaltsam, weil er seine eigenen Probleme erzeugt, während er sie zu lösen sucht.“²⁵⁸

Er verbindet dies mit einer historischen Entwicklungsskizze der Zunahme von Ambivalenz aufgrund der nachlassenden Macht des Staates, ein verbindliches Klassifikationssystem durchzusetzen, sowie des Verlusts allgemeingültiger Metaerzählungen, was in einen gesellschaftlichen Vertrauensverlust mündete.²⁵⁹ Das *Social Engineering*, das Verständnis des Staates als Gärtner und dessen Wächterfunktion über das gültige Klassifikationssystem seien kollabiert, womit der Niedergang der Moderne und der Übergang zur Postmoderne markiert werde. Die Postmoderne stellt mit Bauman eine „Chance“ der Moderne dar.²⁶⁰ Diese Chance bestehe darin, die ehemalige Ordnung und Eindeutigkeit durch Kontingenz und Ambivalenz zu ersetzen: „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit war der Schlachtruf der Moderne. Freiheit, Verschiedenheit, Toleranz ist die Waffenstillstandsformel der Postmoderne.“²⁶¹

Phänomens' von Antisemitismus ab: „Der Kausalzusammenhang zwischen Antisemitismus und Holocaust scheint vielen klar genug: Demzufolge wurden die europäischen Juden von den Deutschen ermordet, weil diese, und ebenso ihre Erfüllungsgehilfen, Judenhasser waren. Der Holocaust also als entsetzlicher Höhepunkt einer jahrhundertealten Tradition religiöser, ökonomischer, kultureller und nationaler Feindseligkeit gegenüber den Juden? Diese Erklärung des Holocaust ist populär. (...) Und doch, die Plausibilität dieses kausalen Zusammenhangs ist eine scheinbare und hält einer genaueren Prüfung nicht stand.“ Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 45.

Bauman wendet sich gegen letztere Lesart gezielt, da die Betonung des Holocaust als deutsches Phänomen bzw. deutsches Verbrechen zur Verhängnisvollen Entlastung aller anderen bzw. primär alles anderen führe. Vgl. Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 11.

²⁵⁵ Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 108.

²⁵⁶ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 90.

²⁵⁷ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 91.

²⁵⁸ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 14.

²⁵⁹ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 14.

²⁶⁰ Vgl. Zygmunt Bauman, „Postmoderne als Chance der Moderne. Gespräch mit Zygmunt Bauman,“ in *Zirkuläre Positionen. Konstruktivismus als praktische Theorie*, hg. von Theodor Bardmann (Opladen, 1997), 121-128. Vgl. ebenso Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 404.

²⁶¹ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 161.

Diese Ersetzung habe jedoch langfristig für eine Verflüssigung von Vergesellschaftungsprozessen gesorgt, was die Postmoderne durch allgemeine Flüchtigkeit kennzeichne.²⁶² Mangels eines verbindlichen Klassifikationssystems und dessen sinnstiftender Kraft sei alles fluide geworden. Etablierte Werte und Beziehungskonstrukte, etablierte soziale und individuelle Lebensformen seien grundlegenden Transformationsprozessen, einem „Umschalten [...] von Dauer auf Flüchtigkeit“ unterworfen.²⁶³ Langfristigkeit sei nicht mehr erstrebenswert, stattdessen werde alles auf Unverbindlichkeit und Kurzfristigkeit ausgerichtet. Alle sozialen Beziehungen würden der Flüchtigkeit subsumiert. In dieser Folge bleiben letztlich „unheilbar fragile, schutzlose persönliche Existenzen“ zurück.²⁶⁴ Ebenso wie die sozialen Beziehungen würden auch die gültigen Inklusions- und Exklusionsschemata bzw. die inhaltliche Zuschreibung der Freund/Feind-Opposition fluide und transformiert. Die Fremden würden nun zur problematischen Kategorie der überflüssigen Vagabund:innen bzw. allgemein Überflüssigen überführt.²⁶⁵ Die postmoderne Gesellschaft spalte sich, spiegelbildlich zur Moderne, in einen Ort, an dem die meisten partizipieren können, einige jedoch bleibend exkludiert werden. Die Chancen der Postmoderne scheinen entweder vertan – oder positiv gewendet – noch nicht ergriffen worden zu sein. Bauman vollzieht in dieser Folge eine perspektivische Wendung und betrachtet die Postmoderne nun nicht mehr als Chance der Moderne, sondern lediglich als eine Variante: „Die Gesellschaft am Beginn des 21. Jahrhunderts ist so modern wie die am Beginn des 20. Bestenfalls ist es eine andere Art der Moderne.“²⁶⁶ Bauman bezeichnet sie in seiner gleichnamigen Publikation als *Flüchtige Moderne*.²⁶⁷ Diese *Flüchtige Moderne* betrachtet Bauman

²⁶² Umfassend ausgeführt in Baumans gleichnamiger einschlägiger Publikation *Flüchtige Moderne*. Vgl. Bauman, Zygmunt, *Flüchtige Moderne*, 38.

²⁶³ Vgl. Zygmunt Bauman, „Politische Körper und Staatskörper in der flüssig-modernen Konsumentengesellschaft,“ in *Soziologie des Körpers*, hg. von Markus Schroer (Frankfurt am Main, 2005), 204.

²⁶⁴ Bauman, *Die Krise der Politik. Fluch und Chance einer neuen Öffentlichkeit* (Hamburg, 2000), 61.

Bauman sieht die Hauptbewegung dieser Transformation inhaltlich bestimmt durch den Übergang der politischen Bürger:innen der Moderne zu postmodernen Konsument:innen, die sich beständig durch Konsum selbst legitimieren müssen, bzw. im Übergang zur Flaneur:innen oder Tourist:innen, die beständig auf der Suche nach Befriedigung ziellos durch die Welt und ihr Leben streifen, in der Hoffnung auf kurzweiligen Genuss und unverbindliche Begegnung ohne ethischen Anspruch. Vgl. weiterführend Vgl. Bauman, *Flaneure, Spieler und Touristen*, 217 sowie Markus Schroer, „Von Fremden und Überflüssigen. Baumans Theorie der Ausgrenzung,“ in *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, hg. von Matthias Junge und Thomas Kron (Wiesbaden, 2014), 411.

²⁶⁵ Vgl. Schroer, „Von Fremden und Überflüssigen,“ 415.

²⁶⁶ Vgl. Bauman, *Flüchtige Moderne*, 38.

Bauman macht dahingehend ein bleibendes genozidales Potenzial der Flüchtigen Moderne aus, insbesondere da diese die von ihm als hinreichende Bedingungen des Holocaust ausgemachten Faktoren von Bürokratisierung und Rationalisierung noch immer weiter vorantreibt.

Elie Wiesel, im folgenden Zitat mit einer religiösen Konnotation durch die Rezitation von Kohelet – äußert sich dahingehend vergleichbar, was die Sorge hinsichtlich des bleibenden genozidalen Potenzials betrifft: „What has happened once can happen again - of course in a different way, in different dimensions. We are not different people. Even the Jews are not different persons. My fear is that the Holocaust is a mystical concept which has had no bearing on our lives.“

Elie Wiesel, „Address,“ (Rabbinical Assembly Convention, Toronto, Canada, 16. Mai 1966), zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd.1, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 233.

²⁶⁷ Vgl. Bauman, *Flüchtige Moderne*.

Auffällig ist, dass in dieser Publikation die Begriffe *postmodern* und *Postmoderne* relativ wenig verwendet werden. Dies stellt nach Dennis Smith jedoch keine Inkonsistenz dar, da Bauman darin die Phänomene der Postmoderne unter dem Analysezugang von Verflüssigungsmerkmalen zu beschreiben sucht und weiterhin mit Bauman Moderne und Postmoderne nicht als ausschließlich chronologisch aufeinanderfolgend, sondern gleichzeitig als tiefgreifend miteinander verflochten

ebenso kritisch wie die Moderne. Diese habe zwar das Streben der Moderne nach verbindlicher Orientierung durch Ordnung und Regulierung erfolgreich zurückgewiesen und der Staat verfüge nicht mehr über normierende Autorität, allerdings habe die neoliberale Theorie des Marktes in Folge der Globalisierung den Individuen ebenfalls die Möglichkeit individueller Verantwortungsübernahme und zusätzlich das Gefühl persönlicher Sicherheit genommen.²⁶⁸ Ähnlich zum Systemdenken der Moderne und dessen kleinschrittiger Bürokratisierung bewegen sich die Menschen der *Flüchtigen Moderne* in einer vernetzten Welt in freischwebender Verantwortlichkeit. Das Gesamtergebnis ihres spezifischen Handlungsschrittes sei im globalen Kontext nicht einsehbar. Auch der Umgang mit Ambivalenz scheint in der *Flüchtigen Moderne* nicht gelungen, zwar werde sie nicht mehr bekämpft, sei jedoch „aus der öffentlichen Sphäre in die private übergegangen“, was zu einer gefährlichen Privatisierung von Ambivalenzbewältigung führe:²⁶⁹

„Sie [Ambivalenz] ist jetzt im großen und ganzen eine persönliche Angelegenheit. Wie so viele andere global-gesellschaftliche Probleme muß dieses jetzt individuell angepackt und, wenn überhaupt, mit individuellen Mitteln gelöst werden. [...] Die Anstrengung ist etwas Persönliches. Und ebenso das Scheitern der Anstrengung. Und der Vorwurf für das Scheitern. Und das Schuldgefühl, das der Vorwurf mit sich bringt.“²⁷⁰

2.4 Ambivalenz ethiktheoretisch

In seinen ethiktheoretischen Ausführungen begründet Bauman, warum er in Ambivalenz die einzige Kraft sieht, „die imstande ist, das destruktive, genozidale Potenzial der Moderne einzuschränken und zu entschärfen“.²⁷¹ Er verlässt dazu den Bereich der Soziologie, bezieht sich stattdessen auf die phänomenologischen Darlegungen Emmanuel Levinas` und überführt seine Theorie der Gesellschaft in eine philosophische Betrachtungsweise.²⁷² Dies sei nötig, da der existentiellen Modalität des

betrachtet werden können. Vgl. Dennis Smith, „Die modernen Wurzeln von Baumans Postmoderne,“ in *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, hg. von Matthias Junge und Thomas Kron (Wiesbaden, 2014), 234. An anderen Stellen, etwa in seinem bereits 2000 erschienen Aufsatz *Völlig losgelöst*, beschreibt Bauman dies auch als „leichte Moderne“ oder „flüssige Moderne“. Zygmunt Bauman, „Völlig losgelöst,“ in *Jahrbuch Arbeit* (Stuttgart; München, 2000), 33; 28.

²⁶⁸ Vgl. Zygmunt Bauman, *Die Krise der Politik. Fluch und Chance einer neuen Öffentlichkeit* (Hamburg, 2000), 63; 145.

²⁶⁹ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 311.

²⁷⁰ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 311.

²⁷¹ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 90.

²⁷² Varcoe und Kilminster führen an, dass Bauman damit „seine Kreditwürdigkeit“ gefährde und riskiere, der Naivität beschuldigt zu werden, „wenn er eine Philosophie erst nimmt, die einige als vollkommen absurd oder marginal für soziologische Belange betrachten“. Sie gehen jedoch davon aus, dass Bauman mit diesen Einwänden gerechnet und sich dennoch bewusst für diese transzendentalphilosophische Argumentationslinie entschieden habe.

Varcoe und Kilminster, „Zygmunt Baumans Sozialkritik,“ 30. Vgl. zum Folgenden Emmanuel Levinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo* (Wien, 1992), 95-101.

Für Levinas ist das Menschsein qua Existenz durch eine umfassende Ambivalenz gekennzeichnet: Der Mensch ist frei und zugleich in seiner Freiheit korrumpiert, zum absoluten Guten berufen und zugleich schuldig und fehlbar. Diese Lesart des Menschseins ist hochgradig anschlussfähig an die Theologie, die den Menschen in seiner Doppelrolle als Sünder und Gottes Ebenbild fasst. Vgl. Ulrich Dickmann, *Subjektivität als Verantwortung. Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie*, Bd. 16, *Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie* (Tübingen, 1999), 458. Dickmann spitzt dies folgend zu: „Im Anschluß an Levinas verbietet sich eine jede Ambivalenz und mögliche Negierung ausschließende Bestimmung des Menschseins“. Dickmann, *Subjektivität als Verantwortung*, 464.

Zwischenmenschlichen als Grunderfahrung des „Seins mit dem Anderen“ in der Soziologie keine Signifikanz zuerkannt werde.²⁷³ Die Bedeutung des Anderen beschränke sich in der Soziologie auf dessen Verfügbarkeit für die Ziele des Handelnden. Der Andere werde nur unter zweckrationalen Bedingungen wahrgenommen, mit dem Fokus auf seine potenzielle Beherrsch- und Kontrollierbarkeit. Dies setze insofern „technische, jedoch keine moralischen Entscheidungen voraus“, da der Handelnde hinsichtlich der Bewertung des Anderen über die Wahl zwischen den Kategorien effizient oder ineffizient, jedoch nicht moralisch oder unmoralisch verfüge.²⁷⁴ Das soziologisch geprägte Verständnis des Seins mit dem Anderen erzeuge keine moralischen Fragen.

Die von Levinas geprägte Begegnung des Anderen als Antlitz hingegen beinhalte die existentiellen Modalitäten des Zwischenmenschlichen und biete den „Ausgangspunkt für eine neue soziologische Betrachtungsweise von Moral“.²⁷⁵ Levinas Begegnung des Anderen als Antlitz bedeute in erster Linie Verantwortung, entstehend durch die Intersubjektivität der Begegnung, wie Bauman paraphrasiert: „Allein weil der andere mich ansieht, bin ich für ihn verantwortlich, ohne zuvor Verantwortung übernommen haben zu müssen.“²⁷⁶ Diese Verantwortung sei die wesentliche, primäre und fundamentale Form der Subjektivität.²⁷⁷ Man werde verantwortlich, indem man vor dem Anderen als Subjekt konstituiert werde. Oder anders gefasst: Der Prozess der Subjektwerdung beinhalte konstitutiv das Verantwortlich-Sein für den anderen. Die Dimension existentieller Verantwortung sei demnach in der Subjektwerdung fundiert und stelle für den Verantwortlichen keine Belastung dar.²⁷⁸ Sie setze keine Gegenleistung oder Gegenseitigkeit voraus, sei bedingungslos und absolut.²⁷⁹

Bauman interpretiert dies als ein Verantwortlich-für-den-Anderen-Sein vor jeder Vernunft. Strukturanalog verortet er die Begegnung des Anderen vor jeglicher Form von Vergesellschaftung oder Kulturation. Sie sei demnach frei von gesellschaftlicher Normierung, was den Raum für individuelle moralische Entscheidungsfindung eröffne: Die betreffenden Individuen müssen in dieser Begegnung aufgrund des fehlenden gesellschaftlichen Referenzrahmens – was das von der Gesellschaft festgesetzte Gute oder Böse sei – ihren eigenen „starken moralischen Impulsen“ zur

Urs Schällibaum macht in Levinas' Reduktion des Gesagten zurück zum Sagen eine grundlegende Ambivalenz aus, welche die Schwierigkeiten der zu vollziehenden Reduktion selbst trifft. Darin sieht er eine besondere Stärke des Lévinasschen Schreibens. Interessant ist in diesem Kontext das von Schällibaum ausgemachte Abhängigkeitsverhältnis von Ambiguität und Ambivalenz in Levinas Ausführungen zum Verhältnis von Gesagtem und Sagen, die Begriffe werden allerdings terminologisch nicht differenziert. Vgl. Urs Schällibaum, „Reduktion und Ambivalenz: zur Reflexionsstruktur von E. Lévinas' *Autrement qu'être*“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 43/3 (1996): 340

²⁷³ Vgl. Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 194.

²⁷⁴ Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 195.

²⁷⁵ Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 196.

²⁷⁶ Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 196 mit Rückgriff auf Levinas. Vgl. Levinas, *Ethik und Unendliches*, 95-101.

²⁷⁷ Vgl. Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 197. Zu Baumans Bezugnahme auf Levinas vgl. exemplarisch Stephan Moebius, „Die Synthese zwischen postmoderner Soziologie und Gesellschaftskritik,“ in *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, hg. von Matthias Junge und Thomas Kron (Wiesbaden, 2014), 376.

²⁷⁸ Vgl. Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 198.

²⁷⁹ Vgl. Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 197.

Entscheidungsfindung folgen.²⁸⁰ Gleichsam bedeute dem „moralischen Impuls zu folgen, Verantwortung für den Anderen zu übernehmen“.²⁸¹ Bauman leitet daraus ab, dass Individuen qua Existenz Verantwortung tragen in ihrer Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen in der Begegnung des Anderen.²⁸² Somit werde menschliche Moralität zu einem vorgesellschaftlichen *Apriori*.²⁸³

Diese Vorannahme bezieht Bauman auf menschliches Handeln im Allgemeinen und auf seine Theorie der Gesellschaft zurück: Menschen seien kulturgenerierend tätig, indem sie vorgesellschaftlich Ordnung als Gegenentwurf zur Erfahrung von Unbehagen resultierend aus Chaos und Kontingenz schaffen. Diese Ordnung erzeugen die Menschen nicht für oder gegen andere, sondern für sich selbst. Sie seien daher in einem grundlegenden Sinne frei. Erst im Vergesellschaftungsprozess würden diese Ordnungen in gesellschaftliche Ordnungen geformt, kategorisiert und als gut oder schlecht bzw. moralisch oder unmoralisch bewertet.²⁸⁴

Menschliches Handeln als Schaffen von Ordnung sei vorerst freies Handeln. Menschen würden in der Begegnung des Anderen als Antlitz bereits moralisch vor jeder Form von Gesellschaft agieren. Der Sinn der menschlichen Freiheit liege in der Verantwortung. Die Gesellschaft korrumpiere diese Freiheit und Moralität durch die Bewertung der Ordnung und der Verantwortung für den Anderen.²⁸⁵

„Da Verantwortung der existentielle Modus des menschlichen Subjekts ist, stellt Moral die primäre Struktur der intersubjektiven Beziehungen dar, und zwar in ihrer ursprünglichen, von nicht-moralischen Faktoren [...] unberührten Form. Die Substanz der Moral ist die Pflicht gegenüber dem Anderen, die nicht am Interesse orientiert ist – die Wurzeln der Moral reichen daher tiefer als die soziale Ordnung, als Formen von Herrschaft und Kultur. Gesellschaftliche Prozesse bauen auf moralischen Strukturen [...] auf. Moral ist nicht das Produkt der Gesellschaft, Moral wird gesellschaftlich manipuliert – ausgenutzt, kanalisiert oder blockiert.“²⁸⁶

Dass ein ordnungsbasierter Vergesellschaftungsprozess eine moralische Gesellschaft bzw. Moralität hervorbringt, ist, wie Baumans Kritik an der Moderne und deren Rolle hinsichtlich des Holocaust aufgezeigt hat, nicht garantiert. Dies liege vor allem darin begründet, „daß die starken moralischen Impulse vorgesellschaftlich existieren, während bestimmte Aspekte moderner gesellschaftlicher Organisation deren hemmende Wirkung beträchtlich schwächen können, so daß man sagen kann, daß Gesellschaft unmoralisches Verhalten eher wahrscheinlicher macht als unwahrscheinlicher“.²⁸⁷

²⁸⁰ Vgl. Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 213.

²⁸¹ Bauman, *Flaneure, Spieler, Touristen*, 163.

²⁸² Vgl. Bauman, *Postmoderne Ethik*, 79.

²⁸³ Vgl. weiterführend dazu Abby Peterson, „Der Holocaust – Eine unwiderrufliche Herausforderung für Sozialtheorie und Praxis,“ in *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, hg. von Matthias Junge und Thomas Kron (Wiesbaden, 2014), 112.

Für diese Annahme wurde Bauman vielfach kritisiert, vgl. exemplarisch Varcoe und Kilminster, „Zygmunt Baumans Sozialkritik,“ 31 sowie Imbusch, „Schattenseiten der Moderne,“ 31.

²⁸⁴ Vgl. Varcoe und Kilminster, „Zygmunt Baumans Sozialkritik,“ 31.

²⁸⁵ Vgl. Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 129. Ebenso betont bei Varcoe und Kilminster, „Zygmunt Baumans Sozialkritik,“ 22.

²⁸⁶ Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 198.

²⁸⁷ Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 213.

Bauman kritisiert in dieser Folge grundlegend den kategorischen Imperativ, da dieser das Muster der Moderne – den Anspruch einer allgemeingültigen und alles klassifizierenden Norm und Ordnung – wiederhole.

Bauman registriert in ebenjener Fokussierung auf normative Ordnung die Verfehlung des Moralischen, da moralische – also vorgesellschaftliche – Situationen ein Individuum immer mit Ambivalenz konfrontieren: In moralischen, vorgesellschaftlichen Entscheidungssituationen gebe es kein Ordnungsschema und entsprechend keine Orientierungspunkte anhand derer eine Entscheidung gefällt werden könne. Eine wirkliche Begegnung des Anderen als Antlitz werde nur möglich, wenn keine soziale Regel die Handlungsmodalitäten definiere, da die Individuen nun ihren moralischen Impulsen frei folgen könnten. Die in dieser Begegnung liegende Verantwortung sei der Gegenentwurf zur Adiaphorisierung des Anderen, bei der nicht die ganze Person einbezogen bzw. nur ein ausgewählter Aspekt das Objekt der Beziehung darstelle und so Moralität außer Kraft gesetzt werde. Eine Beziehung könne nur „in ihrer Fülle moralisch sein“ und die Verantwortung für den Anderen umfassen, wenn sie ihm als Antlitz begegne.²⁸⁸

In diesem Momentum der Begegnung des Anderen als Antlitz kann eine Lesart Baumans ausgemacht werden, die einen konstruktiven Umgang mit Ambivalenzerfahrungen als ethisches Handeln begreift, verstanden als eine Ethik der Alterität. Da jede vorgesellschaftliche moralische Entscheidungssituation notwendig ohne Orientierungsrahmen stattfindet, sei diese von einer genuinen Ambivalenz während des Entscheidungsprozesses geprägt. Demnach finde im Moment der Entscheidung ein konstruktiver Umgang mit dieser Ambivalenzerfahrung statt, was Ambivalenz als ein konstitutives Element von moralischer Entscheidung und folgendem ethischen Handeln markiere.²⁸⁹

2.5 Ertrag

Baumans Ambivalenzbegriff ist sprachtheoretisch fundiert und schwimmt inhaltlich vor dem Begriff Ambiguität. Mit den Analysen Junges kann dieses unscharfe Verhältnis systematisiert und in eine sogenannte semiotische Kulturtheorie übertragen werden, die Junge in den Ausführungen Baumans grundsätzlich angelegt sieht: Kulturationsprozesse basieren auf einer semantischen Ordnung der Welt, sind demnach primär der Ausdruck eines sprachlichen Codes. Eine finale Ordnung der Welt ist durch

²⁸⁸ Vgl. Bauman, *Flaneure, Spieler und Touristen*, 217.

²⁸⁹ Junge mit Rückgriff auf Kron spricht in diesem Kontext von Ambivalenzbewältigung: Bauman wolle damit „die Möglichkeit ethischen Handelns als Form der Ambivalenzbewältigung des Individuums“ darstellen. Junge, „Ambivalenz: eine Schlüsselkategorie,“ 82.

Der Begriff *Ambivalenzbewältigung* erscheint jedoch irreführend, da darunter die Auflösung der Ambivalenzerfahrung verstanden werden kann. Die in der Begegnung des Anderen liegenden Ambivalenzerfahrungen sind allerdings aufgrund der Absolutheit der Begegnung nicht aufzulösen. Diese können nur aufgelöst werden, wenn ein Individuum aus der Begegnung austritt und somit vor der Verantwortung flieht. Stattdessen bedarf es einer konstruktiven Integration der bleibenden Ambivalenzerfahrung in die Entscheidungsfindung und einer Akzeptanz dieser Erfahrung.

Auch Levinas geht von der bleibenden Transzendenz und Unendlichkeit des Anderen aus, die nicht durch Bewältigung dieser in Totalität überführt werden dürfe. Eine Bewältigung von Ambivalenz beinhalte die Bewältigung oder Negierung der Transzendenz bzw. Unendlichkeit des Anderen. Vgl. Thomas Kron, *Moralische Individualität. Eine Kritik der postmodernen Ethik von Zygmunt Bauman und ihrer soziologischen Implikationen für eine soziale Ordnung durch Individualisierung* (Opladen, 2001).

sprachliche Zuordnung nicht zu erreichen, da Sprache grundsätzlich von Ambiguitäten geprägt ist. Somit ist auch jede Form daraus definierter Kultur bleibend von Ambiguitäten geprägt. Junge macht vor diesen Beobachtungen einen Ableitungszusammenhang zwischen Baumans Ambiguitäts- und Ambivalenzverständnis fest, als dass sprachliche Ambiguität der Ambivalenz vorausgeht. Mit Ambiguität wird das sprachtheoretische Problem der Herstellung begrifflicher Zu- und Einordnungen bezeichnet. Ambivalenz bezieht sich hingegen auf einen Bewertungsprozess im Erleben und Handeln. Ambiguität entstehe aufgrund sprachlicher Klassifikationsprobleme und Ambivalenz aufgrund konkurrierender, das Handeln orientierender Werte. Das Nicht-Vorhandensein eindeutiger Vorgaben als Maßstab der menschlichen Orientierung äußert sich in der Ausbildung ambivalenter Wertbezüge, die in Ambivalenz resultieren. Oder anders formuliert: Die Orientierung an Ambiguitäten führt zu Ambivalenz auf der Bewertungsebene.

Aufgrund der bleibenden Ambiguität aller sprachlich basierten Wissensordnung ist Ambivalenz Kulturationsprozessen genuin inhärent. Ambivalenz kann daher als Bestandteil sozialer Ordnungserzeugung betrachtet werden, womit gesellschaftliche und soziale Ordnung als ein fluides Konzept offenbar wird. Ambivalenz markiert die Vulnerabilität der (sozialen) Ordnung. Da Ambivalenz in allen semiotisch basierten Kulturations- und Vergesellschaftungsprozessen enthalten ist, wird ersichtlich, dass jede Form von Gesellschaft, unabhängig von ihrer epochalen Eingliederung und zeitlich-historischen Existenz, einen Modus des Umgangs mit Ambivalenzphänomenen finden muss. Ambivalenz wird als historisch übergeordnetes Element charakterisiert. Entsprechend kann der Ambivalenzbegriff mit Zygmunt Bauman als entscheidendes zeitdiagnostisches Analysekriterium der modernen und postmodernen Gesellschaften verwendet werden.

Ambivalenz als Analysekriterium von Gesellschaften wird insbesondere in der Moderne und hinsichtlich deren genozidalen Potenzials tragend, indem ein Zusammenhang von modernen Ordnungsbemühungen bzw. Ambivalenzbewältigung und dem Holocaust aufgezeigt werden kann. Diesen Zusammenhang sieht Bauman primär in dem durch Ambivalenzerfahrungen ausgelösten oder auf Ambivalenzerfahrungen folgenden Gefühl von Unbehagen und dem Drang nach Bewältigung dieses Unbehagens angelegt. Dieses Unbehagen begründet sich aus der Wahrnehmung von Ambivalenz als das bleibende und untilgbare Andere der Ordnung: Ambivalenz markiert das Chaos. Sie wirkt subversiv und unterläuft notwendig jede Form von Ordnungsprozessen. Ambivalenz stellt eine Bedrohung und Gefahr für die Ordnung und die darauf basierende Gesellschaft dar. Diese Bedrohungssituation resultiert in einem umfassenden Gefühl des Unbehagens. Ambivalenz und damit ebenso alles, was als ambivalent wahrgenommen wird, gilt es daher strikt zu vermeiden bzw. zu beseitigen: In der Moderne verkehrte sich die Aufgabe der Ordnung zur Ordnung als Aufgabe. Das Ziel war die Herstellung einer absoluten Ordnung durch Gleichförmigkeit, umgesetzt durch durchgängige moderne bürokratische Rationalisierung sämtlicher Lebensbereiche. Hinsichtlich beruflicher

Tätigkeiten wurde durch die Einführung kleinschrittiger, bürokratischer Prozesse das Gesamtergebn der einzelnen Arbeitsschritte verschleiert. Individuelle moralische Verantwortung für die Folgen der eigenen Tätigkeit wurde auf gesellschaftlich konstruierte, überindividuelle souveräne Agenturen übertragen. Dies führte zu einer Entbindung des zweckgerichteten beruflichen Handelns von moralischen Zwängen. Bauman macht in dieser Folge eine grundlegende Entmoralisierung des Handelns moderner Individuen aus.

Zusätzlich wurde eine „Ethik des Gehorsams“ etabliert, die alle noch individuell erhaltenen moralischen Impulse unterdrücken beziehungsweise ersetzen sollte.²⁹⁰ Strukturanalog zur bürokratischen Rationalisierung von beruflicher Tätigkeit wurden nonkonforme Individuen durch kleinschrittige Fragmentierungsprozesse, in denen nur einzelne Teilbereiche des Individuums als relevant für einen Sachverhalt erachtet wurden, moralisch neutralisiert. Bauman fasst diesen Prozess unter die Bezeichnung *Adiaphorisierung*.

Den Holocaust bezeichnet Bauman vor diesen Gesichtspunkten als eine Übung in Sozialtechnologie mit dem Ziel einer gesellschaftlichen Neuordnung, die ihre hinreichenden Bedingungen in den spezifischen Neuerungen der Moderne – Bürokratisierung und Rationalisierung – fand. Entgegen positivistischen Modernetheorien führt er diesen Gedanken weiter, dass der Holocaust nicht nur auf den modernen Fähigkeiten der bürokratischen Organisation, Rationalisierung und umfassenden technischen Fortschritt beruht, sondern das vermeintlich logische Maximalprodukt dieses modernen Denkens darstellt.

Bauman präsentiert die Moderne folgend als ein Schlachtfeld gescheiterter Ambivalenzbewältigung. Die Moderne hat den Kampf gegen die Ambivalenz auf allen ihr zur Verfügung stehenden Ebenen unter dem bereitwilligen Einsatz von Gewalt geführt und dennoch notwendig verloren. Im Untergang der Moderne und der in der Folge ausbleibenden absoluten Ordnung der Welt macht Bauman den Beginn und zugleich die Chance der Postmoderne aus, welche jedoch ebenfalls an einem konstruktiven Umgang mit Ambivalenz gescheitert sei. Ambivalenz wird erneut zum zeitdiagnostischen Analysekriterium: Da in der Postmoderne der Staat keine Vorgaben zum Umgang mit Ambivalenz vorlege, sei der Umgang mit diesen Erfahrungen zur individuellen Privatsache geworden. Es habe eine gefährliche Privatisierung von Ambivalenz stattgefunden. Die Postmoderne ist gekennzeichnet durch umfassende Transformationsprozesse, ein Umschalten aller Werte und sozialer Beziehungen von Dauer auf Flüchtigkeit und von Lang- auf Kurzfristigkeit. Bauman macht in dieser Folge ein Fluchtverhalten vor jeder Form von Verbindlichkeit oder Festlegung aus. Auch die Möglichkeit individueller Verantwortungsübernahme sei in der Postmoderne negiert, da sich die Subjekte infolge der Globalisierung und der im globalen Kontext nicht mehr nachvollziehbaren Auswirkungen ihrer

²⁹⁰ Vgl. Bauman, *Flaneure, Spieler und Touristen*, 162.

Handlungen erneut nicht in Verantwortlichkeit wahrnehmen würden. In dieser Folge sei die Postmoderne von einer umfassenden Morillosigkeit gekennzeichnet. Bauman betrachtet die Postmoderne daher als gescheitert und nur als eine neue Variante der Moderne, welche er orientiert an den neu stattfindenden Verflüssigungsprozessen und der sich einstellenden allgemeinen Flüchtigkeit in sozialen Beziehungen und gesellschaftlichem Umgang in der Konsequenz als *Flüchtige Moderne* bezeichnet.

Als Reaktion auf die Prämissen einer historischen übergeordneten Existenz von Ambivalenz, des genozidalen Potenzials der Moderne und des Scheiterns der Postmoderne zur Flüchtigen Moderne formuliert Bauman einen ethiktheoretischen Zugang zu Ambivalenz, aus dem er eine konstruktive Umgangsform mit Ambivalenz ableitet. Entgegen der modernen *Ethik des Gehorsams* denkt er eine postmoderne *Ethik der Alterität* als Verantwortung für den Anderen in Rückbezug auf Levinas. Die Begegnung des Anderen als Antlitz stelle das Gegenteil von Adiaphorisierung und der Außer-Kraftsetzung von Moralität dar, da das ganze Gegenüber einbezogen werde. Diese Begegnung sei absolut und finde vor jeder Form von Gesellschaft- oder Kulturationsprozess statt, weshalb diese Begegnung noch nicht von gesellschaftlichen Regularien und Normen determiniert sei. In dieser Begegnung fehle den Individuen ein Orientierungsrahmen für ihre Handlungsentscheidung – in diesem Fall dafür, ob Verantwortung für den anderen übernommen werde oder nicht, kurz für die Entscheidung zwischen gut oder böse. In dieser vorgesellschaftlichen Begegnung mit dem Anderen liege ein Moment der individuellen Wahl, geprägt von einer grundlegenden Ambivalenzerfahrung aufgrund des fehlenden Orientierungsrahmes zur Handlungsentscheidung. Der im Moment der Entscheidung stattfindende konstruktive Umgang mit Ambivalenz sei demnach konstitutives Element von moralischer Entscheidung und folgendem ethischen Handeln.

3. Ergänzende Perspektiven

Vor dem Hintergrund von Baumans Verweis auf das erneute Scheitern des Umgangs mit Ambivalenz in der Flüchtigen Moderne wird deutlich, dass dies nicht nur eine Problem- und Fragestellung der Moderne darstellt, sondern auch tagesaktuell virulent bleibt: Das Phänomen Ambivalenz, die Auswirkungen von Ambivalenz und der Umgang mit Ambivalenz sind bleibend relevante Fragestellungen.

Ergänzend werden daher mit Bauers *Die Vereindeutigung der Welt*²⁹¹ bzw. die *Kultur der Ambiguität*²⁹² und Reckwitz' *Die Gesellschaft der Singularitäten*²⁹³ zwei aktuelle Gegenwartsdiagnosen, die den Ambivalenzbegriff (bzw. den Ambiguitätsbegriff) ins Zentrum ihres Denkens stellen, angeführt. Diese zeigen sich anschlussfähig, da auch sie einen rigiden Umgang mit Ambivalenz bzw. Ambiguität problematisieren und auf ein daraus resultierendes, möglicherweise gewaltvolles Gefahrenpotenzial verweisen.

3.1 Thomas Bauer – Die Vereindeutigung der Welt

Ein Verständnis der Moderne als große Vereindeutigungsbewegung findet sich bei Bauer, der zur Profilierung seiner Theorie allerdings den Begriff der Ambiguität und nicht den der Ambivalenz nutzt. Sein Ambiguitätsbegriff fasst dabei „alle Phänomene der Mehrdeutigkeit, der Unentscheidbarkeit und Vagheit, mit denen Menschen fortwährend konfrontiert werden“.²⁹⁴

„Denn genau dies ist unsere Welt: uneindeutig. Menschen sind ständig Eindrücken ausgesetzt, die unterschiedliche Interpretationen zulassen, unklar erscheinen, keinen eindeutigen Sinn ergeben, sich zu widersprechen scheinen, widersprüchliche Gefühle auslösen, widersprüchliche Handlungen nahelegen scheinen. Kurz: Die Welt ist voll von Ambiguität.“²⁹⁵

In seiner Publikation *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt* benennt er als ein zentrales gesamtgesellschaftliches Problem den steigenden Verlust von „Ambiguitätstoleranz“,²⁹⁶ verstanden als die Bereitschaft und Fähigkeit „Vielfalt in all ihren Erscheinungsformen zu ertragen“.²⁹⁷ Die Vereindeutigung der Welt und die sinkende

²⁹¹ Vgl. Thomas Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Eindeutigkeit und Vielfalt* (Stuttgart, 2018).

²⁹² Vgl. Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams* (Berlin, 2011).

²⁹³ Vgl. Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten* (Berlin, 2019).

²⁹⁴ Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt*, 15.

Vgl. exemplarisch zur Kritik an Bauers weit gefasstem Ambiguitätsbegriff die Ausführungen bei Wörn. Wörn kritisiert diesen als zu „vage“, da dieser alle Formen von Uneindeutigkeit, Pluralität und Vielfalt umfasse und „Ambiguität im Sinne von diskursiver und sozialer Pluralität denkt, aber auch widersprüchliche Emotionen und unsichere oder unklare Situationen mit umfasst“. Katharina Wörn, *Ambiguität. Paul Tillichs Begriff der Zweideutigkeit im Kontext interdisziplinärer Debatten*, Bd. 38, *Dogmatik in der Moderne* (Tübingen, 2022), 84.

²⁹⁵ Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt*, 14.

²⁹⁶ Der Begriff der Ambiguitäts(in)toleranz geht zurück auf die Psychoanalytikerin Else Frenkel-Brunswik.

Vgl. Else Frenkel-Brunswik, „Intolerance of Ambiguity as an Emotional and Perceptual Personality Variable,“ *Journal of Personality* 18 (1949). Vgl. deren Ausführung in Kapitel 13.2 dieser Arbeit.

²⁹⁷ Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt*, 13.

Ambiguitätstoleranz betreffen dabei die gesamte Gegenwartskultur: Unter dem Anschein von Pluralitätsoffenheit werde geradezu gegenläufig das Unangepasste zurückgedrängt und das Mehrdeutige oder Vielfältige konsequent reduziert.

„Meine These lautet nun, dass unsere Zeit eine Zeit geringer Ambiguitätstoleranz ist. In vielen Lebensbereichen [...] erscheinen deshalb Angebote als attraktiv, die Erlösung von der unhintergehbaren Ambiguität der Welt versprechen.“²⁹⁸

Bauer fordert daher als Gegenbewegung und unerlässliche Fähigkeit einer pluralen und demokratischen Gesellschaft die Ausprägung von Ambiguitätstoleranz. Basierend auf einer solchen Ambiguitätstoleranz könne eine „Kultur der Ambiguität“ entstehen, die dulden würde, dass „einander widersprechende Normen gleichzeitig gelten können“.²⁹⁹ In dieser religionswissenschaftlichen Studie *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*³⁰⁰ mahnt Bauer zudem an, dass insbesondere religiöse Gemeinschaften im Zuge von Identitätsfestlegungen durch Abgrenzung zur Reduktion von Mehrdeutigkeiten neigen und in der Folge Fundamentalismen ausprägen können.³⁰¹ Religionen bzw. religiöse Menschen würden auf diese Problemstellung und Ablehnungserfahrung mit zwei polaren Handlungsweisen reagieren: der religiösen Gleichgültigkeit und Abwendung einerseits oder dem religiösem Fundamentalismus und rigider Vereindeutigung andererseits.³⁰²

„Religiöser Fundamentalismus und religiöse Gleichgültigkeit hängen in der Tat eng miteinander zusammen. Sie sind Resultat einer schwindenden Ambiguitätstoleranz in durchbürokratisierten, hochtechnisierten und vor allem kapitalistischen Gesellschaften.“³⁰³

²⁹⁸ Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt*, 36.

Dies umfasse auch oberflächliche Elemente wie die Reduktion innerhalb von Obst- und Gemüsesorten oder Saatgut; in popkulturellen Formaten wie TV-Talkshows werde ein klar nach Kategorien sortiertes Denken reproduziert. Vgl. Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt*, 13.

²⁹⁹ Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*, 29.

³⁰⁰ Der Islam zeichnet sich, nach Bauers Wahrnehmung, bis zum Beginn der Moderne durch ein besonders hohes Maß an Ambiguitätstoleranz aus und dient Bauer daher als produktives Gegenbeispiel zu den christlichen Religionen und deren von ihm postulierten Vereindeutigungsbestrebungen. Vgl. Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*, 44.

³⁰¹ Vgl. Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt*, 49.

³⁰² Vgl. Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*, 38-49.

Vgl. exemplarische zur Kritik an Bauers Darstellung die Ausführungen bei Wörn:

„Bauers Diagnose zur vermeintlichen Globallage der Religion bleibt überraschend holzschnittartig und eindimensional. Zwischen den beiden Extremen von Gleichgültigkeit und Fundamentalismus kommt die ‚Mitte‘ als realistische Option nicht vor. Auch Nuancen oder aber Transformationen des Religiösen – man denke an die sogenannten neuen religiösen Bewegungen, an Yogakurse, Achtsamkeitsmeditation, etc. – werden nicht erwähnt.“ Wörn, *Ambiguität*, 87.

Diese Kritik kann produktiv mit den Ergebnissen der Studie *Jugend-Glaube-Religion* ins Gespräch gebracht werden. Dort wurden in einer umfassenden empirischen Erhebung mehr als 7000 Jugendliche nach ihrem Glauben befragt. Das Ergebnis fällt dabei insofern überraschend aus, als sich die Mehrheit der Jugendlichen zwar nicht als religiös bezeichnet, aber Ausweichbegriffe wie spirituell verwendet oder häufig die individualisierte Vorstellung einer Transzendenz nennt. Demzufolge kann also weniger von einer umfassenden Gleichgültigkeit von Jugendlichen gegenüber Glaubensfragen ausgegangen werden, sondern vielmehr von einer umfassenden Pluralisierung. Vgl. Reinhold Boschki, Friedrich Schweitzer et al., Hg., *Jugend - Glaube - Religion. Eine Repräsentativstudie zu Jugendlichen im Religions- und Ethikunterricht*, Bd. 13, *Glaube - Wertebildung – Interreligiosität* (Münster, 2018). Vgl. außerdem Golde Wissner, Rebecca Nowack, Friedrich Schweitzer, Reinhold Boschki und Matthias Gronover, Hg., *Jugend – Glaube – Religion II. Neue Befunde – vertiefende Analysen – didaktische Konsequenzen*, Bd. 18, *Glaube – Wertebildung – Interreligiosität* (Münster, 2020).

³⁰³ Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt*, 49.

Religion ist demnach auf „relativ hohe Ambiguitätstoleranz“ angewiesen, deren Mangel die zeitgenössisch schwierige Lage von Religion als Resultat der allgemein abnehmenden Ambiguitätstoleranz kontextualisiert.³⁰⁴ Das Bedürfnis von Religion nach Ambiguitätstoleranz begründet Bauer zum einen durch ihren Transzendenzbezug und zum anderen durch ihre genuine Kommunikationsform (Schrift). Das Transzendente ist für den Menschen niemals vollständig versteh- oder ergründbar, es bleibt, „wie sehr sich auch die klügsten Theologen und Religionsgelehrten bemühen, das Transzendente in Begriffe zu fassen, [...] doch immer ein Rest an Vagheit, Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit, also: an Ambiguität“.³⁰⁵ Religion sei demnach ein genuin ambiges Phänomen.³⁰⁶ Dies werde verstärkt durch die spezifische Kommunikationsform von Religion bzw. das Kommunikationsverständnis von Offenbarungsreligionen, in denen durch Schriften zwischen dem Transzendenten und den Gläubigen kommuniziert wird.³⁰⁷

Da „es sich zumeist um ziemlich komplexe Texte handelt, die noch dazu über ein besonders ambiguitätshaltiges Feld wie Religion und Glauben sprechen, [...] [weisen sie ein] besonders hohes Maß an Ambiguität auf, vergleichbar allenfalls mit literarischen Texten.“³⁰⁸

Diese beiden Ambivalenzdimensionen von Religion wirken zurück auf den zeitgenössischen Umgang mit Religion. Religion wird als ambig erfahren, was die Gläubigen zu verhindern bestrebt sind: Religiöse Schriften werden entweder in ihrer Auslegung vereindeutigt oder aufgrund ihrer Deutungsoffenheit als beliebig und damit unbrauchbar angesehen.³⁰⁹

„Es gibt prinzipiell nur zwei Möglichkeiten, der Ambiguität zu entgehen. Entweder existiert Ambiguität dann nicht, wenn etwas (1) nur genau eine einzige Bedeutung hat, oder dann, wenn es (2) gar keine Bedeutung hat. Diesen zweiten Pol nenne ich den der Gleichgültigkeit.“³¹⁰

Bauer folgert aus diesen Beobachtungen einen engen Zusammenhang zwischen postmoderner Säkularisierung und Radikalisierung:³¹¹ Beide beruhen auf der schwindenden Ambiguitätstoleranz bzw. stellen abwehrende Reaktionen auf Ambiguitäten dar.

Bauer zieht demnach eine mit Bauman vergleichbare Problemanzeige ob der fehlenden Fähigkeit, (hier) Ambiguität bewältigen zu können, und einem daraus resultierenden Gewaltpotenzial: Die

³⁰⁴ Vgl. Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*, 41. Vgl. Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt*, 49.

³⁰⁵ Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*, 41.

³⁰⁶ Trotz der Betonung der besonderen Affinität von Religion zu Ambiguität fragt Bauer bemerkenswerterweise nicht nach einem spezifischen Potenzial oder einer spezifischen Zugangsform von Religion und Theologie hinsichtlich der Bewältigung von Ambivalenz und Ambiguität bzw. zur Ausprägung von Ambiguitätstoleranz oder vergleichbarer Fähigkeiten.

³⁰⁷ Vgl. Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*, 42.

³⁰⁸ Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt*, 43. Literarische Texte werden von Bauer aufgrund ihrer Interpretationsbedürftigkeit als genuin ambig verstanden.

³⁰⁹ Bauer schlägt dahingehend einen Mittelweg zum Umgang mit der Ambiguität von Religion und deren religiösen Schriften, konkret aus der Koranexegese, vor: Dort werde oder wurde lange eben nicht versucht, aus den verschiedenen Textvarianten des Korans einen einzigen zu synthetisieren und als verbindlich zu kanonisieren. Stattdessen bestanden die verschiedenen Textvarianten schlicht nebeneinander. Bauer betrachtet einen „Mittelweg [...] [als] sinnvollste[n] Ansatz für die Lösung des Problems, wie man mit Ambiguität umgehen soll“, der beinhaltet, dass bei einer solchen Textpluralität nur die besten berücksichtigt werden. Dies ermögliche, dass die textliche „Ambiguität bewahrt wird, der Text aber nicht vor lauter Ambiguität bedeutungslos wird.“ Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*, 44.

³¹⁰ Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*, 36.

³¹¹ Vgl. Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt*, 42.

steigende Pluralisierung (von Religion und Glaubenshaltung) von Deutungsangeboten verunsichere die Individuen in ihrer Handlungsorientierung und ihren Entscheidungen und werde in der Folge als ein diffuses Gefahrenpotenzial wahrgenommen, das zudem auf eine sinkende bzw. mangelnde Ambiguitätstoleranz treffe.

3.2 Andreas Reckwitz – Die Gesellschaft der Singularitäten³¹²

Der Kulturosoziologe Reckwitz unterbreitet mit seiner Publikation *Gesellschaft der Singularitäten* eine Deutung der Moderne als grundsätzlich plural angelegt; statt der einen Moderne gebe es vielmehr *multiple modernities*, die sowohl in- und nach- als auch nebeneinander existieren.³¹³

In Anbetracht der Rahmenbedingungen gegenwärtigen Lebens, wie Globalisierung und Migration, steigt die Zahl potenziell orientierender Wissensordnungen beständig an, wie Reckwitz ausmacht: „Die Kultur der Moderne hat – entgegen allen Versuchen der Vereinheitlichung [...] – tatsächlich systematisch die Potenzierung hybrider Kombinationen vorangetrieben.“³¹⁴ Entsprechend potenzieren sich die Möglichkeiten von interpretativen Unbestimmtheiten angesichts individueller Entscheidungssituationen, die Reckwitz auch als „interpretative Ambivalenz“ bezeichnet.³¹⁵ Interpretative Ambivalenz liegt vor, wenn eine eindeutige Sinnzuschreibung nicht möglich ist, aufgrund einer Vielfalt an möglichen, sich gegenseitig überlagernden oder widersprechenden Sinnzuschreibungen.³¹⁶ Sie entstehen durch eine Pluralität von Sinnoptionen bzw. Deutungsmöglichkeiten aufgrund des Vorhandenseins „multipler Realitäten“,³¹⁷ verstanden als die Partizipation an verschiedenen, potenziell orientierenden Wissensordnungen (religiös, ethnisch, politisch usw.), die sich gegenseitig überlagern oder widersprechen können. Reckwitz bezeichnet diese

³¹² Vgl. Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*.

³¹³ Reckwitz bezieht sich dabei auf die Überlegungen von Shmuel N. Eisenstadt. Vgl. Shmuel N. Eisenstadt, „Multiple modernities. Analyserahmen und Problemstellung,“ in *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart*, hg. von Thorsten Bonacker und Andreas Reckwitz (Frankfurt am Main, 2007), 19-45.

Vgl. dazu die Beobachtung von Smith, dass Bauman die Moderne und in seiner Ersetzung einer Vorstellung der Postmoderne durch die Flüchtige Moderne diese nicht als chronologisch aufeinanderfolgend, sondern als tiefgreifend miteinander verflochten betrachtet. Vgl. Smith, „Die modernen Wurzeln von Baumans Postmoderne,“ 234.

³¹⁴ Andreas Reckwitz, *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne* (Berlin, 2020), 15.

³¹⁵ Vgl. Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms* (Weilerswist, 2006), 628.

³¹⁶ Hier liegt eine Parallele zu Bauers Unterscheidung zwischen Toleranz im Allgemeinen gegenüber dem Eigenen und dem Anderen und deren einfacher Parallelexistenz im Gegensatz zu Ambiguitätstoleranz, welche statt einer einfachen Parallelexistenz eine sinnhafte Gleichzeitigkeit beider Deutungsmuster akzeptieren müsse. Vgl. Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*, 27-29.

Bei Reckwitz stellen die Wissensordnungen entweder „Kompartimentalität“ als unabhängiges Nebeneinander oder „Interferenz“, also gleichzeitiges Zutreffen auf den Sachverhalt, dar. Interferenz, verstanden als „Anwendung unterschiedlicher Wissensordnungen auf die gleichen Situationen“, führe zu Ambivalenz. Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien*, 636.

³¹⁷ Vgl. Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien*, 630. Reckwitz bezieht sich dabei auf eine von Alfred Schütz bereits in den 1970er Jahren etablierte Bezeichnung. Vgl. Alfred Schütz, „Über die mannigfachen Wirklichkeiten,“ in *Gesammelte Aufsätze. Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, hg. von Alfred Schütz, Bd. 1 (Den Haag, 1971), 237-287.

Überschneidungen als „kulturelle Interferenzen“.³¹⁸ Sobald sich eine Bewertungssituation ergebe, würden die handelnden Individuen auf ihre verschiedenen orientierenden Realitäten zurückgreifen, woraus sich angesichts deren möglicher Überschneidungen oder Widersprüche (hier: kultureller Interferenzen) eine interpretative Ambivalenz bilden könne.³¹⁹ Ambivalenz entsteht demnach auf der Mikroebene individueller Einzelsituationen anlässlich des Vorhandenseins pluraler Orientierungsrahmen auf der gesellschaftlichen Makroebene.

Ambivalenz, so hier eine strukturanaloge Argumentation zu Bauman, prägt sich also durch das Scheitern bzw. Fehlen eines eindeutigen und orientierenden kulturellen Schemas aus.³²⁰ Erneut strukturanalog zu Bauman (und ebenfalls zu Bauer) führt Reckwitz an, dass aus diesem Scheitern bzw. der mangelnden Möglichkeit eindeutiger Sinnzuschreibung eine Handlungsunsicherheit und daraus sowohl Gefühle der Verunsicherung als auch ein allgemeines Kontingenzbewusstsein entstehen. Dies – und nun ganz anders als Bauman (und Bauer) – wendet Reckwitz allerdings positiv: Im Momentum der Verunsicherung liege das produktive Potenzial für kulturelle Wandlungsprozesse, indem der interpretativen Ambivalenz durch „Innovation-qua-Rekombination“ begegnet werde.³²¹ Gleichmaßen könne jedoch auch bewusste oder unbewusste Auslöschung eines oder mehrerer der widersprüchlichen Orientierungsschemata durch „Rekompartmentalisierung“ folgen, um eine einfache Entscheidungssituation herstellen zu können, womit wieder eine Parallele zu Baumans grundlegender Problemanzeige der Herstellungsbemühungen einer absoluten Ordnung und Bauers Vereindeutigungstendenzen der Moderne anklingt.³²² Eine Präferenz zu „Innovation-qua-Rekombination“ oder „Rekompartmentalisierung“, also eine Präferenz eines der jeweiligen Handlungspols angesichts von Ambivalenz, kann Reckwitz nicht ausmachen, da diese zutiefst individuell von den Akteur:innen abhängt.³²³

³¹⁸ Diese stellen ein „Reservoir alternativer verfügbarer Sinnoptionen“ dar. Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien*, 639.

³¹⁹ Vgl. Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien*, 635.

³²⁰ Vgl. exemplarisch Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 12; Bauman, *Culture as Praxis*, 14; Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 129 sowie die Ausführungen in Kapitel 2.1 dieser Arbeit.

³²¹ Vgl. weiterführend Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien*, 617-637.

³²² Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien*, 635.

³²³ Vgl. Reckwitz, *Das hybride Subjekt*, 15-21.

4. Ertrag und Desiderat

Bauman, Reckwitz und Bauer legen dar, dass der Ambivalenzbegriff zur Analyse von Gesellschaften geeignet ist. Ambivalenz kann als zentrale Erschließungskategorie vergangener sowie aktueller gesellschaftlicher Entwicklungen betrachtet werden.

Baumans Ambivalenzverständnis ist für die vorliegende Fragestellung von besonderer Relevanz, da es über das zentrale Alleinstellungsmerkmal verfügt, den Ambivalenzbegriff ausgehend von der Zäsurerfahrung des Holocaust und der Gewalt der Moderne zu diskutieren. Darüber hinaus zeichnen sich die auf diesen Überlegungen basierenden Problemanzeigen zusätzlich durch tagesaktuelle Relevanz aus. Seine Ausführung über das als Reaktion auf Ambivalenz resultierende Gefühl von Unbehagen, das in gewaltvolle Handlungen münden kann, findet sich in vergleichbarer Form bei Bauer, der innerhalb der von ihm ausgemachten Vereindeutigungs Bemühungen der Gesellschaft ein großes Gewaltpotenzial angelegt sieht. Sowohl Bauman als auch Bauer führen aus, dass Ambivalenz bzw. Ambiguität Auswirkungen auf die sie erfahrenden Individuen hat. So kann Unbehagen ausgelöst werden und die individuelle Gewaltbereitschaft steigen, um dieses Unbehagen zu beseitigen. Die modernen Individuen befinden sich dabei in einem Prozess, der sich einerseits aus Vereindeutigungsversuchen von Ambivalenz (Bauer) und andererseits aus sich produktiv entfaltender Innovation-qua-Rekombination (Reckwitz) sowie diversen, hochgradig individuellen und sachverhaltabhängigen Zwischenformen zusammensetzt.

Vor Baumans Feststellung, dass die hinreichenden Bedingungen des Holocaust als Bürokratisierung und Rationalisierung unverändert vorhanden sind und deren Potenzial zur Auflösung zwischenmenschlicher Beziehungen sowie zur Verschleierung der eigenen Handlungsergebnisse durch Globalisierungsprozesse gesteigert wird, kann festgehalten werden, dass auch die Gegenwart über ein gesteigertes Maß an genozidalem Potenzial verfügt, da sinkende Ambiguitätstoleranz die Neigung zum Extremen, wie Fundamentalismen, fördert.³²⁴ Die Problemanzeige, dass Ambivalenz und somit auch der Umgang mit einem potenziell aus Ambivalenz resultierenden Unbehagen privatisiert wurde, ist vor diesem Hintergrund alarmierend, da der Umgang mit Ambivalenz nun im individuellen Handlungsbereich liegt. Ergänzt um die Beobachtung, dass Fremdheit als Auslöser von Ambivalenz gilt, kann die populistische Rede vor einer sogenannten Angst vor Überfremdung als ein äußerst bedenklicher Faktor hinsichtlich aktueller gesellschaftlicher Entwicklungen betrachtet werden.

³²⁴ Elie Wiesel äußert seine Bedenken hier mit einer religiösen Konnotation durch die Rezitation von Kohelet – die strukturanalog zu Baumans Problemanzeige über den Zusammenhang vom modernen Umgang mit Ambivalenz gelesen werden kann – dass sich nach dem Holocaust wenig bis nichts geändert habe: „What has happened once can happen again – of course in a different way, in different dimensions. We are not different people. Even the Jews are not different persons. My fear is that the Holocaust [...] had no bearing on our lives.“ Elie Wiesel, „Words from a Witness,“ in *Against Silence. The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 233.

Damit Ambivalenz nicht ein potenzielles Einfallstor für populistische Tendenzen und Radikalisierung (etwa von Bauer ausgemacht im Bereich des Religiösen) darstellt, bedarf es – strukturanalog zu Bauers geforderter Ambiguitätstoleranz – einer Fähigkeit zu einem kompetenten Umgang mit Ambivalenz.

Die Fähigkeit zum Umgang mit Ambivalenz kann als eine unabdingliche Fähigkeit für das Gelingen postmoderner Gesellschaftsformen verstanden werden. Diese ist zudem nicht nur ex negativo, sondern auch konstruktiv zu begründen: Reckwitz verweist auf das aus interpretativer Ambivalenz resultierende Potenzial zur kulturellen Weiterentwicklung, indem „Innovation-qua-Rekombination“ entstehe. Bauman führt Ambivalenz als konstitutives Element von moralischer Entscheidung und folgendem ethischen Handeln aus, was die Basis seiner Ethik der Alterität darstellt.

Die Fähigkeit zum Umgang mit Ambivalenz kann aus diesen Beobachtungen folgend auch als positive Zielvorstellung und Schlüssel zur Gegenwartsbewältigung betrachtet werden. Da im Kontext der *multiple modernities* (Reckwitz) bzw. *Flüchtigen Moderne* (Bauman) von einem konsequenten Zuwachs an Ambivalenzen ausgegangen werden kann, scheint die Förderung der Fähigkeit zum Umgang mit diesen Ambivalenzen dringend angezeigt.

Inhaltlich bleibt der Ambivalenzbegriff innerhalb dieser Theorien allerdings weitestgehend unbestimmt. Baumans Zuschreibungen begrenzen sich auf vage Kontrastierungen, wie „das Andere der Ordnung“³²⁵, oder handlungstheoretische Folgerungen wie Ambivalenz löst ein „erhebliches Unbehagen“ aus.³²⁶ Was einen ambivalenten Sachverhalt jedoch genauer bestimmt oder was ihn ambivalent werden lässt, wird nicht ausgeführt. Reckwitz begrenzt sich auf die Beschreibung von Ambivalenz als einer gleichzeitig angelegten Pluralität von Sinndeutungsangeboten. Auch Bauers Ambiguitätsbegriff wird als „vage“ kritisiert und liefert aufgrund des offenen Verständnisses keine klare Abgrenzung.

Eine inhaltliche Differenzierung der Begriffe bleibt eine Leerstelle und wird für die vorliegende Arbeit in der folgenden theoretischen Annäherung an den Ambivalenzbegriff erarbeitet.

³²⁵ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 20.

³²⁶ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 11.

Teil II – Theoretische Reflexionen

Die vorangestellte Auseinandersetzung mit den verschiedenen Gegenwartsdiagnosen hat gezeigt, dass die Begriffe Ambivalenz und Ambiguität mitunter diffus oder zur Beschreibung artverwandter Sachverhalte verwendet werden. So nutzt insbesondere Bauman einen Ambivalenzbegriff, den er sprachtheoretisch begründet und der daher inhaltlich eng mit dem Ambiguitätsbegriff zusammenhängt. Ein im weiteren Verlauf dieser Arbeit beibehaltener indifferenter oder synonyme Gebrauch der Begrifflichkeiten wäre erkenntnisverkürzend – auch wenn eine solche Verwendung der Begriffe durchaus als eine performative Pointe der mit Ambivalenz und Ambiguität beschriebenen Sachverhalte verstanden werden kann. Folgend soll daher eine Abgrenzung der beiden Begriffe und der mit ihnen je umschriebenen Sachverhalte erfolgen, konkret auf Basis ihrer inhaltlichen Verwiesenheit in Anlehnung an Baumans semiotische Kulturtheorie. Dies hat keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit, sondern ist als Teil der umfassenden und unabgeschlossenen Diskussion zur Abgrenzung der Begriffe zu verstehen und für den vorliegenden Kontext gedacht.

Um allerdings Ambivalenz als einen Analysebegriff verwenden zu können, bedarf es einer Bestimmung des Begriffsinhaltes, der über eine Abgrenzung von anderen Begriffen hinausgeht. Es folgt daher ein exemplarischer Blick in die Begriffsgeschichte von Ambivalenz – und aufgrund der Überlappung und oftmals synonymen Begriffsverwendung notwendig auch in die des Begriffs der Ambiguität – und deren Rezeption.³²⁷ Im Zuge dieser Auseinandersetzung wird verdeutlicht, dass der Ambivalenzbegriff eine umfassende, disziplinübergreifende Rezeption erfahren hat. Die resultierende Heterogenität von Ambivalenzbestimmungen ist dabei nicht nur in einer interdisziplinären, sondern auch intradisziplinären Wirksamkeit aus fachspezifischen Verschiebungen und begründeten Besonderheiten zu beobachten. Aufgrund dieser Heterogenität scheint es wenig zielführend, aus diesen eine vermeintlich verbindliche inhaltliche Grundbestimmung von Ambivalenz eruieren zu wollen. Stattdessen erfolgt eine transparente Begründung der für die vorliegende Arbeit gewählten Referenztheorie und deren kritische Diskussion.

Entsprechend wird die in dieser Arbeit verwendete Ambivalenzdefinition des Soziologen Lüscher vorgestellt und hinsichtlich ihrer Anschlussfähigkeit an die vorliegende Fragestellung geprüft:

Ambivalenz wird darin als Erfahrung von Polarität gleichwertiger Kategorien und einer Oszillation zwischen diesen Polen verstanden und entsprechend als ein Erfahrungsbegriff bestimmt, weshalb im Anschluss an diese Bestimmung in dieser Arbeit weiterführend von Ambivalenzerfahrungen

³²⁷ Ein Blick in die Begriffsgeschichte von Ambivalenz und Ambiguität zeigt, dass die damit je umschriebenen Sachverhalte disparat und dennoch überlappend ausfallen und durch verschiedene Abgrenzungsbemühungen von weiteren Artverwandten Begrifflichkeiten, wie Amphibolie, Zwei- und Mehrdeutigkeit usw., endgültig diffus werden.

Vgl. exemplarisch die jeweiligen einführenden Theoriekapitel, die mit je unterschiedlichen Ergebnissen Ambiguität und Ambivalenz für ihre jeweilige Forschungsfrage abgrenzen:

Frauke Berndt und Stephan Kammer, *Amphibolie - Ambiguität - Ambivalenz* (Würzburg, 2009).

Ina Jekeli, *Ambivalenz und Ambivalenztoleranz. Soziologie an der Schnittstelle von Psyche und Sozialität* (Osnabrück, 2002).

gesprochen wird. Mit Oszillation und Polarität werden konkrete Merkmale geliefert, anhand derer bestimmt werden kann, ob ein Sachverhalt ambivalent ist oder nicht. Ambivalenz wird damit operationalisierbar. Lüschers Ambivalenzverständnis wurde für diese Arbeit allerdings primär gewählt, da es sich durch eine direkte Anschlussfähigkeit an die Religionspädagogik auszeichnet. Es beinhaltet die Annahme, dass Ambivalenz eine Bedeutung für Identitätskonstitution, Handlungsbefähigung und soziale Beziehungen zukommt, welche alle zentrale Forschungsfelder der Religionspädagogik darstellen. Die Anschlussfähigkeit wird dabei nicht nur konstatiert, sondern kritisch geprüft: Dabei wird sich u. a. zeigen, dass mit der in der Definition vorliegenden Fokussierung auf soziale Beziehungen eine unnötige Begrenzung vorgenommen wird. Im Horizont von Boschkis Verständnis von Beziehung als Leitbegriff der Religionspädagogik wird deutlich, dass dies eine Einschränkung des Beziehungsbegriffes darstellen würde. Beziehung umfasst mehr als nur soziale Dimensionen. Um auch diese weiteren Beziehungsdimensionen bei der Analyse berücksichtigen zu können, wird die vorliegende Ambivalenzdefinition adaptiert und entsprechend vor dem Hintergrund der Erkenntnisse der Religionspädagogik modifiziert. Zudem wird aufgezeigt, dass in Bezug auf Identität in dieser Arbeit immer auch die religiöse Identität explizit mitgedacht wird. Die Definition wird entsprechend ergänzt. Als Ertrag der hier vorgenommenen theoretischen Auseinandersetzungen steht ein religionspädagogisch reflektierter und modifizierter sowie operationalisierbarer und anhand transparenter Entstehungsvoraussetzungen bestimmbarer Ambivalenzbegriff, der anschlussfähig an die Forschungsfrage sowie deren angedachte religionspädagogische Perspektivierung ist.

5. Ambivalenz und Ambiguität – eine semantische Unschärfe

5.1 Ambiguität als (Vor-)Bedingung von Ambivalenzerfahrungen

Zur Unterscheidung der Begriffe Ambiguität und Ambivalenz auf Basis ihrer inhaltlichen Verwiesenheit eignet sich Baumans semiotische Kulturtheorie.³²⁸ In Kürze: Ambiguität bezeichnet ein sprachtheoretisches Klassifikationsproblem und Ambivalenz den darauffolgenden uneindeutigen Bewertungsprozess im Erleben und Handeln aufgrund der Orientierung an konkurrierenden Werten. Ambiguität geht Ambivalenzerfahrungen voraus.³²⁹

Die Vorstellung eines inneren Verwiesenheitscharakters der beiden Begriffe und insbesondere des Vorausgehens von Ambiguität vor Ambivalenz findet sich nicht nur bei Bauman bzw. konkret ausgeführt bei Junge, sondern in vergleichbarer Form auch in weiteren Arbeiten, die sich mit Ambiguität oder Ambivalenz beschäftigen:

Bernhard Groß et al. referenzieren den Zusammenhang beispielsweise in ihrem Sammelband *Ambige Verhältnisse* wie folgt: „Insofern sich der Begriff der Ambiguität auf Wahrgenommenes bezieht, ist er zu unterscheiden vom Begriff der Ambivalenz, der [...] eine Uneindeutigkeit auf der Seite des Wahrnehmenden meint.“³³⁰ Sie führen diese Abgrenzung ergänzend aus, dass die Begriffe bleibend ineinandergreifen, da wahrgenommene Ambiguität in der Regel Ambivalenz auf Seiten der Wahrnehmenden hervorruft.³³¹

Frauke Berndt und Stephan Kammer unterbreiten das Konzept der „strukturellen Ambiguität“.³³² Sie verweisen auf performative Effekte, die Ambiguität nach sich ziehen und Ambivalenz auf der Wertebene überhaupt erst produzieren. Ambiguität markiert in dieser Lesart die sprachlich-zeichenhafte Matrix, die Ambivalenz erzeugt.

Ina Jekeli schlägt in ihrer Dissertationsschrift ebenfalls vor, Ambiguität und Ambivalenz hinsichtlich ihres inhaltlichen Bezugs zu unterscheiden: Ambiguität sei dabei in der äußeren Umwelt zu verorten, während Ambivalenz die innere Reaktion einer Person darauf darstelle.³³³ Interessant ist ihre Ergänzung, dass auch wenn dieser Zusammenhang existiert, dieser allerdings keinen Automatismus darstelle: Ob eine ambige Situation als ambivalent wahrgenommen werde, hänge vielmehr vom erlebenden Subjekt ab.³³⁴

³²⁸ Eine vertiefende Ausführung findet sich in Kapitel 2.1 dieser Arbeit.

³²⁹ Vgl. weiterführend die Erörterung bei Junge, „*Ambivalenz: eine Schlüsselkategorie*,“ 72.

Mit Kiesel sei exemplarisch eine der wenigen Stimmen benannt, die zwar auch von einem inneren Ableitungszusammenhang der beiden Begriffe ausgehen, diese allerdings in vertauschter Reihenfolge und Ambiguität als Ausdruck von Ambivalenz denken: „Die Ambivalenz auf der Wertebene äußert sich als Ambiguität auf der Ausdrucksebene.“ Helmuth Kiesel, „Brechts und Eislers ‚Maßnahme‘ unter dem Aspekt ästhetischer und politischer Ambiguität,“ in *Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz*, hg. von Frauke Berndt und Stephan Kammer (Würzburg, 2009), 307.

³³⁰ Bernhard Groß et al., „Für eine Pragmatik der Ambiguität. Zur Einleitung,“ in *Ambige Verhältnisse. Uneindeutigkeit in Kunst, Politik und Alltag*, hg. von Bernhard Groß et al. (Bielefeld, 2021), 11.

³³¹ Vgl. Groß et al., „Für eine Pragmatik der Ambiguität,“ 11.

³³² Berndt und Kammer, *Amphibolie - Ambiguität – Ambivalenz*, 10.

³³³ Vgl. Jekeli, *Ambivalenz und Ambivalenztoleranz*, 8.

³³⁴ Vgl. Jekeli, *Ambivalenz und Ambivalenztoleranz*, 15.

Else Frenkel-Brunswiks Überlegungen basieren ebenfalls auf der Annahme eines *related* Zusammenhangs von Ambivalenz und Ambiguität:

„The background of the problem of ambiguity thus becomes related to the vast fund of knowledge supplied by psychoanalysis in connection with the development of the concept of ‚ambivalence‘ as defined by the coexistence, in the same individual, of love- and of hatecathexis toward the same object. The existence of ambivalence in a person and the further fact of this person’s ability to face his or her ambivalences toward others must be considered as an important personality variable.“³³⁵

Ihre Grundthese besagt, dass Individuen mit ‚Ambivalenzen‘ unterschiedlich gut oder schlecht umgehen können und in der Folge auch auf der kognitiven Ebene unterschiedlich tolerant gegenüber Ambiguitäten sind. Demnach ist hier zwischen zwei Dimensionen zu unterscheiden: der Ambivalenz, die als „coexistence, in the same individual, of love- and of hatecathexis toward the same object“³³⁶ verstanden wird, kurz gefasst widerstreitenden emotionalen Bewertungen eines Objekts oder Sachverhaltes, die einen basalen Teil des individuellen menschlichen Gefühllebens darstellen, und einer eher kognitiven Fähigkeit, diese Emotionen auszuhalten.

Sebastian Meixner stellt in seiner Analyse der narratologischen Urversion von Ambivalenz in *Amor und Psyche* einen „Übergang von Ambiguität zu Ambivalenz“ fest, der aus einem Übergang von der Feststellung von Mehrdeutigkeiten zu deren Bewertung resultiert:³³⁷ „Ihr [hier die Ambivalenz Anm. VBK] spezifisches Profil kommt dann zum Tragen, wenn nicht nur Mehrdeutigkeiten beschrieben werden, sondern widersprüchliche Bewertungen inszeniert werden.“³³⁸

Die bei Jekeli angenommene Verortung von Ambiguität in einem äußeren Bereich und die Beschreibung von Ambiguität bei Groß als etwas zuerst einmal Wahrgenommenes, das keine Uneindeutigkeit in der Bewertung auslösen muss, sind anschlussfähig an die inhaltliche Genese des Ambiguitätsbegriffs und dessen aktueller Verwendung in der Philosophie.³³⁹

Ebenso ist – Baumans semiotische Kulturtheorie bilanzierend – das Phänomen der Ambiguität ein sprachtheoretisches Problem der Herstellung begrifflicher Einordnung, welches ein Forschungsfeld der Linguistik abbildet.

³³⁵ Frenkel-Brunswik, „Intolerance of Ambiguity,“ 115.

³³⁶ Frenkel-Brunswik, „Intolerance of Ambiguity,“ 115.

³³⁷ Sebastian Meixner, „Bewerten, Figurieren, Erzählen. Zur Begriffsgeschichte der Ambivalenz,“ in *Ambivalenz in Sprache, Literatur und Kunst*, hg. von Matthias Bauer, Frauke Berndt und Sebastian Meixner (Würzburg, 2019), 44.

³³⁸ Meixner, „Bewerten, Figurieren, Erzählen,“ 47.

Anders bei Abel et al., die zu Ambivalenz zwar „verschiedene, miteinander konkurrierende Erklärungsmuster innerhalb einer Erzählung“ zählen, aber auch „im Einzelnen Vagheit (Unbestimmtheit)“ als Ambivalenz verstehen.

Julia Abel, Andreas Blödorn und Michael Scheffel, „Narrative Sinnbildung im Spannungsfeld von Ambivalenz und Kohärenz. Einführung,“ in *Ambivalenz und Kohärenz. Untersuchungen zur narrativen Sinnbildung*, hg. von Julia Abel, Andreas Blödorn und Michael Scheffel (Trier, 2009), 5.

Ebenso bei Scheibel, die ein weiter gefasstes Ambivalenzverständnis anlegt, indem sie neben „Doppelwertigkeit und Widersprüchlichkeit“ auch explizit „Mehrdeutigkeit“ miteinbezieht. Nina Scheibel, *Ambivalentes Erzählen – Ambivalenz erzählen. Studien zur Poetik des frühneuhochdeutschen Prosaroman* (Berlin, 2020), 24.

³³⁹ Vgl. Jekeli, *Ambivalenz und Ambivalenztoleranz*, 8, vgl. Groß et al., „Für eine Pragmatik der Ambiguität,“ 11.

Im Folgenden wird daher ein exemplarischer Überblick über die Genese und die Rezeption des Ambiguitätsbegriffs gegeben sowie dessen derzeitiges Begriffsverständnis und Verwendung in der Linguistik dargelegt.

5.2 Annäherung an den Ambiguitätsbegriff

Der Begriff der Ambiguität entstammt der antiken Rhetorik, erstmalig verwendet als lateinisches Begriffsäquivalent zum griechischen Begriff der Amphibolie.³⁴⁰ Aristoteles führt in seinen Schriften zu Rhetorik und Poetik verschiedene Formen von Ambigua an, die alle auf syntaktische oder semantische Zwei- und Mehrdeutigkeiten als Sonderfälle von Sprache referieren. Diese gilt es nach Aristoteles strikt zu vermeiden, da er deren Verwendung als unlautere Verschleierungstaktik betrachtet, der sich nur Wahrsager:innen oder Orakel bedienen würden, um die Wahrscheinlichkeit eines Irrtums zu minimieren und gleichzeitig die potenzielle Zustimmung der Zuhörenden durch die Bedeutungsoffenheit zu maximieren.³⁴¹ Diese negative Besetzung sprachlicher Ambigua wurde sukzessiv abgelöst, maßgeblich durch den Kirchenvater Augustin, der anführt, dass das Medium Sprache genuin durch Ambiguität geprägt sei, was bis heute eine wertneutrale Grundannahme der Linguistik darstellt.³⁴² Im aktuellen linguistischen Verständnis wird Ambiguität entsprechend als ein Charakteristikum von Sprache gefasst: Ambiguität umschreibt „die Mehrdeutigkeit eines Wortes an sich oder auch im Satzzusammenhang“.³⁴³ Diese kann als lexikalische Ambiguität (Mehrdeutigkeit eines Wortes an sich) oder syntaktische Ambiguität (im Satzzusammenhang) auftreten.³⁴⁴ Sofern lexikalische oder syntaktische Ambiguitäten in Kommunikationssituationen oder Texten vorkommen, müssen diese durch die angesprochenen Rezipient:innen unter Zuhilfenahme des erweiterten inhaltlichen Kontextes desambiguiert werden, was zum einen das Potenzial von Missverstehen und

³⁴⁰ Der Begriff ‚Amphibolie‘ von griech. *amphibolia* wird vom Verb *amphiballein* abgeleitet, was mit ‚umfassen‘, ‚doppelte Bedrängnis‘ oder ‚beiderseitige Attackierung‘ übersetzt werden kann. Der Begriff ‚Ambiguität‘ von lat. *ambiguitas/ambiguus* wird vom Verb *ambigere* abgeleitet, was mit ‚uneins sein‘, ‚etwas bezweifeln‘ und ‚schwanken‘ übersetzt werden kann und somit im Vergleich zum Begriff der Amphibolie den Aspekt des Zweifels in den Vordergrund rückt. Wolfgang Ullrich, „Grundrisse einer philosophischen Begriffsgeschichte von Ambiguität,“ in *Archiv für Begriffsgeschichte* 32 (1989): 122-131.

³⁴¹ Vgl. Aristoteles, „Rhetorik,“ in *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4, Nr.1, hg. von Hellmut Flashar (Berlin, 2002), 1407.

³⁴² Vgl. Aurelius Augustinus, *De Dialectica*, hg. von Jan Pinborg, (Dordrecht, 1975), 106.

³⁴³ Helmut K. Kohlenberger und Rainer Fabian, „Ambiguität (Amphibolie),“ in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter (Basel; Stuttgart, 1971), 201-202.

³⁴⁴ Syntaktische Ambiguität bezeichnet mehrere Kombinationsmöglichkeiten derselben Lexemkette und zerfällt u. a. in Skopus- und Klammerambiguität. Die lexikalische Ambiguität wird im sprachwissenschaftlichen Kontext zudem in Homonymie und Polysemie unterschieden. Homonymie beschreibt Lexeme mit zufällig identischer Form wie *Ball*, *Steuer*, *Schloss*. Polysemie beschreibt hingegen Lexeme mit verschiedenen Bedeutungsvarianten, wie das Lexem im Beispiel *Beton ist grau* eine Farbe und im folgenden Beispiel *Grau, mein Freund, ist alle Theorie* eine Eigenschaft markiert. Einige Autor:innen differenzieren zudem noch den Begriff der Vagheit als weitere Form lexikalischer Ambiguität. Vagheit bezeichnet die Möglichkeit einer inhaltlichen Abstufung von Lexemen bzw. das Auftreten inhaltlicher Bedeutungsvarianten, die nicht gut voneinander abgegrenzt werden können und so ein Bedeutungsspektrum eröffnen: *Der Wein / Der Apfel / Die Blume ist rot*. Vgl. Sebastian Löbner, *Semantik* (Berlin, 2003), 53-75.

Fehlkommunikation beinhaltet, zugleich jedoch die Möglichkeiten bewusster Offenheit oder Indifferenz in Kommunikationsprozessen eröffnet.

In seiner umfassenden Rezeptionsgeschichte bleibt der Ambiguitätsbegriff nicht auf Rhetorik und Linguistik begrenzt, sondern erlangt ausgehend von Friedrich Nietzsche und daraufhin im Zuge des französischen Existenzialismus u. a. durch Simone de Beauvoir und insbesondere Maurice Merleau-Ponty sowie später in der Phänomenologie Martin Heideggers eine positive Würdigung und den Status eines philosophischen Begriffs.³⁴⁵ Nietzsche betrachtet die Welt als ontologisch vieldeutig, wohingegen Eindeutigkeit oder eindeutige Erkenntnis nur einen Scheinzustand aufgrund der Vielzahl der individuellen Zugänge zu Wahrheit und Erkenntnis darstellt.³⁴⁶ De Beauvoir erarbeitet in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, dass die menschliche Existenz von einer grundsätzlichen Ambiguität geprägt sei, da der Mensch in einem beständigen „Dazwischen“ verortet sei.³⁴⁷ Da sich dieser Zustand nicht auflösen oder hinsichtlich einer der äußeren Pole fixieren lasse, plädiert sie dafür, dass die Menschen ihre „wesensmäßige Ambivalenz auf [sich] nehmen“ sollten.³⁴⁸

Heidegger betrachtet Zweideutigkeit als ein Phänomen der Alltäglichkeit: „Alles sieht so aus wie echt verstanden, ergriffen und gesprochen und ist es im Grunde doch nicht, oder es sieht nicht so aus und ist es im Grunde doch.“³⁴⁹ Ambiguität stelle dabei ein Symptom des Lebens im Uneigentlichen dar, womit Ambiguität negativ konnotiert wäre. Heidegger arbeitet allerdings heraus, dass Zweideutigkeit keine Bewertung enthält bzw. einer Bewertung entzogen bleibt. Merleau-Ponty denkt Ambiguität als Mehrdeutigkeit ebenfalls als eine ontologische Kategorie, die aller Bewertung entzogen bleibe und im Bewusstsein des Menschen angelegt sei.³⁵⁰

An die Positionen von Heidegger und Merleau-Ponty erscheint die auch hier verfolgte Theorie des Vorgeordnet-Seins von Ambiguität vor Ambivalenz anschlussfähig, eben da sich Ambiguität einer Bewertung entzieht. Die Bewertung – und damit einhergehend die Problematik einer potenziell nicht eindeutigen Bewertung – von Ambigua stellt eine Folgedimension dar, die mit Ambivalenz beschrieben werden kann.

³⁴⁵ Vgl. Simone de Beauvoir, „Für eine Moral der Doppelsinnigkeit,“ in *Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existenzialismus* (Hamburg, 2007), 77-189; vgl. Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Berlin, 1996); vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, 2006).

³⁴⁶ Vgl. Friedrich Nietzsche, „Fröhliche Wissenschaft,“ in *Friedrich Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin; New York, 1973), 309.

³⁴⁷ Vgl. de Beauvoir, „Für eine Moral der Doppelsinnigkeit,“ 77-189.

³⁴⁸ de Beauvoir, „Für eine Moral der Doppelsinnigkeit,“ 81.

³⁴⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, 175.

³⁵⁰ Vgl. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 1996.

5.3 Annäherung an den Ambivalenzbegriff

Das Phänomen Ambivalenz wird bereits vor der Etablierung des Kunstwortes und der wissenschaftlichen Prägung des Begriffs in diversen Facetten wahrgenommen und eindrücklich in narrativer Form verarbeitet, was einen umfassenden tradierten Textkorpus zur Folge hat, in dem menschliche Ambivalenzerfahrungen auf vielfältige Weise zum Ausdruck gebracht werden.

„Long before the term was coined, man`s experience of ambivalence [...] had of course been endlessly noted [...]. It could scarcely be otherwise. No observer of the human condition could long fail to note the gross facts of mingled feelings, mingled beliefs, and mingled actions. He had only to look inward at his own psyche or outward at the behavior of others.“³⁵¹

So bildet Ambivalenz in zahlreichen antiken Erzählungen und Schriftzeugnissen den Spannungsbogen oder stellt die Grundlage der Handlungsmotivation der Figuren dar. Auch die römische und griechische Mythologie ist durchsetzt mit Ambivalenzen im Sinne doppelbödiger Motive und zwiespältigen Verhaltens der Agierenden.³⁵² Als tradierte „Urszene“ von narrativ geschilderter Ambivalenz gilt Apuleius' Erzählung von *Amor und Psyche*.³⁵³ In dieser literarischen Urszene, die als Prätext für zahlreiche weitere Erzählungen und intertextuelle Referenzen fungiert, wird eindrücklich die Ambivalenz von Liebe und Hass verhandelt, sie verbindet Psychologie mit Erzähltheorie und konstituiert eine Narratologie der Ambivalenz.³⁵⁴ Auch die *Ödipus-*, *Elektra-* oder *Medeaerzählungen* sind nahezu ausschließlich durch das ambivalente Motiv der Hassliebe motiviert. Narrativierte Ambivalenz bleibt nicht auf die antiken mythologischen Erzählungen begrenzt. Weiterhin als Motiv der Hassliebe durchzieht sie die gesamte Literaturgeschichte und dient als Handlungsmotivation zahlreicher Figuren und Stücke.³⁵⁵

³⁵¹ Robert Merton und Elinor Barber, „Sociological Ambivalence,“ in *Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin*, hg. von Edward Tiryakian (Glencoe, 1963), 93.

³⁵² Der römische Gott *Janus* und der von ihm abstammende Begriff des Janus-Kopfs sind ambivalent besetzt. In der römischen Mythologie markiert Janus den Gott des Anfangs und des Endes, was sich bis heute in der Monatsbezeichnung Januar wiederfindet, der zugleich das Ende des alten wie den Anfang des neuen Jahres kennzeichnet. Janus markiert Übergänge, daher findet sich der Janus-Kopf als Doppelgesicht, das in entgegengesetzte Richtungen schaut, häufig an Türen, Übergängen oder anderen Orten des Dazwischens. Manchmal liegt auch eine Adaption der Darstellung vor: Statt eines doppelgesichtigen Reliefs findet sich je ein einfaches Gesicht über dem Eingang und dem Ausgang, die allerdings in entgegengesetzte Richtung schauen. Der Janus-Kopf und dessen doppelte Blick in zwei Richtungen verweist auf das Gegensätzliche, das im geteilten Kopf jedoch aufeinandertrifft. Er kann daher nicht nur als Symbol der Zwiespältigkeit, sondern auch als Metapher für die Ambivalenz oder das Ambivalenzerleben in Übergangsphasen verstanden werden. In der griechischen Mythologie wird Ambivalenz in den Funktionen des Gottes *Appollon* zum Ausdruck gebracht: Er ist zugleich Heil- und Sühnegott. Seine Attribute Bogen und Lyra bringen Tod und Musik. Sie stellen in ihrer Gegensätzlichkeit eine komplementäre Einheit dar. Vgl. weiterführend Kurt Lüscher und Hans Fischer, „Ambivalenz ergründen. Philosophische und anthropologische Ursprünge eines Begriffs,“ *Familiendynamik. Systemische Praxis und Forschung* 39 (2014): 121-133.

³⁵³ Apuleius, *Das Märchen von Amor und Psyche. Lateinisch / Deutsch*, hg. von Kurt Steinmann (Stuttgart, 2004).

³⁵⁴ Auch die psychoanalytische Auseinandersetzung mit Ambivalenz, in welcher der Ambivalenzbegriff erstmalig in den wissenschaftlichen Kontext eingeführt wird, referiert auf diese Erzählung. Freud beschäftigt sich eingehend mit der Figur der *Psyche* in seinem 1913 erschienenen Aufsatz *Das Motiv der Kästchenwahl*. Diese erhält für Freud paradigmatische Bedeutung durch ihre Verkörperung als Nachfolgerin der dritten Schicksalsgöttin, die für Freud die Ununterscheidbarkeit und somit die Identitätsambivalenz von Liebes- und Todesgöttin markiert. Vgl. Sigmund Freud, „Das Motiv der Kästchenwahl,“ in *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Werke aus den Jahren 1913-1917*, Bd. 10, hg. von Anna Freud et al. (London, 1991), 33.

³⁵⁵ In Dostojewskis *Rodion Raskolnikoff – Schuld und Sühne*, das ebenso wie *Amor und Psyche* als dichterischer Vorläufer der Psychoanalyse Freuds gilt, ist die Hauptfigur Raskolnikoff innerlich zerrissen ob seines Plans, eine alte Pfandleiherin zu ermorden, der er Geld schuldet.

Auch die biblischen Texte verhandeln Ambivalenzerfahrungen: Im Alten Testament wird der Mensch etwa in der Urgeschichte (Gen 1-11) in der Ambivalenz von Gottebenbildlichkeit (*imago Dei*) und Fehlbarkeit (Sünde) dargestellt und prophetische Texte thematisieren den Menschen als *homo socialis* in der Spannung zwischen Gerechtigkeit und Sünde.³⁵⁶ In den Individualpsalmen bewegt sich der Mensch in der Spannung von Gotteslob und Gottesklage, beispielsweise in der Erfahrung von gleichzeitiger Gottesferne und Gottesnähe in Ps 139, die nicht nur als polare Erfahrungen Ambivalenz erzeugen, sondern auch als Einzelerfahrung. So generiert das Leben in Gottes Allgegenwart eine Ambivalenzerfahrung, welche die betende Person in den Versen 7 bis 8 äußert: *Wohin kann ich gehen vor deinem Geist, wohin vor deinem Angesicht fliehen? 8 Wenn ich hinaufstiege zum Himmel – dort bist du; wenn ich mich lagerte in der Unterwelt – siehe, da bist du.*³⁵⁷

Trotz dieser zahlreichen Thematisierungen von Ambivalenzerfahrungen erfolgt die offizielle Begriffseinführung von Ambivalenz erst 1910 durch den Psychiater Bleuler. Dieser stellt den von ihm als Kunstwort³⁵⁸ geschaffenen Begriff der Ambivalenz anlässlich eines Festaktes zur Eröffnung der Neubauten der Burghölzli Klinik im wissenschaftlichen Kontext vor und führt in seinem bis heute programmatischen Aufsatz *Die Ambivalenz* vertiefend aus:³⁵⁹

„Ambivalenz (bezeichnet) zunächst eine doppelte Wertung, die naturgemäss eine gegensätzliche ist. Die Wertung kann eine affektive oder intellektuelle sein, d. h. kann mit positiven und negativen Gefühlen betont oder sie kann positiv oder negativ gedacht sein.“³⁶⁰

Fjodor Dostojewski, *Rodion Raskolnikoff. Schuld und Sühne* (München, 1992).

Kafka verarbeitet seine persönlichen Ambivalenzen – beispielsweise sein zwiespältiges Verhältnis zu seinem Jüdisch-Sein oder seine Anstellung als Arbeitsinspektor entgegen seinem Ziel, als Schriftsteller tätig zu werden – sowohl auf symbolisch-semanticischer wie auf der konkreten Ebene des Erzählverfahrens und damit so umfassend in seinem Gesamtwerk, dass sie als Sinnbild der Ambivalenzerfahrung des modernen Ordnungsproblems expliziert werden können. Vgl. weiterführend Gloor, *Prekäres Erzählen*, 215.

Auch in den frühneuhochochdeutschen Romanen wird „Ambivalenz als poetisches Programm“ verwendet, so etwa in der Melusinererzählungen. Vgl. weiterführend Nina Scheibel, *Ambivalentes Erzählen*.

³⁵⁶ Vgl. Bernd Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder* (Tübingen, 2019), 36

³⁵⁷ Vgl. weiterführend David G. Firth, „Psalm 139. A study in ambiguity,“ *Old Testament essays* 32/2 (2019): 491-510.

³⁵⁸ Etymologisch setzt sich Ambivalenz aus dem lat. Präfix ‚ambi‘ bzw. dem deutschen Zahlwort *ambo* (herum, rings um, umher, von zwei Seiten,) und dem vom lat. Verb *valere* abgeleiteten *valens* zusammen, was mit ‚stark sein‘, ‚Einfluss haben‘, ‚Macht haben‘, ‚kräftig sein‘ übersetzt werden kann. Vgl. Eugen Bleuler, „Die Ambivalenz,“ in *Festgabe zur Einweihung der Neubauten*, hg. von Universität Zürich (Zürich, 1914), 95-106.

Vgl. weiterführend: Bruno Waldvogel, „Ambivalenz,“ in *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe*, hg. von Wolfgang Mertens und Bruno Waldvogel, (Stuttgart; Berlin, 2002), 55-59 sowie Carl-Friedrich Graumann, „Ambivalenz,“ in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1 (Basel, 1971), Sp. 204.

³⁵⁹ Vgl. Bleuler, „Die Ambivalenz,“, 95-106.

Bleuler bespricht den Begriff bereits 1910, wo dieser allerdings nicht weiter rezipiert wurde. Vgl. Eugen Bleuler, „Zur Theorie des schizophrenen Negativismus,“ *Psychiatrisch Neurologische Wochenschrift* 18–21 (1910): 171-176; 184-187; 189-191; 195-198. Vgl. ebenso Eugen Bleuler, *Dementia Praecox oder Gruppe der Schizophrenien* (Tübingen, 1998), 44. Der Durchbruch und die wissenschaftliche Verbreitung des Begriffs folgen erst auf dessen Rede anlässlich des Festaktes. Zur genauen Veröffentlichungsabfolge vgl. die Rekonstruktion in Olaf Knellessen, „Ambivalenz und Doppelbindung. Eine Untersuchung des psychoanalytischen Ambivalenzbegriffs“ (Dissertation, Universität Salzburg, 1978), 265-273.

³⁶⁰ Bleuler, „Die Ambivalenz,“ 100.

Bleulers Ambivalenzbegriff stammt aus seiner Grundlagenforschung zur Schizophrenie, für die er Ambivalenz als Symptom ausmacht.³⁶¹ Er versteht Ambivalenz als Simultanität inkompatibler Emotionen, Kognitionen und Intentionen, die allerdings nicht alle bewusst wahrgenommen werden müssen oder können.³⁶² Seiner Denktradition der Psychoanalyse entsprechend, verweist Bleuler bzgl. der Ausprägung von Ambivalenz bei seinen Patient:innen konsequent auf eine Dichotomie von Krankheit und Gesundheit. Bleuler denkt Ambivalenz jedoch – und das erscheint zentral – nicht ausschließlich pathologisch, denn „[w]ir finden bei Kranken wie Gesunden solche ambivalente Komplexe und können zugleich konstatieren, dass sie unsere Psyche ganz besonders beeinflussen“.³⁶³ Der Einfluss von Ambivalenz auf die Psyche, die Erfahrung von Ambivalenz betrifft in Bleulers Verständnis alle Menschen gleichermaßen. Allerdings können die Gesunden mit ihr umgehen bzw. Ambivalenzerfahrung verarbeiten, die Kranken hingegen nicht:³⁶⁴

„Die Rose hat ihre Dornen. Der Normale zieht aber in 99 von 100 Fällen das Fazit aus der Subtraktion der negativen und positiven Werte. Er liebt die Rose trotz der Dornen. Der Schizophrene mit seinen geschwächten assoziativen Verbindungen braucht die verschiedenen Seiten nicht in eine Einheit zusammen zu denken: er liebt die Rose um ihrer Schönheit willen, und haßt sie zugleich wegen der Dornen.“³⁶⁵

Bleuler ergänzt diesen problematisierenden Hinweis auf (mangelnde) Umgangsmöglichkeiten bzw. Bewältigungsmöglichkeiten von Ambivalenz durch eine Beobachtung der Verhaltensmuster seiner Patient:innen: Ambivalenzerfahrungen können bei denjenigen, die über nur mangelnde oder keine Fähigkeit, diese zu verarbeiten, verfügen, gewaltsame Reaktionen oder Handlungen hervorrufen.³⁶⁶ Zwar wird der Ambivalenzbegriff von Bleuler genutzt, um eine Persönlichkeitsstörung, hier die Schizophrenie bzw. deren Symptomatik, zu beschreiben, allerdings betont Bleuler, dass

³⁶¹ Vgl. Bleuler, „Die Ambivalenz,“ 104.

³⁶² Konkret unterteilt Bleuler sein Ambivalenzverständnis in drei Kategorien. Als *affektive Ambivalenz* macht Bleuler die gleichzeitige Äußerung positiver und negativer Gefühle aus, das bekannteste Beispiel hierfür ist die Hassliebe in romantischen Beziehungen. Die *Ambivalenz des Willens* bzw. *Ambitendenz* markiert widerstreitende Handlungsmotivationen bzw. Wünsche, sodass eine Entscheidung schwer fällt, sie beinhaltet das Wollen. Bleuler führt dazu das Beispiel eines Patienten an, der zugleich essen und nicht essen möchte. Als dritte Kategorie fungiert die *intellektuelle Ambivalenz*, das Denken. Sie bezeichnet widersprüchliche Vorstellungen bzw. Gedanken. Als Beispiel dient ein Patient, der sagt: „Ich bin ein Mensch wie ihr, wenn ich auch kein Mensch bin“. Bleuler, *Dementia Praecox*, 43. Vgl. dort die weiteren Ausführungen zu den Ambivalenzkategorien.

³⁶³ Bleuler, „Die Ambivalenz,“ 96.

³⁶⁴ Bleuler, „Die Ambivalenz,“ 106.

³⁶⁵ Bleuler, „Die Ambivalenz,“ 305. Beispiele „gesunder Ambivalenz“ finden sich bei Bleuler, „Die Ambivalenz,“ 96-98.

³⁶⁶ Bleuler führt dies exemplarisch am Topos der Mutterliebe aus.

Vgl. dazu auch die theoretische Weiterentwicklung von Melanie Klein im Anschluss an Karl Abraham exemplarisch, in: Melanie Klein und Joan Rivière, *Seelische Urkonflikte. Liebe, Hass und Schuldgefühl* (Frankfurt am Main, 1983). Vgl. außerdem die seit 2016 aufgetretene Debatte um die soziologische Studie von Orna Donath zu „regretting motherhood“, in welcher Mütter öffentlich von ihren ambivalenten Gefühlen zu ihren Kindern und/oder ihrer eigenen Mutterschaft sprachen. Vgl. Orna Donath, *#regretting motherhood. Wie Frauen mit einem unerlaubten Gefühl leben* (München, 2016). Durch das Aufzeigen von Ambivalenzen in sozialen Beziehungen kann die statische Rollenhaftigkeit der Mutter als bedingungslos Liebende kritisch reflektiert und um die vieldimensionalen Spezifika – auch die negativen – von Mutterschaft ergänzt werden. Vgl. dazu weiterführend Kurt Lüscher, „Ambivalenz. Eine soziologische Annäherung,“ in *Ambivalenzen erkennen, aushalten und gestalten. Eine neue interdisziplinäre Perspektive für theologisches und kirchliches Arbeiten*, hg. von Kurt Lüscher, Christoph Müller und Walter Dietrich (Zürich, 2009), 21-24.

Ambivalenzerfahrungen als solche nicht zwangsläufig ein Hinweis auf eine psychische Erkrankung, sondern vielmehr ein „verbreitetes Kulturmuster“ darstellen.³⁶⁷

Nach der Einführung des Ambivalenzbegriffs in den Fachbereich der Psychologie durch Bleuler wird dieser primär durch die Rezeption Freuds im Feld der Psychoanalyse etabliert und folgend breit rezipiert und weiterentwickelt.³⁶⁸ Freud und Bleuler standen bereits in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts in engem Austausch und Briefkontakt zur psychoanalytischen Forschung, so auch zum Ambivalenzbegriff.³⁶⁹ In seinen Ausführungen *Zur Dynamik der Übertragung* von 1912 – also unmittelbar nach der Begriffseinführung – referiert Freud auf den Sachverhalt, „für welchen [...] Bleuler den guten Ausdruck Ambivalenz geprägt hat“.³⁷⁰ Er teilt dessen grundlegende Annahme bzgl. der nicht ausschließlichen Pathogenität von Ambivalenz und ergänzt in seinen Ausführungen die Relevanz der Intensität des Ambivalenzerfahrens:

„Eine solche Ambivalenz der Gefühle scheint bis zu einem gewissen Maße normal zu sein, aber ein hoher Grad von Ambivalenz der Gefühle ist gewiß eine besondere Auszeichnung neurotischer Personen. Von solcher Ambivalenz ist bei einem Menschen bald mehr, bald weniger in der Anlage vorgesehen.“³⁷¹

Ambivalenz scheint demnach zumindest zwischen den Polen problematisch und unproblematisch seitens der Erlebenden skalierbar zu sein. Die Ausprägung der Intensität des Ambivalenzerlebens hänge zudem von einer individuellen Disposition ab. Ambivalenz wird von Freud als das gleichzeitige Vorhandensein zweier gegensätzlicher „Gefühlsregungen“ gefasst, einerseits Genuss bei gleichzeitiger Abscheu andererseits, vergleichbar zur Hassliebe.³⁷² Neben einer spezifischen inhaltlichen Rückbindung an Sexualität ist daran (gegenüber Bleulers theoretische Ausführung) die Dimension der bewussten Wahrnehmung bzw. der Verdrängung ins Unbewusste neu. Die „Berührungslust ist unbewußt“ während das Verbot und die Abscheu bewusst sind. Die Verdrängung der Lust ins Unbewusste führe zu „Folgeerscheinungen“ wie Zwangsstörungen oder der Etablierung von Tabus,

³⁶⁷ Bleuler, „Die Ambivalenz,“ 102.

³⁶⁸ Eine umfassende Ausführung zur weiteren Verwendung und Differenzierung des Ambivalenzbegriffs findet sich bei Bernhard Strauß, „Identität und Ambivalenz,“ in *Ambige Verhältnisse. Uneindeutigkeit in Kunst, Politik und Alltag*, hg. von Bernhard Groß et al. (Bielefeld, 2021), 111-127. Aus den 1980er Jahren vgl. die umfassende Darstellung in: Elisabeth Otscheret, *Ambivalenz. Geschichte und Interpretation der menschlichen Zwiespältigkeit* (Heidelberg, 1988). Für einen Überblick vgl. auch Knellessen, „Ambivalenz und Doppelbindung,“ bes. 17-25.

³⁶⁹ Vgl. dazu Bleuler, *Dementia Praecox*, VII. Eine humoristische Pointe mag darin liegen, dass Freud eine durchaus ambivalente Einschätzung von Bleuler hegt, da er bei ihm „nur Schwanken und Unentschiedenheit“ ob einer Verortung in der Psychoanalyse oder der traditionellen Medizin wahrnehme. In einem Brief an Riklin wertet Freud: „Wahrlich, der Mann war der richtige, der Ambivalenz den Namen zu geben.“ Freud, zitiert nach Knellessen „Ambivalenz und Doppelbindung,“ 271.

³⁷⁰ Sigmund Freud, „Zur Dynamik der Übertragung,“ in *Studienausgabe. Ergänzungsband* (Frankfurt am Main, 2000), 166.

³⁷¹ Sigmund Freud, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (Ditzingen, 2016), 88.

³⁷² Freud, *Totem und Tabu*, 48. Freud entwickelt Bleulers Ambivalenzbegriff durch die Analyse erzählter Fallgeschichten weiter. Konkret anhand ambivalenter Einstellungen von Kindern gegenüber der Vaterfigur, die folgend unter der Bezeichnung des Ödipuskomplexes bekannt wurde. Vgl. exemplarisch die Fallgeschichten in Sigmund Freud, „Allgemeine Neurosenlehre,“ in *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Bd. XI, hg. von Anna Freud, Edward Bibring und Ernst Krist (London, 1969), 344-345; 443.

deren Begründung den Individuen notwendig unbekannt bleibt, da sie im Unbewussten verankert seien.³⁷³ Diese Gefühlsregungen erachtet Freud als Grundmuster eines grundlegend menschlichen „Ambivalenzkonflikts“.³⁷⁴ Aufgrund dieses Ambivalenzkonflikts betrachtet Freud das menschliche Leben als konstitutiv konflikthaft strukturiert, eine bis heute geltende Grundannahme der Psychoanalyse.³⁷⁵ Grundlage für Ambivalenzerfahrungen sind die natürlichen Reaktionen auf diese Konflikterfahrungen. Freud bezieht sich in seinen Ausführungen primär auf eine intrapsychische Konflikthaftigkeit, konkret die des ES, des ICHs und des ÜBER-ICHs. Zusammengenommen ist Freuds Einfluss zentral für die Weiterentwicklung des Ambivalenzbegriffs: Er erklärt Ambivalenz zu einem basalen Element der Ich-Konstitution. Von der individuellen Ebene weiterführend überträgt er Ambivalenz auf eine völker- und religionspsychologische Größe, auch wenn die inhaltliche Füllung hochgradig und begründet umstritten bleibt.³⁷⁶ Sein Ambivalenzbegriff spannt sich zwischen einer individuellen Disposition zu Ambivalenzerleben einerseits und einer sozialisierbaren und damit (bedingt) kontrollierbaren Dimension andererseits auf. Damit klingen Fragestellungen hinsichtlich der Erlernbarkeit eines Umgangs mit bzw. der Bewältigung von Ambivalenzen an.

³⁷³ Freud, *Totem und Tabu*, 95.

³⁷⁴ Freud, *Totem und Tabu*, 95.

³⁷⁵ Vgl. Jean Laplanche und Jean-Bertrand Pontalis, Hg., *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Bd. 1 (Frankfurt, 1973), 257.

³⁷⁶ In seiner umstrittenen Publikation *Totem und Tabu* führt Freud seine Theorie aus, indem er eine Parallele zwischen (religiösen) Vergesellschaftungsprozessen und dem grundlegenden menschlichen Ambivalenzkonflikt zieht. Beide, so Freud, basieren auf einer Ambivalenzerfahrung. Angesichts seiner konstatierten Parallele nutzt Freud sein Ambivalenzverständnis als „Verfahren zur Lesbarkeit von Kultur über die in Individualpsychologie entwickelte analytische Methode“ und zieht Analogien zwischen individuellen psychischen Strukturen und kulturalanthropologischen Schlüssen, konkret zwischen seinen psychoanalytischen Erkenntnissen über das Individuum und einer Psychologie der (religiösen) Völker. Er bezieht sich dazu u. a. auf eine sprachtheoretische Auseinandersetzung mit einem der bereits 1910 von ihm in Anlehnung an den Philologen Carl Abel ausgemachten „Urworte“: Das lateinische *sacer* könne zugleich mit heilig oder verflucht übersetzt werden, das polynesisches *Tabu* markiere gleichzeitig Ehrfurcht wie Abscheu – beide Begriffe und die mit ihnen umschriebenen religiös konnotierten Phänomene seien demnach Ambivalenz auslösend. Freud, *Totem und Tabu*, 31-32; 95.

In seinem Aufsatz „Über den Gegensinn der Urworte“ macht Freud die grundlegende Ambiguität von Sprache als deren konstitutives Moment aus, vgl. Sigmund Freud, „Über den Gegensinn der Urworte,“ in *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Werke aus den Jahren 1909-1913*, Bd. 8, hg. von Anna Freud, Edward Bibring und Ernst Krist (London, 1969), 214-221. Freud bezieht sich in seinem Aufsatz auf die gleichnamige Publikation Carl Abels von 1884. Vgl. Carl Abel, *Über den Gegensinn der Urworte* (Leipzig, 1884).

Abel schreibt im Original: „Da man den Begriff der Stärke nicht concipiren konnte, ausser im Gegensatz zur Schwäche, so enthielt das Wort, welches ‚stark,‘ besagte, eine gleichzeitig Erinnerung an ‚schwach,‘ als durch welche es erst zum Dasein gelangte. Dieses Wort bezeichnete in Wahrheit, weder ‚stark‘ noch ‚schwach,‘ sondern nur das Verhältnis zwischen Beiden, und den Unterschied Beider, welcher Beide gleichmässig erschuf. Wenn, wie wir gesehen, in späteren Zeiten, als die Begriffe schon lange geschaffen, gesondert und in selbstständigen Worten untergebracht waren, zwei solcher selbstständiger, eindeutiger Worte antithetisch verbunden wurden, um den Begriff eines von ihnen klar zu machen, so ist im Lichte der contrastirenden Logik und angesichts der zahlreich vorhandenen, syntaktisch einfachen, aber begrifflich zweideutigen Worte der Rückschluss auf die bewusste Gegensätzlichkeit der Urbedeutung dieser Worte ebenso notwendig, als erwiesen.“ Abel, *Über den Gegensinn*, 15

Diese Theorie Abels und Freuds wird im aktuellen Diskurs noch immer als Argumentationsgrundlage für die Theorie der konstitutiven Doppeldeutigkeit von Sprache angeführt. Vgl. exemplarisch: Berndt und Kammer, *Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz*, 21.

Freuds Schlussfolgerungen sind zwar aus heutiger religionswissenschaftlicher Sicht überholt bzw. revidiert, allerdings ist die Kernaussage, dass auch Religionen zur Ambivalenzbewältigung dienen und aus individuellen Dynamiken vergesellschafteter Strukturen entstehen können, für den hiesigen Kontext anschlussfähig. Eine ausführliche Erläuterung zu Freuds Analogieschlüssen von kulturalanthropologischen Untersuchungen und psychischen Strukturen, insbesondere am Beispiel des Tabus, findet sich bei Meixner, „Bewerten - Figurieren – Erzählen,“ 22-28.

Der Durchbruch des Begriffs Ambivalenz aus dem Bereich der Psychoanalyse heraus in andere Fachwissenschaften erfolgt maßgeblich ab 1960 durch dessen Rezeption bei den Soziolog:innen Robert K. Merton und Elinor Barber. Im Anschluss an Bleulers Ambivalenzdefinition referieren sie in ihrem Aufsatz *Sociological Ambivalence* einen Entwurf für eine dezidiert soziologische Verwendung und Definition des Begriffs, um daraus Erkenntnisse über das Auftreten von Ambivalenz im gesellschaftlichen Zusammenleben und innerhalb sozialer Rollen zu gewinnen.³⁷⁷ Merton und Barber denken Ambivalenz strukturell an soziale Normgefüge gebunden und verstehen soziale Rollen als eine dynamische Organisation, welche durch dominante Normen und Gegennormen bestimmt werden. Sie nehmen entsprechend eine definitorische Weitung des Ambivalenzbegriffs und seines Wirkungsfeldes vor, indem sie ihn auf den Zusammenhang von *Social Theory and Social Structure* hin ausrichten.³⁷⁸

„Unlike the psychological orientation, the sociological one focuses on the ways in which ambivalence comes to be built into the structure of social statuses and roles. (...) It directs us to examine the processes in the social structure that affect the probability of ambivalence turning up in particular kinds of role-relations. And finally, it directs us to the social consequences of ambivalence for the working of social structures.“³⁷⁹

Ambivalenz wird dabei aus der psychologischen Sphäre der Gefühlszustände und Wahrnehmung in soziale Rollen und Statusbeziehungen überführt: „The sociological theory of ambivalence (...) refers to social structure, not to personality.“³⁸⁰ An dem in der Soziologie gängigen Beispiel zum Beziehungsverhältnis zwischen einem Meister und seinem Lehrling führen Merton und Barber dies beispielhaft aus und übertragen dies auf weitere professionelle Beziehungen.³⁸¹ So können sie ein Strukturmuster ableiten, das die Bedingungen für Ambivalenz erzeugt und definiert soziologische

³⁷⁷ Vgl. Merton und Barber, „Sociological ambivalence,“ 93.

Die Berücksichtigung von Ambivalenz innerhalb der Soziologie hat ihren Ursprung allerdings nur nach expliziter Benennung des Ambivalenzbegriffs bei Merton und Barber. Tatsächlich zeigen Georg Simmels Ausführungen zum *Dualismus bzw. der Zweifelsform in der Analyse von Vergesellschaftungsprozessen* Ambivalenz als ein Leitmotiv auf, wenn der Begriff auch nicht explizit benannt wird. Vgl. Simmel, *Soziologie*, 34.

Dessen Vorstellung von Vergesellschaftungsprozessen wird in der Rezeption als ambivalentes Phänomen gelesen und in der Folge wird Simmel inzwischen von einigen Soziolog:innen als ein wichtiger Ahn soziologischer Ambivalenztheorien angeführt, so bei Heinz-Otto Luthe und Rainer Wiedenmann, *Ambivalenz. Studien zum kulturtheoretischen und empirischen Gehalt einer Kategorie der Erschließung des Unbestimmten* (Opladen, 1997) und Junge, *Ambivalente Gesellschaftlichkeit*.

Eine Zusammenstellung dieser Beobachtungen Simmels, die dessen Verständnis polarer Gegebenheiten als ambivalent markieren, findet sich in einem Aufsatz von Birgitta Nedelmann, „Ambivalenz als vergesellschaftendes Prinzip,“ *Simmel Newsletter 2* (1983): 36-47.

³⁷⁸ Vgl. Robert King Merton, *Social Theory and Social Structure* (New York, 1968).

³⁷⁹ Merton und Barber, „Sociological ambivalence,“ 93.

³⁸⁰ Merton und Barber, „Sociological ambivalence,“ 94. Die Zielvorstellung stellt dabei die Definition einer rein soziologischen Ambivalenz dar. Jekeli weist kritisch darauf hin, dass in den Ausführungen Mertons und Barbers der psychologische Aspekt jedoch noch immer die Grundlage von deren soziologischem Ambivalenzverständnis ausmacht und daher der Versuch, eine rein soziologische Definition von Ambivalenz zu fassen, nicht gelungen und in der Ansicht Jekelis auch nicht zielführend ist: „In ihrem Bestreben, psychische Befindlichkeiten aus der Analyse auszuschließen, suchen sie eine operative Trennung psychischer und sozialer Phänomene zu erreichen, die deren enger Verknüpfung in Interaktion und in sozialen Strukturen nicht gerecht wird.“ Jekeli, *Ambivalenz und Ambivalenztoleranz*, 63.

³⁸¹ Der Lehrling ist von seinem Meister abhängig und nimmt ihn und sein Können zum Vorbild und ist im besten Fall dankbar für die Möglichkeit, eine Ausbildung bei ihm zu erhalten. Gleichzeitig ist jedoch bereits in dieser Konstellation klar, dass der Lehrling irgendwann die Rolle des Meisters übernehmen möchte. Die Intensität dieser Ambivalenzerfahrung steht zusätzlich in Abhängigkeit zum wirtschaftlichen Kontext, hier der Stellensituation auf dem Arbeitsmarkt.

Ambivalenz als „incompatible normative expectations of attitudes, beliefs and behaviour assigned to [...] a set of statuses in society“.³⁸² Da diese verschiedenen Rollenansprüche jedoch nicht gleichzeitig im sozialen Verhalten umgesetzt werden können, kommt es zu einer „oscillation of behaviours“.³⁸³ Somit wird Ambivalenz erstmals zur problematisierenden Beschreibung bzw. Analyseform von Rollenverhältnissen und sozialen Beziehungen genutzt. Beide sind durch ambivalente Phänomene konstituiert und generieren entsprechend Ambivalenz seitens der erlebenden Individuen.³⁸⁴ Nach dem Übergang des Ambivalenzbegriffs aus dem Bereich der Psychologie in die Soziologie erfolgte eine zügige Rezeption in diversen weiteren Fachwissenschaften, mit je eigenen Verständnisbestimmungen. Es liegt keine gemeinsame Forschungsrichtung zwischen den Fachdisziplinen vor. Stattdessen handelt es sich – exemplarisch aufgelistet – vielmehr um verschiedene Stränge weiterer soziologischer, psychologischer bzw. psychoanalytischer, erziehungswissenschaftlicher, theologisch-philosophischer sowie sprach- und literaturwissenschaftlicher Forschungen.³⁸⁵ Dabei ist die Breite der Rezeption des Ambivalenzbegriffes mit dieser Auflistung längst nicht vollständig abgedeckt.

³⁸² Merton und Barber, „Sociological ambivalence,“ 95.

³⁸³ Merton und Barber, „Sociological ambivalence,“ 96. Der Begriff der Oszillation wird von Merton und Barber erstmalig eingeführt und wurde u. a. von Horst Lüscher zu einem zentralen Element seiner Ambivalenzdefinitionen weiterentwickelt, dort jedoch losgelöst vom spezifischen Kontext sozialen Rollenverhaltens. Oszillation gilt bei Lüscher als ein konstitutives Element von Ambivalenz. Vgl. die Ausführungen in Kapitel 6 dieser Arbeit.

³⁸⁴ Diese Beobachtung zum Zusammenhang von sozialen Rollen, die als dynamische Organisation innerhalb von Normgefügen durch Ambivalenzerfahrungen geprägt werden, ist besonders anschlussfähig an aktuelle Berufe, die im besonderen Maße durch soziale Beziehungen bestimmt sind. Diese Einsicht wird hinsichtlich der Problematik von Rollenkonflikten in Lehr-Lern-Prozessen und entsprechend in der erziehungs- bzw. bildungswissenschaftlichen Forschung rezipiert und weiterentwickelt.

³⁸⁵ Bspw. liefert die Psychologin und Psychotherapeutin Elisabeth Otscheret mit *Ambivalenz – Geschichte und Interpretation der menschlichen Zwiespältigkeit* eine umfassende Neubewertung von Ambivalenz als begrüßenswertem Gefühlszustand, den sie als basalen Teil menschlicher Entwicklung und Reife verstehen möchte: „Der Ambivalenzbegriff von Psychoanalytikern und Psychiatern sollte grundsätzlich neu überdacht werden und zwar in dem Sinne, daß Ambivalenz als Fähigkeit, Gegensätze auszuhalten und zu integrieren, gesehen wird, nicht mehr als eine pathologische Haltung, sondern als Zeichen der Reife.“ Otscheret, *Ambivalenz*, 68. Menschliche Ambivalenzerfahrungen sind nach Otscheret demnach, so wie auch bei Bleuler und Freud verstanden, nicht pathologisch, sondern bilden lediglich die Heterogenität der Welt ab. Der Mensch stehe folgend qua seiner Verankerung in Welt und Umwelt in einem unumgänglichen „Ambivalenzkonflikt“. Vgl. dazu auch die bereits ausgeführte Annahme Freuds zur konstitutiven Konflikthaftigkeit menschlichen Lebens. Als eine der jüngeren soziologischen Auseinandersetzungen mit Ambivalenz vgl. exemplarisch Matthias Junges *Ambivalente Gesellschaftlichkeit*, worin er Ambivalenz als „ubiquitäres Moment“ von Vergesellschaftungsprozessen verdeutlicht. Junge, *Ambivalente Gesellschaftlichkeit*, 40-43; 244.

Vgl. exemplarisch auch den Ambivalenzbegriff Neil Smelers, der diesen mit Bezug auf demographische Wandlungsprozesse und Paradigmen der Beziehungslogik verwendet. Ambivalenz wird von ihm als Begriff eingeführt, um polare Gleichzeitigkeiten innerhalb von Generationenbeziehungen thematisieren zu können. Vgl. Neil Smelser, „The rational and the ambivalent in the social sciences,“ *American Sociological Review* 63 (1998): 1-16.

Hinsichtlich erziehungswissenschaftlicher Fragestellungen sei exemplarisch auf Marlene Kowalski verwiesen, welche die Ambivalenz von professioneller Nähe und Distanz in Lehrer:innen-Schüler:innen-Beziehungen untersucht: Den gedanklichen Ausgangspunkt stellt die Annahme dar, „dass persönliche Nähe zu Kindern und Jugendlichen in der pädagogischen Beziehung grundsätzlich ambivalent ist.“ Nähe markiere einerseits die notwendige Beziehungsgrundlage und Basis „des gemeinsamen pädagogischen Arbeitsbündnisses“, müsse andererseits jedoch immer begrenzt werden, da sie ebenfalls die Basis einer „potenziellen Instrumentalisierung, Entgleisung, Sexualisierung oder gewaltsamen Durchsetzung“ darstelle. In einer professionellen pädagogischen Beziehung seien demnach notwendig auch distanzierte und begrenzende Haltungen gefordert. Marlene Kowalski, *Nähe, Distanz und Anerkennung in pädagogischen Beziehungen. Rekonstruktionen zum Lehrerberuf und Möglichkeiten der Professionalisierung*, Bd. 80, *Studien zur Schul- und Bildungsforschung* (Wiesbaden, 2020), 3.

5.4 Ertrag

Ambivalenz und Ambiguität werden in einem umfassenden Spektrum verschiedener Disziplinen, theoretischer Ansätze und Erkenntnis- wie Forschungsinteressen benannt. Entsprechend verläuft die Genese der Begriffe Ambivalenz und Ambiguität weder stringent noch klar konturiert und ist je von umfassenden begriffsgeschichtlichen Verschiebungen geprägt. Gleichmaßen zeigt sich, dass Ambivalenz und Ambiguität in der Forschungsgeschichte eng zusammenhängen und oftmals unscharf oder synonym verwendet werden. Dennoch ist eine produktive Abgrenzung der beiden Begriffe möglich: wie aufgezeigt sowohl hinsichtlich ihres inneren Ableitungszusammenhangs als auch, die

Prenzel untersucht in ihrer Beobachtungsstudie im Projektnetz INTAKT die Ambivalenz von anerkennendem und verletzendem Verhalten und Handeln in Lehrer:innen-Schüler:innen-Beziehungen. Sie stützt sich auf die Annahme, dass das Gelingen oder Misslingen pädagogischer Beziehungen sich immer als „intersubjektive Prozesse“ gestaltet. Diese wiederum lassen sich „mithilfe der Kategorien der Anerkennung und der Verletzung, die geeignet sind, eine große Bandbreite unterschiedlicher Beziehungsqualitäten gebündelt zu bezeichnen“, analysieren. Allerdings reiche eine „solche duale Einordnung nicht aus, um die intersubjektive Qualität pädagogischen Handelns zu verstehen, denn eine vereinfachend polarisierende Klassifizierung würde Unschärfen, Doppeldeutigkeiten und Widersprüche im Generationenverhältnis vernachlässigen“. Daher analysiert Prenzel (professionell) anerkennende und verletzende Handlungen und Haltungen hinsichtlich deren potenzieller Überschneidungen und innerer Ambivalenzen.

Annedore Prenzel, *Pädagogische Beziehungen zwischen Anerkennung, Verletzung und Ambivalenz* (Opladen, 2013), 11.

Christine Wiezorek (2005) und Sabine Sandring (2013) analysieren in ihren jeweiligen Untersuchungen Ambivalenz in familiären und schulischen Anerkennungszusammenhängen. Dabei heben sie hervor, dass die Ambivalenz im schulischen Raum primär dadurch erzeugt werde, dass Anerkennung oftmals von den individuellen schulischen Leistungen abhängt:

„Die individuelle Anerkennung richtet sich auf die Anerkennung der Person und ihrer Eigenschaften und Fähigkeiten sowie auf die Anerkennung unterschiedlicher Lebensentwürfe und Habitusformationen. In unseren Rekonstruktionen zeigt sich, dass beides eng miteinander verwoben ist. So spannt sich ein Feld auf, das zwischen folgenden Polen angesiedelt werden kann: Auf der einen Seite stehen erfolgreiche Schüler:innen, die in der Schule soziale Wertschätzung erfahren und die im Fall einer harmonischen Passung auch noch familial die Wertschätzung als Person und die Vermittlung schulnaher Habitusentwürfe erfahren. Auf der anderen Seite stehen Schüler:innen, die weniger Erfolg haben und in der Schule eine Bedrohung ihrer Wertschätzung bis hin zur Degradierung und Beschämung erfahren. Diese Schüler:innen ‚bringen‘ dazu primäre Erfahrungen mit, die ebenfalls eine Reduktion der individuellen Anerkennung beinhalten, was sich besonders in entgrenzenden Herabwürdigungen durch Lehrerinnen und Lehrer äußert.“ Sabine Sandring, *Schulversagen und Anerkennung. Scheiternde Schulkarrieren im Spiegel der Anerkennungsbedürfnisse Jugendlicher* (Wiesbaden, 2013), 387.

Vgl. Christine Wiezorek, *Schule, Biographie und Anerkennung. Eine fallbezogene Diskussion der Schule als Sozialisationsinstanz* (Wiesbaden, 2005); vgl. Sandring, *Schulversagen und Anerkennung*; vgl. auch die Gemeinschaftsarbeit von Helsper, Wiezorek und Sandring: Werner Helsper, Sabine Sandring und Christine Wiezorek, „Anerkennung in pädagogischen Beziehungen – Ein Problemaufriss,“ in *Integrationspotenziale einer modernen Gesellschaft*, hg. von Wilhelm Heitmeyer und Peter Imbusch (Wiesbaden, 2005), 179-206.

Hinsichtlich sprach- und literaturwissenschaftlicher Forschungen sei exemplarisch auf die Einführung von Ambivalenz für die Literaturanalyse durch Herbert Seidler verwiesen sowie aktuell auf die Arbeiten des DFG-Graduiertenkollegs *Ambiguität. Produktion und Rezeption* der Universität Tübingen, insbesondere auf den von ihnen publizierten Sammelband *Ambivalenz in Sprache, Literatur und Kunst*.

Vgl. Herbert Seidler *Der Ambivalenzbegriff in der Literaturwissenschaft*, Bd. 206, *Sitzungsberichte*, hg. von Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, (Wien, 1969), 35-54; vgl. Matthias Bauer, Frauke Berndt und Sebastian Meixner, Hg., *Ambivalenz in Sprache, Literatur und Kunst* (Würzburg, 2019).

Ergänzend sei zudem auf die sprachwissenschaftliche Untersuchung von Watzlawick, Beavin und Jackson, 1985 verwiesen, die zwar den Ambivalenzbegriff als solchen nicht verwendet, aber Ambigua und Ambivalenz in Sprechakten und deren Desambiguierung betrachtet: In der interpersonalen Kommunikation z. B. zwischen zwei Individuen fehlt beiden zwangsläufig Wissen über den Aussagekontext (die Motive bzw. den sozialen Sinn des Handelns) des jeweils anderen. Diese Lücke wird mit eigenen Vermutungen gefüllt und ist entsprechend offen für Ambivalenzen. Vgl. Paul Watzlawick, Janet H. Beavin und Don D. Jackson, *Menschliche Kommunikation. Formen Störungen Paradoxien* (Bern, 1969), 53.

Zur Theologie vgl. exemplarisch die hier verwendeten Theorien von Bauer und Klessmann sowie Boschki, vgl. Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*; vgl. Boschki, „Zeiten der Ambivalenz.“; vgl. Klessmann, *Ambivalenz und Glaube*.

vorangestellten Ausführungen bilanzierend, hinsichtlich ihrer jeweiligen Verortung im inneren Erfahrungsraum bzw. einer äußeren Umwelt. Während Ambiguität von Bewertung ausgenommen ist, wird mit Ambivalenz ein unklarer Bewertungsprozess in der Folge von Ambigua auf der Orientierungsebene umschrieben. Ambiguität scheint sich demnach eher in der äußeren Umwelt verorten zu lassen, während Ambivalenz die innere Reaktion auf das äußere ambige Phänomen darstellt. Als Abgrenzung der Begriffe, die im weiteren Verlauf dieser Arbeit berücksichtigt wird, lässt sich festhalten: Ambivalenz beschreibt im vorliegenden Verständnis einen Bewertungsprozess im Erleben und Handeln, als gegensätzliche Bewertung eines Sachverhalts. Ambiguität hingegen wird als ein sprachtheoretisches Problem der Herstellung begrifflicher Zu- und Einordnungen, als wertfreie äußere Mehrdeutigkeit verstanden. Dabei stehen diese beiden Begriffe in einer engen Verwiesenheit zueinander, da – hier der semiotischen Kulturtheorie Baumans folgend – das aus der Ambiguität resultierende Klassifikationsproblem einen uneindeutigen Bewertungsprozess im Erleben und Handeln aufgrund der Orientierung an konkurrierenden Werten hervorruft und darüber Ambivalenz generiert. Ambiguität geht Ambivalenzerfahrungen voraus.

Weiterhin wird mit Rückgriff auf Bleuler und Freud angenommen, dass Ambivalenz nicht ausschließlich pathologisch gedacht werden muss: Nicht Ambivalenz ist in diesem Verständnis problematisch, sondern die potenzielle Unfähigkeit, mit ihr produktiv umzugehen, was sich hochgradig anschlussfähig an Baumans Problemanzeigen des aus Ambivalenzerfahrungen resultierenden Unbehagens zeigt. Freud deutet Ambivalenz als Element der Ich-Konstitution und menschliches Leben als genuin konflikthaft strukturiert. Der Mensch befinde sich daher Zeit seines Lebens in einem Ambivalenzkonflikt. Dabei stelle die individuelle Disposition zum Ambivalenzerfahren einen individuell unterscheidenden Faktor dar, die in einem gewissen Maße sozialisierbar und somit kontrollierbar sei. Damit ist die Frage nach Umgangsmöglichkeiten mit Ambivalenz und nach deren potenzieller Erlern- und Schulbarkeit bereits in den frühesten wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit dem Ambivalenzbegriff angelegt.

Die Frage nach Umgangsformen mit Ambivalenz scheint daher nicht nur vor den Gesellschaftsanalysen Baumans, Bauers und Reckwitz' eine zentrale, weiterführende Fragestellung darzustellen, sondern speist sich bereits basal aus der aus Ambivalenz resultierenden Handlungsanforderung, mit dieser in irgendeiner Form umgehen zu müssen.

Aufgrund der begriffsgeschichtlich zahlreichen Verständnisverschiebungen von Ambivalenz und der je auf die Fragestellungen des jeweiligen Fachbereichs hin artikulierten heterogenen Verständnisbestimmungen von Ambivalenz im wissenschaftlichen Kontext ist davon auszugehen, dass selbst eine dokumentarische Aufarbeitung der Begriffsgeschichte keinen wissenschaftlich *wahren*

Kern oder eine *richtige Bedeutung* und folgend eine korrekte Verwendung des Ambivalenzbegriffs aufzeigen könnte. Stattdessen gilt es, das hier und für den weiteren Verlauf der Arbeit zugrunde gelegte Ambivalenzverständnis offenzulegen und den Begriff Ambivalenz für die spätere Analyse operationalisierbar zu machen, was im Folgenden vorgenommen wird.

6. Ambivalenz operationalisieren

Solange der Ambivalenzbegriff nur durch Abgrenzung von anderen Begriffen bestimmt ist, bleibt er einigermaßen diffus. Da hier Ambivalenz als Analyseinstrument von Texten operationalisiert werden soll, bleibt zu ermitteln, woran objektiv oder zumindest intersubjektiv nachvollziehbar bemessen oder erkannt werden kann, dass ein Sachverhalt ambivalent ist. Es bedarf folgend einer inhaltlichen Näherbestimmung, welche Ambivalenz konkreter fasst und transparent macht, was einen Sachverhalt ambivalent macht oder werden lässt und somit die Voraussetzung von Ambivalenz darstellt, jedoch ohne dabei verkürzend oder unnötig normierend zu wirken. Ein derart differenziertes und zugleich offenes Ambivalenzverständnis findet sich in den Arbeiten des Soziologen Lüscher³⁸⁶

„Ambivalenz dient dazu, Erfahrungen eines zeitweiligen oder dauernden Oszillierens zwischen polaren Gegensätzen zu umschreiben, denen Bedeutung für die Identität und dementsprechend für die Handlungsbefähigung, die sozialen Beziehungen“ zukommt.³⁸⁷

Diese Definition wird für den vorliegenden Kontext in drei Teilbereiche gegliedert, die dialektisch aufeinander verweisen: (1) die konstituierenden Elemente Oszillation und Polarität als Voraussetzung von Ambivalenz, (2) die Auswirkung von Ambivalenz hinsichtlich Identität, Handlungsbefähigung und sozialer Beziehungen sowie (3) das Verständnis von Ambivalenz als Erfahrung.

Im Folgenden wird diese Definition anhand der hier vorgeschlagenen Dreiteilung dargestellt und in einem nächsten Schritt auf ihre Anschlussfähigkeit hinsichtlich der Fragestellung dieser Arbeit diskutiert.

6.1 Voraussetzung von Ambivalenz: Polarität und Oszillation

Die vorliegende Definition liefert mit der Formulierung des „Oszillierens zwischen polaren Gegensätzen“ zur Beantwortung der Frage, was einen Sachverhalt ambivalent werden lässt, zwei zentrale Kriterien: Polarität und Oszillation.³⁸⁸

Mit Polarität werden Gegensätze, Gegenüberstellungen, mitunter auch Differenzen umschrieben, die sich zwar gegenseitig ausschließen, jedoch in einem inneren Zusammenhang stehen und sich i. d. R.

³⁸⁶ Lüscher gilt als einer der profiliertesten Forschenden zur Ambivalenzthematik in der zeitgenössischen Soziologie. Vgl. dazu eine Auswahl seiner zahlreichen Publikationen.

Lüscher, „Ambivalenz. Eine soziologische Annäherung.“; Kurt Lüscher, „Ambivalenz weiterschreiben. Eine wissenssoziologisch-pragmatische Perspektive,“ *Forum Psychoanal* 27 (2011): 373-393; Kurt Lüscher, „Ambivalenzen fordern heraus,“ *Herder Korrespondenz* 9 (2018): 39-42; Kurt Lüscher, „Über Ambivalenz,“ *Forum Psychoanal* 27 (2011): 323-327; Kurt Lüscher und Karl Studer, „110 Jahre Ambivalenz,“ *Swiss Archives of Neurology, Psychiatry and Psychotherapie* (2020): 1-6; Kurt Lüscher und Gereon Heuft, „Ambivalenz –Belastung –Trauma,“ *Psyche* 61 (2007): 218-251; sowie Kurt Lüscher und Hans Fischer, „Ambivalenzen bedenken und nutzen,“ in *Familiendynamik* 39/2 (2014): 93.

³⁸⁷ Lüscher, „Ambivalenz. Eine soziologische Annäherung,“ 44.

³⁸⁸ Lüscher, „Ambivalenz. Eine soziologische Annäherung,“ 44.

auf ein Gemeinsames beziehen. Mit ihnen geht das Momentum der Bewertung einher, wie gut/schlecht oder hell/dunkel. Ambivalenzen beruhen auf der Erfahrung von Polaritäten.

Eine übermäßige Fokussierung auf den Polaritätsbegriff kann jedoch zu einer Reduktion mehrerer sich eigentlich überlagernder Eindrücke in eine einfache Gegensätzlichkeit führen. Entsprechend bedarf die Feststellung, dass Ambivalenzen auf Polaritäten beruhen, der Differenzierung: Ambivalenzen beruhen auf einer gleichzeitigen und dynamischen Erfahrung von Polaritäten.³⁸⁹

Dieser Zustand wird mit dem Begriff der Oszillation umschrieben, als einer Gleichzeitigkeit der Wahrnehmung dieser Polaritäten.³⁹⁰ Damit werden die Prämissen der Zeittheorie tangiert und somit die Frage, ob und in welcher Weise es möglich ist, gleichzeitig gegensätzliche Orientierungen zu erfahren. In Berücksichtigung dieser Prämisse wählt Lüscher in seiner Ambivalenzdefinition die relativierende Umschreibung „eines zeitweiligen oder dauernden Oszillierens“.³⁹¹ Damit wird die Annahme einer Gleichzeitigkeit nur innerhalb eines Zeitrahmens möglich, der eine – wie auch immer geartete – Dauer hat. Diese kann sowohl sehr kurz oder mittelfristig wie auch sehr lang sein und ist kontextgebunden, etwa im Hinblick auf eine kurze Gesprächssituation oder hinsichtlich einer biographischen Veränderung, wie eines Berufswechsels.³⁹² Für die jeweilige Dauer hält der Prozess des Oszillierens an, was Lüscher in die vereinfachte Formulierung überführt: Ambivalenzen sind während eines kürzeren oder längeren Zeitraumes unauflösbar.³⁹³ Dieser Zustand wird erst dann verändert, wenn sich der mit der Ambivalenz einhergehende spezifische Kontext und somit auch die Ambivalenz selbst auflösen.

Final gefasst beschreibt das Zusammenwirken dieser beiden Kriterien, Polarität und Oszillation, die Grundvoraussetzung von Ambivalenzerfahrungen: das Oszillieren zwischen polaren Gegensätzen.

³⁸⁹ Vgl. Lüscher, „Ambivalenz. Eine soziologische Annäherung,“ 46.

³⁹⁰ Die Etablierung des Oszillationsbegriffs im soziologischen Ambivalenzverständnis ist relativ jung. Der Begriff Oszillation wird im Zusammenhang mit Ambivalenz erstmals bei Robert Merton und Elinor Barber verwendet, dort jedoch nicht vertiefend ausgeführt. Vgl. Merton und Barber, „Sociological ambivalence,“ 96.

Lüscher hat den Oszillationsbegriff während seiner langjährigen Forschung und beständigen Neujustierung seiner Ambivalenzdefinition ebenfalls erst relativ spät eingeführt. In einer früheren Publikation definiert Lüscher Ambivalenz noch ohne den Aspekt der Oszillation. Vgl. Kurt Lüscher et al., „Generationenambivalenzen operationalisieren: Konzeptuelle, methodische und forschungspraktische Grundlagen,“ *Arbeitspapiere / Forschungsbereich Gesellschaft und Familie* 34/4 (2000): 12.

Zwischenzeitlich hat Lüscher den aus den romanischen Sprachen entlehnten und im deutschen Sprachgebrauch nur wenig verbreiteten Begriff des Vaszillierens statt des Oszillierens genutzt, da dieser die Mehrdimensionalität der Zeitlichkeit der Erfahrung hinsichtlich unterschiedlicher individueller und sozialer Zeitvorstellungen besser verdeutliche. Vgl. Kurt Lüscher, „Das Ambivalente erkunden,“ *Familiendynamik* 3 (2013): 238-247.

Klessmann sieht in Lüschers Fokussierung auf die Oszillation eine Verbesserung zum bis dato vor allem in der Psychoanalyse genutzten Begriff der „Gleichzeitigkeit“, da „im Bereich des Denkens und Verhaltens kaum wirkliche Gleichzeitigkeit, sondern eher kurzfristiges Nacheinander bzw. Hin und Her anzutreffen sind“. Klessmann, *Ambivalenz und Glaube*, 103.

Der Begriff Oszillation stelle stattdessen eine angemessene, flexible und produktive Antwort auf die Vielfalt der Erfahrungen dar und beinhalte dadurch ein befreiendes und kreatives Potenzial. Der Begriff Oszillation ist zudem geeignet, da der Begriff neutral besetzt und die Diskussion um die Bewertung von Ambivalenz nicht bereits vorab prägt oder negativ konnotiert, wie es bspw. die weit verbreitete Alltagsumschreibung des Hin- und Hergerissenseins evoziert.

³⁹¹ Kurt Lüscher, „Homo ambivalens‘ - Herausforderung für Psychotherapie und Gesellschaft,“ *Psychotherapeut* 55 (2010): 144.

³⁹² Vgl. Lüscher, „Homo ambivalens,“ 144.

³⁹³ Vgl. Lüscher, „Ambivalenz. Eine soziologische Annäherung,“ 47.

6.2 Auswirkung von Ambivalenz: Identität, soziale Beziehungen und Handlungsbefähigung

Nachdem die Voraussetzungen von Ambivalenz mit den zwei Kriterien Polarität und Oszillation dargestellt wurden, werden im Folgenden die Auswirkungen von Ambivalenz erörtert. Dies betrifft nach der vorliegenden Definition „die Identität und dementsprechend [...] die Handlungsbefähigung, [und] die sozialen Beziehungen“.³⁹⁴

Der Identitätsbegriff bildet hier Kulminationspunkt wie Rahmen, der die beiden anderen Dimensionen beinhaltet und zugleich aufgrund seiner integrierenden Position von diesen reversiv bestimmt wird.³⁹⁵ Nach dem vorliegenden Verständnis wird Identität durch soziale Beziehungen und Handlungsfähigkeit geprägt. Gleichmaßen hat Identität Einfluss auf die Gestaltung von sozialen Beziehungen und die Handlungsfähigkeit. Identität wird somit eine herausgehobene Stellung im vorliegenden Verständnis von Ambivalenz zugeschrieben.³⁹⁶ Sie wird als beständig neu zu bestimmender Ort in einem Kräftefeld, als prozessual, dynamisch und fließend gefasst.³⁹⁷ Diese Dynamik entstehe, so Lüscher, insbesondere durch die Erfahrung von Ambivalenzen.³⁹⁸

Der diesem Verhältnis zugrunde liegenden Logik folgend, werden zuerst Lüschers Überlegungen zu Identität und daran anknüpfend die Dimensionen der sozialen Beziehungen und der Handlungsbefähigung je unter der Ambivalenzperspektive sowie hinsichtlich ihrer jeweiligen dialektisch-dynamischen Rückwirkung auf Identität erörtert.

Identität

Lüscher formuliert die These, dass „Identitäten im Umgang mit Ambivalenzen konstituiert und rekonstituiert“ werden.³⁹⁹ Seine Auseinandersetzung mit Ambivalenz reiht er in den Diskurs über den Menschen und dessen Subjekthaftigkeit ein, konkret in diejenigen Fragen bzw. Problemstellungen, die aus der Zuschreibung von Identität entstehen, verstanden als die Fähigkeit des Menschen sich selbst als Subjekt zu erfahren und wahrzunehmen. Ein solches Verständnis ermöglicht zum einen die Annahme von Einzigartigkeit, die wiederum eine Auseinandersetzung mit Andersartigkeit und eine

³⁹⁴ Lüscher, „Ambivalenz. Eine soziologische Annäherung,“ 44.

³⁹⁵ Lüscher spricht sich dezidiert gegen eine Bezeichnung der Identität als Zentrum aus, da diese nicht konkret verortet werden könne: Identität wird „mit Bedacht nicht als ‚Zentrum‘ gekennzeichnet, sondern als ein nicht generell festgelegter Ort in einem Kräftefeld.“ Lüscher, „Ambivalenzen weiterschreiben,“ 382.

³⁹⁶ Lüscher ist der Ansicht, dass die Fruchtbarkeit des Ambivalenzkonzepts völlig ausgeschöpft werden könne, wenn es theoretisch, empirisch und praktisch in Verbindung mit der Idee von „Identität“ genutzt werde. Er kritisiert dahingehend, dass Ambivalenz in zahlreichen Diskursen, die sich mit Identität beschäftigen, keine oder zumindest keine explizit wichtige Rolle einnehmen würde. Lüscher, „Ambivalenz weiterschreiben,“ 382.

³⁹⁷ Vgl. Kurt Lüscher, „Sozialisation und Ambivalenzen. Bausteine eines Vademekums,“ *Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation* 2 (2016): 129.

³⁹⁸ Vgl. Kurt Lüscher, „Menschen als ‚homines ambivalentes,‘“ in *Ambivalenzerfahrungen*, hg. von Dieter Korczak (Kröning, 2012), 21.

³⁹⁹ Lüscher, „Sozialisation und Ambivalenzen,“ 129.

reflexive Distanz zum eigenen Selbst erlaubt – die Erfahrung von Subjektivität. Dazu wird jedoch keine ausführliche Diskussion des Identitäts- und Subjektbegriffs vorgelegt und stattdessen angemerkt, dass eine solche theoretische Konzeption der Identität eine noch ausstehende Prämisse für ein interdisziplinäres Weiterschreiben von Ambivalenz darstelle.⁴⁰⁰ Weiterführend verweist Lüscher auf George Herbert Meads Genese des Selbst und Helmuth Plessners exzentrische Positionalität, durch die er seine These der Re-Konstitution von Identitäten angesichts von Ambivalenz gestützt sieht.⁴⁰¹

Die Identitätskonstitution stehe, nach Mead, im Spannungsfeld der Antagonismen des *I* und des *Me*, welche die Spontanität des Verhaltens bzw. der biologischen Disposition und deren Kontrolle durch die Gesellschaft markieren.⁴⁰² Darin sei eine grundlegende Möglichkeit zur Ambivalenzerfahrung umschrieben.⁴⁰³ Eine weitere zentrale Möglichkeit von Ambivalenzerfahrungen leitet Lüscher aus Meads Verständnis des Selbst und dessen zeitlicher Bedingtheit ab. Das Selbst sei im beständigen Entwicklungsprozess. Es manifestiere sich zwar in einer Gegenwart, allerdings werden in dieser die Gegebenheiten der Vergangenheit im Horizont einer Zukunft erfahren, die zum einen durch persönliche Intentionen, zugleich aber auch durch gesellschaftliche Gegebenheiten bestimmt sei. In dieser zeitlichen Dimension, nach Lüscher dem „Kräfteverhältnis von Vergangenheit und Zukunft“, sei eine weitere Möglichkeit zur Ambivalenzerfahrung enthalten.⁴⁰⁴ Die Erfahrung des Selbst als Bewusstsein lasse sich somit ebenso prozessual und als zeitlich prekäre Vergewisserungssituation verstehen.⁴⁰⁵ Die auf die Erfahrung des Bewusstseins folgende Artikulation des Selbst macht Mead an der Fähigkeit zu – auf Sprache basierender – Kommunikation fest. Sprache beinhaltet Festlegung und Organisation aufgrund von Begrifflichkeiten. Diese können sich extensiv auf das Selbst auswirken, wenn sie als Formen der Reflexion des Selbst im Verhältnis zur Lebenswelt genutzt werden und bspw. Bekräftigung, Zweifel oder Unentschiedenheit beinhalten.

Lüscher verbindet dies mit Plessners exzentrischer Positionalität, um die Ambivalenzen in der Erfahrung des Selbst im „inneren Dialog des Individuums zu verorten“. ⁴⁰⁶ Plessners Subjektbegriff stellt bis heute einen relevanten Bezugspunkt für das Verständnis der Fähigkeit des Menschen, sich als ein Selbst zu erfahren, dar. Exzentrische Positionalität beinhaltet ein Verständnis des Menschen, der sich seiner eigenen Position in der Welt bewusst wird, indem er sich selbst in seinem Verhältnis zu seiner Lebenswelt wahrnehmen und somit hinter oder neben sich treten und mit anderen Augen wahrnehmen könne.⁴⁰⁷ Lüscher folgert, dass in dieser Auseinandersetzung der Menschen mit ihrer

⁴⁰⁰ Vgl. Lüscher, „Ambivalenz weiterschreiben“, 383.

⁴⁰¹ Vgl. Lüscher, „Ambivalenz weiterschreiben“, 383. Vgl. weiterführend George Herbert Mead, „Genesis der Identität und soziale Kontrolle,“ in *George Herbert Mead. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, hg. von Hans Joas (Frankfurt, 1980), 299-329; sowie Helmuth Plessner, *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie* (Stuttgart, 1986).

⁴⁰² Vgl. Mead, „Genesis der Identität,“ 299-329.

⁴⁰³ Vgl. Lüscher, „Ambivalenz weiterschreiben“, 384.

⁴⁰⁴ Lüscher, „Ambivalenz weiterschreiben“, 384.

⁴⁰⁵ Vgl. Lüscher, „Ambivalenz weiterschreiben“, 384.

⁴⁰⁶ Lüscher, „Ambivalenz weiterschreiben“, 384.

⁴⁰⁷ Vgl. Plessner, *Mit anderen Augen*, 10.

eigenen Positionalität in der Welt auch diejenigen Suchprozesse eingeordnet werden können, die mit dem Konzept der Ambivalenz gemeint sind.⁴⁰⁸ Menschen leben oder erleben nicht nur, sondern erleben auch konkret ihr Erleben, was mit der Notwendigkeit einhergeht, die eigene Positionalität immer wieder neu zu bestimmen bzw. die Beziehung zur Lebenswelt beständig neu zu schaffen.⁴⁰⁹ Ebenso bestehe so die Möglichkeit, die jeweilige Beziehung zur Welt neu zu bedenken und sich selbst in dieser Beziehung zu überdenken, weshalb sich Menschen in dieser ebenfalls als ambivalent erfahren und zugleich ambivalent gegenüber dieser Erfahrung von Ambivalenz sein können.⁴¹⁰ Dies ist häufig aufgespannt zwischen den Polen der Belastung einer solchen Erfahrung und des damit einhergehenden Potenzials für Freiheit und Offenheit.⁴¹¹

Lüscher bezieht sich mit diesen Ausführungen und dem Rückgriff auf Mead und Plessner auf dualistische Vorstellungen des Subjekts: zugleich einmalig zu sein und mit den anderen dennoch vieles gemeinsam zu haben, zugleich eigenständig und dennoch auf andere angewiesen zu sein und sowohl zu sich selbst wie zu den anderen in Beziehung zu stehen.⁴¹² Durch dieses Eingebettetsein in soziale Beziehungen werden Identitäten re-konstituiert.

Soziale Beziehungen

Soziale Beziehungen macht Lüscher als „Nährboden von Ambivalenzen [...] in mehrfacher Hinsicht“ aus, die entsprechend intensiv auf die beständige Identitäts-re-konstitution einwirken.⁴¹³ Mit Rückgriff auf die *doppelte Kontingenz* als Basistheorie der Soziologie führt er an, dass soziale Beziehungen durch wiederholte Interaktionen zwischen Menschen, also durch eine elementare Institutionalisierung der Begegnung, entstehen.⁴¹⁴ Darüber werde der soziale Rahmen für eine Beziehung, als sogenanntes soziales System, entwickelt. In dieser Folge lassen sich Beziehungen in zwei grundlegende Dimensionen unterscheiden: die personal-subjektive und die institutionale Rolle.⁴¹⁵ Soziale Beziehungen seien von einem Dualismus gekennzeichnet, der Anlass für Ambivalenzerfahrungen sein kann, etwa durch das reflexive Verhältnis des Subjekts zu einer der jeweiligen oder auch beiden Rollen.⁴¹⁶ In der Praxis wären solche sozialen Systeme beispielsweise die Familie oder das Kollegium, welche die darin enthaltenen jeweiligen sozialen Rollen charakterisieren.

Die sozialen Beziehungen gehen mit gegenseitigen Erwartungshaltungen an die jeweiligen Rollen einher, die bei Erfüllung oder Nichterfüllung in passenden oder – um die Ambivalenzerfahrung noch

⁴⁰⁸ Vgl. Lüscher und Fischer, „Ambivalenz ergründen,“ 131.

⁴⁰⁹ Vgl. Plessner, *Mit anderen Augen*, 10.

⁴¹⁰ Vgl. Lüscher, „Sozialisation und Ambivalenzen,“ 128.

⁴¹¹ Vgl. Lüscher, „Menschen als ‚homines ambivalentes,‘“ 30.

⁴¹² Vgl. Kurt Lüscher, „Ambivalenzen - Beziehungen - Identitäten: Skizzen einer transdisziplinären Heuristik,“ in *Ambigüe Verhältnisse. Uneindeutigkeit in Kunst, Politik und Alltag*, hg. von Bernhard Groß et al. (Bielefeld, 2021), 137.

⁴¹³ Lüscher, *Ambivalenz weiterschreiben*, 384.

⁴¹⁴ Vgl. Lüscher, „Ambivalenzen – Beziehungen – Identitäten,“ 136.

⁴¹⁵ Vgl. Lüscher, „Ambivalenzen – Beziehungen – Identitäten,“ 136.

⁴¹⁶ Vgl. Lüscher, „Ambivalenzen – Beziehungen – Identitäten,“ 136.

weiter zu verschärfen – in unpassenden und die Wahrheit verschleiern den Reaktionen resultieren. Ein Subjekt könne sich in diesen Reaktionen der anderen erkennen und darüber reflektieren. Die Reaktionen der anderen bewegen sich grundlegend in einem polaren Spannungsfeld aus Anerkennung oder Ablehnung.⁴¹⁷ Je nachdem, wie diese Reaktionen ausfallen und reflektiert werden, wirken sie wiederum auf die jeweilige soziale Beziehung zurück, etwa durch Zuneigung, Ablehnung oder Verunsicherung, wenn beispielsweise Unklarheit über die Erwartungshaltungen des jeweils anderen oder ob der Wahrhaftigkeit der Reaktion besteht.

Lüscher bezieht sich mit dieser Einsicht auf die Ausführungen von Neil Smelser⁴¹⁸ und führt diese zu der übergreifenden These zusammen, dass Ambivalenz auf eine spezifische Logik sozialer Beziehungen verweise, insbesondere innerhalb von Generationenbeziehungen, da diese in besonderem Maße durch Polaritäten, wie Unabhängigkeit und Abhängigkeit bzw. Autonomie und Bindung oder Freiwilligkeit und Verpflichtung, gekennzeichnet seien und sich zudem immer wieder in verschiedenen Stadien der Macht- und Wissensverteilung befänden.⁴¹⁹ Ambivalenzen seien daher als genuines Merkmal in den konkreten Prozessen der Beziehungsgestaltung enthalten und würden das „allgemeinste Prinzip, das der Beziehungslogik zwischen den Generationen zugrunde liegt“, darstellen.⁴²⁰ Die Aufgabe der Bewältigung von Ambivalenz bleibe allerdings nicht auf Generationenbeziehungen begrenzt, auch wenn sie dort in besonderem Maße vorliegen, sondern sei

⁴¹⁷ Vgl. Lüscher, *Ambivalenz weiterschreiben*, 384.

⁴¹⁸ Smelser hat den Ambivalenzbegriff in der Soziologie der 1990er Jahre hinsichtlich demographischer Wandlungsprozesse und Paradigmen der Generationenbeziehungen und Beziehungslogik verwendet. Ambivalenz wird von ihm als Begriff eingeführt, um polare Gleichzeitigkeiten innerhalb von Generationenbeziehungen thematisieren zu können. Die Polaritäten betreffen dabei primär den Bereich von Solidarität und Konflikt sowie Eigenständigkeit und Abhängigkeit. Neil Smelser fasst dies in seinem Artikel *The rational and the ambivalent in the social sciences* von 1998 zusammen: „If we move toward the broader implications of the place of the rational and the ambivalent in the social sciences, it becomes clear that we are dealing with a fundamental existential dilemma in the human condition. It is communicated in various dichotomies - freedom versus constraint, independence versus dependence, autonomy versus dependence, maturity versus infancy, and more - but whatever the dichotomy, the dilemma appears insoluble.“ Neil Smelser, „The rational and the ambivalent,“ 2. Smelser hebt vor allem darauf ab, dass der Ambivalenzbegriff, im Sinne einer Erfahrung von Widersprüchlichkeit in sozialen und hier insbesondere generationsübergreifenden Beziehungen, ein entscheidendes Attribut menschlicher Existenz inhaltlich beschreibbar macht. Er stellt sich damit zum einen in die theoretische Nachfolge Simmels und dessen Arbeiten zur Konflikthaftigkeit zwischenmenschlicher Sozialität sowie Mertons und Barbers und deren Beobachtung, dass Ambivalenzerfahrungen ein Spezifikum sozialer Beziehung darstellen.

⁴¹⁹ Vgl. Lüscher, „Ambivalenz. Eine soziologische Annäherung,“ 33.

Lüscher et al. ergänzen das zuvor von Smelser innerhalb der soziologischen Forschung zu Generationenbeziehungen etablierte Konzept der wechselseitigen Fürsorge und Solidarität, indem sie die diesem Konzept inhärenten Ambivalenzen und potenziell resultierenden Konflikthaftigkeiten aufzeigen, ausgelöst durch bspw. Status-Transitionen, Autoritätsgefälle oder verschiedene sozioökonomische Ausgangspositionen, vgl. Karl Pillemer und Kurt Lüscher, Hg., *Intergenerational Ambivalences: Perspectives on Parent-Child Relations in Later Life* (Amsterdam, 2004).

Um diese Ambivalenz kritisch analysieren zu können, entwickeln Lüscher et al. ein Modell von Generationenambivalenz, das zwischen den Polen Reproduktion/Innovation und Konvergenz/Divergenz agiert. Das Modell basiert auf umfassenden empirischen Befragungen von Eltern-Kind-Dyaden, in welchen je nach positiven und negativen Anteilen von persönlichen Einstellungen und Verhaltensweisen gefragt wurde. Vgl. dazu die Studie und deren Auswertung in Lüscher et al., „Generationenambivalenzen operationalisieren.“

Jekeli kritisiert an diesem Modell und dem zugrunde gelegten Experiment, dass der Ambivalenzbegriff unnötig entgrenzt werde, da nicht jedes Nebeneinander von positiven oder negativen Einschätzungen zwangsläufig ambivalent sein müsse. Vgl. Jekeli, *Ambivalenz und Ambivalenztoleranz*, 80.

⁴²⁰ Kurt Lüscher und Karl Pillemer, *Die Ambivalenz familialer Generationenbeziehungen. Konzeptuelle Überlegungen zu einem aktuellen Thema der familienwissenschaftlichen Forschung*, Bd. 22, *Arbeitspapiere / Forschungsbereich Gesellschaft und Familie* (Konstanz, 1996), 9.

allen sozialen Beziehungen eingeschrieben.⁴²¹ Ein produktiver Umgang mit Ambivalenz markiere schließlich die „Meta-Aufgabe“ in der Gestaltung sozialer Beziehungen.⁴²²

Handlungsfähigkeit

So wie sich Identität und soziale Beziehungen gegenseitig determinieren, bedingen sich auch Identität und Handlungsfähigkeit. Entsprechend wirken sich Ambivalenzerfahrungen innerhalb oder bezüglich der eigenen Handlungsfähigkeit wieder auf die Re-Konstitution der Identität aus – und andersherum. Ambivalenzen können sowohl ex ante eine Voraussetzung des Handelns sein, wie auch umgekehrt Handlungen ex post eine Folge des Umgangs mit Ambivalenzen darstellen.⁴²³

Zur Charakterisierung der Befähigung zum Handeln verwendet Lüscher den sozialwissenschaftlichen, allerdings bleibend uneindeutigen Begriff der *agency* als „the process of acting in relation to a set of meanings, reasons or intentions“.⁴²⁴ Diese Definition öffne den Raum, die Fähigkeit zu beschreiben, zum einen sensibel für Ambivalenzen zu sein und zum anderen weiterführend auch mit ihnen umgehen zu können. Lüscher führt dahingehend an, dass die Fähigkeit zum Umgang mit Ambivalenzen ein Ausdruck der Handlungsbefähigung im Sinne von *agency* darstelle.⁴²⁵ Mit diesem Rückgriff konstatiert er, dass sich Handlungsfähigkeit angesichts von Ambivalenz schulen lasse: Insbesondere eine „achtsame Zuwendung zur Musik, zur Kunst und insbesondere der Literatur“ sei ein zentraler Zugangspunkt zur Kultivierung dieser Handlungsfähigkeit, da in der Literatur Ambivalenz mannigfaltig Ausdruck finde.⁴²⁶

6.3 Verständnis von Ambivalenz: Erfahrung

Im Folgenden wird das in der vorliegenden Definition enthaltene Verständnis von Ambivalenz dargestellt: Ambivalenz wird darin als Erfahrung, konkret als eine Möglichkeit von Erfahrung, gefasst.⁴²⁷ Mit dem Begriff Erfahrung referiert Lüscher auf dessen alltagssprachliche Bedeutung, die zwei Sachverhalte umfasst: erstens die Wahrnehmung als jedes Vorfinden und Erleben von Inhalten

⁴²¹ Vgl. Kurt Lüscher und Ludwig Liegle, *Generationenbeziehungen in Familie und Gesellschaft* (Konstanz, 2003), 305.

⁴²² Lüscher und Liegle, *Generationenbeziehungen*, 287; 314.

⁴²³ Vgl. Lüscher, „Generationenambivalenzen operationalisieren“, 13.

⁴²⁴ Malcolm Waters, *Modern Sociological Theory* (London, 1994), 15.

⁴²⁵ Vgl. Lüscher und Liegle, *Generationenbeziehungen*, 288.

Die Ausführungen rund um den *agency*-Begriff sind auffallend kurz gehalten. Es verbleibt bei einem kurzen Verweis auf den von der psychiatrisch-psychoanalytischen Forschung benannten Zusammenhang von Ambivalenzerfahrungen und Handlungsunfähigkeit, der jedoch nicht weiter ausgeführt wird. Lüscher, „Menschen als ‚homines ambivalentes,‘“ 20. Vgl. weiterführend Mustafa Emirbayer und Ann Mische, „What Is Agency?“, *American Journal of Sociology* 103/4 (1998): 962-1023.

⁴²⁶ Lüscher, „Ambivalenzen fordern heraus“, 41.

⁴²⁷ Vgl. Lüscher, „Über Ambivalenz“, 327.

jedweder Art und zweitens die (reflektierte) Erinnerung daran. Erfahrungen beruhen auf sich wiederholenden Wahrnehmungen von gleichen oder ähnlichen Inhalten. Neue Erfahrungen beziehen sich auf die Erinnerung an alte Erfahrungen und werden anhand dieser eingeordnet. Durch diesen Prozess werden Erfahrungen in Wissen umgewandelt, das bewusst reflektiert und bewertet werden kann:

„In diesem Sinne ist Erfahrung einerseits ein Erlebnis im Sinne eines wahrgenommenen Ereignisses und andererseits die Gesamtheit aller aus Wahrnehmungen, Sinneseindrücken und kognitiven Prozessen der Auseinandersetzung mit der Umwelt und sich selbst erworbenen Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten, also das, was in unserem Gedächtnis haften bleibt, abrufbar ist und schließlich angewendet werden kann.“⁴²⁸

Auf diese Weise können Differenzen zwischen Erfahrungen erfasst werden, was sowohl basale Wahrnehmungen wie die äußere Beschaffenheit eines Gegenstandes sowie komplexe Sachverhalte, z. B. das Kennenlernen einer neuen Person, einschließt.⁴²⁹

Mit Rückgriff auf die beiden Ambivalenz konstituierenden Elemente Oszillation und Polarität spezifiziert Lüscher seinen Erfahrungsbegriff im Kontext der Ambivalenz: Diese basieren auf einer bewussten Wahrnehmung von Polaritäten. In dieser Folge könne auch von „Differenzerfahrungen“⁴³⁰ aufgrund einer Wahrnehmung von Polaritäten, derer „man sich bewusst ist und die sprachlich umschrieben werden können“⁴³¹, gesprochen werden. Zentral sind hier die Bewusstheit dieser Erfahrung und deren Kommunizierbarkeit.⁴³²

Erfahrungen und so auch Ambivalenzerfahrungen sind grundsätzlich kontextgebunden. Sie sind sowohl sozial-räumlich wie auch sozial-zeitlich eingebettet und können entsprechend individuell oder kollektiv erfahren werden.⁴³³ Die Ebene der Kollektivität miteinzubeziehen ist insofern relevant, als „damit die Möglichkeit besteht, das kulturwissenschaftliche und historische Verständnis von Erfahrungen zu berücksichtigen [...], um den Begriff Ambivalenz auch sozio-strukturell auf kollektive Akteure anzuwenden“.⁴³⁴ Somit können Prozesse der Vergesellschaftung und Kulturation vor dem Hintergrund des Ambivalenzbegriffs charakterisiert werden, wie von Bauman hinsichtlich der Moderne und Postmoderne bzw. Flüchtigen Moderne oder von Reckwitz hinsichtlich der *multiple modernities* durchgeführt.

In seinen frühen Texten folgerte Lüscher aus diesen Beobachtungen zur Re-Konstitution von Identität vor und im Umgang mit Ambivalenzen im Kontext sozialer Beziehung und der eigenen

⁴²⁸ Lüscher, „Ambivalenz. Eine soziologische Annäherung,“ 45.

⁴²⁹ Vgl. Lüscher, „Ambivalenzen fordern heraus,“ 40.

⁴³⁰ Lüscher, „Ambivalenzen – Beziehungen – Identitäten,“ 135.

⁴³¹ Lüscher, „Ambivalenzen – Beziehungen – Identitäten,“ 135.

⁴³² Vgl. Lüscher, „Ambivalenz. Eine soziologische Annäherung,“ 45. später u. a. auch in Lüscher, „Ambivalenzen fordern heraus,“ 40.

⁴³³ Vgl. Lüscher, „Ambivalenz. Eine soziologische Annäherung,“ 46.

⁴³⁴ Lüscher, „Ambivalenz. Eine soziologische Annäherung,“ 45.

Handlungsbefähigung das Menschenbild des *homo ambivalens*.⁴³⁵ Es solle als „Leitidee mit der Funktion einer allgemeinen Orientierung für Analysen, in denen es um die Konstitution, die Entfaltung und Entwicklung von Identität unter den anspruchsvollen Bedingungen postmoderner, globalisierter Gesellschaftlichkeit geht“, fungieren.⁴³⁶

Den *homo ambivalens* zeichne die Fähigkeit aus, Ambivalenzen erfahren und erkennen zu können und im Besonderen „die Notwendigkeit der dynamischen, kritischen Reflexion seiner selbst, eingeschlossen seiner Ambivalenz gegenüber Ambivalenzerfahrungen und ihrer Thematisierung“ herauszukehren.⁴³⁷ Darüber werde eine Spezifik dieses Menschenbilds erreicht, die es produktiv von anderen Menschenbildern unterscheide.⁴³⁸

Rund zwei Jahre später grenzt sich Lüscher von seiner Grundannahme ab. Er verweist auf die Gefahren, die es mit sich bringt, ein Menschenbild konkret und ausgehend von einer besonderen Eigenschaft oder einer Bündelung von Eigenschaften zu definieren.⁴³⁹

Als Konsequenz überarbeitet Lüscher seine Einschätzung, dass Menschen Ambivalenzen erfahren und erkennen können dahingehend, dass Menschen zwar die Fähigkeit zu Ambivalenzerfahrungen besitzen, diese aber nicht notwendig erfahren müssen: „Wichtig ist mir hier übrigens [...], dass nicht der Mensch angesprochen wird, sondern Menschen, unter denen es eben solche gibt, die Ambivalenzerfahrungen machen können.“⁴⁴⁰ In Lüschers neuem Konzept der *homines ambivalentes* – zuvor noch *homo ambivalens* – wird Ambivalenz nicht mehr als eine „wesenhafte Bedingung menschlichen Seins und der Konstitution der Welt“, sondern als eine Möglichkeit der Erfahrung begriffen.⁴⁴¹

6.4 Diskussion und religionspädagogische Differenzierung

Lüschers Ambivalenzdefinition zeichnet sich dadurch aus, keinen statischen Kriterienkatalog zu entwerfen, in den individuelle Ambivalenzerfahrungen eingepasst werden sollen, sondern berücksichtigt explizit die angenommene Dynamik von Ambivalenz. Die wenigen angeführten Kriterien sind geeignet, um dynamisch-prozessuale Zustände zu umschreiben, ohne sie inhaltlich durch zu starke Festlegung zu verkürzen. Zudem bleiben sie offen für produktive Weiterschreibungen.

Das Verständnis von Ambivalenz als Erfahrung ist für den Kontext dieser Arbeit anschlussfähig, auch wenn der Erfahrungsbegriff als solcher unscharf umrissen bleibt. Eine erste notwendige inhaltliche

⁴³⁵ Vgl. Lüscher, „Homo ambivalens.“

⁴³⁶ Lüscher, „Homo ambivalens,“ 136.

⁴³⁷ Lüscher, „Homo ambivalens,“ 145.

⁴³⁸ Vgl. Lüscher, „Homo ambivalens,“ 145.

⁴³⁹ Lüscher verweist auf die Diskussion dieser Problematik bei: Friedrich Wilhelm Graf, „Menschenbilder,“ in *Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne*,“ hg. von Friedrich Wilhelm Graf (München, 2009), 133-204.

⁴⁴⁰ Lüscher, „Menschen als ‚homines ambivalentes,‘“ 29.

⁴⁴¹ Lüscher, „Über Ambivalenz,“ 327.

Spezifikation, die jedoch den notwendigen dynamisch-prozessualen Spielraum nicht auflöst, erfolgt durch den Vorschlag, Ambivalenz als eine Erfahrung von Differenz zu verstehen. Allerdings fasst Lüscher dies als eine bewusste Erfahrung. Damit wird jede Form unbewusster sowie auch diffuser Ambivalenzerfahrungen ausgeschlossen, was eine unnötig ausschlussgenerierende Maxime bedeutet und das – hier vermutete – breite Spektrum der Möglichkeiten von Ambivalenzerfahrungen unnötig begrenzt bzw. gewisse Erfahrungsformen ausgrenzt. So kann im Anschluss an Bleuler und Freud davon ausgegangen werden, dass Ambivalenzerfahrungen nicht immer bewusstseinsfähig vorliegen, sondern auch verdrängt und entsprechend nicht bewusst erfahren werden.⁴⁴²

Dies stellt eine zentrale Problemanzeige hinsichtlich des Umgangs mit Ambivalenzen dar. Sofern Ambivalenzen in irgendeiner Form bewusst erfahren werden, können sie potenziell auch bewusst reflektiert und diskutiert werden. Dagegen verhindert eine Verdrängung dieser Erfahrungen nicht nur in einem ersten Schritt deren kritische Reflexion, sondern folgend auch eine produktive Auseinandersetzung mit Ambivalenz. Mit Verweis auf Baumans Beobachtung, dass Ambivalenzerfahrungen Unbehagen auslösen können, kann in diesem Kontext das Entstehen eines diffusen, unbewussten Unbehagens angenommen werden, welches in einem besonderen Maße anfällig für Ideologisierungen und missbräuchliche, sogenannte einfache Antworten macht, sofern diese das von der Ambivalenz ausgehende Unbehagen zu beseitigen vermögen.

Im Kontext dieser Problemanzeigen Baumans hinsichtlich des Umgangs mit Ambivalenz und der Ideologisierung spezifischer Ordnungsmuster gilt es, sich in dieser Arbeit zudem von normativen Zuschreibungen, etwa dem Vorschlag des *homo ambivalens* und der, wenn auch bereits relativierten, *homines ambivalentes*, abzugrenzen, da in der nationalsozialistischen Ideologie dezidierte Fähigkeitszuschreibungen zur Ausgrenzung missbraucht wurden. Der Besitz oder Nichtbesitz von Fähigkeiten wurde, ganz im Sinne der modernen Ambivalenzvermeidung, strikt in gut und schlecht kategorisiert und daraus eine Bewertung der jeweils betreffenden Menschen gezogen.

Mit der Einführung der Begrifflichkeiten Polarität und Oszillation werden Ambivalenzerfahrungen weiter spezifiziert: Der Begriff der Oszillation macht die Dynamik von Ambivalenzerfahrungen beschreibbar und bietet somit eine differenzierte Zugangs- und Verständnismöglichkeit dieses

⁴⁴² Vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel 5.3 dieser Arbeit.

Bleuler versteht Ambivalenz als Simultanität inkompatibler Emotionen, Kognitionen und Intentionen, die allerdings nicht notwendig bewusst wahrgenommen werden müssen.

Freud beschreibt in *Totem und Tabu* eine heterogene Lokalisierung von Polaritäten, die eine Ambivalenzerfahrung zur Folge haben, als dass einer der Pole bewusst und der andere unbewusst vorliegt: „Es [das Individuum] will diese Handlung – die Berührung – immer wieder ausführen, es sieht in ihr den höchsten Genuß, aber es darf sie nicht ausführen, es verabscheut sie auch. Der Gegensatz der beiden Strömungen ist auf kurzem Wege nicht ausgleichbar, weil sie – wir können nur sagen – im Seelenleben so lokalisiert sind, daß sie nicht zusammenstoßen können. Das Verbot wird laut bewußt, die fortdauernde Berührungslust ist unbewußt, die Person weiß nichts von ihr. Bestünde dieses psychologische Moment nicht, so könnte eine Ambivalenz weder sich so lange erhalten, noch könnte sie zu solchen Folgeerscheinungen führen.“

Freud, *Totem und Tabu*, 48.

Phänomens: Ambivalenzerfahrungen sind niemals statisch. Sie sind deutlich von ihren kontextuellen Situationen und ihrem Umfeld geprägt und entsprechend von einer inneren Dynamik bestimmt. Der Begriff der Polarität ermöglicht eine inhaltliche Strukturierung der Ambivalenzerfahrung. Durch die Einführung dieser beiden Kategorien kann demnach eine Näherbestimmung der Ambivalenz erzeugenden Sachverhalte erfolgen.

Zum einen werden sie in einem tieferen Verständnis beschreibbar, vor allem aber produktiv abgrenzbar von anderen Erfahrungen bzw. Begrifflichkeiten, die oftmals synonym zu Ambivalenz verwendet werden, so etwa der Ambiguitätsbegriff. Ambiguität (ambige Sachverhalte), verstanden als Mehrdeutigkeit, ist weder zwangsläufig polar strukturiert noch ruft sie zwangsläufig eine polare Gefühlswertung hervor.⁴⁴³

Mit den Begrifflichkeiten der Polarität und Oszillation wird entsprechend ein Vokabular etabliert, das Ambivalenz zum einen beschreibbar, zum anderen anhand dieser bestimmbar und zum weiteren abgrenzbar von anderen Inhalten macht: Ein Sachverhalt ist dann ambivalent, wenn er diese beiden Kriterien erfüllt. In dieser Folge können Oszillation und Polarität als konstituierende Elemente von Ambivalenz begriffen werden.

Der Zustand des Oszillierens zwischen Polaritäten bietet außerdem das Potenzial zur reflektierten Weiterentwicklung: Durch das andauernde Abwägen – im Moment des ambivalenten Oszillierens – wird Zeit zur Reflexion und beständigen Neuorientierung gewährt. Währenddessen können sich mitunter der spezifische Kontext der Ambivalenz und somit die Ambivalenzerfahrung auflösen. Ebenso können durch die Ambivalenz nicht auflösende Kontextveränderungen neue Möglichkeiten des Handelns oder der Gestaltung der von der Ambivalenz betroffenen sozialen Beziehungen eröffnet werden.⁴⁴⁴ Produktiv wird das Momentum des ambivalenten Oszillierens dann, wenn innerhalb dieser Zeit ein vertiefender Erkenntnisgewinn über eine oder ggf. beide die Ambivalenz erzeugende Polaritäten stattfindet und sich in dieser Folge neue Entscheidungsgrundlagen ergeben. Demnach liegt in der Sowohl-als-auch-Relation von Ambivalenzerfahrungen eine Form von Produktivität, die es bei eindeutigen Entweder-oder-Konstellationen nicht gibt.

Ebenfalls produktiv scheinen die Verweise auf die Auswirkungen von Ambivalenz auf die von Lüscher angeführten Auswirkungskategorien Identität, soziale Beziehungen und Handlungsfähigkeit, auch wenn deren theoretische Ausführung und Überprüfung ein noch zu Ergänzendes in Lüschers Theorie darstellen. Lüschers primär soziologisch basierte Ambivalenzvorstellung soll folgend in Kürze vor dem Kontext der Standortbestimmung der Arbeit im religionspädagogischen Diskurs differenziert werden.

⁴⁴³ Vgl. die Ausführungen zu lexikalischer Ambiguität. Solche sprachlichen Ambiguitäten treten i. d. R. nicht im polar-gegensätzlichen Bereich auf. Stattdessen befinden sie sich im Bereich einer inhaltlich zusammenhangslosen Homonymie, wie bei *Ball* und *Steuer* usw.

⁴⁴⁴ Vgl. Lüscher, „Über Ambivalenz,“ 326.

Dies zielt auf eine Spezifikation der von Lüscher aufgeworfenen Auswirkungskategorien Identität und soziale Beziehung ab, da diese und insbesondere ihr innerer Zusammenhang in der Religionspädagogik zentrale Größen und aktuelle Forschungsinhalte darstellen: So wird der Beziehungsbegriff von Boschki als ein „Leitbegriff“⁴⁴⁵ der Religionspädagogik eingeführt und hinsichtlich des umfassend diskutierten Identitätsbegriffs⁴⁴⁶ wurde von Viera Pirker das Desiderat formuliert, dass dessen Profilierung „unter den Prämissen theologischer Anthropologie“⁴⁴⁷ noch erfolgen müsse und der Identitätsbegriff über diese perspektivische Weitung eine inhaltliche Bereicherung erfahren könne.

Die Identitätsfrage ist untrennbar mit sozial-kulturellen Fragen und sozialen Beziehungen verbunden: So führt Stefan Altmeyer aus, dass sich die Identitätsfrage „um das Verhältnis von innen und außen in der Selbstbeschreibung des Menschen, also um die Frage, wie ich mich selbst und wie die anderen mich sehen“, dreht, womit sie erst einmal in einem sozial bestimmten Raum verortet wird.⁴⁴⁸ Ebenso benennt Jörg Zirfas als zentralen Erstzugang zu Identitätsfragen das Phänomen, dass Menschen sich selbst wahrnehmen und zugleich von anderen wahrgenommen werden, was Identität erneut im sozialen Raum verortet.⁴⁴⁹ Beziehungen und deren Auswirkungen bzw. deren Rückwirkung auf Identität sind jedoch nicht auf den sozialen Raum zu begrenzen, sondern umfassen „die Tiefe menschlicher Existenz“, was weitere Dimensionen als (nur) den Bereich des Sozialen tangiert.⁴⁵⁰

Boschki erarbeitet dahingehend einen „mehrdimensionale[n] Beziehungsbegriff“, der explizit auch die religiöse Dimension mitberücksichtigt und die folgenden Beziehungsdimensionen umfasst:⁴⁵¹ zum einen grundlegend die soziale Beziehung zu anderen sowie grundlegend die Beziehung zu sich selbst, die allerdings bereits nicht mehr als soziale (oder nur in Teilen soziale), sondern als individuelle und subjektbezogene Ebene verstanden wird.⁴⁵² Ergänzend kommen die Beziehung zur Welt als gesellschaftlich-politische und umweltbezogene Ebene, auch verstanden als Beziehung zur

⁴⁴⁵ Reinhold Boschki, „Beziehung“ als Leitbegriff der Religionspädagogik. *Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionsdidaktik*, Bd. 13, *Zeitzeichen* (Ostfildern, 2003). Vgl. auch die Arbeiten von Biesinger, der die Gottesbeziehung als einen Leitgedanken der Religionspädagogik denkt: Albert Biesinger, „Entschiedene Option für das Paradigma Gottesbeziehung“, *Katechetische Blätter* 127/4 (2002): 283-285; Albert Biesinger, „Die Gottesbeziehung – ein lebenslanger Lernprozess“, *Theologische Quartalschrift* 173/1 (1993): 32-50; sowie aktuell Albert Biesinger und Simone Hiller, *Gotteskommunikation religionspädagogische Lehr- und Lernprozesse in Familie, Gemeinde und Schule* (Ostfildern, 2012).

⁴⁴⁶ Einschlägig für die Theologie vgl. Viera Pirker, *Fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie* (Ostfildern, 2013) sowie Norbert Mette, „Identität“, in *Lexikon der Religionspädagogik*, Bd. 1 (Neukirchen-Vluyn, 2001), 847-854; sowie den Überblicksartikel von Stefan Altmeyer, „Religiöse Identität“, in *Wissenschaftliches-Religionspädagogisches Lexikon* (2016), 2.

⁴⁴⁷ Pirker, *Fluide und fragil*, 16.

⁴⁴⁸ Altmeyer, „Religiöse Identität“, 2.

⁴⁴⁹ Vgl. Jörg Zirfas, „Identität“, in *Handbuch Pädagogische Anthropologie*, hg. von Christoph Wulf und Jörg Zirfas (Wiesbaden, 2014), 567-577 bzw. Jörg Zirfas, „Identität“, in *Enzyklopädie Erziehungswissenschaft Online. Bildungs- und Erziehungsphilosophie* (2015), 1-29.

⁴⁵⁰ Boschki, „Beziehung“ als Leitbegriff, 106.

⁴⁵¹ Boschki, „Beziehung“ als Leitbegriff, 404

⁴⁵² Vgl. Boschki, „Beziehung“ als Leitbegriff, 404, vgl. Reinhold Boschki und Ralph Bergold, *Einführung in die Religiöse Erwachsenenbildung* (Darmstadt, 2014), 75.

Wirklichkeit, Geschichte und Überlieferung,⁴⁵³ sowie die Beziehung zu Gott und Jesus Christus hinzu, die zumindest „in christlich-theologischer Perspektive all die anderen Beziehungsdimensionen durchdringt und umgreift“⁴⁵⁴. Diese stehen in innerer Konvergenz und sind vor dem Horizont von Zeiterfahrung zu verstehen: „Beziehung ist eine dynamische und temporale Wirklichkeit, der Veränderung und Befristung immanent sind.“⁴⁵⁵ Damit wird abschließend auch die Beziehung zur Zeit als zeitdiagnostische, historische und biographische Ebene umfasst.⁴⁵⁶ Menschen sind in ihrem gesamten Handeln, in ihren Erfahrungen von den vielfältigen Beziehungen geprägt, in denen sie leben. Diese sind miteinander verflochten, stehen aber oft auch im Widerspruch zueinander. Beziehungen umfassen vielfältige Strukturen und Dimensionen, die vermutlich alle durch die Auswirkungen von Ambivalenz Erfahrungen betroffen sein können.

Das für die Analyse verwendete Ambivalenzverständnis sollte diese Bereiche berücksichtigen können und nicht bereits vorab durch eine Begrenzung auf den sozialen Bereich enggeführt werden. Daher wird im Folgenden die Begrenzung von Beziehungen auf den sozialen Bereich aufgehoben, um die potenzielle Bezugsreferenz des Religiösen zur Beziehungsausprägung nicht vorschnell auszugrenzen. Michael Klessmann führt an, dass sich aus einem „charakteristische[n] Set aus Beziehungen [...] zu wichtigen Anderen, zur Umwelt, zu einem Transzendenten, zu sich selbst“ religiöse Identität konstituiert.⁴⁵⁷ Dieser Annahme folgend wird die vorliegende Ambivalenzdefinition dahingehend ergänzt, dass, insofern von Identität gesprochen wird, notwendig auch die Dimension des Religiösen

⁴⁵³ Vgl. Boschki, ‚Beziehung‘ als Leitbegriff, 404, vgl. Boschki und Bergold, *Einführung Erwachsenenbildung*, 75.

⁴⁵⁴ Vgl. Boschki, ‚Beziehung‘ als Leitbegriff, 404, vgl. Boschki und Bergold, *Einführung Erwachsenenbildung*, 76.

⁴⁵⁵ Boschki, ‚Beziehung‘ als Leitbegriff, 454.

⁴⁵⁶ Vgl. Boschki und Bergold, *Einführung Erwachsenenbildung*, 75.

⁴⁵⁷ Klessmann, *Ambivalenz und Glaube*, 258. Vgl. auch Michael Klessmann, „Identität, praktisch-theologisch,“ in *Theologische Realenzyklopädie* 16 (1987): 28-32.

Die Bezeichnung *religiöse Identität* ist nicht weniger umstritten als der Identitätsbegriff. Religiöse Identität kann sowohl ausgehend vom Identitätsbegriff gedacht werden, was dann die Frage aufwirft, welche Relevanz und Funktion Religion für die Ausbildung von Identität einnimmt, oder vom Religionsbegriff. Schweitzer führt hinsichtlich des letzteren Falls aus, dass „der Beitrag von Religion zur Identitätsfindung [...] umstritten“ ist: „Zum Teil wird von einer konstitutiven Bedeutung von Religion für die Identitätsbildung ausgegangen, weil Identität stets auf sinnstiftende Deutungen von Welt und Geschichte angewiesen sei (E.H. Erikson) [...]. Zum Teil gilt Religion aber als eine bloß partikulare, d. h. zu Trennungen und Feindschaften führende Bindung, die zugunsten einer Identität auf der Grundlage universeller Moral überwunden werden soll.“ Friedrich Schweitzer, „Entwicklung und Identität,“ in *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, hg. von Gottfried Bitter et al. (München, 2006), 191.

Ebenso kann mit Norbert Mette die eigentliche Identitätssuche bereits als eine religiös geprägte Suche bestimmt werden, „insofern sie auf ein immer neues Transzendieren des jeweils Vorfindlichen ausgerichtet“ ist. Mette, „Identität,“ 852. Pirker fasst religiöse Identität als „zugleich fluide und fragil, elastisch und zerbrechlich, beweglich und gefährdet“. Pirker, *Fluide und fragil*, 366.

Vgl. weiterführend zu den verschiedenen Denkformen religiöser Identität und einer „Kartierung von Identität“ den Überblicksartikel von Altmeyer zu religiöser Identität. Altmeyer, „Religiöse Identität.“

Klessmann selbst macht fünf Merkmale aus, welche die religiöse Identität in der Postmoderne bedingen, die sich hochanschlussfähig an die Gegenwartsanalyse Zygmunt Baumans zeigen:

„(Religiöse) Identität erwächst aus Begegnungen und Beziehungen mit Anderen. (Religiöse) Identität bleibt immer offen, unfertig, fragmentarisch – (und sie sollte als solche offen gehalten werden). (Religiöse) Identität in der Postmoderne ist hochgradig individualisiert und pluralisiert. (Religiöse) Identität ist erlebnisorientiert Moderne (religiöse) Identität ist institutionskritisch.“ Klessmann, *Ambivalenz und Glaube*, 257-258.

und des Glaubens als potenziell identitätskonstituierend berücksichtigt werden muss. Damit wird der Fragehorizont geöffnet, dass sich Ambivalenz auch auf religiöse Identität auswirken kann.

In der Folge wird die Dimension des Religiösen in Bezug auf Identität explizit mitgedacht. Dies soll keine Eingrenzung von Identität auf den spezifischen Bereich des Religiösen darstellen, so wie Lüscher es hinsichtlich der sozialen Beziehungen unternommen hat. Daher wird im vorliegenden Ambivalenzverständnis und hinsichtlich der potenziellen Auswirkungen Religion mitgedacht und in der Definition als *(religiöse) Identität* dargestellt.

Zusammengefasst

Für den weiteren Verlauf ist relevant, dass die ursprünglich soziologisch geprägte Ambivalenzdefinition offen und anschlussfähig für den Bereich der Religionspädagogik ist. Da in der geisteswissenschaftlichen sowie pädagogischen Forschung die Dimension des Glaubens häufig ausgeklammert wird, soll hier die Anschlussfähigkeit hervorgehoben werden. Dabei soll es nicht um eine Überbetonung des Glaubens und des Religiösen gehen, sondern um eine Differenzierung und Berücksichtigung der erweiterten Referenzpalette zur Ausprägung von Identität und Beziehung.

Um der Heterogenität von Identität und Beziehung gerecht zu werden und diese in der Textanalyse entsprechend berücksichtigen zu können, wird die Ambivalenzdefinition Lüschers dahingehend variiert, dass nicht nur von potenziellen Auswirkungen von Ambivalenz auf soziale Beziehungen ausgegangen wird, sondern alle Formen von Beziehungen, orientiert an Boschkis Beziehungsbegriff, und hinsichtlich der Dimension der Identität die Möglichkeit einer religiösen Prägung als *(religiöse) Identität* mitgedacht werden. Damit wird für den weiteren Verlauf die folgende Ambivalenzdefinition verwendet:

Mit dem Begriff Ambivalenz können Erfahrungen eines zeitweiligen oder dauernden Oszillierens zwischen polaren Gegensätzen umschrieben werden, denen Bedeutung für die (religiöse) Identität und dementsprechend für Handlungsbefähigung und Beziehungen zukommt.

Teil III – Methodologische Reflexionen

In diesem Teil der Arbeit erfolgt eine kritische Auseinandersetzung über die Zugangsmöglichkeiten zum Werk Elie Wiesels mit dem Ambivalenzbegriff als Analysekriterium. Sie unterteilt sich in zwei Kapitel, *Ambivalenz erzählen (Kapitel 7)* und *Ambivalenz analysieren (Kapitel 8)*. Im vorgeordneten Teilbereich *Ambivalenz erzählen* werden diejenigen relevanten theoretischen Ausführungen und Rahmenbedingungen diskutiert, die als Grundlage für die spätere Methodenwahl im Teilbereich *Ambivalenz analysieren* dienen.

Vorab erfolgt eine exemplarische Einführung zum Vorkommen und zur Rezeption von Ambivalenz in Literatur, aus der ersichtlich wird, dass insbesondere autobiographisches Schreiben für Autor:innen eine Möglichkeit darstellt, Ambivalenzen oder mitunter die eigenen autobiographischen Ambivalenzerfahrungen darstellen und reflektieren zu können.

Ambivalenzerfahrungen können in und durch Literatur nicht nur sprachlich abgebildet, sondern auch gezielt erzeugt werden. Dies wirft Fragen hinsichtlich deren Rezeption auf, etwa ob die in Literatur erzählten Ambivalenzen auch bei den Rezipient:innen Ambivalenzerfahrungen auslösen können. Als ein zentrales Agens zur Erzeugung von Ambivalenzerfahrungen durch Literatur für Rezipient:innen werden insbesondere die autobiographischen Einflüsse der Autor:innen und deren eindeutige oder uneindeutige Rückbezugsmöglichkeiten ausgemacht. In Anbetracht der umfassenden autobiographischen Prägung von Wiesels Texten bzw. deren Rezeptionsvoraussetzung in einem *autobiographical mood* eröffnet sich die Annahme, dass Wiesels Texte bei seinen Rezipient:innen potenzielle Ambivalenzerfahrungen auslösen können.

Angesichts der deutlichen autobiographischen Prägung von Wiesels Schriften werden zwei vertiefende Fokussetzungen auf die Ambivalenzen autobiographischen Schreibens im Allgemeinen sowie auf die Ambivalenzen autobiographischen Schreibens über den Holocaust angesetzt. So kann aufgezeigt werden, dass die Ambivalenzen des autobiographischen Schreibens strukturanalog für das autobiographische Schreiben über den Holocaust gelten, bei Letzterem allerdings in nochmals gesteigerter Form vorhanden sind. Dies zeigt sich deutlich an den im Bereich des autobiographischen Schreibens auftretenden Prämissen zum Verhältnis von Erinnerung und Gedächtnis, zu Fakt und Fiktion sowie Wahrheit und Wahrhaftigkeit, welche sich in autobiographischen Texten über den Holocaust zu besonderen Ansprüchen hinsichtlich Authentizitätsgebot und Referenzbezügen steigern. Diese herausgehobenen Ansprüche werden vor dem expliziten Zeugnischarakter dieser Texte und den damit einhergehenden Besonderheiten kontextualisiert: So gehen autobiographische Texte über den Holocaust in der Regel mit einem deutlichen ethischen Appell an ihre Rezipient:innen einher und fordern diese zur Erinnerung und häufig auch zur Übernahme einer sekundären Zeug:innenschaft auf. Autobiographische Texte über den Holocaust werfen demnach sowohl ästhetische wie auch

besondere ethische Prämissen auf. Die ethischen Prämissen betreffen dabei deren Produktions- wie Rezeptionsästhetik und müssen entsprechend in der Analyse der Texte Beachtung finden. Damit nehmen autobiographische Texte über den Holocaust eine Sonderstellung im literaturwissenschaftlichen Kanon und hinsichtlich ihrer Rezeption ein. Die mit dem ethischen Appell einhergehenden Prämissen werden vor dem Konzept von sekundärer Zeug:innenschaft eingeordnet und hinsichtlich einer potenziellen Weitergabe von Trauma problematisiert.

Im Kapitel *Ambivalenz analysieren* werden dann ausgehend von den zuvor erarbeiteten Strukturanalogien der Texte einerseits bzw. deren Besonderheiten andererseits die Möglichkeiten der Rezeptionsform und des methodischen Zugangs zum Textkorpus diskutiert. Diese müssen den Prämissen autobiographischer Texte und den zusätzlichen Prämissen autobiographischer Texte über den Holocaust gerecht werden.

Die Wahl des Textkorpus wird dargestellt und als bewusst gattungsübergreifend ausgeführt begründet, um die Annahme des *autobiographical mood* als Lesart prüfen und ggf. belegend aufzeigen zu können. Vor diesen theoretischen Ausgangsvoraussetzungen und der Beschaffenheit des Textkorpus werden mit dem autobiographischen Pakt und dem autofiktionalen Pakt zwei gängige Rezeptionsformen von autobiographisch angelegten Texten vorgestellt. Diese, so wird angesichts des ethischen Anspruches und des Zeugnischarakters der Texte deutlich, eignen sich allerdings nur bedingt zur Rezeption von autobiographischen Texten über den Holocaust, da sie deren ethische Dimension nicht berücksichtigen. Als Konsequenz wird zusätzlich der sogenannte ethische Pakt dargestellt. Dieser dient für die Analyse als Ergänzung zum autobiographischen und zum autofiktionalen Pakt.

7. Ambivalenz erzählen

Im Folgenden wird ein Kurzüberblick zum Aufkommen und zur Rezeption des Ambivalenzbegriffs in der Literaturwissenschaft dargestellt. Auf dieser Basis wird aufgezeigt, dass Ambivalenzen in und durch Literatur und Sprache zum einen abgebildet (Produktionsästhetik) sowie auch durch diese, bspw. durch bestimmte Narrationsstrategien erzeugt werden können, was Fragen hinsichtlich ihrer potenziellen Auswirkungen auf die Lesenden (Rezeptionsästhetik) aufwirft. Vor dieser Beobachtung, dass Ambivalenz sowohl in Bezug auf Produktionsästhetik wie auch Rezeptionsästhetik wirksam wird, wird herausgestellt, dass Ambivalenz ein fruchtbares Analysekriterium von Texten und für deren Rezeption darstellt.

7.1 Zum Ambivalenzdiskurs in der Literaturwissenschaft

Ambivalenz und Ambivalenzerfahrungen bilden eine umfassende Ressource von Kreativität, wie bereits Bleuler bei der Etablierung des Ambivalenzbegriffs ausgeführt hat. Bleuler betont, dass Ambivalenz in der Literatur ein produktives Momentum entfalte, da sie ihre ‚wichtigste Triebfeder‘ darstelle:⁴⁵⁸

„Die Ambivalenz ist eine der wichtigsten Triebfedern der Dichtung und weist zugleich ihren gestaltenden Kräften den Weg. Der wahre Dichter schafft aus den ihn bewegenden Komplexen heraus, und diese sind ihrer Natur nach wohl immer ambivalent, da abgeschlossene Ideen uns kaum mehr lebhaft bewegen können. [...] Goethe lebt im Werther, im Clavigo und eigentlich in allen seinen Werken seine Konflikte aus, Schiller läßt die Helden, die sein Machtbedürfnis repräsentieren, alle zugrunde gehen, denn der Wille zur Macht ist nicht nur bei ihm praktisch nicht realisierbar, sondern er ist auch für ihn wie für andere gefährlich. Gottfried Keller zerlegt die von ihm heimlich geliebte Betty Tendering, den Gefühlen des Angezogenen und Abgestoßenen entsprechend, in die kokette Lydia in Pankraz dem Schmoller und in das idealisierte Dortchen Schönfund des grünen Heinrich.“⁴⁵⁹

Ambivalenz, so kann aus dieser Ausführung Bleulers abgeleitet werden, erfüllt innerhalb der Literaturwissenschaft eine Doppelfunktion: als ein produktionsästhetischer Schlüssel zu den Autor:innen sowie zur literarischen Figurenkonzeption.⁴⁶⁰ Neben dieser produktionsästhetischen Ebene hinsichtlich der Beweggründe der Autor:innen und der konkreten literarischen Figurenkonzeption tangiert Ambivalenz auch maßgeblich die Rezeptionsästhetik, wie (hinsichtlich Ambivalenz) erstmalig Bernhard Böschenstein anführt:

„Was der Autor durch den Romanhelden dargestellt hat, soll nach ihm auch der Leser durchmachen. [...] Der Leser nun, dem sich dergestalt eine aktualisierte Struktur der Ambivalenz darstellt, befindet sich gleichfalls im Begriff, die Geschichte in der Weise des Übergänglichen zu denken, wenn er seinerseits bisherige Werte verabschiedet und ein Fenster in die Zukunft aufstößt.“⁴⁶¹

⁴⁵⁸ Bleuler, „Die Ambivalenz,“ 102.

⁴⁵⁹ Bleuler, „Die Ambivalenz,“ 102.

⁴⁶⁰ Ausführlich elaboriert in: Meixner, „Bewerten - Figurieren - Erzählen,“ 16-18.

⁴⁶¹ Bernhard Böschenstein, „Historischer Übergang und Ambivalenz. Zum „Mann ohne Eigenschaften,“ in *Beiträge zur Musil-Kritik*, hg. von Gudrun Brokoph-Mauch (Bern; Frankfurt am Main, 1987), 186.

Dies wirft Fragen hinsichtlich potenzieller Auswirkungen des Lesens von ambivalenter Literatur auf die Rezipient:innen auf, etwa ob die Rezipient:innen die in der Literatur angelegten Ambivalenzerfahrung durch deren Rezeption selbst nachempfinden können.

Die Rezeption der Ambivalenz in den Literatur- und Sprachwissenschaften begrenzt sich nicht auf Bleulers Ambivalenzbegriff der Psychoanalyse, sondern wird durch dessen geisteswissenschaftliche Adaption ergänzt, die für die Literaturwissenschaft erstmalig mit der Forderung Herbert Seidlers, den Ambivalenzbegriff „ins [geistes]wissenschaftliche Denken zu integrieren“, angeführt wird.⁴⁶² Seidler unterscheidet zwischen einem psychologisch-psychoanalytischen Ambivalenzverständnis, das sich auf Gefühlsreaktionen bezieht, und einem geisteswissenschaftlichen Ambivalenzbegriff, der die „Wertstrukturen von Phänomenen als Gegenstände der Geisteswissenschaften“ betrachtet.⁴⁶³ Langfristig haben sich beide Kategorien als tragend und relevant für die Literatur- und Sprachwissenschaften erwiesen, wie auch das DFG-Graduiertenkolleg *Ambiguität. Produktion und Rezeption* der Universität Tübingen im zugehörigen Sammelband *Ambivalenz in Sprache, Literatur und Kunst* zeigt.⁴⁶⁴ Darin wird ergänzend die These unterbreitet, dass es unmöglich sei, den Ambivalenzbegriff ohne die Sprach- und Literaturwissenschaft theoretisch zu profilieren, da in jeder Ambivalenztheorie eine notwendige Affinität zu Sprache und Literatur, insbesondere hinsichtlich Erzählverfahren, bestehe.⁴⁶⁵

„Ambivalenz ist in seiner psychologischen Begriffsgeschichte stets von narrativen Verfahren abhängig. Dabei beachten die Theoretikerinnen und Theoretiker sowohl die Wörter der Patientinnen und Patienten, deren Semantik wie Semiotik und deren syntaktische Strukturen sie analysieren, als auch genuin literarische Verfahren wie metonymische Reihen und metaphorische Substitutionen, welche die narrativen Strukturen der Fallgeschichten bilden. Weil die Begriffsgeschichte der Ambivalenz eine solch deutliche Nähe zu den Gegenständen der Sprach- bzw. Literaturtheorie aufweist, verwundert es nicht, dass der Begriff tatsächlich ebendort eine wichtige Rolle spielt.“⁴⁶⁶

Mittlerweile gilt Literatur als unumgängliche „Baustelle“, die zur Entfaltung des Konzepts Ambivalenz maßgeblich beiträgt.⁴⁶⁷

⁴⁶² Seidler, *Der Ambivalenzbegriff in der Literaturwissenschaft*, 35-54. Seidler fordert, den Ambivalenzbegriff nachhaltig „ins wissenschaftliche Denken zu integrieren“, da in „dieser Epoche [...] die Bedeutung der Ambivalenzen bewusst geworden“ ist. Seidler, *Der Ambivalenzbegriff in der Literaturwissenschaft*, 54.

⁴⁶³ Seidler, *Der Ambivalenzbegriff in der Literaturwissenschaft*, 54.

⁴⁶⁴ Vgl. Seidler, *Der Ambivalenzbegriff in der Literaturwissenschaft*, 54.

⁴⁶⁵ Meixner, „Bewerten - Figurieren - Erzählen,“ 10. Meixner zeigt in seinen Analysen auf, wie sich Bleuler und Freud einer „doppelten Narrationsförmigkeit“ von Ambivalenz bedienen, als der von Ambivalenz geprägten Fallgeschichten einerseits und der Narrativierung dieser Fallgeschichten und des in ihr liegenden Ambivalenzphänomens andererseits: „Die Begriffsgeschichte der Ambivalenz deckt auf, dass Ambivalenz ohne das Erzählen nicht zu denken ist. (...) Das begriffsbildende psychiatrische, das psychoanalytische und das entwicklungspsychologische Narrativ der Ambivalenz basieren allesamt auf einer Logik der Bewertung, der Figuration und der Erzählung, womit sie stets an der Grenze von Gesundheit und Krankheit operieren. (...) Alle drei Theorien greifen auf narrative Verfahren zurück, um den Begriff der Ambivalenz zu profilieren und ihn für ihr spezifisches theoretisches Feld fruchtbar zu machen, sodass an dieser Stelle schlicht gelten kann: ohne Erzählen keine Ambivalenz.“ Meixner, „Bewerten - Figurieren - Erzählen,“ 28.

⁴⁶⁶ Meixner, „Bewerten - Figurieren - Erzählen,“ 33.

⁴⁶⁷ Vgl. Kurt Lüscher et al., *Robert Walsers Ambivalenzen*, Bd. 3 (Paderborn, 2018), 13.

Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften* gilt dahingehend als eines der ersten expliziten Referenzwerke von Ambivalenzkonstruktion in Literatur.⁴⁶⁸ So beobachtet Karl Markus Michel im *Mann ohne Eigenschaften* eine besondere Narrationsform: „Fast jeder Satz Musils impliziert die Möglichkeit seiner Umkehrung, das heisst, er integriert die Ambivalenz der in ihm enthaltenen Aussage.“⁴⁶⁹ Musil habe einen Roman geschrieben, „den man nicht schreiben kann“.⁴⁷⁰ Neben der narrativen Konstruktion von Ambivalenz wird im *Mann ohne Eigenschaften* der Ambivalenzbegriff zudem explizit benannt.⁴⁷¹ Die Handlung des Romans ist auf das Jahr 1913 datiert, der Roman 1930 erschienen.⁴⁷² Der Ambivalenzbegriff war also nur wenige Jahre zuvor von Bleuler in den Wissenschaftskontext eingeführt worden. Entsprechend ist das hier vorliegende Verständnis von Ambivalenz noch eng an Bleulers Grundkonzeption gekoppelt und unterscheidet ebenfalls zwischen Kranken und Gesunden (Bleuler) bzw. konkret im Wortlaut zwischen den „zurechnungsfähige[n]“⁴⁷³ und den „unzurechnungsfähige[n]“⁴⁷⁴ Menschen:

„In diesem wenig glücklichen Augenblick, wo sich die sonderbare kleine Gefühlswelle, die ihn für eine Sekunde gefasst hatte, wieder auflöste, wäre er bereit gewesen, zuzugeben, dass er nichts besitze als eine Fähigkeit, an jeder Sache zwei Seiten zu entdecken, jene moralische Ambivalenz, die fast alle seine Zeitgenossen auszeichnete und die Anlage einer Generation bildete oder auch deren Schicksal. [...]Es

Vgl. exemplarisch zur Produktivität von Ambivalenz als Analysebegriff der Literaturwissenschaften den *Sammelband Robert Walsers Ambivalenzen* sowie den Sammelband von Abel / Blödorn / Scheffel, in dem Ambivalenz zur Analyse der „narrativen Sinnbildung“ genutzt wird. Vgl. Lüscher et al., *Robert Walsers Ambivalenzen*, vgl. Abel, Blödorn und Scheffel. *Ambivalenz und Kohärenz*.

⁴⁶⁸ Vgl. Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (Berlin, 1930).

Zentral für die Rezeption von Ambivalenz in der Literaturwissenschaft ist zudem Michail Bachtins Aufsatz *Probleme der Poetik Dostojewskijs* (1929, dt. 1971), vgl. Michail Bachtin, *Probleme der Poetik Dostojewskijs*, übers. von Adelheid Schramm (München, 1971). Bachtins Auseinandersetzung mit dem Ambivalenzphänomen erfolgte bereits in den 1920er Jahren, wurde aber erst ab den 1960er Jahren und in den folgenden Jahrzehnten umfassend rezipiert und leitete folgend den literaturtheoretischen Durchbruch des Ambivalenzbegriffs in den 1970/80er Jahren ein. Bachtins Analysen verwenden allerdings eine synonyme Vorstellung von Ambiguität und Ambivalenz, konkret wird eine eher sprachtheoretische Beobachtung zum Verhältnis von Dialogizität und Vielstimmigkeit unterbreitet: Bachtin macht in der *Poetik Dostojewskijs* eine grundlegende Dopplung von Rede, basierend auf Dialogizität und Vielstimmigkeit des Wortes, aus. Diese Vielstimmigkeit sei eine spannungsvolle und nicht hierarchisierbare „Koexistenz“, die auf voneinander zu differenzierenden und potenziell widersprüchlichen Stimmen beruht. Bachtin, *Probleme der Poetik Dostojewskijs*, 34.

Die fehlende Möglichkeit der Auflösung der „Widersprüche und Zwiespalte“ verhindert eine eindeutige Bewertung und erzeugt aufgrund dieser stimmlichen Vielfalt Ambivalenz. Bachtin, *Probleme der Poetik Dostojewskijs*, 37.

Die diversen Stimmen können nicht subordiniert werden, sie bleiben in einem zu koordinierenden Zustand.

Bachtin öffnet mit dieser Einsicht den Horizont zur Metalinguistik und verlässt die Grenzen der Textlichkeit und der Romanwelt. Vgl. auch Sylvia Sasse, *Michail Bachtin zur Einführung* (Hamburg, 2018), 93.

An dieser Stelle wird die Rezeptionstheorie hinsichtlich Ambivalenz tangiert: Bachtin führt an, dass jedes Wort neben seiner grundsätzlichen propositionalen Bedeutung auch immer auf seinen Sprecher und dessen Aussageintention verweise. Die wahre Bedeutung des Wortes bleibt in der Oszillation zwischen diesen beiden Modi stehen und daher unklar. Diese Relation wird von Bachtin noch um eine dritte Ebene erweitert: diejenige der Rezipient:innen: Die Rezipient:innen müssen die vorgefundene Ambivalenz in irgendeiner Form auflösen bzw. desambiguieren und es kommt somit zu einer dreistelligen Relation.

⁴⁶⁹ Karl Markus Michel, „Zu Robert Musils Roman ‚Der Mann ohne Eigenschaften.‘ Die Utopie der Sprache,“ *Akzente: Zeitschrift für Dichtung* 1 (1954): 25.

⁴⁷⁰ Pierre V Zima, *Robert Musils Sprachkritik. Ambivalenz, Polyphonie und Dekonstruktion: Robert Musil. Theater, Bildung, Kritik*, hg. von Joseph Strutz und Johann Strutz (München, 1985), 198.

⁴⁷¹ Vgl. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, 16.

⁴⁷² Die Erstveröffentlichung des *Mann ohne Eigenschaften* erfolgte 1930, circa 20 Jahre nach der Einführung des Ambivalenzbegriffs in die Wissenschaft und dessen zunehmender Rezeption. Zur Einführung des Ambivalenzbegriffs vgl. die Ausführungen in Kapitel 5.3 dieser Arbeit.

⁴⁷³ Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, 265.

⁴⁷⁴ Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, 265.

ist eine komische Sache. Ein merkwürdiger Unterschied: Der zurechnungsfähige Mensch kann immer auch anders, der unzurechnungsfähige nie.“⁴⁷⁵

Der Ambivalenzbegriff, so der Literaturwissenschaftler und Soziologe Peter V. Zima, wird in dieser Passage verbindend auf drei Ebenen eingesetzt: Die Verbindung erfolgt ausgehend vom einzelnen Satz (Mikrostruktur) über das konkrete Erleben von Ambivalenz durch die literarische Figur und die Rezipient:innen (Mesostruktur) bis hin zur Analyse einer Gesellschaft bzw. Charakterisierung einer Generation (Makrostruktur).⁴⁷⁶ In der Verbindung dieser drei Ebenen sieht Zima eine besondere literaturwissenschaftliche Verwendungsmöglichkeit des Ambivalenzkonzeptes, die soziologische Beobachtungen miteinschließt (hier die Charakterisierung einer Generation) und gleichermaßen anstößt.⁴⁷⁷

Eine solche literarische Verbindung von Mikro-, Makro- und Mesoebene durch Ambivalenz findet sich auch in den Werken Franz Kafkas, exemplarisch im folgenden Aphorismus, in dem Erich Heller einen grundlegenden menschlichen Ambivalenzdisput „de[s] Intellekt[s], der seinen Traum von absoluter Freiheit träumt, und d[er] Seele, die von ihrer furchtbaren Knechtschaft weiss“, angelegt sieht:⁴⁷⁸

„Er hat Durst und ist von der Quelle nur durch ein Gebüsch getrennt. Er ist aber zweigeteilt, ein Teil übersieht das Ganze, sieht, dass er hier steht und die Quelle daneben ist, ein zweiter Teil merkt aber nichts, hat höchstens eine Ahnung dessen, dass der erste Teil alles sieht. Da er aber nichts merkt, kann er nicht trinken.“⁴⁷⁹

Dieser Aphorismus ist nicht nur als Grundbemerkung über die menschliche Disposition aufschlussreich, sondern erhält vor dem Referenzrahmen von Kafkas Biographie weitere Aussagedimensionen: In zahlreichen Auseinandersetzungen mit Kafka sind dessen innere Zerrissenheit und Unentschiedenheit angesichts seiner beruflichen Tätigkeit als Arbeitsinspektor vs. Schriftsteller und sein grundlegend zwiespältiges Verhältnis zu seinem Jüdischsein, ebenso sein schwieriges Verhältnis zu seinem Vater dokumentiert.⁴⁸⁰ Mit Kafka als Referenz werden für den vorliegenden Kontext die Dimension und die

⁴⁷⁵ Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, 265.

⁴⁷⁶ Vgl. Zima, *Robert Musils Sprachkritik*, 185-202.

⁴⁷⁷ Weiterführend verbindet Zima seine literaturwissenschaftlichen Beobachtungen über Ambivalenz mit seiner soziologischen *Theorie des Subjekts*: „Das individuelle Subjekt ist [...] ein Versuch, Einheit und Vielfalt dialektisch zusammenzudenken und eine Subjektivität zu entwerfen, die sich durch Ambivalenzen, Widersprüche und die Aufnahme des Anderen nicht negieren läßt.“ Pierre V. Zima, *Theorie des Subjekts* (Stuttgart, 2017), 90.

Ambivalenz wird in Zimas Subjektkonstruktion demnach nicht ausschließlich negativ gedacht, sondern als eine Anforderungssituation der Lebenswelt, die es in einer gelungenen Subjektkonstruktion zu bewältigen gilt. Ambivalenz verfüge sogar über ein subversives Potenzial für das Subjekt: „Ambivalenz löst nicht nur eine Krise aus, sondern bewirkt auch Kritik [...]. Das Subjekt distanziert sich reflexiv (selbstkritisch) von seiner eigenen Subjektivität und versucht, sich als sprechende und handelnde Instanz neu zu orientieren.“ Zima, *Theorie des Subjekts*, 19.

Dabei werde auch hinsichtlich Vergesellschaftungsprozessen „in der Ambivalenz eine kritische Haltung ermöglicht, die die [...] ideologischen Diskurse zersetzt“ und entsprechend subversives Potenzial und Ideologiekritik freisetze. Zima, *Theorie des Subjekts*, 76.

⁴⁷⁸ Erich Heller, „Die Welt Franz Kafkas,“ in *Franz Kafka*, hg. von Heinz Politzer (Darmstadt, 1974), 182.

⁴⁷⁹ Franz Kafka, *Beim Bau der Chinesischen Mauer. Ungedruckte Erzählungen und Prosa aus dem Nachlaß (Sammelband)*, hg. von Max Brod und Hans-Joachim Schoeps (Berlin, 1931), 222.

⁴⁸⁰ Zur Biographie Kafkas vgl. exemplarisch Peter-André Alt, *Franz Kafka. Der ewige Sohn. Eine Biographie* (München, 2005).

besondere Rolle des (auto-)biographischen Schreibens hinsichtlich narrativer Ambivalenz(erfahrungen) verdeutlicht. In autobiographisch geprägten Texten kommt es oftmals zu einer Verschmelzung von Autor:in und Figur, von Identität und Literatur: Kafka schreibt in einem Brief an Felice Bauer: „Ich habe kein litterarisches Interesse sondern bestehe aus Litteratur, ich bin nichts anderes und kann nichts anderes sein.“⁴⁸¹

Entsprechend dieser Einschätzung Kafkas macht Lukas Gloor, den Fachdiskurs aufnehmend, zahlreiche autobiographische Bezüge in Kafkas Werk kenntlich. Diese legen einen neuen Fokus auf Ambivalenz als ein diese Einzelbereiche verbindendes Element. Gloor unterbreitet die These, dass Kafka bereits in einer ambivalenten Grundsituation situiert war – im „Brennpunkt sich ausschließender Ordnungen“ der Moderne:⁴⁸² „Erwerbstätigkeit und die Literatur, die Zweifel an seinem Vermögen und die Ansprüche an sich, die Erwartungen der Herkunft und der eigene Lebensentwurf, das säkulare Judentum seiner Familie, der Druck der Assimilation und die ‚ostjüdische Inspiration‘ (...) – dies alles waren gegensätzliche Ordnungen, deren Reibung Kafka in einer Zeit auszutragen hatte, in der die zunehmenden historischen Veränderungen eine tiefgreifende Verunsicherung der Ordnung und deren Verlässlichkeit bewirkte.“⁴⁸³ Gloor zeigt folgend auf, dass Kafkas Werk die Ambivalenzerfahrung des modernen Ordnungsproblems auf symbolisch-semantischer wie auf der konkreten Ebene des Erzählverfahrens expliziert.⁴⁸⁴ Anstatt Ambivalenz aufzulösen, habe Kafka diese offensichtlich zugespitzt: Beispielsweise ist in *Der Bau* die Hauptfigur ambivalent konnotiert, da sie sich den diversen Ordnungskriterien der Moderne widersetzt. Weiterhin wird die Thematik der Ordnung als solche, eben als Adaption des modernen Ordnungsproblems, als ambivalentes Motiv erarbeitet. Ordnung wird, nach den klassischen Sprachtheorien, performativ im Erzählen erzeugt.⁴⁸⁵ Kafka prekarisiert jedoch die semantische Ordnung durch das konstante Verschieben von Begriffen und Bildern, einen konstitutiv ambivalenten Erzähler und die Verwendung einer diskontinuierlichen Zeit- und Ereignisfolge.⁴⁸⁶ Die Hauptfigur verbleibt in einem ambivalenten Raum des Dazwischen innerhalb der Opposition von

Für einen Überblick über verschiedene, exemplarische Biographien Kafkas vgl. weiterführend Christian Klein, „Kafkas Biographie und Biographien Kafkas,“ in *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Oliver Jahraus und Bettina von Jagow (Göttingen, 2008), 18-36.

Klein stellt fest, was strukturanalog für Elie Wiesel gilt: „Wer Kafka liest, so der Eindruck, setzt sich immer auch mit dessen Biographie auseinander.“ Klein, *Kafkas Biographie*, 17. Zahlreiche Publikationen Franz Kafkas haben in Elie Wiesels Werken eine breite Rezeption erfahren haben. Vgl. weiterführend die Doktorarbeit von Joe Kanofsky, die dieser unter der Betreuung Wiesels verfasst hat und in welcher sich zahlreiche Hinweise auf die Rezeption Kafkas durch Wiesels Perspektive finden, vgl. Joe Kanofsky, „Narrow Bridges. Franz Kafka, Nahman of Bratslaw, and Jewish Literary Imagination,“ (Dissertation, Boston University, 1999).

⁴⁸¹ Franz Kafka, „Brief 590 an Felice Bauer in Westerland auf Sylt, 14.8.1913,“ in *Franz Kafka, Briefe. 1913–März 1914*, Bd. 2, hg. von Jürgen Born et al. (Frankfurt am Main, 1999), 261.

⁴⁸² Gloor, *Prekäres Erzählen*, 199.

⁴⁸³ Gloor, *Prekäres Erzählen*, 199.

⁴⁸⁴ Vgl. Gloor, *Prekäres Erzählen*, 215.

⁴⁸⁵ Vgl. dazu Bauman und die Ausführungen zur semiotischen Kulturtheorie in den Kapiteln 2.1 und 5.1 dieser Arbeit.

⁴⁸⁶ Vgl. Gloor, *Prekäres Erzählen*, 246.

Mensch und Tier. Es bleibt unklar, ob es sich bei dieser um ein maulwurfähnliches Tier oder um einen massiv degenerierten Menschen handelt.

In Kafkas weithin bekanntem Werk *Der Prozess* treten ebenfalls diverse ambivalent gekennzeichnete Figuren auf: Der Protagonist *Josef K.* kann sich letztlich nie final entscheiden, ob die helfenden Frauen, vor denen ihn der Geistliche warnt, der Geistliche selbst oder die Figur des Titorelli als Verbündete oder Gegner zu betrachten sind.⁴⁸⁷ Sie verbleiben stattdessen im Modus des Unentscheidbaren. Dieser Zustand aufgrund deren unklarer Kategorisierbarkeit löst ein Unbehagen bei der Hauptfigur aus, da diese sich nicht sicher ist, wie sie mit ihnen und ihren Ratschlägen umzugehen hat, was sie zu einer ablehnenden Haltung gegenüber diesen Figuren verleitet.⁴⁸⁸

Ertrag

Bilanzierend und hinsichtlich der weiteren Annäherung an den Ambivalenzbegriff lässt sich zur Rezeption von Ambivalenz in den Literatur- und Sprachwissenschaften Folgendes festhalten:

In der modernen Literatur stellt die Produktion von Ambivalenz eine narrative Kunstform dar. Die Erfahrung von Ambivalenzen kann in und durch Literatur und Sprache nicht nur sprachlich abgebildet, sondern auch gezielt erzeugt werden (Produktion), was Fragen hinsichtlich der Auswirkung auf die Lesenden (Rezeption) aufwirft, etwa ob in Literatur erzählte oder versprachlichte Ambivalenzen bei den Rezipient:innen Ambivalenzerfahrungen auslösen können.

Vor der Beobachtung, dass Ambivalenz sowohl hinsichtlich Produktionsästhetik als auch Rezeptionsästhetik wirksam wird, scheint es naheliegend, Ambivalenz als Analysekriterium an Texte anzulegen. Die Auseinandersetzung mit Ambivalenz innerhalb der Literaturwissenschaft erfolgt entsprechend auf diesen Ebenen:

Erster und primärer Untersuchungsgegenstand ist die Produktionsästhetik als literarische Darstellung von Ambivalenz auf Textebene. Texte können bspw. dahingehend analysiert werden, ob und wie in ihnen ambivalente Sachverhalte thematisiert und inhaltlich ausgeführt werden oder inwiefern bspw. durch Narrationsstrategien und autobiographische Bezüge Ambivalenzen erzeugt werden. Die Produktion und entsprechend auch die Analyse von Ambivalenz begrenzt sich nicht nur auf die inhaltliche und sprachliche Gestaltung der Werke, sondern kann auch durch den biographischen Kontext der Autor:innen erzeugt werden (vgl. Kafka). Literatur eignet sich im besonderen Maße, um (autobiographische) Erfahrungen der eigenen Zwiespältigkeit zu thematisieren, da sie dort, auf

⁴⁸⁷ Vgl. Franz Kafka, „Der Prozeß,“ in *Gesammelte Werke*, hg. von Max Brod (New York; Frankfurt am Main, 1958).

⁴⁸⁸ Diese Zustandsbeschreibung der fehlenden Kategorisierbarkeit dieser unentscheidbaren Figuren und das daraus resultierende Unbehagen können als strukturanaloge, fiktionalisierte Darstellung von Baumans später formuliertem Exkurs und Problemanzeige über die Unentscheidbaren gelesen werden, die als Resultat einer in ihrem Fall gescheiterten polaren Freund-Feind-Kategorisierung als umfassende Bedrohung eingeordnet werden. Vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel 2.1 dieser Arbeit.

mehreren Ebenen, zuerst mittels Versprachlichung und folgend durch deren Reflexion, bearbeitet werden kann.

Ambivalenz kann für eine:n Schriftsteller:in demnach ein Mittel sein, um sich selbst und die eigenen Erfahrungen mittels ambivalenten Schreibens zu reflektieren und zu problematisieren. Ambivalenz kann somit – vereinfachend zusammengefasst – die Eigenschaft zugeschrieben werden, kritische Reflexionsprozesse zu induzieren.

Zweitens und darauf aufbauend stellen die Konsequenzen dieser Ambivalenzen für die Interpretation des Werkes, also die Rezeptionsästhetik, einen zentralen Untersuchungsgegenstand dar. Dies begrenzt sich nicht nur auf die individuelle Rezeption einzelner Leser:innen, sondern kann gesamtgesellschaftlich wirksam werden (vgl. Zima). Ambivalenz wird rezeptionsästhetisch also auf mehreren Ebenen produktiv: (Narrativierte) Ambivalenz kann als ein Mittel zur Infragestellung von gesellschaftlich etablierten Mustern (vgl. Kafkas implizite Kritik an der Ordnung der Moderne) oder ausschließlich kausal argumentierenden Denkens und Handelns und seiner Folgerichtigkeit genutzt werden. Dies bedeutet auch, dass das kausale Denken hinsichtlich seiner potenziellen Instrumentalisierung zur Ableitung ideologisch geprägter Gewissheiten (vgl. Baumans Kritik an der Ordnung der Moderne) durch und mit Ambivalenz geprüft werden kann.

7.2 Fokus – Ambivalenzen autobiographischen Schreibens

Autobiographische Texte eröffnen eine zweifache Lesbarkeit als historisches Zeugnis und als literarisches Kunstwerk, sie changieren zwischen Geschichtsschreibung und Literatur. Die Autor:innen markieren zugleich Subjekt und Objekt der Darstellung, was zu einer besonderen und mitunter diffusen Verwobenheit von erzählter Figur und Autor:in selbst führt.

Martina Wagner-Egelhaaf hat einige sogenannte „Grundspannung[en] jeglichen autobiographischen Schreibens“ erarbeitet.⁴⁸⁹ Zusammengefasst beinhalten diese das Verhältnis von Erinnerung und Gedächtnis, von Wahrheit und Wahrhaftigkeit sowie Fakt und Fiktion. Diese Grundspannungen betreffen entsprechend auch die autobiographisch basierten Zeugnis- und Erinnerungstexte über den Holocaust. Letztere verorten sich mitten in der Debatte um objektive Wahrheitswiedergabe und subjektiv markierte Wahrhaftigkeit sowie um die Themenkomplexe Erinnerung und Gedächtnis im systematischen Zusammenhang von Selbstvergegenwärtigung zum Zwecke der autobiographischen Niederschrift und der resultierenden Ambivalenz des autobiographischen Erinnerns. Zudem gehen diese Texte aufgrund ihres Zeugnischarakters mit ethischen Ansprüchen ob der Aufnahme und Weitergabe ihres Inhaltes seitens der Rezipient:innen einher.

⁴⁸⁹ Martina Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie* (Berlin, 2017), 3, ebenso ausgeführt bei Martina Wagner-Egelhaaf, *Autobiographieforschung* (Paderborn, 2017), 5.

Daraus resultieren Anfragen hinsichtlich einer angemessenen Rezeption und methodischen Analyse autobiographischer Texte über den Holocaust, welche sich zwischen ethischen und ästhetischen Ansprüchen sowie deren Diffusion aufspannen. Diese Spezifika autobiographischen Schreibens über den Holocaust werden gesondert erläutert, nachdem vorab allgemein auf Ambivalenzen autobiographischen Schreibens eingegangen wird.

7.2.1 Erinnerung und Gedächtnis

Als Ausgangspunkt ihrer Überlegungen markiert Wagner-Egelhaaf die Grundspannung der Gegen- bzw. Komplementärbegriffe von Erinnerung und Gedächtnis.⁴⁹⁰ Der Vorgang der Erinnerung stelle einen „jeder autobiographischen Reflexion zugrunde liegende[]n Akt“ dar.⁴⁹¹ Dabei sei die „autobiographische Erinnerung, also das Sicherinnern zum Zwecke der Niederschrift einer Autobiographie, [...] immer ein Willensakt, ein Versuch, der Erinnerung die Vergangenheit abzuverlangen.“⁴⁹² (Autobiographische) Erinnerung wird so als Rekonstruktionsleistung bzw. reine Konstruktionsleistung offenbar:⁴⁹³ „Erinnerung nicht als Nachinnenholen eines einstmals innen Gewesenen, im Verlauf des Lebens aber der Innerlichkeit Entschwundenen, will sagen Vergessenen, sondern Er-innerung als Geste der Verinnerung eines (so) niemals innen Gewesenen.“⁴⁹⁴

Diese Einsichten zur Re-Konstruiertheit autobiographischer Erinnerung knüpfen an Erkenntnisse aus der empirischen Forschung zur Gedächtnispsychologie an und lassen gemeinsame Strukturen und Mechanismen bzgl. autobiographischer Texte feststellen.⁴⁹⁵ Ein Verständnis der Funktionsweise des menschlichen Gedächtnisses kann entsprechend dazu beitragen, Grundmuster literarischer Erinnerungsarbeit in autobiographischen Texten erkennbar und kritisch analysierbar werden zu lassen. Dahingehend scheinen insbesondere die folgenden Ergebnisse der Gedächtnisforschung anschlussfähig:

Zentral ist die angesichts der Re-Konstruktionsleistung anklingende Erkenntnis, dass Erinnerungen bereits im Moment ihrer Entstehung und Abspeicherung im autobiographischen Gedächtnis durch die

⁴⁹⁰ Vgl. Martina Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie* (Stuttgart; Weimar, 2005), 13.

⁴⁹¹ Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 12.

⁴⁹² Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 13.

Markowitsch / Welzer sprechen hinsichtlich der Versprachlichung von Erinnerungen von einem „Quantensprung der Gedächtnisentwicklung“. Hans J. Markowitsch und Harald Welzer, *Das autobiographische Gedächtnis* (Stuttgart, 2005), 186. So beginne das autobiographische Gedächtnis „mit dem Spracherwerb im eigentlichen Sinn erst zu bestehen“. Markowitsch und Welzer, *Das autobiographische Gedächtnis*, 196.

⁴⁹³ Vgl. weiterführend den Konstruktivismus bzw. die konstruktivistische Kognitionstheorie, welche die Vorstellung der Fähigkeit eines objektiven Erkennens von Wirklichkeit zurückweist, da die erkennenden Subjekte sich ihrer subjektiven Erfahrungs(um)welt nicht entziehen können. Im Erkenntnisprozess werde daher keine Wirklichkeit erkannt, sondern vielmehr eine individuell subjektabhängige Wahrnehmung der Umwelt geschaffen. Vgl. Ansgar Nünning, „Literatur, Mentalität und kulturelles Gedächtnis: Grundriß, Leitbegriffe und Perspektiven einer anglistischen Kulturwissenschaft,“ in *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden. Eine Einführung*, hg. von Ansgar Nünning (Trier, 1995), 178.

⁴⁹⁴ Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 13.

⁴⁹⁵ Vgl. Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 85.

eigene Wahrnehmung determiniert sind. Zudem bleiben diese während des weiteren Lebensverlaufes nicht statisch gespeichert, da sich das (autobiographische) Gedächtnis beständig neu organisiert. Neue Erinnerungen und Ereignisse verändern und qualifizieren die Erinnerung an vergangene Vorgänge. Beispielsweise verändern oder verwaschen generische Erinnerungen (sich wiederholende Sachverhalte), die Erinnerungen an konkrete Details von Einzelereignissen (episodischen Erinnerungen) und das in Abhängigkeit von ihrer Häufigkeit.⁴⁹⁶ Je mehr ein Ereignis wiederholt erfahren wird, desto mehr verblasst die Erinnerung an den eigentlichen, je individuellen Vorgang. Erinnerungen können so in ihrer Intensität verblassen oder in Teilen vergessen werden, was sie vulnerabel für ‚unwahre‘ bzw. ‚fehlerhafte‘ Umdeutungen oder Ergänzungen macht.⁴⁹⁷ Während des konkreten Erinnerungsvorgangs wird außerdem zwischen episodischen und generischen Erinnerungen hin- und hergesprungen, was wechselseitige Über- und Umschreibungen der Erinnerung fördert.⁴⁹⁸ Ebenso ist der Einfluss des *retrospective bias* nicht zu unterschätzen, sodass, sobald divergierende Informationen hinsichtlich des erinnerten Sachverhaltes vorliegen, diese entsprechend berücksichtigt und eingearbeitet werden. Bei einem *retrospective bias* bedeutet dies insbesondere, dass einzelne Erinnerungen an den Gesamtkontext und das erwünschte „Ende der Geschichte“ angepasst werden.⁴⁹⁹ Das autobiographische Gedächtnis kann demnach als prozessual und fluide strukturiert verstanden werden. Seine Ausprägung stellt eine lebenslange Entwicklungsaufgabe dar.⁵⁰⁰ Der konkrete Zeitverlauf von Lebensereignissen bzw. die biographische Lebenszeit hat dagegen kaum strukturierenden Einfluss auf das Gedächtnis. Vielmehr sind zentrale Einzelereignisse, die mit bestimmten Erinnerungen einhergehen, strukturgebend.⁵⁰¹ Es ist erheblich wahrscheinlicher, dass ein solches Einzelereignis im Gedächtnis festgehalten wird, wenn es einzigartig und/oder mit besonderen Folgen für das erlebende Individuum verbunden ist. Dies gilt gleichermaßen für besondere Formen der Emotionalität und Visualität. Ereignisse werden bevorzugt dann im Gedächtnis internalisiert, wenn sie mit außerordentlich starken Emotionen verbunden sind.⁵⁰²

Hinsichtlich traumatischer Erinnerungen werden auch die Probleme mangelnder Möglichkeiten, Erinnerungen abzurufen, virulent, insofern Erinnerungen aufgrund ihrer traumatischen Entstehungskontexte unbewusst blockiert sind bzw. werden. Gleiches gilt gegenläufig für deren

⁴⁹⁶ Vgl. Markowitsch und Welzer, *Das autobiographische Gedächtnis*, 38.

⁴⁹⁷ Vgl. Daniel Schacter, *Seven Sins of Memory* (Boston, 1999), 184.

Hinsichtlich der Erinnerung von Holocaustüberlebenden wurde angesichts der breiten Rezeption des Holocaust in Literatur und Film als sowohl dokumentarische wie fiktionale Formate zudem die Möglichkeit einer *source-confusion* seitens der Erinnernden wahrgenommen: Welzer et al. 2002 haben ermittelt, dass einige Zeitzeugenberichte zentrale Überschneidungen mit Darstellungen aus dem Film ‚Die Brücke‘ (1959) beinhalten. Vgl. Harald Welzer, Sabine Moller und Karoline Tschuggnall, *Opa war kein Nazi. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis* (Frankfurt am Main, 2002).

⁴⁹⁸ Vgl. Markowitsch und Welzer, *Das autobiographische Gedächtnis*, 11.

⁴⁹⁹ Markowitsch und Welzer, *Das autobiographische Gedächtnis*, 31.

⁵⁰⁰ Vgl. Markowitsch und Welzer, *Das autobiographische Gedächtnis*, 11.

⁵⁰¹ Vgl. Markowitsch und Welzer, *Das autobiographische Gedächtnis*, 211.

⁵⁰² Vgl. Markowitsch und Welzer, *Das autobiographische Gedächtnis*, 11.

Persistenz, dass diese also nicht vergessen werden können, dauerhaft präsent sind und entsprechend einer dauerhaften (Um-)Deutung und (Neu-)Bewertung unterworfen sind.⁵⁰³

Angesichts dieser Prämissen können autobiographische Erinnerungen kaum anhand der Kategorien wahr und falsch bemessen werden und es bedarf eines anderen Zugangs.

7.2.2 Wahrheit und Wahrhaftigkeit

Parallel zum lange Zeit gültigen primären Erkenntnisinteresse der Gedächtnisforschung bestand die Hauptfrage der literaturwissenschaftlichen Autobiographiearbeit darin, die Erinnerung so akkurat als möglich abzubilden – also so ‚wahr‘ wie möglich.⁵⁰⁴ Diese wurde angesichts der Erkenntnisse um die Funktionsweise des autobiographischen Gedächtnisses zunehmend relativiert: Autobiographische Erinnerung ist eine Rekonstruktionsleistung und niemals Abbild einer gewesenen Wirklichkeit.⁵⁰⁵ (Autobiographische) Erinnerungen werden, indem sie erinnert werden, bereits interpretiert und qualifiziert, sie können qua Erinnerungsleistung nicht den Anspruch erfüllen, der an eine vermeintlich objektive ‚Wahrheit‘ oder Wirklichkeit formuliert wird. Angesichts ihrer „besonderen generischen Rahmenbedingungen [kann] der Erinnerung eine andere Beziehung zur Wirklichkeit zugesprochen werden“.⁵⁰⁶

Trotz dieser Prämissen wird von Autobiograph:innen erwartet, dass ihre Texte – wie Wayne Shumaker in seinem Standardwerk zur Autobiographie formuliert – einen „professedly truthful record of an individual“ darstellen.⁵⁰⁷ In der deutschsprachigen Autobiographieforschung führt Ingrid Aichinger in ihrem programmatischen Aufsatz den Anspruch aus, dass ein:e Autor:in über „den besten Willen“ zur Wahrheitskommunikation verfügen müsse.⁵⁰⁸ Der Wille zur Kommunikation größtmöglicher Wahrheit stellt demnach ein wesentliches Charakteristikum autobiographischer Texte dar. Ein:e Autobiograph:in muss bei der Niederschrift von Erinnerungen von dem Anspruch geleitet sein, das eigene Leben wahrheitsgemäß darzustellen.

Offensichtlich kann angesichts der diskutierten Prämissen um die Re-Konstruktion von Erinnerung in diesem Prozess anstatt einer objektiven Wahrheit nur eine „höhere Wahrheit“ des aus der subjektiven

⁵⁰³ Vgl. Schacter, *Seven Sins of Memory*, 188. Vgl. dazu die Arbeit von Daniel Schacter, der zentrale und verbreitete Problemfelder des Erinnerens erarbeitet hat. Vgl. Schacter, *Seven Sins of Memory*.

⁵⁰⁴ Erstmals hat Hans Glagau in seiner bereits 1903 erschienenen Studie *Die moderne Selbstbiographie als historische Quelle* eine skeptische Haltung eingenommen, ob in einer Autobiographie – Glagau spricht von Selbstbiographie – überhaupt allgemeineschichtlich gültige Aussagen getätigt werden können: „Es handelt sich für uns nicht nur darum, ob der Selbstbiograph die Wahrheit sagen will, sondern ob er sie überhaupt uns zu sagen vermag.“ Hans Glagau, *Die moderne Selbstbiographie als historische Quelle* (Marburg, 1903), 3.

⁵⁰⁵ Vgl. Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 90, vgl. Markowitsch und Welzer, *Das autobiographische Gedächtnis*, 11.

⁵⁰⁶ Gerd Bayer und Rudolf Freiburg, *Literatur und Holocaust* (Würzburg, 2009), 8.

⁵⁰⁷ Wayne Shumaker, *English Autobiography. It's Emergences, Materials and Forms* (Los Angeles, 1954), 106.

⁵⁰⁸ Ingrid Aichinger, „Probleme der Autobiographie als Sprachkunstwerk,“ in *Die Autobiographie. Zur Form und Geschichte einer literarischen Gattung*, hg. von Günter Niggel (Darmstadt, 1998), 183.

Innenperspektive erfahrenen und dargestellten individuellen Lebens“ transportiert werden.⁵⁰⁹ „Jenseits der Tatsachenwahrheit, jenseits der Ähnlichkeit liegt jene einzigartige Wahrheit des von innen gesehenen Lebens, die die Autobiographie geben muß.“⁵¹⁰

Wagner-Egelhaaf bezeichnet diesen Prozess als den Übergang von „Wahrheit [...] zu Wahrhaftigkeit“.⁵¹¹ Die Bezeichnung Wahrhaftigkeit beinhaltet dabei das übergeordnete Ziel, die Erinnerung mit transparenter Aussageintention so wahrhaftig wie möglich als erinnerte, subjektive Wahrheit zu schildern.⁵¹² Entsprechend hängt der Akt der autobiographischen Erinnerung bleibend an der Vorstellung einer größtmöglichen Konsistenz zwischen Erinnerung und individueller Wahrheit, welche als Wahrhaftigkeit gefasst wird.

Dieser Anspruch ob der Wahrhaftigkeit der autobiographischen Erinnerung wirkt sich immanent auf die Möglichkeiten der Versprachlichung bzw. textuellen Verschriftlichung der Erinnerungen aus. Angesichts autobiographischer Texte werden sprachtheoretische und semantische Prämissen virulent, die – exemplarisch – bereits damit beginnen, welche Erinnerungen zur Verschriftlichung ausgewählt werden und wie diese Erinnerungen angesichts formaler Vorgaben der Verschriftlichung im Text geordnet werden, etwa als konventionell chronologisch strukturierter Bericht oder beliebig angeordnete Einzelabschnitte.⁵¹³ Dies führt weiter über die konkreten Darstellungsformen, etwa ob und wie eine Kapiteleinteilung gewählt wird, welche stilistischen Vorlieben die Autor:innen einfließen lassen, bis hin zu deren individuellen Überzeugungen, etwa dahingehend, was für eine Topik dessen, was als Wahrheit gesagt werden müsse, verfolgt wird.⁵¹⁴

Ein solcher Prozess stellt, trotz des Ziels, das Erinnerte mit größtmöglicher Wahrhaftigkeit aufzuschreiben, „das Einfallstor der Fiktionalität in die Autobiographie“ dar.⁵¹⁵ Somit tangiert

⁵⁰⁹ Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 42.

⁵¹⁰ Roy Pascal, *Die Autobiographie. Gehalt und Gestalt* (Stuttgart, 1965), 229. Vgl. dazu Elie Wiesels Erläuterung in *Alle Flüsse fließen ins Meer*, dass er nicht beabsichtige, seine „Lebensgeschichte zu erzählen, sondern die Geschichte [seiner] Geschichten. [...] Betrachten Sie diesen Bericht also als eine Art Kommentar und erst in zweiter Linie als ein bescheidenes Zeugnis.“ Wiesel, *Alle Flüsse*, 28.

⁵¹¹ Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 43.

⁵¹² Vgl. Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 43.

⁵¹³ Einschlägig für die Aufgabe einer chronologisch-berichteten Autobiographie ist Roland Barthes *Über mich selbst*. Dort wurde die chronologisch-lineare Darstellung von Lebensgeschichte ersetzt durch Einzelabschnitte, die alphabetisch anhand eines ausgewählten Begriffs beleuchtet werden. Die Abfolge der alphabetischen Einzelabschnitte wird an einzelnen Stellen gezielt gebrochen, damit das schematisch chronologische Erzählen nicht schlicht durch die schematische Folge des Alphabets ersetzt wird. Vgl. Roland Barthes, *Über mich selbst* (Berlin, 2019).

Weitere programmatische Texte innerhalb der deutschen Autobiographieforschung stellen im Übergang zur Moderne Theodor Fontanes *Meine Kinderjahre* und *Von Zwanzig bis Dreißig* dar. Fontane hält sich in diesen Texten konsequent an das Prinzip des Anekdotischen, die Darstellung eines großen und umfassenden Gesamtzusammenhangs rückt in den Hintergrund, der Fokus liegt nun stattdessen auf dem Einzelnen. Ähnlich gestaltet sich Walter Benjamins *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, bestehend aus 41 bildhaft verdichteten Kurzabschnitten, die keiner offensichtlichen Chronologie mehr folgen. Vgl. Theodor Fontane, *Meine Kinderjahre* (Berlin, 1893), vgl. Theodor Fontane, *Von Zwanzig bis Dreißig. Autobiographisches* (Berlin, 1895), vgl. Walter Benjamin, *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* (Berlin, 1950).

⁵¹⁴ Vgl. Wagner-Egelhaaf, *Autobiographieforschung*, 7; vgl. auch Volker Depkat, „Facts and Fiction,“ in *Handbook of Autobiography / Autofiction* (Berlin; Boston, 2019), 284.

⁵¹⁵ Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 13.

autobiographische Erinnerung im Modus sprachlich-textueller Verfasstheit – also als Autobiographie – zudem das Verhältnis von Fakt und Fiktion.

7.2.3 Fakt und Fiktion

Angesichts dessen, dass der historische Wahrheitsgehalt einer Autobiographie weder überprüfbar noch angesichts der Subjektivität der Erinnerung und individuellen Wahrhaftigkeit als solcher überhaupt autark vorhanden ist, wird „gerade im Zurückbleiben der Autobiographie hinter der historischen Zuverlässigkeit ihr konstitutives Moment gesehen“.⁵¹⁶ Der Akt des Niederschreibens der Erinnerung als autobiographischer Text „wird zum vordringlichen Konstitutionselement der autobiographischen Fiktionalität“.⁵¹⁷ Die Erinnerung markiert somit nicht nur das bereits thematisierte „Einfallstor der Fiktionalität in die Autobiographie“.⁵¹⁸ Vielmehr stellt das durch die Erinnerung unabdinglich entstehende Moment der Fiktion im autobiographischen Schreiben eine spezifische Form des narrativen Selbstaudrucks dar. Almut Finck versteht das Moment der Fiktion im autobiographischen Schreiben als spezifische und unhintergehbare Form des Selbstaudrucks, da sich jede Form von Welt- und Ich-Bezug als subjektive Wahrnehmung und demnach im Fiktionalen vollziehe:⁵¹⁹ Das Moment der Fiktion stehe dem Begehren nach Selbstaudruck keinesfalls entgegen, da sich im Gegenteil jeder Ich- und Weltbezug als ein fiktionaler vollziehe und folglich erst die Fiktion die autobiographische Realität produziere, was auch als Fiktionalität des Faktischen bezeichnet wird.⁵²⁰ Angesichts der sprachlichen Uneinholbarkeit des historisch Gewesenen wird die Autobiographie – zumindest in der Literaturwissenschaft – weniger als historisch verlässliche Quelle, sondern vielmehr

⁵¹⁶ Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 41. So trägt das 2019 erschienene einschlägige Lexikon zur Autobiographieforschung den Doppeltitel *Autobiography / Autofiction*, was abbilden soll, dass Autobiographie in einem gewissen Maße immer auch Fiktion darstellt. Vgl. Martina Wagner-Egelhaaf, *Handbook of Autobiography / Autofiction*, Bd.1-Bd.3 (Berlin; Boston, 2019).

⁵¹⁷ Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 43.

⁵¹⁸ Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 13.

⁵¹⁹ Vgl. Almut Finck, „Subjektivität und Geschichte in der Postmoderne. Christa Wolfs Kindheitsmuster,“ in *Geschriebenes Leben*, hg. von Michaela Holdenried (Berlin, 1995), 311-323.

Anschlussfähig ist Fincks Argumentation insbesondere an die sich jüngst enorm verbreitende Form der autobiographischen Graphic Novel. Exemplarisch im Bereich der Holocaust-Education stehen Rutu Modans *Das Erbe* und Michel Kichkas *Zweite Generation. Was ich meinem Vater nie gesagt habe*. Hervorzuheben ist, dass die Form der autobiographischen Graphic Novel nahezu ausschließlich von der zweiten Generation der Holocaustüberlebenden genutzt wird. Die hier angeführten Beispiele sind alle Autobiographien von Kindern oder Enkeln von Holocaustüberlebenden, die ihren Umgang (autobiographisch) mit dem Erbe und Leid ihrer Eltern bzw. Großeltern (biographisch) aufarbeiten.

⁵²⁰ Vgl. Almut Finck, *Autobiographisches Schreiben nach dem Ende der Autobiographie* (Berlin, 1999).

Finck bezieht sich explizit auch auf diejenigen Texte, die unter der Bezeichnung „Autobiographischer Roman“ geführt werden und sich nachweislich an der Biographie ihrer Autor:innen orientieren, sich selbst jedoch als Roman referenzieren. Einschlägig gilt hierfür Karl Philipp Moritz *Anton Reiser*, der den Untertitel *Ein psychologischer Roman* trägt, oder Gottfried Kellers *Der grüne Heinrich*. Komplementär zu den „Autobiographischen Romanen“ erscheinen die eigentlich fiktiven „Ich-Romane“ als autobiographische Texte.

Vgl. Karl-Philipp Moritz, „Anton Reiser. Ein psychologischer Roman in vier Teilen,“ in *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman in vier Teilen*. Andreas Hartknopf. *Eine Allegorie. Andreas Hartknopfs Predigerjahre* (Düsseldorf; Zürich, 1996).

Vgl. Gottfried Keller, „Der grüne Heinrich,“ in *Sämtliche Werke in sieben Bänden*, Bd. 3, hg. von Peter Villwock und Gottfried Keller (Frankfurt am Main, 1996).

als ein sprachliches Kunstwerk eingeordnet und das Erkenntnisinteresse vom historischen Wahrheitsgehalt auf die „Formprinzipien der Beschreibung selbst“ umgelenkt.⁵²¹

Neben dem ambivalenten Verhältnis von autobiographischem Erinnerungsakt und Wahrhaftigkeit vs. historischer ‚Wahrheit‘ wird damit die Problematik der sprachlichen Darstellbarkeit der wahrhaftigen Erinnerung virulent. So entfällt ein Großteil der „wahrheitsmindernden Faktoren [...] in den Bereich autobiographischer Strukturprobleme, [diese sind] sozusagen autobiographieimmanent“.⁵²² Zum einen wird für den Akt des Niederschreibens die Erinnerung respektiv in eine Ordnung und Form gebracht, es wird eine Auswahl des Erinnerten getroffen und nachträglich in möglichst konsistenter Form aus einer Perspektive erzählt, die im konkreten Moment der Erfahrung nicht vorgelegen hat. Autobiographie ist eine Narration des Selbst, die zudem in spezifischen kulturellen Kontexten und sozialen Normen formuliert wird und entsprechend durch deren Ansprüche determiniert ist.⁵²³

Autobiograph:innen werden so zu Erzähler:innen des eigenen Lebens im Text, in dem sie diverse kommunikative Rollenfunktionen übernehmen:⁵²⁴ Sie kreieren eine Chronologie der erzählten Ereignisse, beschreiben Personen und erschaffen so literarische Figuren, heben Einzelerfahrungen als zentrale Lebensmarker hervor und können sich – je nach individueller Kompetenz – dabei aller stilistischer Möglichkeiten der Literatur bedienen, z. B. durch die Verwendung von Metaphern und Sprachspielen spezifische Inhalte prägen, durch die Anführung von erinnerten Dialogen Gesprächssituationen imaginieren, Erlebnisse dramatisieren oder unterdeterminieren.⁵²⁵

Autobiographie bzw. autobiographischer Text ist demnach das Ergebnis literarischer Selbstnarration in Fiktionalität – oder wie Volker Depkat diese Prämisse verdichtet: „[O]n the textual level, autobiography cannot do without fiction.“⁵²⁶

Allerdings stellt dies keine absolute Fiktivität dar, da sich die Autor:innen von Autobiographien auf selbstreferentielle Erinnerungen beziehen und der Wahrhaftigkeit verpflichtet sind. Eine trennscharfe Unterscheidung zwischen Fiktionalität und Fiktivität ist demnach relevant, um den Texten gerecht zu werden.⁵²⁷ Mit Fiktionalität wird, wie oben skizziert, ebenjener Akt der semantischen Rede über reale

⁵²¹ Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 41.

⁵²² Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 43.

⁵²³ Vgl. weiterführend Wagner-Egelhaafs zweiten Band des *Handbook of Autobiography/Autofiction* zur Thematik „Autobiography Across the World, Or, How Not To Be Eurocentric“, welche den Blick von der „European Tradition“ weitet und ergänzt durch die je individuellen autobiographischen Formate, Traditionen und Strömungen in „The Arab World“, „Africa“, „Asia“, „Australia and New Zealand“ sowie „The Americas“. Wagner-Egelhaaf, *Handbook of Autobiography / Autofiction*, 683-1259.

⁵²⁴ Vgl. Jürgen Lehmann, *Bekennen – Erzählen – Berichten. Studien zu Theorie und Geschichte der Autobiographie* (Tübingen, 1988), 28; 36.

⁵²⁵ Vgl. Depkat, „Facts and Fiction,“ 284.

⁵²⁶ Depkat, „Facts and Fiction,“ 284.

⁵²⁷ Ohme spricht dahingehend zugespitzt von „einem heillosen Durcheinander von Begriffen und den damit verbundenen Konzepten“, die insbesondere in der ohnehin aufgeladenen Diskussion um Gattungszuordnung und Rezeptionsmöglichkeiten von Autobiographien sowie besonders virulent hinsichtlich Holocaustliteratur für weitere Verwirrung Sorge. Andreas Ohme, „Holocaustliteratur – Überlegungen zu einem umstrittenen literaturwissenschaftlichen Konzept,“ in *Holocaustliteratur. Überlegungen zu Reichweite und Grenzen eines literaturwissenschaftlichen Konzepts*.

Sachverhalte bezeichnet. Fiktivität hingegen bezieht sich auf den ontologischen Status des Sachverhaltes, also ob dieser realiter in der Welt existiert oder frei erfunden ist. Fiktiv ist ein Sachverhalt dann, wenn er nicht in der Welt existiert.⁵²⁸

Michaela Holdenried unterscheidet diese Kategorien nochmals explizit für die Autobiographie und spricht von einer autobiographischen Fiktion, die einen Bezug zur Wahrheit habe, auch wenn diese niemals objektiv verifiziert werden kann, sondern in einer subjektiven Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit verbleibt.⁵²⁹

Es wird deutlich, dass die Problematisierung des Verhältnisses von Fakt und Fiktion das literaturwissenschaftliche Pendant der Frage darstellt, was für eine Form von Wahrheit in autobiographischen Texten angesichts der Konstruiertheit von Erinnerungen erwartet werden kann. Damit bedingen das Verhältnis von Erinnerung und Gedächtnis, Fakt und Fiktion sowie folgend Wahrheit und Wahrhaftigkeit die Rezeptionsmöglichkeiten autobiographischer Texte, die im Folgenden diskutiert werden.

7.2.4 Rezeptionstheorie: Autobiographischer Pakt und autofiktionaler Pakt

Die Verhältnisbestimmung von Erinnerung und Gedächtnis, Wahrheit und Wahrhaftigkeit, Fakt und Fiktion bleibt nicht auf die Autor:innen als sich erinnernde und schreibende Subjekte und auf somit produktionsästhetische Fragen begrenzt, sondern hat auch eine umfassende Diskussion hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf die Lesenden, konkret bzgl. der Rezeptionsästhetik⁵³⁰, ausgelöst. Die Rezeption von autobiographischen Texten unterscheidet sich von fiktionalen Texten, so die grundlegende

Materialien des gleichnamigen Panels beim 12. Deutschen Slavistentag 2015 in Gießen, hg. von Reinhard Ibler und Andreas Ohme, (Stuttgart, 2021), 32.

⁵²⁸ Vgl. weiterführend Frank Zipfels pragmatische Differenzierung von Fiktionalität und Fiktivität, in: Frank Zipfel, *Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität*, 115-181; sowie in Frank Zipfel, „Fiktionssignale,“ in *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hg. von Tobias Klauk und Tilmann Köppe (Berlin, 2014), 97-124.

⁵²⁹ Vgl. Michaela Holdenried, *Autobiographie* (Stuttgart, 2000), 38-44.

⁵³⁰ Hinsichtlich literaturtheoretischer Ansätze wurden Rolle und Funktion der Rezipient:innen erst mit den 1960er/70er Jahren und der durch die sogenannte *Konstanzer Schule* eingeführten Rezeptionsästhetik relevanter Forschungsgegenstand. Die Rezeptionsästhetik ist ein hermeneutischer Ansatz zur Erschließung literarischer Werke, der insbesondere Rolle und Funktion der Rezipient:innen bei deren individueller Werkerschließung berücksichtigt. Diese geht primär auf Hans-Robert Jauß und Wolfgang Iser zurück. Jauß forderte in seiner Publikation *Literaturgeschichte als Provokation* einen Paradigmenwechsel bzw. eine Revision der Literaturgeschichte durch eine Fokusverlagerung auf die eigentliche Rezeptionsgeschichte: Das Sinnpotenzial jeglichen Textes sei dynamisch angelegt und veränderbar, da es sich erst und immer wieder neu in seiner durch historische Bedingtheiten und Einflüsse veränderten Rezeption entfalte. Jede Rezeption berge das Potenzial einer anderen oder neuen Deutung des textlichen Sinnpotenzials. Um diese Dynamik zu fassen, führte Jauß den Begriff des *Erwartungshorizonts* ein. Iser argumentiert mit Bezug auf die Textstruktur und deren genuine Leerstellen, welche die Rezipient:innen eigenmächtig und interpretativ mit Inhalt zu füllen haben. Über diesen Vorgang tragen die Rezipient:innen jeweils ihre Deutung in den Text. Zentral seien dafür die textuellen Steuerungen des Rezeptionsverhaltens, die wiederum literaturtheoretisch analysiert werden können.

Vgl. Bernhard Scholz, „Rezeptionsästhetik,“ in *Lexikon Literaturwissenschaft*, hg. von Gerhard Lauer und Christine Ruhrberg (Stuttgart, 2011), 283-284, vgl. Hans Robert Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation* (Konstanz, 1967), vgl. Wolfgang Iser, *Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa* (Konstanz, 1970), vgl. Wolfgang Iser, *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett* (München, 1972), vgl. Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung* (München, 1976).

Annahme. Die Rezipient:innenerwartungen an autobiographische Texte stellen insofern eine Besonderheit dar, als dass sie auf vorangestellten Erwartungen an die ‚Gattung‘ Autobiographie als „die Beschreibung (graphia) des Lebens (bios) eines Einzelnen durch diesen selbst (auto)“ basieren.⁵³¹ Diese Erwartung wird als „autobiographietypische Referenzillusion“ bezeichnet, die beinhaltet,⁵³² dass die Rezipient:innen das autobiographische Ich mit der Autor:in gleichsetzen, also eine Personalunion von Figur und Erzähler:in erwarten.⁵³³

Eine solche strukturelle Identifikation von Figur und Erzähler:in bedingt ein gattungsspezifisches Begehren nach Wahrheit des Erzählinhaltes, auch als *Wirklichkeitsbegehren* gekennzeichnet.⁵³⁴

Im Zuge der verstärkten rezeptionstheoretisch motivierten Beschäftigung mit Autobiographien ab den 1960er Jahren sind zwei maßgebliche Theorien zur Rezeption autobiographischer Schriften etabliert worden, die das Wirklichkeitsbegehren der Rezipient:innen reflektieren: der *autobiographische Pakt* von Philippe Lejeune und der *autofiktionale Pakt* von Serge Doubrovsky.

Lejeune unterbreitet erstmals in seiner Publikation *L'Autobiographie en France* den Vorschlag eines autobiographischen Pakts zwischen Autor:in und Rezipient:in, welchen er zwei Jahre später in seinem programmatischen Essay *Le pacte autobiographique* ausführt. Lejeune stellt damit die Pragmatik der literarischen Kommunikation in den Mittelpunkt seiner Literaturtheorie und versteht Autobiographien als einen primär kommunikativen Akt zwischen Autor:in und Rezipient:in: Der Pakt basiert auf der Einheit aus Autor:in, Erzähler:in und Figur: „identité de nom entre l'auteur (tel qu'il figure, par son nom, sur la couverture), le narrateur du récit et le personnage don't on parle“.⁵³⁵ Diese Einheit grenzt Autobiographien zum einen von fiktionalen Texten ab und eröffnet den Abschluss des autobiographischen Pakts durch Autor:in und Rezipient:in. Indem die Autor:innen ihre Texte als Autobiographie markieren, offenbaren sie den Rezipient:innen den Anspruch, ihre erlebte Wahrheit im Text abzubilden, welche die Rezipient:innen wiederum als wahr annehmen.

⁵³¹ So bereits 1907 beschrieben in der bis weit ins 20. Jahrhundert einschlägigen Definition des Autobiographiebegriffs von Georg Misch. Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, Bd. 1 (Bern, 1907), 6-7.

⁵³² Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 67.

⁵³³ Beispielsweise geht Segebrecht mir Rückgriff auf Jauß davon aus, dass die Lesenden einer Autobiographie konkretere Erwartungen entgegenbringen, was den Wahrheitsgehalt des erzählten Sachverhaltes betrifft. So müssten Autor:in und Figur identisch sein. Mitunter werde diese Erwartung von den Autor:innen gezielt bedient und sogar genutzt, um übergeordnete Erwartungshaltungen an den Text zu erzeugen wie gleichermaßen dann bedienen zu können. Interessant scheint Segebrechts daraus resultierende These, dass über diese Erwartungshaltung eines verringerten oder gar nicht vorliegenden Fiktionsgrades die Intensität der Kommunikation zwischen Autor:in und Rezipient:in gesteigert werde. Wulf Segebrecht, „Über Anfänge von Autobiographien und ihre Leser,“ in *Die Autobiographie. Zur Form und Geschichte einer literarischen Gattung*, hg. von Günter Niggel (Darmstadt, 1998), 169.

Auch Bruss äußert sich mit einer These hinsichtlich der besonderen Wahrheitsansprüche an hier nicht nur den Text, sondern konkret die Autobiograph:innen: „Gleichgültig, ob das Mitgeteilte als falsch erwiesen werden kann oder nicht, ob es von irgendeinem anderen Standpunkt aus neu formuliert werden kann oder nicht: man erwartet von dem Autobiographen, daß er von seinen Aussagen überzeugt ist.“ Elizabeth Bruss, „Die Autobiographie als literarischer Akt,“ in *Die Autobiographie. Zur Form und Geschichte einer literarischen Gattung*, hg. von Günter Niggel (Darmstadt, 1998), 274.

⁵³⁴ Vgl. Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 8.

⁵³⁵ Philippe Lejeune, „Le pacte autobiographique,“ in *Le pacte autobiographique*, hg. von Philippe Lejeune (Paris, 1975), 23-24.

Das Paktangebot könne über verschiedene Arten an die Rezipient:innen herangetragen werden. Naheliegende erste Möglichkeit sei die eindeutige Namensgleichheit zwischen Autor:in und Figur als sogenannter Identitätsvertrag: „avant tout un contrat d'identité qui est scellé par le nom propre“.⁵³⁶ Ebenso könne eine offensichtliche Gattungskennzeichnung im Titel bzw. Untertitel des Buches oder in anderen Paratexten wie bspw. Vorwort, Einleitung und Epilog den autobiographischen Charakter des Textes zum Ausdruck bringen.⁵³⁷ Eine solche offensichtliche Kennzeichnung stelle jedoch keinen Zwang dar. Auch ausschließlich der Haupttext vermag seinen autobiographischen Charakter zu kommunizieren.

Der im autobiographischen Pakt angelegte Anspruch, die erinnerte Wahrheit der Autor:innen zu transportieren, bedingt das Vorhandensein einer außertextuellen Referenz, zu deren möglichst wahrhaftiger Abbildung sich die Autor:innen verpflichtet haben.⁵³⁸ Entsprechend fungiert die vorhandene Identitätsüberschneidung aus Figur und Autor:in als Verweis auf ein realiter existierendes Subjekte, dem durch die Rezipient:innen die Verantwortung für die inhaltliche Richtigkeit des Textes zugeschrieben wird. So wird suggeriert, dass das im Text Erzählte einer Wirklichkeitsprüfung unterzogen werden könne.⁵³⁹

Eine konträre Ausgestaltungsform ist der fiktionale Pakt, der entweder durch einen eindeutigen Hinweis auf die Nichtübereinstimmung der Identität von Autor:in und Figur oder durch ein offenes Bekenntnis zur Fiktionalität offenbart wird, bspw. durch eine offensichtlich platzierte Gattungsbezeichnung wie Roman.⁵⁴⁰ Als Konsequenz lesen die Rezipient:innen den Text ohne Wirklichkeitsbegehren als einen fiktionalen.

⁵³⁶ Lejeune, „Le pacte autobiographique,“ 33. Diese Theorie stützt Lejeune mit Ausführungen zur Differenz bzw. Übereinstimmung zwischen der grammatischen Person und der Identität des Referenzsubjekts. In wörtlicher Rede ist die Verwendung von *Ich* als Personalpronomen deutlich und markiere die eigene Identität als übereinstimmendes Referenzsubjekt des Gesagten. Die textuelle Verwendung des Pronomens *ich* eröffnet hingegen den möglichen Bezug auf mehrere Referenzsubjekte. Nicht in allen Texten stimmen Erzähler:in und Autor:in überein. Das Pronomen *ich* erhält erst in Bezug auf einen Eigennamen eine eindeutige Markierung: durch die Offenlegung des Eigennamens verbinden sich Person und Rede. Wenn ein Text bspw. eindeutig als Autobiographie ausgewiesen ist, aber keine Übereinstimmung zwischen Figurennamen und Autor:innenamen besteht, oder wenn anstelle der 1. Person Singular die 3. Person Singular (er/sie) verwendet wird, kann dies von den Rezipient:innen als Störfaktor wahrgenommen werden, der mit dem Verdacht der Unwahrheit eingehe.

⁵³⁷ Vgl. Lut Missine, „Autobiographical Pact,“ in *Handbook of Autobiography / Autofiction*, hg. von Martina Wagner-Egelhaaf (Berlin; Boston, 2019), 222.

⁵³⁸ Gasparini entwickelt die von Lejeune angeführte Referenzdimension zu der Bezeichnung des „referenziellen Paktes“ weiter, konkret zum „contrat de référentialité“. Dieser Pakt wird nicht aufgrund der Identitätseinheit von Autor:in und Protagonist:in getroffen, sondern aufgrund der Referenzialität zur erlebten Wahrheit. Philippe Gasparini, *Est-il je? Roman autobiographique et autofiction* (Paris, 2004), 18.

Allgemein zur Referenzialität vgl. Regine Strätling, „Referentiality,“ in *Handbook of Autobiography / Autofiction*, hg. von Martina Wagner-Egelhaaf (Berlin; Boston, 2019), 384-389.

⁵³⁹ Vgl. Lejeune, „Le pacte autobiographique,“ 23. Bruss hat dies später dahingehend differenziert, dass der/die Rezipient:in die Aussagen des/der Autor:in selbstverständlich nicht auf inhaltliche Richtigkeit überprüfen könne, es gehe lediglich um die Annahme, dass die Inhalte in irgendeiner Form überprüfbar seien. Vgl. Elizabeth Bruss, *Autobiographical Acts. The Changing Situation of a Literary Genre* (Baltimore, 1976).

⁵⁴⁰ Vgl. Lejeune, „Le pacte autobiographique,“ 27.

Die strikte Trennung zwischen den beiden Paktangeboten stellt neben Lejeunes Fokussierung auf den Wahrheitsgehalt der autobiographischen Texte den Hauptkritikpunkt an dessen Modell dar, welches dennoch bis heute als etablierter Klassiker der Autobiographietheorie gilt.⁵⁴¹

Im Kontext dieser Kritik hat Lejeune eine Verlagerung von eindeutiger Trennbarkeit zu einem dynamischen Spiel der Rezeptionsmöglichkeit eingeräumt. Der autobiographische Pakt stelle vielmehr ein dynamisches Spiel zwischen Rezipient:in und Autor:in dar:

„Passant un accord avec le narrataire dont il construit l'image, l'autobiographe incite le lecteur reel entrer dans le jeu et donne l'impression d'un accord sign. par les deux parties [...] j'ai imaginé sous la forme d'un contrat unique un double processus: l'engagement et le système de présentation choisi l'auteur, et le mode de lecture choisi par le lecteur.“⁵⁴²

Diese Differenzierung ermöglicht Lejeune die Bedeutung des Paktes hervorzuheben und gleichzeitig potenzielle konträre Reaktionen der Rezipient:innen konstruktiv einzubinden. Diese könnten beispielsweise Skepsis hegen gegenüber den Inhalten, die als autobiographische Wahrheit gekennzeichnet wurden, oder auch nach Übereinstimmungen zwischen Autor und Figur suchen, auch wenn keine Identitätsgleichheit zwischen diesen besteht. Die Bedeutung des Paktes werde dann insofern tragend, als sich die Rezipient:innen trotz dieser Skepsis dazu verpflichtet haben, den Text autobiographisch zu lesen.

Doubrovsky hat mit seinem Roman *Fils* explizit aufgezeigt, dass die bereits bei Lejeune thematisierte potenzielle Skepsis der Rezipient:innen gegenüber denjenigen Inhalten, die als autobiographische Wahrheit gekennzeichnet wurden, durch bestimmte Erzählverfahren der Autor:innen gefördert werden kann.⁵⁴³ Dies gilt gleichermaßen für die abweichende Einschätzung der Rezipient:innen zur Gattung des Textes, etwa dass trotz expliziter Markierung als fiktionaler Text nach Übereinstimmungen zwischen Autor:in und Figur gesucht wird – auch wenn keine Identitätsgleichheit zwischen diesen besteht.

Fils stellt einen Grenzfall von Autobiographie und Fiktion dar, mit dem Ziel, einen neuen Gattungsbegriff, den der Autofiktion, zu etablieren:⁵⁴⁴ Das Fiktive bzw. die Fiktionalität meint hier

⁵⁴¹ Trotz dieses Status wurden Lejeunes Theorie und dessen Fokussierung auf die Wahrheit vielfach kritisiert. Insbesondere in der Folge von Paul de Mans poststrukturalistischen Einsichten über die Unmöglichkeit der Wahrheit wurde Lejeunes pragmatisches Verständnis der Autobiographie als spezifische Form des Lesens abgelehnt. Vgl. Paul de Man, „Autobiography as De-facement,“ *Modern Language Notes* 94/5 (1979): 921-922.

Achermann kritisiert, dass aufgrund Lejeunes Theorie des autobiographischen Paktes und dessen Klassikerstatus andere Theorien, die einen rein referentiellen Zugang beinhalteten, vernachlässigt würden. Vgl. Eric Achermann, „Von Fakten und Pakten. Referieren in fiktionalen und autobiographischen Texten,“ in *Auto(r)fiktion. Literarische Verfahren der Selbstkonstruktion*, hg. von Martina Wagner-Egelhaaf (Bielefeld, 2013), 23-53. Vgl. weiterführend die Zusammenschau verschiedener Kritikpunkte an Lejeunes Paktvorschlag in: Missine, „Autobiographical Pact,“ 223-226.

⁵⁴² Philippe Lejeune, „Le pacte autobiographique,“ 21-22.

⁵⁴³ Vgl. Serge Doubrovsky, *Fils* (Paris, 1977).

⁵⁴⁴ Jacques Lecarme hat im Zuge von Doubrovskys Bestreben, mit der Autofiktion einen neuen Gattungsbegriff zu etablieren, diese Textart als das „le plus mauvais des mauvais genres“ bezeichnet. Vgl. Jacques Lecarme, „L'autofiction: un mauvais genre?,“ in *Autofictions & Cie*, hg. von Serge Doubrovsky, Jacques Lecarme und Philippe Lejeune (Paris, 1993), 233.

keine willkürliche Erfindung von Inhalt, sondern bezeichnet den Verzicht auf intentionale Subjektivität. Damit sind Doubrovskys Texte nicht fiktiv: Er fiktionalisiert und erfindet zugleich nichts, wie er in seiner einschlägigen Beschreibung seines Werkes offenlegt.⁵⁴⁵ „Autobiographie? Nein. Fiktion strikt realer Ereignisse und Fakten. Wenn man so will, Autofiktion, die Sprache eines Abenteurers einer Sprache in Freiheit anvertraut zu haben.“⁵⁴⁶

Autofiktionale Texte markieren daher eine Gleichzeitigkeit von erinnerter Wahrheit und Fiktion, sie beanspruchen für sich sowohl fiktional als auch autobiographisch zu sein. Sie stellen somit ein scheinbares Paradoxon im traditionellen Gattungsverständnis dar und können auch nicht in Lejeunes Paktverständnis als entweder autobiographisch oder fiktional zu lesende Texte etabliert werden. Es komme daher, so Doubrovsky, zu einem Oszillieren der beiden Pakte, die Rezipient:innen können sich nicht zwischen diesen entscheiden, weshalb Doubrovsky dafür plädiert, dass diese in einer produktiven Gleichzeitigkeit abgeschlossen werden sollten, als autofiktionaler Pakt, der sich beider Lesarten gleichermaßen und gleichzeitig bedient.

Später hat Lecarme dies in seiner „defense et illustration de ce genre“ relativiert und dazu beigetragen, dass Autofiktion nicht mehr nur als Verfall von Literatur, sondern als eine neue Denkform des Autobiographiebegriffs anerkannt wurde. Vgl. Jacques Lecarme, „Un nouvel horizon de l'autobiographie: de l'autofiction à la non-fiction,“ in *Nouveaux horizons littéraires*, hg. von Claude Filteau (Paris, 1995), 43.

Inzwischen gilt die Autofiktion als „renouveau de l'autobiographie classique“. Philippe Gasparini, *Autofiction. Une aventure du langage* (Paris, 2008).

Folgend ist der Begriff in aktuelleren literaturwissenschaftlichen Untersuchungen äußerst präsent und wirkmächtig.

Gronemann spricht auch von einer „Konjunktur“ des Begriffs. Claudia Gronemann, „Autofiction,“ in *Handbook of Autobiography / Autofiction*, hg. von Martina Wagner-Egelhaaf (Berlin; Boston, 2019), 332.

Vgl. exemplarisch für die Produktivität des Begriffs Autofiktion: Jörg Pottbeckers, *Der Autor als Held. Autofiktionale Inszenierungsstrategien in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, (Würzburg, 2017); Birgitta Krumrey, *Der Autor in seinem Text: Autofiktion in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur als (post-)modernes Phänomen* (Göttingen, 2015); Anne Schülke, „Autofiktion“ im Werk Paul Nizons (Bielefeld, 2014); Elio Pellin und Peter Weber, Hg., „... all diese fingierten, notierten, in meinem Kopf ungefähr wieder zusammengesetzten Ichs“: *Autobiographie und Autofiktion* (Göttingen, 2012).

⁵⁴⁵ Entsprechend ist der Begriff der Autofiktion nicht auf sogenannte „Fake-Autobiographien“ wie beispielsweise Benjamin Wilkomirski *Bruchstücke* anzuwenden. *Bruchstücke* gilt als ein Werk, das die Möglichkeit eines autobiographischen Pakts bzw. den Status, eine Autobiographie zu sein, absichtsvoll vorgetäuscht habe, da keinerlei Anzeichen des Fiktionalen offengelegt wurden.

Zur umstrittenen Annahme, Wilkomirski habe sich durch *source-confusion* und suggestives Feedback in verschiedenen Therapien eine „Opfer-Identität“ zugelegt, an die er offenbar selbst glaubte“, vgl. Markowitsch und Welzer, *Das autobiographische Gedächtnis*, 30.

Zur Problematik der Fake-Autobiographien und insbesondere zum Fall Wilkomirski vgl. weiterführend Richard Block, „Fake Autobiography,“ in *Handbook of Autobiography / Autofiction*, hg. von Martina Wagner-Egelhaaf (Berlin; Boston, 2019), 595-602; sowie Helga Schwalm, „Social History,“ in *Handbook of Autobiography / Autofiction*, hg. von Martina Wagner-Egelhaaf (Berlin; Boston, 2019), 179. Vgl. Benjamin Wilkomirski, *Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939–1948* (Berlin, 1995).

Feuchert führt an, dass das besondere Maß der Empörung, das über autobiographische Fälschungen im Bereich der Holocaustliteratur – wie bei Wilkomirski – auch daraus resultiere, dass diese nicht nur den autobiographischen bzw. autofiktionalen Pakt, sondern auch die bei Holocaustliteratur zusätzlich relevant werdende ethische Dimension hinsichtlich Autor:innenverpflichtung zu Wahrhaftigkeitsbestreben brechen. Vgl. Sascha Feuchert, „Der ethische Pakt und die Gedächtnisagentur Literaturwissenschaft. Überlegungen zu ethischen Problemfeldern eines literaturwissenschaftlichen Umgangs mit Texten der Holocaustliteratur,“ in *Ethical Turn? Geisteswissenschaften in neuer Verantwortung*, hg. von Christine Lubkoll und Oda Wischmeyer (München, 2009), 141.

⁵⁴⁶ Serge Doubrovsky, „Nah am Text,“ *Kultur & Gespenster: Autofiktion 7* (2008): 123. Dementsprechend ist Doubrovskys Fiktionalitätsverständnis in Einklang mit dem hier verwendeten Fiktionalitätsverständnis, übernommen von Zipfel. Vgl. weiterführend Frank Zipfel, „Autofiktion,“ in *Handbuch der literarischen Gattungen*, hg. von Dieter Lamping und Sandra Poppe (Stuttgart, 2009), 31-36, vgl. auch Zipfel, *Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität*.

7.3 Fokus – Ambivalenzen autobiographischen Schreibens über den Holocaust

Im Weiteren wird ein Fokus auf die spezifischen Ambivalenzen von autobiographischem Schreiben über den Holocaust gelegt. Dies umfasst strukturanalog die Ambivalenzen der Autobiographiediskussion hinsichtlich des Verhältnisses von Erinnerung und Gedächtnis, Wahrheit und Wahrhaftigkeit sowie Fakt und Fiktion, die zusätzlich durch den historischen Hintergrund des Holocaust determiniert werden. Dennoch differenzieren sich diese Texte – nicht trotz, sondern vielmehr ergänzend zu den beschriebenen Strukturanalogien – auf mehreren Ebenen von einem rein literaturtheoretischen Verständnis von Autobiographien:

„Während in der zeitgenössischen Literatur, Kunst und Ästhetik im Namen der Postmoderne Konzepte [...] Entreferentialisierung und der Tod des Autors propagiert werden, bestimmen Postulate wie Authentizität, Wahrhaftigkeit, moralische Integrität und Beglaubigung durch Autorschaft die Produktion, die Gestaltung, die Rezeption und die Bewertung von Kunst über den Holocaust.“⁵⁴⁷

Diese Differenzen bedingen Fragen um die passende Kategorisierung der Texte sowie um eine passende Rezeptionsform. Texte über den Holocaust, oftmals als Holocaustliteratur bezeichnet, die Folgefragen hinsichtlich potenzieller literaturwissenschaftlicher Zugänge und Analysemethoden aufwerfen, prägen eine umfassende und unabgeschlossene Gattungsdiskussion.

Autobiographische Texte über den Holocaust sind zudem von einer übergeordneten Zielvorstellung geprägt, die über diejenige von Autobiographien hinausgeht. Die Texte sollen ein Zeugnis ablegen. Dieser Zeugnischarakter ist bedingt durch die obigen Postulate von Authentizität, Wahrhaftigkeit, moralischer Integrität und Beglaubigung durch Autor:innenschaft – verstanden als Referenzbezug – und erhebt den Anspruch auf einen deutlichen Adressat:innenbezug. Die Rezipient:innen werden durch das Zeugnis mit einem Appell adressiert, der sie zur sekundären Zeug:innenschaft aufruft. Die besonderen historischen Entstehungsvoraussetzungen sowie je die Ansprüche an und von autobiographischen Texten über den Holocaust müssen bei ihrer Kategorisierung und Analyse unbedingt berücksichtigt werden: „Sobald diese negiert werden oder unberücksichtigt bleiben [...], bleiben die Werke in ihrem eigentlichen Wesen verschlossen.“⁵⁴⁸

Entsprechend werden im Folgenden ausgehend von einer Gattungsdiskussion das besondere Konzept der Zeug:innenschaft und der sekundären Zeug:innenschaft sowie die Postulate – Authentizitätsgebot, Referenzbezug, Adressat:innenbezug – diskutiert. Insbesondere diese Postulate können als Strukturanalogien zur Debatte um die Verhältnismäßigkeit von Erinnerung und Gedächtnis bzw. Wahrheit und Wahrhaftigkeit betrachtet werden, die sich in Bezug auf autobiographische Texte über den Holocaust in einem gesteigerten Maße stellen.

⁵⁴⁷ Matías Martínez, „Zur Einführung. Authentizität und Medialität in künstlerischen Darstellungen des Holocaust,“ in *Der Holocaust und die Künste: Medialität und Authentizität von Holocaust-Darstellungen in Literatur, Film, Video, Malerei, Denkmälern, Comic und Musik*, hg. von Matías Martínez (Bielefeld, 2004), 9.

⁵⁴⁸ Sascha Feuchert, *Holocaust-Literatur. Auschwitz* (Stuttgart, 2000), 143.

7.3.1 Gattungsdiskussion – oder auch Fakt und Fiktion 2.0

Autobiographische Zeugnisse, Holocaustliteratur, Zeugnisliteratur, Erinnerungen – die Frage nach einer korrekten Bezeichnung derjenigen Texte, die sich mit dem Holocaust auseinandersetzen, sowie die Folgefrage nach Umfang bzw. Grenzen des jeweiligen Textkorpus stellen einen vielfach und divers diskutierten Gegenstand dar.⁵⁴⁹

Die oftmals widersprüchliche und nahezu unüberschaubare Definitionsvielfalt und der mangelnde Konsens hinsichtlich einer allgemein anerkannten Bezeichnung sowie der in dieser Folge ebenfalls äußerst virulent gewordenen Fragen nach Gattungszugehörigkeiten oder Genreverortung sind nach Andreas Ohme „geradezu ein Topos“ in literaturwissenschaftlichen Arbeiten geworden, die sich mit dem Forschungsfeld von Texten über den Holocaust auseinandersetzen.⁵⁵⁰ Dennoch hat die Gattungsdiskussion hinsichtlich dieser Texte mehr als nur heuristischen Charakter, dient sie doch nicht nur dazu, Texte anhand ihrer Spezifika zuzuordnen, sondern die Kriterien der Zuordnung intersubjektiv nachvollziehbar zu machen. Gattungsfragen determinieren zudem Analysezugänge, Methodenwahl und Rezeption.⁵⁵¹ Da hinsichtlich dieses Forschungsfelds keine Übereinkunft hinsichtlich der Textkorpora und deren Bezeichnung (z. B. als Zeugnisliteratur, Erinnerung oder Holocaustliteratur) besteht, muss notwendig in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit diesem Forschungsfeld das jeweilige Begriffsverständnis angegeben werden, wenn damit auch der von Ohme ausgemachte ‚Topos‘ mitgetragen wird; so auch in dieser Arbeit.

Gemessen am – auch internationalen – Verbreitungsgrad scheint die Titulierung Holocaustliteratur primäre Verwendung zu finden.⁵⁵² Zumindest wird die Diskussion, explizit auch bzgl. der korrekten Benennung dieser Textsorten, vor allem unter der Bezeichnung Holocaustliteratur geführt. Folgend wird diese auch in der vorliegenden Arbeit als ein zunächst unbestimmter Sammelbegriff verwendet. Sensibilisierend sei in Kürze auf die etymologische Problematik dieser Bezeichnung verwiesen:

⁵⁴⁹ Vgl. die programmatischen Studien aus dem internationalen Raum:

Lawrence Langer, *The Holocaust and the Literary Imagination* (New Haven, 1975); Alvin H. Rosenfeld, *A Double Dying. Reflections on Holocaust Literature* (Bloomington, 1980); James E. Young, *Beschreiben des Holocaust: Darstellung und Folgen der Interpretation*, übers. von Christa Schuenke (Frankfurt am Main, 1992); Sem Dresden, *Holocaust und Literatur*, übers. von Gregor Seferens und Andreas Ecke (Frankfurt am Main, 1997).

⁵⁵⁰ Ohme, „Holocaustliteratur“, 16.

⁵⁵¹ Vgl. Sascha Feuchert, *Oskar Rosenfeld und Oskar Singer*, Bd. 24 (Frankfurt am Main, 2004), 29.

Gattungen werden durch geteilte Merkmale festgesetzt, hinsichtlich struktureller, formaler oder inhaltlicher Ähnlichkeiten zwischen Texten, durch die sie miteinander vergleichbar werden. Durch diese Merkmale wird ein sogenanntes „Gattungsbewusstsein“ erzeugt, das die Rezeption von Texten, die als zu einer spezifischen Gattung zugehörig verstanden werden, und die konkreten Erwartungshaltungen der Rezipient:innen erheblich bedingt.

⁵⁵² Alvin H. Rosenfeld hat als einer der Ersten die Bezeichnung ‚holocaust literature‘ im literaturwissenschaftlichen Kontext verwendet, jedoch nicht explizit als Gattungsbegriff verstanden. Vgl. Rosenfeld, *A Double Dying*.

Aus der amerikanischen Debatte hat sich folgend die Bezeichnung „Holocaustliteratur“ bzw. „Holocaust-Literatur“ im literaturwissenschaftlichen Gebrauch konventionalisiert. Vgl. exemplarisch zur Übernahme des Begriffs einen der frühesten Aufsätze dazu von Dieter Saalmann (1981) „Betrachtungen zur Holocaustliteratur“.

Dieter Saalmann, „Betrachtungen zur Holocaustliteratur“, *Orbis Litterarum* 36/4 (1981): 243-256.

Der Begriff Holocaust ist eine Transliteration aus dem Griechischen und der Entwicklung nach ein religiöser Terminus.⁵⁵³ Er geht zurück auf die hebräischen Begriffe *olah* und *calil*, die übersetzt so viel wie ‚gebranntes Opfer‘ und ‚zum Himmel aufsteigendes Opfer‘ bedeuten und sich im religiösen Kontext auf die im Tempel dargebrachten Opfer beziehen.⁵⁵⁴ Die Verwendung des Begriffs, so die maßgebliche Kritik, führt zum einen aufgrund der inhaltlich angelegten Betonung des Opfers die „Opferrolle der europäischen Juden terminologisch weiter“⁵⁵⁵, was einer „fatalistische[n] Gutheißung“⁵⁵⁶ gleichkommt. Des Weiteren wird die religiöse Konnotation durch den beschriebenen Sachverhalt persifliert.⁵⁵⁷ Zudem wird die Bezeichnung Holocaust während der damit inzwischen beschriebenen Phase der systematischen Vernichtung von Jüd:innen nicht genutzt, erst nach dem Zweiten Weltkrieg etablierte der Begriff im Sprachgebrauch.⁵⁵⁸ Auch innerhalb der jüdischen Tradition findet der Begriff vor dem 20. Jahrhundert keine metaphorische Verwendung, stattdessen ist er in antisemitischen Berichten aus dem 12. Jahrhundert nachweisbar.⁵⁵⁹

Der Alternativbegriff Shoah ist ebenfalls nicht unumstritten, da er zwar „in Israel ein sich selbst erklärender, ansonsten aber, besonders im nicht-jüdischen Kontext, ein Begriff mit umschreibender und gelegentlich auch verunklarender Tendenz“ ist.⁵⁶⁰ Die Bezeichnung Shoah ist auch religiös geprägt, wird meist im Kontext eines göttlichen Urteils verwendet, findet inzwischen allerdings primär säkulare Verwendung.⁵⁶¹ Im Gegensatz zu Holocaust wurde die Bezeichnung Shoah bereits während der nationalsozialistischen Verfolgungszeit verwendet.⁵⁶² Unter anderem verfasste eine Rabbinerkonferenz eine Erklärung, die ausführt, dass „die Shoa, die an den europäischen Juden begangen wird, beispiellos in der Geschichte“ sei.⁵⁶³

Beide Begriffe haben im Zuge ihrer zunehmenden Verwendung eine typische Entkontextualisierung erfahren und dienen nun als Chiffre, was jedoch in eine Folgeproblematik hinsichtlich der Vagheit des Begriffsumfangs führt, dahingehend, was in der Bezeichnung Holocaust bzw. Shoah inkludiert ist.⁵⁶⁴

⁵⁵³ Johannes Heil, „Holocaust,“ in *Lexikon des Holocaust*, hg. von Wolfgang Benz (München, 2002), 100.

⁵⁵⁴ Vgl. Heil, „Holocaust,“ 100.

⁵⁵⁵ Heil, „Holocaust,“ 100.

⁵⁵⁶ Heil, „Holocaust,“ 100.

⁵⁵⁷ Vgl. Bayer und Freiburg, *Literatur und Holocaust*, 3. Kritisch vgl. auch Münz, der die Fragwürdigkeit betont, dass ausgerechnet ein Begriff der „dazu diene das religiöse Opfer im Judentum zu benennen, zur Bezeichnung für die Ermordung der Juden“ genutzt wird. Christoph Münz, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz* (Gütersloh, 1995), 100.

⁵⁵⁸ Vgl. Feuchert, *Holocaust-Literatur*, 8.

⁵⁵⁹ Vgl. Heil, „Holocaust,“ 101.

⁵⁶⁰ Johannes Heil, „Shoah,“ in *Lexikon des Holocaust*, hg. von Wolfgang Benz (München, 2002), 215.

⁵⁶¹ Vgl. Heil, „Shoah,“ 214.

⁵⁶² Vgl. Feuchert, *Holocaust-Literatur*, 10.

⁵⁶³ Young, *Beschreiben des Holocaust*, 143.

⁵⁶⁴ In dem Maß, in dem eine Chiffre für ein bestimmtes Ereignis oder eine „Metapher lexikalisiert wird, wird ihre Bedeutung kontextunabhängiger. Am Ende dieses Prozesses stehen dann ein erweiterter Anwendungsbereich oder verschiedene nebeneinander bestehende Verwendungen eines Wortes.“ Vgl. Gerhard Kurz, *Metapher, Allegorie und Symbol* (Göttingen, 1988), 18.

Dies beinhaltet Fragen hinsichtlich der Opfergruppen, ob etwa primär oder sogar ausschließlich die Opfergruppe der Jüd:innen gemeint ist oder weitere Opfergruppen miteinbezogen werden und wie deren Verhältnisbestimmung aussieht.⁵⁶⁵ Auch der Zeitumfang des Begriffs Holocaust bleibt vage, etwa dahingehend, ob ausschließlich die industriell angelegten Morde in Konzentrationslagern gefasst werden oder damit auch die Stigmatisierung und systematische Verfolgung und die damit einhergehenden Gewalthandlungen (an den verschiedenen Opfergruppen) einbezogen werden. Über die Abgrenzung, die konkrete inhaltliche Füllung und eine Angemessenheit der Verwendung dieser Begriffe besteht kein Konsens.

Hinsichtlich des Literaturbegriffs als zweiter Teil des Kompositums Holocaustliteratur spannt sich die Diskussion vor allem um die Frage, ob es einen kategorialen Unterschied zwischen Zeugnissen und fiktionalen Texten über den Holocaust gibt und ob dieser von Relevanz für die (jeweilige) Rezeption der Texte sei.⁵⁶⁶ Es handelt sich erneut um die Frage der Verhältnisbestimmung von Fakt und Fiktion, sowohl hinsichtlich einer gattungsspezifischen Einordnung einerseits als auch hinsichtlich der rezeptionsästhetischen Bewertung andererseits.

Die beiden exemplarisch ausgewählten Definitionsmöglichkeiten einer sogenannten engen und weiten Fassung von Holocaustliteratur von Sven Kramer sind symptomatisch für den Inhalt des Diskursfeldes der Gattungsfrage, welche auch die etymologische Problematik der Begriffe referenziert.⁵⁶⁷ So umfasse diese Bezeichnung „[i]m Kernbereich Literatur [...], die von den Verfolgten selbst verfasst wurde, weshalb sie zunächst als Zeugnisliteratur definiert werden muss.“⁵⁶⁸ Diese Hinführung

Feuchert spricht dahingehend auch von der Bezeichnung Holocaust als „Tropus“ für den nationalsozialistischen Massenmord. Feuchert, *Holocaust-Literatur*, 13. Vgl. analog dazu die aktuelle Verwendung der Bezeichnung Auschwitz als Chiffre für den Holocaust und die damit verbundene Massenvernichtung, die Gräueltaten und das Leid.

⁵⁶⁵ Walter Reich, der ehemalige Direktor des United States Holocaust Memorial Museums (USHMM), unterscheidet die Verhältnisbestimmung der Opfergruppen anhand der Begriffe Shoah und Holocaust. Reich spricht von der „Shoah, der Vernichtung der europäischen Juden“, als dem „grauenhaften Kern des Holocaust“. Der Holocaust umfasst ergänzend alle Opfergruppen der Vernichtungspolitik der Nationalsozialisten. Walter Reich, „Die große Lektion“, *Süddeutsche Zeitung*, August, 1999, 13.

Eine Differenzierung der beiden Begriffe wird auch von S. Lillian Kremer, Herausgeberin der Enzyklopädie Holocaust Literature (2003), genutzt, im Versuch, den Begriff der Holocaustliteratur zu präzisieren. Sie unterscheidet zwischen ‚Shoah literature‘ und ‚Holocaust literature‘:

„Shoah literature is a literature of witness and mourning, a literature mediating trauma and its implications for postwar thought. Holocaust Literature examines texts in all literary genres, the response of writers who were there and writers who had the good fortune ‘not to be there’; writers of widely differing cultural and national backgrounds; and writers of diverse aesthetic philosophies. Among those who were not there are members of the contemporaneous generation who responded when they absorbed the news in the year immediately following the Shoah; those who wrote in response to postwar Shoah evocations [...]. Perhaps the most compelling writing by those who were not there is the recent work of second- and third generation authors, the children and grandchildren of Holocaust survivors.“

S. Lillian Kremer, „Einleitung,“ in *Holocaust Literature: An Encyclopedia of Writers and their Work*, hg. von S. Lillian Kremer (London; New York, 2003), xxi.

⁵⁶⁶ Vgl. Ohme, „Holocaustliteratur,“ 24. Vgl. auch Bettine Siertsema, „The Tension between Fact and Fiction in Holocaust Literature,“ *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* (2022), 83-99.

⁵⁶⁷ Sven Kramer, „Holocaust-Literatur,“ in *Lexikon Literatur, Begriffe und Definitionen*, hg. von Dieter Burdorf, Christoph Fasbender und Burkhard Moennighoff (Stuttgart, 2007), 325.

⁵⁶⁸ Kramer, „Holocaust-Literatur,“ 325.

problematisiert bereits die Notwendigkeit einer direkten Zeug:innenschaft und folgend, ob auch diejenigen Texte zum Kanon gezählt werden, die von den kommenden Generationen der Nachgeborenen erzeugt wurden und zukünftig werden – unabhängig von etwaigen Verwandtschaftsbeziehungen zu Überlebenden.⁵⁶⁹ Dies schlägt sich sowohl in der engen wie auch der weiten Fassung von Holocaustliteratur nieder und wird zudem durch das Verhältnis von Fakt und Fiktion ergänzt.

„Die engste Verwendung des Begriffs ‚H[olocaustliteratur]‘ bezeichnet jene Texte, die zeitgleich mit der Verfolgung entstanden sind, also etwa die Tagebücher aus den Ghettos. [...] Der weiteste Begriff von ‚H[olocaustliteratur]‘ [...] umfasst eine Ausweitung auf nicht verfolgte Gruppen und den Übergang von der Dokumentation zur Fiktion.“⁵⁷⁰

In der weiten Fassung schließt der Textkorpus von Holocaustliteratur gleichermaßen Ghetto-Chroniken, Ego-Dokumente aus der konkreten Zeit sowie zeitlich versetzt entstandene Zeugnisse wie Autobiographien und Memorien sowie ebenso fikionalisierte Texte und sogar rein fiktive Texte ein. Neben dieser Trennung einer engen und weiten Fassung von Holocaustliteratur gibt es relativ strukturanaloge Vorschläge, die eine strikte Trennung in historische Quelle oder fiktionale Literatur vornehmen. Inhalt der Argumentation ist, dass nur fiktionale und fiktive Texte den genuinen Gegenstand von literaturwissenschaftlicher Forschung darstellen. Entsprechend ist die literaturwissenschaftliche Methodik auf die Rezeption solcher Texte ausgerichtet. Zeugnisse, Ghettochroniken usw. sind hingegen nicht literarisiert oder fikional und sollten entsprechend nicht als Literatur, sondern als rein historische Quellen betrachtet werden, die demnach einen Forschungsgegenstand der Geschichtsschreibung darstellen und entsprechend mit deren Analysemethoden bearbeitet werden sollten.⁵⁷¹

In besagtem Lexikon findet sich unter der Bezeichnung „Zeugnisliteratur“ jedoch nur ein Rückverweis auf den Eintrag Holocaustliteratur.

⁵⁶⁹ Krankenhagen und ebenso Köppen und Scherpe unterscheiden bspw. zwischen den Darstellungen der Überlebenden und sogenannten sekundären Darstellungen, deren Verfasser:innen keine Überlebenden oder Betroffenen des Holocaust sind. Letzteren komme daher kein Zeugnisstatus zu. Auch diese Unterscheidung wird von Grenzgängerwerken angefragt, etwa derjenigen, die von Nachkommen der Überlebenden verfasst wurden, bei denen von einer Verarbeitung des familiären Traumas oder gar Traumaweitergabe ausgegangen werden muss. In den Holocauststudien hat sich dazu ein eigener Forschungszweig entwickelt, der explizit die Möglichkeiten und Formen von Traumaweitergabe untersucht. Vgl. Manuel Köppen und Klaus R. Scherpe, „Zur Einführung: Der Streit um die Darstellbarkeit des Holocaust“, in *Bilder des Holocaust: Literatur – Film – Bildende Kunst*, hg. von Manuel Köppen und Klaus R. Scherpe (Köln, 1997), 5-6. Vgl. Stefan Krankenhagen, *Auschwitz darstellen: Ästhetische Positionen zwischen Adorno, Spielberg und Walser* (Köln; Weimar; Wien, 2001), 10.

⁵⁷⁰ Kramer, „Holocaust-Literatur“, 325.

⁵⁷¹ Anders gesehen von Peitsch, der anführt, dass, auch wenn Ghettochroniken und andere als Quellen subsumierte Texte sich in ihren Erzählmustern nicht als von einer poetologischen Regel bestimmt erkennen lassen, diese dennoch formalisierbar sind. Vgl. Helmut Peitsch, *„Deutschlands Gedächtnis an seine dunkelste Zeit“. Zur Funktion der Autobiographik in den Westzonen Deutschlands und den Westsektoren von Berlin 1945 bis 1949* (Berlin, 1990). Problematisierend dazu vgl. Thomas Schmidt, „Holocaustliteratur und Authentizität: Einige Überlegungen zu einem schwierigen Verhältnis“, in *Holocaustliteratur. Überlegungen zu Reichweite und Grenzen eines literaturwissenschaftlichen Konzepts. Materialien des gleichnamigen Panels beim 12. Deutschen Slavistentag 2015 in Gießen*, hg. von Reinhard Ibler und Andreas Ohme (Stuttgart, 2021), 53-54.

Wagner-Egelhaaf äußert sich hinsichtlich der Verortung von Autobiographien zwischen Literatur und Geschichtswissenschaft folgendermaßen: „Die Autobiographie kann als ein Genre betrachtet werden, das zwischen Literatur und Geschichtsschreibung angesiedelt ist. Historiker betrachten autobiographische Zeugnisse als Quellen,

Eine solch rigide Unterteilung zwischen Quelle und Literatur oder faktualer und fiktionaler Darstellung bleibt jedoch hinter der Textvielfalt – es sei kurz auf die Debatte um Fakt und Fiktion in der Autobiographieforschung zurückverwiesen – und spätestens hinter der Existenz zahlreicher polyvalenter oder hybrider Grenzgängerwerke zurück. Beispielsweise gilt Elie Wiesels Œuvre und insbesondere dessen autobiographische Erinnerung *Die Nacht* als ein solches Grenzgängerwerk.⁵⁷²

Als eine Gegenposition zu dieser Trennung in Quelle oder Literatur wird Texten, die sich mit Holocaust beschäftigen, eine Sonderrolle innerhalb der literarischen Gattungen zugesprochen. Diese dienen, wie Lamping fasst, als „ein Beispiel für den Zusammenhang von Literatur und Geschichte, der in diesem Fall sehr eng ist“.⁵⁷³ Dieses sei als allein ästhetisches oder allein historisches Phänomen „nicht angemessen zu würdigen“.⁵⁷⁴ Reinhard Baumgart macht für diese Texte eine „schwierige, kaum geübte Mittellage“ aus, die zu einer Grenzerweiterung bzw. Überschreitung des gängigen Literaturbegriffs geführt habe:⁵⁷⁵

„Als ein ästhetischer wie moralischer Gewaltakt fallen diese Geschichten heraus aus der herkömmlichen Literatur. Sie sind so gut Zeugenberichte wie Erzählungen – aber sie borgen von beiden Gattungen nur, ohne sich ihren Regeln ganz auszuliefern. Eine schwierige, bisher kaum geübte Mittellage zwischen Protokoll und Erfindung wird hier gehalten. Um Auschwitz gewachsen zu sein, haben sich die Grenzen der Literatur erweitern müssen.“⁵⁷⁶

Die Argumentation folgt dabei in weiten Teilen der Diskussion um die Frage des Sonderstatus von Autobiographien im Allgemeinen, wird jedoch durch eine weitere Dimension ergänzt: So spricht Alvin Rosenfeld ebenfalls über eine Sonderstellung von Holocaustliteratur, die aus ihrer ethischen Zielausrichtung resultiere.⁵⁷⁷ Es zeigt sich, dass in der Rezeption von Texten über den Holocaust nicht nur ästhetische, sondern auch ethische Maßstäbe angelegt werden. In dieser Folge wird diskutiert, ob der Holocaustliteratur (unabhängig von welchem Textkorpus) ein eigener Gattungsstatus zuerkannt werden solle und ob diese mit eigenen ethisch reflektierten Methoden analysiert werden solle.

Literaturwissenschaftlerinnen interessieren sich eher für die literarische Form.“ Wagner-Egelhaaf, *Autobiographieforschung*, 7. Weiterführend zur jeweiligen Perspektive auf dezidiert Autobiographien vgl. Martina Wagner-Egelhaaf, „Zum Stand und zu den Perspektiven der Autobiographieforschung in der Literaturwissenschaft,“ *Zeitschrift für Biographieforschung* 23/2 (2010): 188-200; bzw. Volker Depkat, „Zum Stand und den Perspektiven der Autobiographieforschung in der Geschichtswissenschaft,“ *Zeitschrift für Biographieforschung* 23/2 (2010): 170-187.

⁵⁷² Aus der umfassenden Diskussion um den Gattungsstatus von *Die Nacht* vergleiche den Überblick der verschiedenen Positionen in der Introduction von Nesfield, Victoria; Smith, Philip (2019) zu ihrem Sammelband *The Struggle for Understanding*. Vgl. Nesfield und Smith, „Introduction.“

⁵⁷³ Dieter Lamping, „Vorwort zur deutschen Ausgabe,“ in *Ein Mund voll Schweigen. Literarische Reaktionen auf den Holocaust*, hg. von Alvin Rosenfeld (Göttingen, 2000), 9.

⁵⁷⁴ Lamping, „Vorwort zur deutschen Ausgabe,“ 9.

⁵⁷⁵ Reinhard Baumgart, „Unmenschlichkeit beschreiben,“ in *Deutsche Literatur der Gegenwart. Kritiken – Essays – Kommentare*, hg. von Reinhard Baumgart (München, 1994), 76.

⁵⁷⁶ Baumgart, „Unmenschlichkeit beschreiben,“ 76.

⁵⁷⁷ Rosenfelds Zielbeschreibung von Texten über den Holocaust zeugt von einer hochgradig aufgeladenen Sichtweise, er könne „die Holocaust-Literatur als nichts anderes ansehen [...] als einen Versuch, dem spärlichen Rest dessen, was uns vom Begriff des Humanen noch geblieben ist, die Möglichkeit eines Fortbestehens – eine Zukunft der Menschheit sei hier einmal vorausgesetzt – zurückzugewinnen.“ Alvin Rosenfeld, Hg., *Ein Mund voll Schweigen. Literarische Reaktionen auf den Holocaust* (Göttingen, 2000), 21.

Ohne positioniert sich dazu kritisch und merkt an, dass derartige Aufladungen dazu tendieren „die moralische Bewertung der Texte über deren wissenschaftliche Beschreibung zu stellen“. Ohne, „Holocaustliteratur,“ 17.

Der Leiter der Gießener Arbeitsstelle Holocaustliteratur Sascha Feuchert hat einen solchen Vorschlag und eine Definition von Holocaustliteratur unterbreitet.⁵⁷⁸ Feuchert problematisiert zum einen die verschiedenen Abgrenzungs- und Zuordnungsdiskussionen zu diesem Textkanon, zudem die etymologische Schwierigkeit der Bezeichnung, verweist allerdings pragmatisch darauf, dass diese „Bezeichnung [...] – wenn auch vielleicht noch leidlich – offenbar zwischen Produzenten einerseits und Rezipienten andererseits schon ‚funktioniert‘, d. h. daß beide wenigstens ungefähr wissen, was mit ‚Holocaustliteratur‘ gemeint ist“.⁵⁷⁹ Folgend solle auch „der Charakter der Gattung ‚Holocaustliteratur‘ mit einem Bündel unterschiedlicher formaler, struktureller und thematischer Kriterien beschrieben werden können“.⁵⁸⁰

„Nur allzu häufig scheint bislang alleine die Thematik den behandelten Werken einen gemeinsamen Grund zu geben. Das ist (nicht nur) wissenschaftlich unbefriedigend, denn gerade Untersuchungen, die (Teile der) Holocaustliteratur analysieren, müssen ihr Untersuchungsfeld wesentlich genauer eingrenzen. Die Bestimmung eines einigermaßen faßbaren Textkorpus‘ dient nicht nur der Ordnung, sondern sie plausibilisiert Fragestellungen und determiniert auch Untersuchungsmethoden weitgehend.“⁵⁸¹

Feuchert fasst diese unter folgender, explizit nicht normativ verstandener Definition zusammen, die mehrere literaturwissenschaftliche Ansätze zusammenführt und nicht zwischen fiktionaler und faktualer Literatur bzw. Quelle und Literatur trennt:

„‚Holocaustliteratur‘ bezeichnet [...] alle dominant literarischen Texte über den Holocaust. Zugrundegelegt wird hierbei zunächst ein weites Verständnis der Metapher ‚Holocaust‘: Dieses umfaßt alle Aspekte der nationalsozialistischen ‚Rassen‘- und Vernichtungspolitik gegen alle Opfergruppen.⁵⁸² Des weiteren kommt ein traditioneller Literatur- und Textbegriff zum Tragen, der von der Absicht eines Autors zur sprachlichen Kommunikation ausgeht. Weiterhin wird ein spezifisches Verständnis von literarisch vorausgesetzt: Es bezeichnet hier Texte, die Geschehen auf typisch literarische Weise darstellen, indem sie z. B. Tropen benutzen, auf Archetypen zurückgreifen u. v. m. ‚Typisch literarisch‘ bedeutet hier auch, daß dabei diese mit der Bezeichnung ‚Holocaustliteratur‘ erfaßten Werke explizit keinem wissenschaftlichen Anspruch unterliegen, sondern jeweils – im weiteren Sinne – ‚subjektabhängige‘ Interpretationen des Holocaust sind und keine wissenschaftlichen ‚Metatexte‘. Zu diesen Texten können neben Tagebüchern und Chroniken, die zur Zeit des Geschehens entstanden, auch Memoiren und Erinnerungen, die nach den Ereignissen von Betroffenen verfaßt wurden, wie auch fiktionale Bearbeitungen (Romane, Gedichte, Dramen) gehören, die den Holocaust zentral behandeln.“⁵⁸³

⁵⁷⁸ Feucherts Gattungsverständnis basiert auf Alistair Fowlers Gattungsdefinition. Gattungen sind nach Fowler „communication systems for the use of writers in writing and readers and critics in reading and interpreting“. Alastair Fowler, *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes* (Oxford, 1982), 256.

⁵⁷⁹ Feuchert, *Oskar Rosenfeld*, 32f.

Ebenso pragmatisch ausgeführt bei Markus Roth, „Gattung Holocaustliteratur? Überlegungen zum Begriff und zur Geschichte der Holocaustliteratur,“ in *The Aspects of Genres in the Holocaust Literatures in Central Europe*, hg. von Jiří Holy (Prag, 2015), 13-23.

⁵⁸⁰ Feuchert, *Oskar Rosenfeld*, 32f.

⁵⁸¹ Feuchert, *Oskar Rosenfeld*, 32f.

⁵⁸² An anderer Stelle spezifiziert Feuchert dieses Verständnis hinsichtlich einer „besonderen Bedeutung“ der Vernichtungsmaßnahmen gegenüber Jüd:innen: „Unter ‚Holocaust‘ soll hier die Gesamtheit der Repressions- und Vernichtungspolitik der Nationalsozialisten gegen alle Opfergruppen verstanden werden. Es versteht sich allerdings dabei, daß den Zwangs- und Vernichtungsmaßnahmen gegen die jüdische Bevölkerung eine besondere Bedeutung zukommt: Sie bleiben die zentralen Ereignisse der Geschichte des vergangenen Jahrhunderts.“ Feuchert, *Oskar Rosenfeld*, 29.

⁵⁸³ Feuchert, *Oskar Rosenfeld*, 52.

Zentral an Feucherts Gattungsdefinition ist, dass sich diese über das Subsumieren bereits existenter Gattungen konstituiert, die als Genres fungieren:⁵⁸⁴ Dies vermag völlig unterschiedliche Textarten wie Tagebücher, Autobiographien, Erinnerungs- und Zeugnisberichte sowie Gedichte, Romane, Essays usw. unter dem Begriff Holocaustliteratur zu vereinen, ohne jedoch deren jeweilige textuelle Spezifika gegeneinander zu diskutieren oder deren entsprechende Varianz problematisieren zu müssen.

Dieses Gattungsverständnis von Holocaustliteratur vermag daher der Existenz der zahlreichen differenten Texte über den Holocaust insofern gerecht zu werden, als er sie nicht unnötig gegeneinander qualifiziert und ihnen einen eher literarischen oder historischen Status zu oder abspricht, wie es in anderen Definitionsvorschlägen der Fall ist. Damit scheint u. a. der problematisierenden Beobachtung Rechnung getragen, dass die Zeug:innenschaft von Überlebenden durch die Literaturtheorie oftmals in die „Klemme zwischen einer Tendenz zur Derealisierung der Geschichte einerseits (...) und der Unterwerfung unter Kriterien ihrer juristischen und historiographischen Verwertbarkeit andererseits“ gebracht wird.⁵⁸⁵

In der vorliegenden Arbeit wird daher in Anschluss an Feuchert der Begriff Holocaustliteratur als Sammelbegriff verwendet, unter den verschiedene Genre subsumiert werden, bspw. die explizit autobiographisch geprägten Texte über den Holocaust wie Autobiographien und Memoiren oder autobiographische Erinnerungen.

Als autobiographische Texte über den Holocaust werden hier ebenfalls in Anlehnung an Feucherts Gattungsverständnis von Holocaustliteratur und die zuvor diskutierten Prämissen der Autobiographietheorie diejenigen Texte gefasst, die von überlebenden Zeitzeug:innen selbst verfasst wurden, mit dem Anspruch, ihre Erfahrungen bzw. Erinnerungen mit größtmöglicher Wahrhaftigkeit und Authentizität wiederzugeben, und dabei das dezidierte Ziel verfolgen, ein Zeugnis abzulegen. Aufgrund dieser besonderen Fokussierung wird im Weiteren das Konzept der Zeug:innenschaft dargestellt.

7.3.2 Das Konzept der Zeug:innenschaft – ein doppelter ethischer Anspruch

Das übergeordnete Ziel autobiographischen Schreibens über den Holocaust stellt das Ablegen eines Zeugnisses über das Erlebte dar. Das Zeugnis beinhaltet Ausdruck und Darstellung einer Leidensgeschichte, formuliert aus individueller, genuiner Perspektive der Opfer.

⁵⁸⁴ Vgl. weiterführend Dieter Lamping, „Genre,“ in *Reallexikon der Deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 1, A-G, hg. von Klaus Weimar et al. (Berlin; New York, 1997), 704.

⁵⁸⁵ Sigrid Weigel, „Zeugnis und Zeugenschaft, Klage und Anklage. Zur Differenz verschiedener Gedächtnisorte und -diskurse,“ in *Gedächtnis, Geld und Gesetz. Vom Umgang mit der Vergangenheit des Zweiten Weltkriegs*, hg. von Jakob Tanner und Sigrid Weigel (Zürich, 2002), 42.

Aleida Assmann unterscheidet vier „Grundtypen der Zeugenschaft“, die juristische, religiöse, historische und moralische Zeugenschaft.⁵⁸⁶ Die moralische Zeugenschaft stellt entgegen der drei anderen Typisierungen, die sich bis in die Antike rückverfolgen lassen, eine neue Kategorie dar, die im Anschluss an den Holocaust entstanden ist.⁵⁸⁷ Die Überlebenden des Holocaust werden als moralische Zeug:innen zum „Sprachrohr (...) für die, die nicht überlebt haben“⁵⁸⁸, und fungieren mehr als „Totenkläger“⁵⁸⁹ denn als juristische Ankläger:innen. Moralische Zeug:innen sind dabei explizit „keine Spezialisten für unverstellte Wahrheit“, sondern kommunizieren die von ihnen erfahrene Wahrheit als subjektive Erinnerung.⁵⁹⁰ Diese sei „wichtiger als die noch so authentische und akkurate Exaktheit“.⁵⁹¹ Die Gattung des Schriftzeugnisses verpflichtete die moralischen Zeug:innen dennoch zur Wahrung der bestmöglichen Wahrheit des Faktischen sowie gleichermaßen zur Wahrheit des Biographischen,⁵⁹² was im Anschluss an die Autobiographiediskussion mit dem Begriff der Wahrhaftigkeit gefasst werden kann.

Das Zeugnis von moralischen Zeug:innen kann weiterführend auch als „verkörperte Wahrheit“ verstanden werden, da die Zeug:innen die körperlich erfahrenen Verbrechen durch ihr körperliches Überleben bezeugen, so Assmann.⁵⁹³ Dori Laub und Shoshana Felman gehen – wie auch Assmann – im Anschluss an die Traumaforschung davon aus, dass die gewaltvollen Erfahrungen des Holocaust sowie die Erfahrung des Überlebens in den Körpern der Überlebenden als Trauma präsent bleiben, dass diese Traumata den Überlebenden jedoch selbst unzugänglich sind, strukturanalog zur Unmöglichkeit, das Erfahrene in adäquater Form versprachlichen zu können.⁵⁹⁴ Eine zentrale inhaltliche Komponente der

⁵⁸⁶ Aleida Assmann, „Vier Grundtypen der Zeugenschaft,“ in *Behutsames Lesen. Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs. Festschrift für Christof Hardmeier zum 65. Geburtstag*, hg. von Sylke Lubs et al. (Leipzig, 2007), 145.

⁵⁸⁷ Assmann übernimmt den Begriff der moralischen Zeugenschaft von Avishai Margalit, der diesen am Beispiel von Holocaustüberlebenden elaboriert hat. Vgl. Avishai Margalit, *The Ethics of Memory*, 147-182.

⁵⁸⁸ Assmann, „Vier Grundtypen der Zeugenschaft,“ 147.

⁵⁸⁹ Assmann, „Vier Grundtypen der Zeugenschaft,“ 147.

⁵⁹⁰ Assmann, „Vier Grundtypen der Zeugenschaft,“ 147.

⁵⁹¹ Assmann, „Vier Grundtypen der Zeugenschaft,“ 147. Eine vergleichbare Vorstellung findet sich bei Giorgio Agamben, der mit Bezug auf Primo Levi zwei Formen von Zeug:innenschaft unterscheidet und dabei die in dieser Zeug:innenschaft angelegte Vorstellung von Wahrheitsanspruch hervorhebt: „Das Lateinische verfügt über zwei Wörter, um den Zeugen zu bezeichnen. Das erste, *testis*, [...] lässt sich etymologisch zurückführen auf die Bedeutung ‚derjenige, der sich in einem Prozeß oder Streit als Dritter (*terstis*) zwischen zwei Parteien stellt‘. Das zweite Wort, *superstes*, bezeichnet denjenigen, der etwas erlebt hat, der ein Ereignis bis zuletzt durchgemacht hat und deswegen Zeugnis davon ablegen kann. Offenkundig ist Levi kein Dritter; er ist in jedem Sinne des Wortes, *super-stes*, Über-stehender, Überlebender und, als solcher, Zeuge. Das bedeutet aber auch, daß sein Zeugnis nicht der Feststellung der Tatsachen im Hinblick auf einen Prozeß dient (dazu ist es nicht neutral genug, ist kein *testis*).“ Giorgio Agamben, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge* (Frankfurt am Main, 2003), 15.

⁵⁹² Vgl. Bayer und Freiburg, *Literatur und Holocaust*, 8.

⁵⁹³ Assmann, „Vier Grundtypen der Zeugenschaft,“ 145.

⁵⁹⁴ Vgl. Shoshana Felman und Dori Laub, *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History* (London, 1991), 5.

Assmann betont zudem den traumatischen Charakter von Auschwitz, dessen Geschichte nicht erzählbar scheint und den problematisierenden Versuchen zahlreicher Überlebende diesen Ort und ihre dortigen Erfahrungen beschreiben zu können. Vgl. Aleida Assmann, „Erinnerungsorte und Gedächtnislandschaften,“ in *Erlebnis – Gedächtnis – Sinn. Authentische und konstruierte Erinnerung*, hg. von Hanno Loewy und Bernhard Moltmann (Frankfurt am Main, 1996), 18-23.

Der Begriff *Trauma* umfasst dabei diverse Erfahrungsebenen. Zum einen die durch die Nationalsozialisten oktroyierte Erfahrung von Gefangenschaft und Überleben, mitunter auch Schuldgefühle aufgrund des Überlebens sowie die

Form der Zeug:innenschaft stellt trotz des Bewusstseins für eine nur begrenzte Möglichkeit des Zugangs und ebenso der Versprachlichung dennoch die Kommunikation des erfahrenen Traumas dar.⁵⁹⁵

Das Zeugnis der Überlebenden kann angesichts dessen, insbesondere auch angesichts der grundlegenden Determination und Konstruiertheit von Erinnerung und Gedächtnis im Spannungsfeld von Wahrheit und Wahrhaftigkeit, nicht auf einen möglichst wahrheitsgemäßen Informationsakt begrenzt werden. Es stellt vielmehr einen dynamisch-performativen Kommunikationsakt – eine „dialogical relation“ – dar, welcher zwischen Überlebenden, Text und Rezipient:innen stattfindet, so Laub und Felman:⁵⁹⁶ „Witnessing requires being witnessed for the witness to come into being.“⁵⁹⁷ Die Rezipient:innen haben dabei ebenso Relevanz wie die Zeug:innen selbst, damit das Zeugnis als solches zustande kommt: „the success of witnessing depends as much upon the listener as it does on the speaker“.⁵⁹⁸

Laub benennt die Weitergabe der Erinnerungen des Holocaust, da diese einen in der Regel traumatischen Inhalt darstellen, auch als Weitergabe des Traumas: Die Rezipient:innen der Erinnerungen bzw. des „trauma comes to be a participant and a co-owner of the traumatic event“.⁵⁹⁹

Laub verdichtet dies an anderer Stelle folgendermaßen:

„The emergence of the narrative which is being listened to – and heard – is, therefore, the process and the place wherein the cognizance, the ‘knowing’ of the event is given birth to. The listener, therefore, is a party to the creation of knowledge *de novo*. The testimony to the trauma thus includes its hearer, who is, so to speak, the blank screen on which the event comes to be inscribed for the first time.“⁶⁰⁰

Sibylle Schmidt spricht dahingehend von einer Möglichkeit der „Ansteckung“ in Folge der Auseinandersetzung mit autobiographischen Zeugnistexten für die Rezipient:innen.⁶⁰¹ Diese rufe die

Unmöglichkeit, das Erfahrene adäquat kommunizieren zu können, das Erfahrene mit dem Ziel der Erinnerung und als vermeintliche Pflicht der Überlebenden kommunizieren zu müssen, oder die Erfahrung der eigenen Unfähigkeit oder Verweigerung, sich mit dem Erlebten erinnernd auseinanderzusetzen zu wollen. Dass das Trauma eine solch zentrale Thematik dieser Textgattung geworden „is crucial insofar as attempts to voice the unspeakable are a way of coming to terms with mental and physical injuries.“ Gabriele Linke, „Topics of Autobiography/Autofiction,“ in *Handbook of Autobiography / Autofiction* (Berlin; Boston, 2019), 419.

Die Möglichkeit eines autofiktionalen Erzählens bekommt in der Zeugnisliteratur angesichts dieser Anforderungssituation der Kommunikation von Trauma und der damit einhergehenden Gefahr der potenziellen Re-Traumatisierung eine besondere, mitunter entlastende Funktion: „Although those who can tell their stories benefit from the therapeutic balm of words, the path to this achievement is strewn with obstacles. To navigate it, some writers move away from recognizably autobiographical forms even as they engage autobiography’s central questions.“ Leigh Gilmore, *The Limits of Autobiography. Trauma and Testimony* (Ithaca, 2001), 7.

⁵⁹⁵ Vgl. Sue Vice, „Holocaust Writings,“ in *Encyclopedia of Life Writing: Autobiographical and Biographical Forms*, Bd. 1, hg. von Margaretta Jolly (London; Chicago, 2001), 437-439.

⁵⁹⁶ Dori Laub, „Bearing Witness or the Vicissitudes of Listening,“ in *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, hg. von Shoshana Felman und Dori Laub (New York, 1992), 16.

⁵⁹⁷ Davis, *Traces of War*, 197.

⁵⁹⁸ Davis, *Traces of War*, 196.

⁵⁹⁹ Laub, „Bearing Witness,“ 59.

⁶⁰⁰ Laub, „Bearing Witness,“ 57.

⁶⁰¹ Vgl. Sibylle Schmidt, *Ethik und Episteme der Zeugenschaft* (Konstanz, 2015), 49.

Vgl. weiterführend Michaela Holdenried „Trauma,“ in *Handbook of Autobiography / Autofiction*, hg. von Martina Wagner-Egelhaaf (Berlin; Boston, 2019), 423-427.

Adressat:innen zu ethischer Verantwortung aufgrund des Übermittelten und folgend zur Übernahme – in den Worten Laubs zu „Witnessing witnessing“⁶⁰² – auf und laufe dabei zugleich Gefahr die Rezipient:innen gleichermaßen zu traumatisieren.⁶⁰³ Laub problematisiert dahingehend, dass die Aufgabe einer solchen Zeug:innenschaft, auch aufgrund der möglichen Weitergabe des individuellen Traumas, zur Belastung für die jeweiligen Rezipient:innen werde: „The listener, however, is also a separate human being and will experience hazards and struggles of his own, while carrying out his function of a witness to the trauma witness.“⁶⁰⁴

Die Vorstellung dieser Verwiesenheit von Zeitzeug:innen auf Rezipient:innen (vgl. Laubs Witnessing witnessing) wird als „sekundäre Zeug:innenschaft“ bezeichnet; beziehungsweise werden unter dieser Bezeichnung die damit einhergehenden Prämissen diskutiert.⁶⁰⁵ Ulrich Baer fasst dies, unter expliziter Berücksichtigung der Traumaprämisse, folgendermaßen:⁶⁰⁶

„Damit die Wahrheit der extrem traumatischen Erfahrungen ans Licht gelangt, benötigen Augenzeugen eine Art der Zuhörerschaft, die sich als *sekundäre Zeugenschaft*, als Zeugenschaft durch Vorstellungskraft oder als Zeugenschaft der Erinnerung verstehen lässt.“⁶⁰⁷

Vgl. Weiterführend auch die Studie von Suzuki et al., welche die Auswirkungen von storytelling (insbesondere) auf die Rezipient:innen untersucht. Die Gehirnwellen der Zuhörenden Proband:innen haben sich weitestgehend mit denjenigen der erzählenden Storyteller synchronisiert. Wendy A. Suzuki et al., „Dialogues: The science and power of storytelling,“ *Journal of Neuroscience* 38/44 (2018): 9468-9470.

⁶⁰² Laub, *Bearing Witness*, 16.

⁶⁰³ Vgl. Schmidt, *Ethik und Episteme der Zeugenschaft*, 49.

Vgl. exemplarisch weiterführend die Problematisierung der besonderen Rolle und Funktion von Holocaust-Forscher:innen hinsichtlich der Weitergabe von Traumata und Annahme von Zeug:innenschaft bei Anne Karpf, „Chain of Testimony: The Holocaust Researcher as Surrogate Witness,“ in *Representing Auschwitz: At the Margins of Testimony*, hg. von Nicholas Chare and Dominic Williams (Hampshire, 2013), 87.

⁶⁰⁴ Laub, *Bearing Witness*, 58.

Laubs Ansatz wurde vielfach rezipiert und zum Teil scharf kritisiert. Beispielsweise führen Jureit und Schneider an, dass sekundäre Zeug:innenschaft die Basis für eine undifferenzierte Opferidentifikation durch Nachgeborene, insbesondere deutsche Nachgeborene leiste und als generationelle Selbstermächtigungsstrategie ggf. sogar zur Umdeutung der Erinnerungen der Überlebenden oder der historischen Referenzen missbraucht werden könne.

Ulrike Jureit und Christian Schneider, *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung* (Stuttgart, 2010), 87.

⁶⁰⁵ Der Begriff der sekundären Zeugenschaft bzw. im englischen Original *secondary witness* geht zurück auf die Überlegungen von Terrence des Pres sowie Lawrence L. Langer.

Vgl. vertiefend die umfassende Auseinandersetzung und Nachzeichnung der Begriffsgenese, Rezeption und Adaption für die Theologie in Matthias Käfers Publikation *Für das Sagbare*, insbesondere 118-121; 327-332. Vgl. Matthias Käser, *Für das Sagbare. Ein Plädoyer für das Ethos des Erzählens im Angesicht von Gewalt und Unrecht* (Bielefeld, 2023).

Ein aktualisierter Definitionsvorschlag, der Rolle und Funktion von Trauma miteinbezieht, stammt von Kate Douglas: *Secondary witnessing* bezeichne „the willingness to (often publicly and collectively) observe the witness and testimony of others, to respond and comprehend one's relationship to communal trauma and social suffering“. Kate Douglas, „Youth, Trauma and Memorialisation: The Selfie as Witnessing,“ *Memory Studies* 13/4 (2020): 386. Vgl. grundlegend Terrence des Pres, *The Survivor. The Anatomy of Life in the Death Camps* (New York, 1976); sowie Langer, *Holocaust*.

⁶⁰⁶ Vgl. Ulrich Baer, Hg., „Niemand zeugt für den Zeugen,“ in *Erinnerungskultur und historische Verantwortung*, hg. von Ulrich Baer (Frankfurt am Main, 2000).

Vgl. zur sekundären Zeugenschaft weiterführend den gesamten Sammelband, in dem zum einen die Rolle von sekundären Zeug:innen als Zuhörende und zugleich die Erinnerung Auf- und Weitergebende betont wird. So werden sekundäre Zeug:innen u. a. als Referenzrahmen erarbeitet, durch die eine glaubwürdige Vermittlung der Erinnerung der primären Zeug:innen möglich werde.

⁶⁰⁷ Ulrich Baer, „Einleitung“ in „Niemand zeugt für den Zeugen,“ in *Erinnerungskultur und historische Verantwortung*, hg. von Ulrich Baer (Frankfurt am Main, 2000), 11.

Die typographische Hervorhebung der *sekundären Zeugenschaft* wurde aus der Originalquelle übernommen.

Auch bei Assmann findet sich diese Überlegung hinsichtlich der Verwiesenheit der moralischen Zeug:innen auf Adressat:innen. Erstere sind im Akt des Bezeugens „grundsätzlich nach außen gerichtet und auf Adressaten angewiesen“.⁶⁰⁸ Erst dieser Adressat:innenbezug macht die kommunizierte Erinnerung zu einem Zeugnis, was Zeug:innenschaft als performativen Akt markiert.⁶⁰⁹

Für den weiteren Verlauf ist das Konzept der sekundären Zeug:innenschaft höchst relevant, da auch Elie Wiesel zur Erinnerung auffordert, mahnt nicht zu vergessen und somit zur sekundären Zeug:innenschaft aufruft.⁶¹⁰

Die mit sekundärer Zeug:innenschaft einhergehenden Anforderungen sind dabei nicht unproblematisch: Mit Rückgriff auf Feldman und Laubs Problematisierung zur Gefahr der Traumatisierung einerseits und der Relevanz des ethischen Appells zur Erinnerung andererseits wird sekundäre Zeug:innenschaft hier folgend als ein ambivalentes Konzept gefasst.

Angesichts der besonderen ethischen Ansprüche an die Zeug:innenschaft der Überlebenden einerseits hinsichtlich ihrer Verpflichtung zur Wahrheit und davon ausgehend an die Annahme der Erinnerungen durch sekundäre Zeug:innen andererseits unterliegen autobiographische, literarische Darstellungen des Holocaust besonderen Regularien hinsichtlich Authentizität (bzw. ihrer Wahrhaftigkeit), ihrer Referenz (bzw. ihres faktischen historischen Gehalts) und ihres Umgangs mit ihren Adressat:innen (bzw. potenziellen sekundären Zeug:innen), die im Folgenden dargestellt werden.⁶¹¹

⁶⁰⁸ Assmann, „Vier Grundtypen der Zeugenschaft,“ 147.

Vgl. dazu auch Allerkamp, die in ihrer Auseinandersetzung mit *Kommunikation in Philosophie und Literatur* insbesondere in Bezug auf Apelle schreibt: „Zuhörer [...] werden dazu aufgefordert, ihrerseits Rechenschaft, also Zeugnis abzulegen. Indem sie dem Zeugen Glauben schenken, ihm zuhören, zeugen sie für den Zeugen.“ Andrea Allerkamp, *Anruf, Adresse, Appell. Figurationen der Kommunikation in Philosophie und Literatur* (Bielefeld, 2005), 311.

⁶⁰⁹ Vgl. Felman und Laub, *Testimony*, 5.

⁶¹⁰ Vgl. aus der Vielzahl der Literatur zu dieser Thematik exemplarisch die jüngst erschienene Publikation von David Patterson, da er darin nicht nur Wiesels Appell zu sekundärer Zeug:innenschaft festhält, sondern auch auf die ethischen Implikationen verweist, die mit diesem einhergehen:

„[T]hrough his literary response to this Event he [Elie Wiesel – Anm. VBK] transforms us into messengers who, like the survivor, must deliver a message. [...] Elie Wiesel has said that the tale ‘belongs as much to the listener as to the teller. You listen to a tale, and all of a sudden it is no longer the same tale’. And so it is with the literary response to the Holocaust: the tale belongs as much to the reader as it does to the author, with all the ethical implications of the transformation of the reader into a witness.“ David Patterson, „The Literary Response to the Holocaust and the Transformation of the Reader into a Messenger,“ *Humanities* 10/97 (2021): 2.

Wiesel selbst könne nach Laubs Zeug:innenverständnis bzw. „typology of testimony“ als „first tier of witnessing“ betrachtet werden, wie Mahan ausführt, vgl. Mahan, „Triangulating Trauma,“ 2.

⁶¹¹ Vgl. Martínez, „Zur Einführung,“ 9. Vgl. auch Rosenfelds Einschätzung, dass nicht alle Darstellungen des Holocaust über die gleiche Legitimität verfügen würden. Als legitim gelten nur diejenigen, die „authentisch“ seien, hier verstanden als, dass sie sich vor den historischen Begebenheiten affirmativ prüfen lassen. Rosenfeld, *Ein Mund voll Schweigen*, 158-178. Elie Wiesel legt als Authentizitätsverständnis an, dass nur diejenigen Texte authentisch seien, die von Betroffenen des Holocaust verfasst werden. Texte aus der zweiten Generation sowie rein fiktive Texte lehnt er ab, mit einem Verweis darauf, dass „dieses Thema [...] den Eingeweihten vorbehalten bleibe[n]“ solle. Wiesel, „Die Massenvernichtung als literarische Inspiration,“ 29.

7.3.3 Authentizitätsgebot, Referenzbezug und Adressat:innenbezug

Das Sprechen bzw. Schreiben über den Holocaust ist durch „bestimmte Regeln geprägt, die festlegen, wer in welcher Form mit welchen Begründungen und Argumenten, in welchen Medien und an welches Publikum gerichtet über den Holocaust sprechen darf“.⁶¹² Diese Regeln lassen sich im Begriff der „Authentizität“ verdichten, was nicht nur deskriptiv, sondern auch evaluativ wirksam wird, indem ein Charakteristikum von Darstellungen des Holocaust angelegt wird, das zugleich mit einer Bewertung einhergeht. Sobald eine Darstellung des Holocaust deskriptiv als ‚authentisch‘ eingeordnet wird, wird sie qua Einordnungsprozess von unauthentischen Darstellungen abgegrenzt.⁶¹³

Authentizität ist zusammengefasst ein Merkmal, das einem Text von außen attestiert oder aberkannt werden kann.⁶¹⁴ Diese Einordnung beinhaltet „auch einen ästhetischen und, mehr noch, moralischen Qualitätsunterschied“.⁶¹⁵ Martínez beschreibt diesen Vorgang kritisch als eine „häufig unbewusste oder verdeckte Vermischung beschreibender und wertender Aspekte beim Gebrauch des Authentizitätsbegriffs“.⁶¹⁶ Diese Vermischung ist im Diskurs über die Legitimität von Kunst über den Holocaust besonders weit verbreitet, wo sich „analytische und moralische Argumente oft auf eine unbefriedigende Weise ineinander verwirren“.⁶¹⁷ Diese Problematik bleibt nicht nur auf den Diskurs begrenzt, sondern äußert sich bereits im konkreten Schaffensprozess der Künstler:innen bzw. hier in der Form der literarischen Darstellung, in welcher die deskriptive Authentizität von Referenz mit einer moralisch bewerteten Form von Authentizität der Darstellung konkurriert: „In vielen Fällen verbirgt sich hinter dem ausgesprochenen Verdikt mangelnder Authentizität, dem ‚So war es nicht‘, in Wahrheit ein [...] ‚So soll es nicht gesagt werden‘“.⁶¹⁸

⁶¹² Martínez, „Zur Einführung,“ 9.

⁶¹³ Auch Feuchert benennt den Authentizitätsbegriff als denjenigen, der die Erwartungen an Holocaustliteratur von denjenigen anderer literarischer Diskurse abgrenzt. Er benennt diesen als eine der zentralen „Gattungserwartungen, die sich in den letzten ca. 40 Jahren für Holocaustliteratur immer stärker ausgeprägt haben und sich nicht selten wesentlich unterscheiden von anderen literarischen Diskursen (als Stichwort sei hier die Authentizität genannt)“. Vgl. Sascha Feuchert, „Das Getto Łódź/Litzmannstadt in fiktionalen Texten,“ in *Der Holocaust in den mitteleuropäischen Literaturen und Kulturen seit 1989*, hg. von Reinhard Ibler (Stuttgart, 2014), 108.

⁶¹⁴ Zur Kritik der Anwendung dieser Systematisierung auf fiktionale Texte vgl. exemplarisch die Ausführungen von Schmidt, die er am Beispiel der problematischen Einordnung des fiktiven Romans *The Painted Bird* von Jerzy Kosinski ausführt, dem fälschlicherweise der Status einer Autobiographie zugeschrieben wurde, was insbesondere aufgrund der vorschnell vorgenommenen Authentizitätszuschreibungen und deren jeweiliger Nichterfüllung eine umfassende Debatte um die Angemessenheit der Ästhetisierung und Fiktionalisierung des Holocaust ausgelöst hat. Vgl. Schmidt, „Holocaustliteratur und Authentizität,“ 51ff.

Zum Skandal rund um *The Painted Bird* sowie zu Kosinskis Erläuterungsstrategie mit Bezug auf autofiktionales Schreiben vgl. Hans-Christian Trepte, „Jerzy Kosinskis ‚Autofiction‘ – eine mögliche Strategie, über den Holocaust zu schreiben?,“ in *Der Holocaust in den mitteleuropäischen Literaturen und Kulturen. Probleme der Poetisierung und Ästhetisierung*, hg. von Reinhard Ibler (Stuttgart, 2016), 217-229.

⁶¹⁵ Martínez, „Zur Einführung,“ 17.

⁶¹⁶ Martínez, „Zur Einführung,“ 17.

⁶¹⁷ Martínez, „Zur Einführung,“ 17.

⁶¹⁸ Thomas Taterka, *Dante Deutsch. Studien zur Lagerliteratur* (Berlin, 1999), 161.

Exemplarisch sei auf Leo Klügers topische Relativierung gleich zu Beginn seiner autobiographischen Erinnerung an den Holocaust verwiesen. „Das ist kein Roman. In diesem Buch möchte ich wahrheitsgetreu von meinen Erlebnissen während des Zweiten Weltkriegs berichten. Ich habe mich bemüht, nichts hinzuzutun und nichts auszusparen.“ Mit der Formulierung „[i]ch habe mich bemüht“ referenziert Klüger implizit auf die Prämissen von Erinnerung und Gedächtnis sowie Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Durch die mehrfache Betonung des wahrheitsgetreuen Berichtens und der

Für den vorliegenden Kontext werden dabei die folgenden Dimensionen des Authentizitätsgebots mit Blick auf Zeugenschaft relevant: Autobiographische Zeugnisse über den Holocaust sind erstens durch einen spezifischen Referenzbezug markiert. Hinsichtlich Autor:in und erzählter Figur sowie zum historischen Kontext des Holocaust wird eine spezifische Form der Referenz vorausgesetzt, die über das Wahrhaftigkeitsbegehren der Autobiographie hinausgeht. Zweitens tritt ein spezifischer Adressat:innenbezug hinzu, der die Texte in ihrer performativen Dimension hervorhebt und deren Appellcharakter hinsichtlich sekundärer Zeug:innenschaft evoziert.

Martínez versteht den Referenzbezug auf zwei Ebenen: Er bezieht sich zum einen auf den/die Autor:in als Referenz. Die Autor:innen müssen „als Person besonders qualifiziert“ sein, wodurch ein Legitimationszusammenhang zwischen Autor:innenschaft und Authentizität entstehe.⁶¹⁹ Mit diesem Verständnis zieht er eine Begrenzung auf die Überlebenden und Augenzeug:innen ein. Sekundäre Zeug:innen werden ausgeschlossen. Zum anderen bezieht sich die Referenz auf den Inhalt, als dass historisch überprüfbare Sachverhalte geschildert werden. Fiktive Texte erfüllen diese Kriterien nicht. Fiktionalisierte Texte erfüllen diese Kriterien, solange der Referenzbezug eingehalten wird. Trotz der narrativen und literarischen Ausarbeitung der Texte hinsichtlich Fragen der Darstellung wie Rahmung, Narrativierung, stilistischer Mittel und Deutungsangebote usw. garantiert der Rückbezug auf die Wahrhaftigkeit des Erzählten als Lebensgeschichte der Autor:innen einerseits und der Rückbezug auf unter den Prämissen der Wahrhaftigkeit prüfbare historische Bezüge, dass diese Texte trotz ihres fiktionalisierten Charakters (und zum Teil fiktiven Inhaltes) authentische Erinnerungen der überlebenden Autor:innen beinhalten.⁶²⁰ Die Autor:innen garantieren, sich in ihrer Rolle der Überlebenden und Zeugnis Ablegenden für den Inhalt ihrer Texte zu verbürgen.⁶²¹

Autobiographische Zeugnistexte über den Holocaust verweisen auf die ihnen genuine Besonderheit, dass sich Textualität, Referenzialität und Adressat:innenbezug nicht ausschließen. Sobald die Autobiograph:innen als Zeug:innen auftreten, steht das durch den Text erzeugte Mitteilungsverhältnis zwischen Zeug:innen respektive textuellen Erzähler:innen und den Rezipient:innen im Fokus und unterliegt besonderen Bedingungen.⁶²² Der Text rückt dahingehend eher in den Hintergrund: „Wenn Überlebende der nationalsozialistischen Konzentrationslager das von ihnen Erlebte der Nachwelt mitzuteilen und damit vor dem Vergessen zu bewahren versuchen, wird das Moment des

Selbstverpflichtung, nichts auszusparen, klingt an, dass einige Inhalte aufgrund eines fraglichen moralischen Handelns, in Anlehnung an Taterka gesprochen, einem „so soll es nicht gewesen sein“ einer (un)bewussten Zensur unterliegen könnten. Leo Klüger, *Lache, denn morgen bist Du tot. Eine Geschichte vom Überleben* (München, 1998), 7.

⁶¹⁹ Martínez, „Zur Einführung“, 12.

⁶²⁰ Vgl. Aleida Assmann, *Wem gehört die Geschichte? Aleida und Jan Assmann über Erinnern und Vergessen* (Berlin, 2011), 218.

⁶²¹ Vgl. Assmann, *Wem gehört die Geschichte?*, 216.

⁶²² Vgl. Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 208.

Autobiographischen zum Medium, nicht zum Ziel der Darstellung.⁶²³ Es sei dahingehend auf den Modus der sekundären Zeug:innenschaft verwiesen, der als Ziel bzw. als ethischer Appell zur Erinnerung in den Texten angelegt ist.

Mit diesem Anspruch verbindet sich die Frage nach einer angemessenen Rezeptionsform dieser Texte. Der Diskurs um diese Rezeptionsform verläuft in weiten Teilen strukturanalog zu den Rezeptionsprämissen der Autobiographieforschung, differenziert sich von diesen aber erneut angesichts der Besonderheiten von autobiographischen Texten über den Holocaust, insbesondere durch den in ihnen angelegten ethisch-normativen Appell an die Rezipient:innen.

7.3.4 Rezeptionstheorie: Ethischer Pakt

Eine zentrale Besonderheit in der Rezeption autobiographischer Texte über den Holocaust stellt deren ethischer Anspruch dar, der bereits, „seitdem es eine ernsthafte literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit diesen Werken gibt“⁶²⁴, also im deutschen Sprachraum seit den 1980er Jahren, diskutiert wird: Aufgrund der Dimension der Verbrechen und der oftmals mit der dem Holocaust verbundenen Rede von Zäsur und „Zivilisationsbruch“⁶²⁵ wird vielfach die These vertreten, dass für die Betrachtung von Holocaustliteratur als wissenschaftlichem Gegenstand ein besonderer, ethisch reflektierter Zugang erforderlich sei.⁶²⁶ Rosenfeld fordert dahingehend sogar die Etablierung einer neuen literaturwissenschaftlichen Analyseform, die dem ethischen Anspruch dieser Texte gerecht werde, und spricht weiterführend davon, dass die autobiographischen Zeugnisse über den Holocaust nicht nur darauf bestehen, zur Kenntnis genommen zu werden: „Mehr noch, sie besteh[en] darauf, daß wir das gesamte menschliche Verhalten im Bewußtsein dieser historischen Katastrophe bewerten, ebenso wie wir alle überkommenen metaphysischen Vorstellungen in eben diesem Bewußtsein neu

⁶²³ Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 208.

⁶²⁴ Die in Kapitel 7.3.1 besprochene Debatte um Gattungszugehörigkeit oder Sonderstatus dieser Texte, die Fragen nach inklusiver oder exklusiver Begrenzung des Textkanons und insbesondere das Ringen um eine korrekte und dennoch möglichst sensible Titulierung dieser Texte sind von diesem ethischen Anspruch hochgradig determiniert.

⁶²⁵ Vgl. stellvertretend Dan Diner, *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz* (Frankfurt am Main, 1988).

Sowie problematisierend die zunehmende Ablehnung einer Einordnung des Holocaust als Zivilisationsbruch in Dan Diner, *Gegenläufige Gedächtnisse: über Geltung und Wirkung des Holocaust* (Göttingen, 2020).

Vgl. weiterführend die jüngste Debatte um die Einordnung des Holocaust angesichts der verschiedenen postkolonialen Forschungsansätze und die Antworten Friedländers, Freis, Steinbachers, Diners und Habermas' in ihrem kritischen Sammelband. Vgl. Saul Friedländer et al., *Ein Verbrechen ohne Namen: Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust* (München, 2022).

⁶²⁶ Ohme merkt kritisch an, dass „auch von literarischen Texten, die keine historischen Sachverhalte zum Gegenstand haben, ethische und moralische Fragen aufgeworfen [werden], wie dies beispielsweise in einer Vielzahl von Erzählungen und Romanen der realistischen Stilformation der Fall ist. Man könnte sogar so weit gehen zu behaupten, dass ein Großteil der Literatur die Leser mit solchen Fragestellungen konfrontiert“, womit er den Sonderstatus des ethisch-normativen Anspruchs von Holocaustliteratur kritisch anfragt: „Es stellt sich mithin die Frage, ob die Dimension der Verbrechen, die unter den Begriff ‚Holocaust‘ subsumiert werden, einen Sonderstatus all jener Texte begründet, in denen diese thematisiert werden, und ob für deren Beschreibung tatsächlich eine spezielle wissenschaftliche Herangehensweise erforderlich ist.“ Vgl. Ohme, „Holocaustliteratur“, 18.

zu beurteilen haben.⁶²⁷ Im deutschen Sprachraum äußert sich – hier exemplarisch gewählt – Krankenhagen über eine ausschließlich nach literatur- bzw. kunstwissenschaftlichen Maßstäben ausgerichtete Rezeption und Analyse von Holocaustliteratur ähnlich: „Eine Darstellung von Auschwitz kann nie autonom als Kunst rezipiert werden“⁶²⁸, sie müsse sich „in der Bewertung an moralischen [...] Kriterien messen lassen“.⁶²⁹

Dieser Anspruch bleibt dabei nicht auf Formen der ästhetischen Texterzeugung, den Referenzbezug und den Adressat:innenbezug begrenzt, sondern beinhaltet eine weitere Komponente: „In den Texten der Holocaustliteratur begegnen uns die schlimmsten menschlichen Abgründe, die den Leser immer auch vor erhebliche ethische Fragen stellen.“⁶³⁰ Feuchert unterscheidet dahingehend vier Ebenen: Erstens stellen die Zeugnisse zum einen das Verhalten der Täter:innen dar und reflektieren bzw. bewerten deren Tatverhalten. Zweitens diskutieren die Überlebenden oftmals ihr eigenes Verhalten während der Zeit des Holocaust, in welchem auch sie zum Teil zu Täter:innen (gemacht) wurden und reflektieren und bewerten dies mitunter explizit oder implizit.⁶³¹ Drittens diskutieren die

⁶²⁷ Rosenfeld, *Ein Mund voll Schweigen*, 13. Rosenfeld bezieht sich zwar auf „viele Gründe“ ob der Nichtanwendbarkeit etablierter Literaturtheorien, führt dann jedoch nur die ethische Anspruchshaltung der Texte aus: „Ältere Theorien, gleich welcher Richtung oder Ausprägung – freudianische, marxistische, formalistische, strukturalistische oder linguistische – sind hier aus vielen Gründen nicht anwendbar. Der wichtigste Grund liegt wohl darin, daß das Menschenbild oder die Weltsicht psychoanalytischer, dialektischer oder autonomieästhetischer Theorien in der Ghetto- und Lagerwelt, die beherrscht war von anderen, weitaus weniger feinsinnigen Kräften, kaum Raum hatten. Somit wäre es sowohl von der Methode als auch von der Zielsetzung her radikal verfehlt, literarische Darstellungen von Auschwitz oder des Warschauer Ghettos auf verborgene Ödipus-Komplexe, Klassenkampfstrukturen, erhellende Bild- und Symbolmuster, mythische Analogien oder grammatische Tiefenstrukturen hin zu untersuchen. Auschwitz ist für solche Betrachtungsweisen ungefähr genauso geeignet wie der Tod selbst es wäre.“ Rosenfeld, *Ein Mund voll Schweigen*, 26.

Selbiges gilt für dekonstruktivistische Ansätze. So führt Daniel Schwarz in seinem Aufsatz mit explizitem Bezug auf Wiesel an, dass „their very telling—their very living—testifies to will, agency, and a desire to survive that resists and renders morally irrelevant simple positivistic explanations arguing that an author’s language is culturally produced.“ Daniel R. Schwarz, „The Ethics of Reading Elie Wiesel’s *Night*,“ *Style* 32/2 (1998): 226.

⁶²⁸ Krankenhagen, *Auschwitz darstellen*, 9.

⁶²⁹ Krankenhagen, *Auschwitz darstellen*, 9.

Elie Wiesels *Die Nacht*, wurde bspw. von Alvarez da rein an ästhetischen Kriterien bemessen als „defective book“ rezensiert, „because it fell back on rhetoric and overstatement“; und *Tag* als „falsely melodramatic“, ein ethisch reflektierter Zugang oder sensibilisierter Zugang angesichts des Textinhalts, -ursprungs sowie Kommunikationsziels fehlt dabei gänzlich und wird, wie an den rezensierenden Kommentaren deutlich wird, weder diesen Problemhorizonten noch den Texten gerecht. Alfred Alvarez, *Commentary on Night*, November 1964, zit. nach Irving Halperin, „From Night to the Gates of the Forest. The Novels of Elie Wiesel,“ in *Responses to Elie Wiesel*, hg. von Harry James Cargas (New York, 1978), 46.

⁶³⁰ Feuchert, „Der ethische Pakt,“ 140-141.E

⁶³¹ In *Alle Flüsse fließen ins Meer* thematisiert Wiesel die Rolle der Kapos und Vorarbeiter und deren gewaltsames Verhalten und reflektiert sein eigenes Verhalten selbstkritisch. Er wirft dahingehen die abschließende Frage auf, ob er auch gewaltvoll gehandelt hätte, wäre er für eine dieser Funktionsposten ausgewählt worden. Vgl. Wiesel, *Alle Flüsse*, 430.

Auffälligerweise ist diese Passage in der französischen Fassung, die von Wiesel selbst geschrieben wurde, etwas länger als deren Übersetzungen. Dort fehlt die abschließende selbstkritische Frage: „Aurais-je cogné comme eux?“ Die gesamte Passage im französischen Original lautet: „Plus tard, je verrai des hommes jeunes et moins jeunes qui, dans des situations extrêmes, exercezont brutalement leurs lamentables privilèges sur leurs compagnons d’infortune. Parfois, je m’interroge: si l’on m’avait nommé kapo ou Vorarbeiter, leur aurais-je ressemblé? Aurais-je cogné comme eux?“ Elie Wiesel, *Tous les fleuves vont à la mer* (Paris, 1994), 398.

Vgl. weiterführend zu dieser Beobachtung den Artikel von Elisabeth Migge, „The Significance of Elie Wiesel’s Testimony *Night* for Responsible Living Today – Contribution and Potential for Education and Upbringing,“ in *The Witnesses of the Witness. New Perspectives on Elie Wiesel’s Work and Message*, Bd. 1, *Elie Wiesel Research Series* [erscheint 2024].

Überlebenden häufig die aus den Erinnerungsprozessen resultierenden Probleme eines Wahrheitsanspruches und damit folgend viertens Fragen nach der Legitimität ihrer Darstellung. Judith Klein stellt dahingehend fest:

„Es gibt kaum ein Werk über den Genozid⁶³², kaum einen autobiographischen oder fiktionalen Text, in dem nicht über das Schreiben selbst reflektiert, in dem nicht die Frage der sprachlichen Mitteilbarkeit und der literarischen Umsetzung des Grauens aufgeworfen, die Qual des Schreibens zur Sprache gebracht und beklagt würde, daß das Erlebte unbeschreibbar sei, sich der sprachlichen Kommunikation entziehe und sie doch erfordere.“⁶³³

Exemplarisch sein an dieser Stelle auf eine weitere Problematisierung Wiesels zu dieser Prämisse hingewiesen, wenn er schreibt:

„The full story of the Holocaust has not yet been told. All that we know is fragmentary, perhaps even untrue. Perhaps what we tell about what happened and what really happened has nothing to do one with the other. We want to remember. But remember what? And what for? Does anyone know the answer to this?“⁶³⁴

Alle vier von Feuchert ausgemachten Ebenen fordern die Rezipient:innen einerseits zu einer ethischen Positionierung auf, während andererseits einige der Ebenen, etwa diejenige der problematisierenden Darstellung des eigenen Tatverhaltens, eine Bewertung seitens der Rezipient:innen aufgrund der Unkenntnis und mangelnden Nachvollziehbarkeit der Handlungsumstände aus ethischer Perspektive nicht angezeigt erscheinen lassen.⁶³⁵

Agamben weist mit Rückgriff auf Primo Levi darauf hin, dass Überlebende in ihren Texten häufig diese „Grauzone“ problematisieren, „in der die Opfer Henker werden“. Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, 15.

„Die Extremfigur der ‚Grauzone‘ ist das ‚Sonderkommando‘“, so Agamben. Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, 22.

⁶³² Klein nutzt den Begriff *Genozid* zur Bezeichnung der nationalsozialistischen Massenvernichtung.

⁶³³ Judith Klein, *Literatur und Genozid: Darstellung der nationalsozialistischen Massenvernichtung in der französischen Literatur* (Wien, 1992), 15.

⁶³⁴ Elie Wiesel, „Jewish Values in the Post-Holocaust Future,“ *Judaism* 16 (1967): 283.

Langer referenziert diese Problematisierung Wiesels interessanterweise als Offenlegung einer Ambiguität. Er führt sein Ambiguitätsverständnis allerdings nicht differenzierend aus. Hier wird diese Beschreibung Wiesels auf Basis des hier verwendeten Ambiguitäts- bzw. Ambivalenzverständnisses eher als Kommunikation einer Ambivalenzerfahrung gefasst. Die Beobachtung, dass Wiesel hier eine Ambivalenz in Worte fasst, funktioniert parallel zu Langers Beobachtung und Argumentation, wenn er schreibt:

„What this ambiguity conceals we may never know, but it emphasizes the difficult struggle between language and truth.“ Lawrence L. Langer, „The Dominion of Death,“ in *Responses to Elie Wiesel*, hg. von Harry James Cargas (New York, 1978), 34.

⁶³⁵ An dieser Stelle wird hervorgehoben, dass sich der ethische Pakt nach Feucherts und dem hier verfolgten Verständnis auf die Zeugnisse von „Überlebenden [des Holocaust] oder eines zeitgenössischen Autors, der den Holocaust während des Schreibens durchlitt“, begrenzt. Täter:innenbiographien sind selbstverständlich von der Prämisse einer Enthaltung in der Beurteilung des Verhaltens ausgenommen! Feuchert, „Der ethische Pakt,“ 140-141.

Ergänzend soll an dieser Stelle dennoch problematisiert werden, dass eine weitere Herausforderung in der Rezeption der Texten von Überlebenden darin liegt, dass diese eine ethische Auseinandersetzung mit den Täter:innen oftmals negieren: „Auch wenn es hinsichtlich der konkreten Schilderung einzelner Täter große Unterschiede gibt – in vielen Texten können die Täter ‚nur‘ als Verkörperungen des absolut Bösen geschildert werden, in anderen werden sie in ihrer individuellen Verantwortlichkeit gezeigt –, lassen die Texte notwendig eine ethische Diskussion von deren Verhalten nicht zu.“ Stattdessen wird deren Verhalten als Kontrastfolie meist zu dem durch das Zeugnis zu erzielenden Verhalten der Rezipient:innen angelegt. Feuchert, „Der ethische Pakt,“ 144.

Letzteres soll an dieser Stelle in performativer Anwendung des ethischen Paktes als eine hier wertungsfreie Beobachtung festgehalten werden.

Der ethische Anspruch determiniert offensichtlich die Rezeptionsmöglichkeiten von autobiographischen Texten über den Holocaust. Feuchert spricht sich angesichts dieser Prämisse und in Anlehnung an die Theorie Lejeunes zum autobiographischen Pakt dafür aus, diese „die Rezeption steuernden ‚Regeln‘ [...] auch als Pakte [zu] beschreiben, die auf paratextueller Ebene zwischen Autor und Leser(n) geschlossen werden“.⁶³⁶ Eine solche Übernahme biete sich an, da „[g]roße Teile dieses autobiographischen Paktes [...] natürlich auch bei der Holocaustliteratur wirksam“ werden.⁶³⁷

Feuchert führt dies mit Blick auf die Besonderheiten von Holocaustliteratur und deren ethischen Anspruch weiter: Es existiere „darüber hinaus noch ein anderer Pakt, der auch und besonders für eine literaturwissenschaftliche Auseinandersetzung wichtig wird: Ich möchte ihn den ‚ethischen Pakt‘ nennen.“⁶³⁸

Dieser „resultiert wesentlich aus dem mittlerweile breiten Wissen um die schreckliche Geschichte des Holocaust und v. a. aus einem nunmehr fest etablierten Gattungsbewusstsein. So weiß der Leser, dass sich der vorliegende Text eines Überlebenden (oder eines zeitgenössischen Autors, der den Holocaust während des Schreibens durchlitt) einer letztmöglichen Anstrengung des Autors verdankt, d. h. dass der Text trotz der eigentlich undarstellbaren Ereignisse doch entstanden ist, dass für das Unsagbare schließlich doch Worte gefunden wurden, die freilich nur notdürftig umreißen können, was geschehen ist. Der kundige Leser wird ebenso akzeptieren, dass es Ereignisse, Emotionen usw. geben kann, die der Autor nicht darzustellen vermag, weil sie zu schmerzhaft für ihn wären. Er wird bei der Darstellung von Opfern natürlich gewisse Formen der Idealisierung akzeptieren, denn die Texte erfüllen nicht selten eine Denkmalsfunktion für ihre Autorinnen und Autoren.

Gedeckt durch den ethischen Pakt wären – wie im Übrigen auch durch den autobiographischen Pakt – zudem Erinnerungsfehler des Autors, solange es sich nicht um bewusste Lügen handelt. Der Leser wird vielmehr verstehen – nicht selten auch gegen die Beteuerungen der Autorinnen und Autoren selbst –, dass die Werke jeweils ‚subjektabhängige Interpretationen der Ereignisse‘ sind und keine mimetischen Abbildungen der Geschehnisse sein können. Bei erzählenden Texten wird ein Rezipient auch anerkennen, dass trotz der (auch häufig in den Werken betonten) Sinnlosigkeit des Geschehens in der Regel ein sinnhaftes Narrativ entsteht. Zum einen weil eine andere Art des Erzählens nur schwer möglich ist; zum anderen weil es häufig gerade dieser (konstruierte) Sinn ist, der einen Text für seinen Autor erträglich macht.“⁶³⁹

Feuchert plädiert dahingehend dafür, Holocaustliteratur aufgrund ihres Seins-Status als „subjektabhängige Interpretationen“⁶⁴⁰ hinsichtlich der „hermeneutischen Aktivitäten bei der Texterzeugung“⁶⁴¹ zu untersuchen. Ein zentraler Vorteil in einer solchen Einordnung der Texte als subjektabhängige Interpretationen liege darin, dass sie diese davon entlaste, dokumentarische

⁶³⁶ Feuchert, „Der ethische Pakt“, 140.

⁶³⁷ Feuchert, „Der ethische Pakt“, 140.

⁶³⁸ Feuchert, „Der ethische Pakt“, 140.

⁶³⁹ Feuchert, „Der ethische Pakt“, 140-141. Der Abschluss eines solchen Paktes, führt Feuchter aus, „so könnte man meinen, [...] verhindere eine kritische Auseinandersetzung mit der Holocaustliteratur bzw. mache gerade literaturwissenschaftliche Zugänge eigentlich überflüssig“, und problematisiert, dass einige „literaturwissenschaftliche Untersuchungen durch den ethischen Pakt und durch den gebotenen Respekt vor dem Schicksal der Opfer noch immer nahezu ‚gehemmt‘ sind“. Feuchert, „Der ethische Pakt“, 142.

Vgl. dazu auch die Kritik von Schmidt, der ausführt, dass, wenn Texte über den Holocaust vorschnell mit präskriptiven Geboten belegt werden, die Texte selbst zu sekundären Gegenständen und folgend der Holocaust zum primären Untersuchungsgegenstand werde, womit jegliche literaturwissenschaftliche Analyse obsolet werde. Schmidt, „Holocaustliteratur und Authentizität“, 49.

Taterka, spricht dahingehend von einer „Sekundarisierung der Literaturwissenschaft“. Taterka, *Dante Deutsch*, 161.

⁶⁴⁰ Young, *Beschreiben des Holocaust*, 17

⁶⁴¹ Young, *Beschreiben des Holocaust*, 17

Qualität haben zu müssen. Die dokumentarische Qualität dieser Zeugnisse sei dabei nicht aus historiographischer Sicht zu messen, sondern als „Ausdruck für die im ethischen Pakt formulierte letztmögliche Anstrengung des Verfassers“, seine Erinnerung so wahrhaftig wie möglich wiederzugeben.⁶⁴² Dies legt das Erkenntnisinteresse auf die Frage, wie die jeweilige subjektabhängige Interpretation zustande kommt, im Text niederschlägt und wie sie sich letztlich den Rezipient:innen vermittelt, womit „genuin literaturwissenschaftliche Fragen“ aufgeworfen werden, die dann unter Berücksichtigung des ethischen Paktes mit den der Disziplin eigenen Methoden erarbeitet werden können.⁶⁴³

Zusammengefasst stellt der ethische Pakt eine Art Kompromisslösung dar, in welcher insbesondere der ethische Anspruch von Holocaustliteratur sowie auch deren ästhetisch-literarische Beschaffenheit literaturwissenschaftlich reflektiert werden kann dabei allerdings einen Zugang darstellt, welcher den ethischen Prämissen resultierend aus den Besonderheiten der Holocaustliteratur in der Rezeption unterliegt.

7.4 Ertrag – Ambivalenzen autobiographischen Schreibens über den Holocaust

Autobiographisches Schreiben und insbesondere autobiographisches Schreiben über den Holocaust ist durch spannungsvolle Besonderheiten determiniert.⁶⁴⁴ Diese werden im Folgenden als Ambivalenzen betrachtet, da sie sich weder bilanzieren noch auflösen lassen, stattdessen oszillieren sie zwischen Polarkategorien.⁶⁴⁵ Autobiographisches Schreiben über den Holocaust kann als ein ambivalentes Schreiben im Dazwischen, zwischen den Polarkategorien von Fakt und Fiktion, determiniert durch das genuin defizitäre Erinnerungsvermögen der Autobiograph:innen und in einer oszillativen Bewegung zwischen dem Anspruch, objektive Wahrheit transportieren zu wollen und dem begrenzten Vermögen, nur subjektive Wahrhaftigkeit anbieten zu können, betrachtet werden. Ungeachtet dessen, dass in Anbetracht der Erkenntnisse über der Re-Konstruktionsleistung von Erinnerung und des Konstruktivismus eine vermeintliche objektive Wahrheit ohnehin nicht überprüfbar wäre; gleichermaßen kann das Bewusstsein über die Prämissen von wahrer bzw. wahrhaftiger Erinnerung

⁶⁴² Feuchert, „Der ethische Pakt,“ 142.

⁶⁴³ Feuchert, „Der ethische Pakt,“ 143. Problematisierend wirft Feuchert folgernd die Frage auf, „ob sich alle gängigen literaturwissenschaftlichen Methoden gleichermaßen für die Befragung der Texte eignen“, die er folgend verneint: Insbesondere diejenigen Ansätze welche „nach wie vor den im Hinblick auf die Autorrolle kritischen Postulaten Roland Barthes' verpflichtet sind, [werden] bei der Holocaustliteratur und speziell der Opferliteratur an ihre Grenzen [...] stoßen.“ Feuchert, „Der ethische Pakt,“ 143.

Feuchert unterbreitet darauf aufbauend die Theorie, dass es „die notwendig autorzentrierten Untersuchungen zur Holocaustliteratur waren, die zur Relativierung der Postulate [Roland Barthes – Anm. VBK] beigetragen haben.

Feuchert, „Der ethische Pakt,“ 143, Fußnote 23.

⁶⁴⁴ Vgl. die Ausführungen zu den von Wagner-Egelhaaf ausgemachten Grundspannungen autobiographischen Schreibens in Kapitel 7.2 dieser Arbeit.

⁶⁴⁵ Bereits an dieser Stelle erweisen sich die vorgelegte Ambivalenzdefinition und Oszillation und Polarität als tragende Kriterien zur Bestimmung von Ambivalenz.

eine Ambivalenzerfahrung bei den Autor:innen auslösen, da sie niemals die Wirklichkeit abbilden können, sondern sich als durch sich selbst determiniert anerkennen müssen.

Autobiographisches Schreiben (über den Holocaust) ist zweifach lesbar, als historisches Zeugnis und als literarisches Kunstwerk. Da sich diese Schriften keiner dieser Gattungen klar zuordnen lassen, verbleiben sie auch in der Gattungsdiskussion in einem Raum des Dazwischen.⁶⁴⁶ Sie sind weder belastbares historisches Zeugnis noch eindeutig literarisches Kunstwerk. Sie sind beides und zugleich beides nicht, da sie die Kriterien sowohl erfüllen als auch nicht erfüllen. Sie entziehen sich einer klaren Kategorisierung; sie stellen Grenzgängerwerke in einem ambivalenten Raum des Dazwischen dar, was ambivalente Rezeptionszugänge zur Folge hat:

Die Autor:innen autobiographischer Texte (über den Holocaust) markieren zugleich Subjekt und Objekt der Darstellung, was zu einer mitunter diffusen Verwobenheit von erzählter Figur und Autor:in führt. Insbesondere bei autobiographisch geprägten fiktionalisierten Schriften ist für die Rezipient:innen eine eindeutige Kategorisierung von Figur und Autor:in nicht möglich, was seitens der Rezipient:innen zu einem Oszillieren zwischen einer autobiographischen und einer fiktionalen Lesart und in das ambivalente Dazwischen einer autofiktionalen Lesart führt, womit sämtliche Erzählinhalte nicht mehr hinsichtlich Fakt oder Fiktion kategorisierend eingeordnet werden können. Die Erzählinhalte stellen innerhalb dieser Lesart gleichzeitig Fakt und Nichtfakt sowie gleichzeitig Fiktion und Nichtfiktion dar, sie sind qua Erinnerungsleistung, um Wagner-Egelhaaf adaptierend aufzugreifen, das Einfallstor für Ambivalenz.⁶⁴⁷ Die Rezipient:innen können durch derartige Texte mit einer Ambivalenzerfahrung ob deren verschiedener Rezeptionsmöglichkeiten konfrontiert werden.

Gleichermaßen ist autobiographisches Schreiben über den Holocaust von den Zielvorstellungen, erstens Zeugnis abzulegen und zweitens zu sekundärer Zeug:innenschaft hinzuführen, bestimmt, was die Einordnung der Autor:innen und Figuren zusätzlich erschwert. Zeug:innen werden – als selbstaufgelegter Anspruch wie auch seitens der Rezipient:innen – im besonderen Maße zu Authentizität und Wahrhaftigkeit verpflichtet, obwohl ihre Funktion diejenige der moralischen Zeug:innen darstellt, sie zur Wahrung von Wahrhaftigkeit und nicht als juristische belastbare Zeug:innen über historisch Vergangenes verpflichtet. Ihre Zeug:innenschaft ist von der oszillativen Bewegung zwischen diesen Polen geprägt, sie ist ambivalent.

Der Adressat:innenbezug dieser Texte, der ethische Anspruch an die Rezipient:innen zu einer Transformation zu sekundären Zeug:innen kann bei den Rezipient:innen eine Ambivalenzerfahrung ob dieses Anspruches auslösen. Selbiges gilt für den Anspruch einer ethisch reflektierten Rezeption der

⁶⁴⁶ Die scheinbar zunehmende Etablierung der Benennung als Holocaustliteratur trotz der etymologischen Problembelastung des Begriffs Holocaust stellt zwar keine Ambivalenz dar, kann aber durchaus als eine dieser Literaturform genuine Spannungsbesonderheit betrachtet werden. Eine konsequente kritische Bilanzierung der etymologischen Problemstellung legt nahe, den Begriff nicht zu verwenden. Er wird vielmehr aufgrund von Etablierung und Gewohnheit verwendet. Dies erzeugt eine Spannung, ist aber keine Ambivalenz.

⁶⁴⁷ Vgl. Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 13.

Zeugnisse. Zudem ist, wenn eine Übergabe von Zeug:innenschaft mittels autobiographischer Zeugnisse über den Holocaust möglich ist, potenziell auch die Weitergabe des erlebten Traumas an die Rezipient:innen und somit deren (ungewollte) Traumatisierung möglich. Die Kommunikation der Erinnerung und der Vergangenheit wird damit für die Zeug:innen sowie die Rezipient:innen potenziell zu einem ambivalenten Akt oder einem Akt, der eine Ambivalenzerfahrung darstellen kann.

Vor diesen Beobachtungen der mehrfachen Besetzung autobiographischen Schreibens über den Holocaust mit Ambivalenzen scheint Ambivalenz ein zentrales Analysekriterium dieser Texte darzustellen. Anders formuliert scheint es aufgrund der genuin ambivalenten Verfasstheit dieser Texte naheliegend und weiterführend, sie hinsichtlich ihrer Ambivalenzen sowie der potenziell in diesen Texten zusätzlich verhandelten Ambivalenz zu analysieren.

8. Ambivalenz analysieren

Im folgenden Kapitel werden der für diese Arbeit ausgewählte Textkorpus, die zur Analyse dieses Korpus verwendete Methode sowie das konkrete Vorgehen hinsichtlich Analyse und Aufbau der Analyseergebnisse geschildert und diskutiert.

Hinsichtlich der Diskussion zur Wahl von Methode und Textkorpus sind einige Ergebnisse aus den vorangestellten kontextuellen und theoretischen Reflexionen von besonderer Relevanz bzw. müssen berücksichtigt werden, die hier stark verdichtet angeführt werden.

8.1 Relevante Ergebnisse und Annahmen aus den kontextuellen, theoretischen und methodologischen Reflexionen

Das Schriftwerk Elie Wiesels, seine Erinnerung und Zeugnis über den Holocaust als sein narrativiertes Storytelling, ist grundlegend autobiographisch geprägt. Ein Verständnis seines Werkes erschließt sich nur vor dem sogenannten Primat seiner Biographie oder durch dessen Rezeption in einem *autobiographical mood*. Autobiographische Texte und autobiographisches Schreiben über den Holocaust sind bereits als Solche in einem hohen Maß von Ambivalenzen geprägt. Zudem kann davon ausgegangen werden, dass autobiographisches Schreiben für Autor:innen dazu geeignet ist, zum einen Ambivalenz als solche und zum anderen ihre eigenen biographischen Ambivalenzerfahrungen zu reflektieren.

Vor diesen Beobachtungen und Annahmen scheint Ambivalenz ein sinnvolles Analysekriterium dieser Texte darzustellen. Entsprechend ist davon auszugehen, dass Ambivalenz als Analysekriterium von Wiesels autobiographischen und autobiographisch geprägten Texte über den Holocaust einen vertiefenden und weiterführenden Einblick in sein Zeugnis und seine Botschaft ermöglichen wird.

Ambivalenz als Analysekriterium wird dabei im Anschluss an die im vorangehenden Kapitel erfolgte theoretische Reflexion und religionspädagogische Modifikation des Ambivalenzbegriffs wie folgt verstanden:

Mit dem Begriff Ambivalenz können Erfahrungen eines zeitweiligen oder dauernden Oszillierens zwischen polaren Gegensätzen umschrieben werden, denen Bedeutung für die (religiöse) Identität und dementsprechend für die Handlungsbefähigung sowie Beziehungen zukommt⁶⁴⁸

Vereinfachend formuliert wird Ambivalenz als (die Erfahrung von) Oszillation zwischen polaren Gegensätzen und als Nebeneinander konträrer Bewertungsoptionen verstanden. Relevant ist dabei u. a. der Modus des Bewertens, der eine neutrale, bewertungsfreie oder ggf. bewertungsirrelevante Mehrdeutigkeit, im Sinne von Ambiguität, übersteigt. Ambiguität bleibt dabei insofern relevant, als

⁶⁴⁸ Als Grundlage dient die Definition von Lüscher, „Ambivalenz. Eine soziologische Annäherung,“ 44. Mit Modifikation durch Baert-Knoll, ausgeführt in Kapitel 6.4 dieser Arbeit.

davon ausgegangen werden kann, dass Ambiguität, also eine Mehrdeutigkeit auf der Orientierungsebene, Ambivalenz vorausgehen kann.

In diesem Ambivalenzverständnis ist die Annahme enthalten, dass Ambivalenz eine Bedeutung für Identität, Beziehungen und Handlungsfähigkeit zukommt. Da insbesondere mit Bauman sowie ergänzend mit Reckwitz und Bauer erarbeitet wurde, dass Ambivalenzerfahrungen Unbehagen auslösen können, kann vermutet werden, dass sich Ambivalenz auch in Form eines Unbehagens hinsichtlich der Identität, der Handlungsfähigkeit und der Beziehungen der Ambivalenz erfahrenden Subjekte äußern bzw. auswirken kann. Dies vermag, hier die Vermutung weiterführend, potenziell fatale Konsequenzen nach sich ziehen, da auf diese Erfahrung des Unbehagens oftmals mit mehr oder weniger stark ausgeprägten Vereindeutigungstendenzen reagiert werde, die wiederum Einfluss auf Identität, Handlungsbefähigung und soziale Beziehungen nehmen können.

Wiesel merkt hinsichtlich seiner Texte an, dass diese eine Doppelfunktion aus „an ethical attempt, a literary attempt“⁶⁴⁹ verfolgen, und fordert: „[t]herefore, whatever I say must be judged in this light.“⁶⁵⁰ Diese Charakterisierung seines Schriftwerks steht analog zu den theoretischen Auseinandersetzungen der Literaturwissenschaft mit dem Themenfeld Holocaustliteratur und insbesondere autobiographischer Texte über den Holocaust: Die Werke beinhalten einen immanenten ethischen Anspruch an die sie verfassenden Autor:innen und Überlebenden selbst sowie an deren Rezipient:innen. Letztere werden dabei durch den Appellcharakter der Werke zu Erinnerung und ethischem verantworteten Handeln in der Zukunft, zur sekundären Zeug:innenschaft aufgefordert. Der ethische Appell zur sekundären Zeug:innenschaft an die Rezipient:innen ist hoch ambivalent angesichts der Gefahr der Traumatisierung durch die Erinnerungsweitergabe einerseits und der zukunftsgerichteten Perspektive zu ethischem verantworteten Handeln basierend auf der Erinnerung (bzw. Ethik der Erinnerung vgl. Avishai) andererseits.

Der ethische Anspruch dieser Werke wirkt sich zudem markant auf deren Rezeptionsmöglichkeiten aus. In der vorliegenden Analyse von autobiographischen Texten über den Holocaust kann daher nicht nur mit ästhetisch-literaturwissenschaftlichen, sondern muss auch mit ethisch reflektierten Rezeptionsmethoden gearbeitet werden.

Der Appellcharakter von Wiesels Werk verdeutlicht dessen auf Erinnerung basierende zukunftsgerichtete Perspektive. Somit wird die Verknüpfung von zweckfreier Erinnerung und zukunftsgerichteter Perspektive von Wiesel werkimmanent umgesetzt, sein Werk steht in dieser Ambivalenz, die ebenfalls die vorliegende Arbeit und die folgende Analyse betrifft. Diese Ambivalenz

⁶⁴⁹ Wiesel, „Questions and Answers: At the University of Oregon,“ 283.

⁶⁵⁰ Wiesel, „Questions and Answers: At the University of Oregon,“ 283.

kann und soll nicht aufgelöst oder gar vereindeutigt, sondern konsequent während des Analyse- und Auswertungsprozesses mitreflektiert werden. Die sensible Aufrechterhaltung des Bewusstseins für diese Ambivalenz erscheint hier als ein produktiver Umgang mit ebenjener Ambivalenz, der eine fachwissenschaftliche und gleichermaßen ethisch reflektierte Analyse der vorliegenden Texte nicht negiert, sondern durch die in der Ambivalenz angelegte Berücksichtigung beider Pole vielmehr einfordert.

Diese verdichteten Ergebnisse aus den theoretischen und kontextuellen Reflexionen dienen für den weiteren Verlauf als Rahmen, um sich der Forschungsfrage – „Wie zeigt sich Ambivalenz im Werk Elie Wiesels?“ – auf Basis des oben angeführten Ambivalenzverständnisses anzunähern.

8.2 Textkorpus

Als Analysegrundlage werden autobiographische und autobiographisch geprägte Texte aus dem Gesamtwerk Elie Wiesels verwendet, begründet aus dem vielfach betonten „Primat der Biographie“ als Zugang zu dessen Botschaft und Werk bzw. allgemein als Zugang zu den Zeugnissen von Holocaustüberlebenden.⁶⁵¹

Konkret werden je zwei Werke aus Wiesels dezidiert autobiographischem und aus seinem autobiographisch geprägten, aber fikionalisierten Werkteil als Analysegrundlage ausgewählt. Die Werkauswahl ist dabei exemplarischer Art für den jeweiligen Werkteil. In Anlehnung an Feuchert können die gewählten Werke alle unter dem Sammelbegriff Holocaustliteratur subsumiert werden. Angesichts der Ambivalenz, dass eine Auseinandersetzung mit den Zeugnissen von Holocaustüberlebenden zweckfrei und dennoch mit zukunftsgerichteter Perspektive hinsichtlich des ethischen Appells der Erzählinhalte stattfinden soll,⁶⁵² werden die Perspektive, die Stimme und das Ziel Elie Wiesels in besonderem Maß einbezogen: Eine möglichst zweckfreie Auseinandersetzung mit Texten von Holocaustüberlebenden basiert auf einer grundlegenden Haltung der Aufmerksamkeit, Wahrnehmung und Berücksichtigung der individuellen Perspektive der Überlebenden auf ihre Zeugnisse und deren jeweiliger Intention des Zeugnisablegens. Entsprechend wird Wiesels Perspektive

⁶⁵¹ Boschki und Krochmalnik, „EWW – Für eine Gesamtedition,“ 274.

Eine Auseinandersetzung mit Wiesels Verschmelzung von autobiographischem und fikionalen Schreiben findet sich bei Downing, auch wenn in dieser Arbeit wenig transparent, dafür sehr absolut argumentiert wird.

Vgl. Frederick Lee Downing, *Autobiography, fiction, and faith: The literary and religious pilgrimage of Elie Wiesel* (Ann Arbor, 1990). Darin die Kapitel: *Neither Art nor History: Wiesel and the Fiction of Autobiography* (59-64), *Autobiography as a Place to Be: Wiesel's Poetics of Memory and Justice* (64-67), *Autobiography as Fiction and Fiction as Autobiography* (67-73), *Autobiography as Testimony to the Past* (35-38) sowie *Autobiography as Warning to the Future* (148-149). Die beiden letztgenannten Kapitel zeigen sich anschlussfähig an die hier vorliegende Argumentation der Ambivalenz von Holocaust-Education sowie Wiesels Storytelling zwischen zweckfreier Erinnerung (*Testimony to the Past*) und zukunftsgerichteter Perspektive (*Autobiography as Warning to the Future*).

⁶⁵² Vgl. dazu die Problematisierung im einleitenden Kapitel 0 dieser Arbeit.

auf das eigene Werk einbezogen, begonnen mit der Berücksichtigung von dessen Betonung der besonderen Relevanz des Anfangs sowie strukturanalog von Textanfängen, die bei der Auswahl des Textkorpus einbezogen wird. Wie in der Annäherung an Wiesels Leben und Werk angeführt, formuliert dieser auf seine programmatische Frage – „Wo also beginnen wir?“⁶⁵³ – mit Blick auf seine Biographie ein Plädoyer für den Anfang: „Lassen Sie uns mit dem Anfang beginnen.“⁶⁵⁴ Der Anfang von Wiesels literarischem Schaffen einerseits und die einzigen Werke, in denen er seine Erinnerung des Holocaust explizit und autobiographisch narrativiert ausführt, sind sein Zeugnis die *Die Nacht* bzw. dessen jiddische Urversion ... *und die Welt schwieg*. Der Rest seines Werkes, so Wiesel in einer Selbstreferenz, kreise in konzentrischen Kreisen um dieses Zeugnis. Sollen also Wiesels Werk und seine Botschaft entschlüsselt werden und soll seine Stimme dabei besondere Berücksichtigung finden, scheint die Wahl von *Die Nacht* und ... *und die Welt schwieg* als Basis des Textkorpus begründet.

Die fiktionalen Werke *Morgengrauen* und *Tag* folgen in der Publikationsreihenfolge auf *Die Nacht*. Sie stellen Wiesels erste fiktionalisierte Schriften dar und bilden damit den „Anfangspunkt“ von dessen fiktionalisierter Literatur. Zudem stellt Wiesel selbst die besondere Bedeutung von *Morgengrauen* und *Tag* innerhalb seines fiktionalen Werkteiles immer wieder heraus; so führt er aus, dass diese beiden als ein Kommentar zu *Die Nacht* gelesen werden können, weshalb durch deren Rezeption als ergänzende Lesefolie zu *Die Nacht* ein vertiefter Erkenntnisgewinn über Wiesels Erinnerung und Botschaft zu erwarten ist.⁶⁵⁵ Außerdem beinhalten diese diverse intertextuelle Bezüge auf *Die Nacht*

⁶⁵³ Wiesel, „Jenseits des Schweigens,“ 9.

⁶⁵⁴ Wiesel, „Jenseits des Schweigens,“ 9.

⁶⁵⁵ Die besondere innere Verwiesenheit von *Die Nacht*, *Morgengrauen* und *Tag* ist breit erarbeitet worden. Das jiddische Urwerk ... *und die Welt schwieg* wird in diesen Untersuchungen i. d. R. nicht berücksichtigt.

Vgl. exemplarisch die Beobachtung über die innere Verwiesenheit der Werke von John K. Roth, der darin interessanterweise von der Post-Holocaust-Zeit als einer „world of ambiguity and nothingness“ spricht: „The first three books that Elie Wiesel published were *Night* and two brief novels, *Dawn*, and *The Accident*. [...] These early works travel through the destruction of a supportive universe into a post-Holocaust world of ambiguity and nothingness in which life almost succeeds in fulfilling a desire to cancel itself.“

John K. Roth, „Elie Wiesels Challenge to Christianity,“ in *Elie Wiesel. Between Memory and Hope*, hg. von Carol Rittner (New York, 1990), 89.

Ähnlich, allerdings ohne direkten Verweis auf die Erfahrung von Ambiguität, äußert sich Ellen Fine: Das die ersten drei Bücher Wiesels zentrale, verbindende Element stelle die darin beschriebene „voyage [Wiesels] away from his origins, the long descent into night which dispossed him of his identity, his tradition, his town“ dar, wohingegen die nachfolgenden Werke von der Beschreibung der „painful journey homeward in search of his pre-Holocaust past“ bestimmt werden.

Ellen Fine, „The Journey Homeward. The Theme of the Town in the Works of Elie Wiesel,“ in *Responses to Elie Wiesel*, hg. von Harry James Cargas (New York, 1978), 231.

Irving Haperin macht beispielsweise eine Verbindung in den begrenzten Örtlichkeiten der Handlungssituierung aus, welche ein besonderes verbindendes Element dieser drei Werke darstelle und sein weiterwährendes Gefühl des Gefangen-Seins transportiere: „The concentration camp [...] of *Night* is followed by the secret headquarters and cellar execution chamber of the terrorist fighters in *Dawn*. The *Accident* takes place in a Hospital“ . Irving Haperin, „From *Night* to The Gates of The Forest. The Novels of Elie Wiesel,“ in *Responses to Elie Wiesel*, hg. von Harry James Cargas (New York, 1978), 78.

Josephine Knopp sieht die drei durch die „fundamental question of philosophy“ in der Frage nach Gott und dem Leid verbunden: „Wiesel has seriously considered this problem in his novel, *The Accident*, whose protagonist-narrator is almost killed in an accident, that is an apparent attempt at suicide. With this act Wiesel’s rebellion against the God of Judaism, begun passionately in the setting of Nazi concentration camps in the autobiographical *Night* and continued on a more detached, philosophical plane in his second Novel, *Dawn*, reaches a climax.“ Josephine Knopp, „Wiesel and the Absurd,“ in *Responses to Elie Wiesel*, hg. von Harry James Cargas, (New York, 1978), 94.

Mona Berman macht in „Wiesels first three books *Night*, *Dawn*, *The Accident*“ sogar „the emergence of Wiesel’s narrative strategies aus“, die sein Folgewerk bestimmen. Mona Berman, *Silence in the Fiction of Elie Wiesel* (Johannesburg, 2001), 32

sowie zahlreiche biographische Referenzen auf Elie Wiesel, die, so dessen Aussage, seine anderen fiktionalen Schriften übersteigen.⁶⁵⁶ Sie können daher ebenfalls vor dem Primat des biographischen Zugangs analysiert werden. Im Folgenden werden zunächst die ausgewählten Werke hinsichtlich ihrer Entstehungsgeschichte, ihrer autobiographischen Referenzen und Intertextualitäten erläutert.

8.2.1 Die Nacht / ... und die Welt schwieg

Bereits in Buchenwald, so schreibt Wiesel in *... und die Welt schwieg*, habe er begonnen, seine ersten Erinnerungen zu verfassen: „Ich blieb noch einige Tage im Bett, indem ich eine Skizze des Buches, das du, lieber Leser, in Händen hältst, niederschrieb.“⁶⁵⁷ Es ist anzunehmen, dass er diese Notizen während seiner verschiedenen Stationen in den Erholungslagern Écouis und Ambloy fort- und ausführte.⁶⁵⁸ Wiesel berichtet zumindest, dass er sich dort „Papier und Feder“⁶⁵⁹ von der Heimleitung erbat und ein „Tagebuch“⁶⁶⁰ begann. Letztlich sollen seine ersten Notizen und Erinnerungen über die Zeit des Holocaust 862 Seiten umfasst haben.⁶⁶¹ *Die Nacht* wurde von Wiesel vermutlich erst zehn Jahre später aus diesen umfangreichen Notizen kondensiert.⁶⁶²

Als eigentliche Urversion von *Die Nacht* gelten jedoch nicht diese Notizen, sondern Wiesels jiddischsprachiger Bericht *... und die Welt schwieg*, der für ihn als Beendigung seines selbstauferlegten Schweigegelübdes einen besonderen Stellenwert einnimmt:

„Ich schreibe fieberhaft und atemlos, schnell und ohne das Geschriebene zu überarbeiten. Ich schreibe, um etwas zu bezeugen, damit die Toten weiterleben und um mein Überleben zu rechtfertigen. Ich schreibe, um mit den Verschollenen zu sprechen. Solange ich mich an sie wende, bleiben sie in meiner

Nach Robert McAfee Brown zeigen die „ersten drei Bücher (*Nacht, Morgengrauen, Tag*) [...] die Tragik des in sich selbst verschlossenen Menschen auf“. McAfee Brown, *Elie Wiesel*, 243.

⁶⁵⁶ Vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel 8.1.2 dieser Arbeit. Vgl. weiterführend Horowitz, „Creative Ambiguity“, 53.

⁶⁵⁷ Wiesel, *... und die Welt schwieg*.

⁶⁵⁸ Dies scheint belegt durch einen Hinweis von Wiesels ehemaliger Gruppenleiterin des jüdischen Kinderhilfswerk „Œuvre de Secours aux Enfants“ (OSE), Judith Hemmendinger. Hemmendinger führt in ihrer Publikation *Die Kinder von Buchenwald* an, dass Wiesel „seine ersten Erinnerungen in ein Schulheft“ notierte. Vgl. Hemmendinger, *Die Kinder von Buchenwald*, 169. Wiesel schrieb für diese Publikation ein Vorwort.

⁶⁵⁹ Elie Wiesel, *Alle Flüsse fließen ins Meer. Autobiographie* (Hamburg, 1995), 145.

⁶⁶⁰ Wiesel, *Alle Flüsse*, 145.

⁶⁶¹ Vgl. Wiesel, *Alle Flüsse*, 438.

Über den Verbleib dieser bis heute unveröffentlichten Notizen gibt es verschiedenste Theorien: In einem Gespräch zwischen Valesca Baert-Knoll und Steve Katz in Boston am 06.09.2023 im Elie Wiesel Center for Judaic Studies berichtete Professor Katz, dass Elie Wiesel ihm persönlich über den Verbleib dieser Notizen Folgendes mitgeteilt habe: Wiesel habe diese mit nach Israel zu seiner Schwester genommen, welche diese nach Wiesels Abreise unwissend über den Inhalt der Notizen entsorgt habe. Diese seien damit für immer verloren. Es kann jedoch sein, dass diese Notizen im geplanten Elie Wiesel Archiv am Gratz-College in Philadelphia auftauchen werden. Dort sollen im kommenden Jahr 2023 die im Landhaus der Familie Wiesel verbliebenen und zum Teil noch unveröffentlichten Schriften Wiesels der Forschungsgemeinschaft zugänglich gemacht werden

⁶⁶² In *Alle Flüsse fließen ins Meer* beschreibt Wiesel, dass er diesen gekürzten Bericht auf Hebräisch begann. Vgl. Wiesel, *Alle Flüsse*, 326.

Diese bis heute unpublizierte hebräische Fassung, welche als Fragment im Elie Wiesel Archiv an der Boston University und in deutscher Übersetzung an der Forschungsstelle Elie Wiesel in Tübingen vorliegt, entspricht in weiten Strecken den auf Jiddisch und Französisch verfassten Versionen. Diese Fassung trägt den Titel *VeHaOlam Shatak*, ist also gleichlautend zum jiddischen *... un di welt hot geschwign*. Der Entstehungszeitraum wird um 1954/55 vermutet. Vgl. weiterführend die editorischen Notizen zur Neuübersetzung von Wiesels *Die Nacht*. Vgl. Wiesel, *Die Nacht*, 170-174.

Erinnerung lebendig. Mein Schweigegelübde geht bald zu Ende: Nächstes Jahr ist der zehnte Jahrestag meiner Befreiung. Ich muss endlich sprechen, die Tore meiner Erinnerung öffnen, das Schweigen brechen und es gleichzeitig bewahren: Wird es mir gelingen?“⁶⁶³

Diesen Bericht habe er Ende 1953 in Paris begonnen und dann auf einer Schiffsreise nach Argentinien beendet.⁶⁶⁴ Vermutlich verfolgte Wiesel das Ziel, seinen Bericht bei einem jüdischen Verlag in Buenos Aires vorzustellen und in dessen Reihe über das osteuropäische Judentum zu publizieren. Nach Wiesels eigener und umstrittener Darstellung in *Alle Flüsse fließen ins Meer* wurde sein Manuskript von Mark Turkov, einem „Verleger jiddischer Literatur“ des Verlags, entgegengenommen und 1956 folgend unter dem Titel ... *un di welt hot geschwign* publiziert.⁶⁶⁵

Im Frühjahr 1955, also bereits vor der Veröffentlichung der jiddischen Urversion, traf Elie Wiesel auf François Mauriac⁶⁶⁶, der ihm unter Inanspruchnahme seiner verschiedenen Kontakte ins Verlagswesen die Publikation einer gekürzten, französischsprachigen Ausgabe ermöglichte: *Die Nacht*. Diese Neuausgabe wurde durch Wiesels Freund Nicolas, durch Mauriac und den Verlagslektor Jérôme Lindon redigiert.⁶⁶⁷ Lindon verlangte zahlreiche Kürzungen und veränderte angeblich auch den Anfang des Buches, indem er die Geschichte von Mojsche-dem-Schammes voransetzte.⁶⁶⁸ Im Gegensatz zu *Die Nacht* beginnt ... *und die Welt schwieg* mit einer religiösen Meditation über die Wirrungen des Anfangs und die Ambivalenzen von Vertrauen und Hoffnung. Im Zuge dieser Kürzungen und Überarbeitungen

⁶⁶³ Wiesel, *Alle Flüsse*, 326-327.

⁶⁶⁴ Vgl. Wiesel, *Alle Flüsse*, 326.

⁶⁶⁵ Wiesel, *Alle Flüsse*, 329. Wiesel beschreibt die Übergabe seines Manuskriptes an Turkov nicht als mit dem Ziel der Veröffentlichung geplant, sondern dass sein Manuskript vielmehr einen Zufallsfund für Turkov darstellte und Wiesel überredet werden musste, dieses auszuhändigen: „Judith Moretzka, eine mit Leneman befreundete jiddische Sängerin, kommt in Begleitung des jüdischen Verlegers Mark Turkov an Bord. [...] Bei dieser Gelegenheit entdeckt Turkov mein Manuskript, das ich immer bei mir habe. ‚Was ist das? Darf ich mal einen Blick reinwerfen?‘ fragt er. Ich zeige es ihm mit dem Hinweis, es sei unvollendet. ‚Das macht nichts, vertrauen Sie es mir ruhig an.‘ – ‚Aber es ist mein einziges Exemplar!‘ – ‚Machen Sie sich keine Sorgen, bei Mark ist Ihr Manuskript in besten Händen‘, beruhigt mich Judith. Ich zögere noch, bis mir der Verleger jiddischer Literatur verspricht: ‚Ich werde es lesen, und wenn es gut ist, werde ich es veröffentlichen.‘ Mehr als seinen Worten vertraue ich Judith Moretzka; sie wird mir das Manuskript bestimmt nach Paris zurückschicken – mit einem Wort des Bedauerns von Turkov. Denn ich bin überzeugt davon, daß es nicht gedruckt wird. Warum auch? Kein Verleger dieser Welt, selbst wenn er Jude oder Chilene ist, wird sich für die traurigen Erinnerungen eines Unbekannten begeistern [...]“ Wiesel, *Alle Flüsse*, 329.

Diese Urversion bezeichnet mit 245 Seiten nahezu den doppelten Umfang von *Die Nacht*. ... *un di Welt hot geschwign* wurde in der Publikationsreihe *Dos poylishe yidntum* unter der Leitung von Mark Turkov publiziert. Turkov hatte die Reihe 1946 gegründet und zwanzig Jahre fortgeführt. In dieser wurden zahlreiche Zeugnisse von Holocaustüberlebenden publiziert, weshalb sie auch als *Zeykher le-Khurbm* (Schoah-Denkmal) bezeichnet wurde.

Zur Publikationsgeschichte und Rezeption von ... *un di Welt hot geschwign* vgl. weiterführend Marion Eichelsdörfer, „Elie Wiesels Zeugnis. Herausforderungen und Überlegungen zur deutschen Übersetzung von Elie Wiesels ... *un di welt hot geschwign*,“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* (2022): 176-187.

Zur Problematisierung des Jiddischen bzw. dessen Auslöschung als Khurbm vgl. weiterführend Perla Sneh, „Khurbn Yiddish: An Absent Absence,“ in *Lessons & Legacies XII. New Directions in Holocaust Research and Education*, hg. von Wendy Lower und Lauren Faulkner Rossi (Evanston, 2017), 215-231.

⁶⁶⁶ Vgl. weiterführend die Ausführungen in Mauriacs Vorwort zu *Die Nacht* in Elie Wiesel, *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis* (Freiburg, 2022), 19-24, sowie Wiesel, *Alle Flüsse*, 351; 363-72 und Wiesels Beschreibungen in Wiesel, *Jude heute*, 21-26.

⁶⁶⁷ Vgl. Wiesel, *Alle Flüsse*, 438.

⁶⁶⁸ Für weitere Details der Entstehungsgeschichte von *Die Nacht* siehe exemplarisch Michèle Rosellini, „Elie Wiesel. La Nuit. Texte établi, présenté et annoté. Notice et Notes,“ in *L'Espèce humaine et autres écrits des camps*, hg. von Dominique Moncond'huy (Paris, 2021), 1424-1451.

Sowie Peter Davies, *Witness between languages. The Translation of Holocaust in context* (Rochester, 2018).

wurde *Die Nacht* weitestgehend christianisiert, indem beispielsweise jüdische, religiöse Begriffe durch christliche Begriffe ersetzt wurden.⁶⁶⁹

Diese kurze Entstehungsgeschichte zeigt, dass bei einer Analyse von *Die Nacht*, die vor dem Hintergrund ihres jiddischen Ursprungswerk *... und die Welt schwieg* durchgeführt wird, vertiefende Erkenntnisse über die Auswirkungen von Ambivalenz auf Wiesels Glauben und Identität als gläubiger, chassidischer Jude zu erwarten sind. Dazu ist ein Blick in denjenigen Text, der erheblich mehr durch religiöse Bezüge und Meditationen angereichert und noch nicht durch editorische Prozesse dieser religiösen Konnotationen enthoben ist, angezeigt. Zudem sind die Bezugnahme auf und Analyse von *... und die Welt schwieg* als jiddischer Urversion von *Die Nacht* geboten, wenn so, wie hier angestrebt, und angesichts der von Wiesel betonten Relevanz des Anfangs im Allgemeinen und der von ihm gewählten Textanfänge im Besonderen mit dem Anfang seines literarischen Schaffens begonnen werden soll.

Konkret werden in der vorliegenden Arbeit die von Marion Eichelsdörfer angefertigte, noch unpublizierte Übersetzung des jiddischen Ursprungswerkes *... und die Welt schwieg* sowie die von der Forschungsstelle Elie Wiesel 2021 angefertigte Neuübersetzung von *Die Nacht* als Analysegrundlage verwendet.⁶⁷⁰

8.2.2 Morgengrauen und Tag

Die Wahl fällt auf *Morgengrauen* und *Tag* nicht nur aufgrund ihrer chronologischen Publikationsreihenfolge auf *Die Nacht* oder ihrer Rezeptionsmöglichkeit als Trilogie, sondern begründet sich über weitere Ebenen:

Zum einen lassen sich diese Texte ebenfalls mit dem gewählten Zugangsinteresse des *autobiographical mood* erörtern. *Morgengrauen* und *Tag* sind beide dezidiert autobiographisch geprägt und entsprechend auch autobiographisch rezipierbar. Beide verfügen über diverse biographische Referenzen auf Elie Wiesels Leben und sind zudem durch intertextuelle Referenzen eng miteinander verwoben. Das Maß an biographischen Referenzen und Intertextualitäten übersteigt dabei seine

⁶⁶⁹ Eine problematisierende Darstellung dieser Kürzungen findet sich bei Eichelsdörfer, „Elie Wiesels Zeugnis,“ 183-184.

⁶⁷⁰ Vgl. Wiesel, *... und die Welt schwieg*.

Zur kritischen Reflexion und editorischen Erläuterungen zum Übersetzungsprozess vgl. Eichelsdörfer, „Elie Wiesels Zeugnis,“ 176-188. Vgl. ebenso Marion Eichelsdörfer, „Aus der Übersetzerwerkstatt: Zur deutschen Übersetzung von Elie Wiesels ‚...un di welt hot geschwign,‘“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* (2017): 32-41.

Vgl. Marion Eichelsdörfer, „Translating ‚... un di velt hot geshvign,‘“ in *Witnesses of the Witness. New Perspectives on Elie Wiesel's Work and Message*, Bd. 1, *Elie Wiesel Research Series*, hg. von Valesca Baert-Knoll et al. (Tübingen, erscheint 2024). Vgl. Wiesel, *Die Nacht*.

späteren fiktionalisierten Schriften: Wiesel bezeichnet *Morgengrauen* und *Tag* als „commentaries“ zu *Die Nacht*.⁶⁷¹

Zum anderen sind beide trotz dieser autobiographischen Referenzen als fiktionalisierte Texte angelegt und von Wiesel als solche gekennzeichnet.⁶⁷² Nesfield und Smith stellen dahingehend fest, dass „Wiesel’s biography is important to those who study his novels“⁶⁷³ und es häufig schwierig sei, „to disentangle the two“⁶⁷⁴. Dies zeigt sich in besonderem Maße an den Irritationen, welche die Gattungszuordnung von *Morgengrauen* und *Tag* ausgelöst hat: Sie stehen in keinem Verhältnis zur Einordnung Wiesels späterer fiktionalisierter Texte, die allgemein als fiktionale Romane und Dramen akzeptiert wurden. *Morgengrauen* und *Tag* hingegen werden häufig als autobiographische Fortsetzungen von *Die Nacht* gelesen, sodass Wiesel immer wieder deren Fiktionalitätscharakter klarstellen musste: „I was never a terrorist, like the central character in Dawn.“⁶⁷⁵ *Tag* charakterisiert Wiesel als „partly autobiographical“.⁶⁷⁶ All seine weiteren Romane und Dramen fasst er jedoch als Fiktion: „[B]ut the others are fiction.“⁶⁷⁷

Tag ist beispielsweise insofern eindeutig „partly autobiographical“, als Wiesel darin seinen Unfall mit einem Taxi in New York City thematisiert:⁶⁷⁸ „Then I came to the United States as a correspondent for an Israeli newspaper. [...] Three months after I arrived, as I was coming back from the cable office one night, a taxi hit me. That is the story of The Accident [*Tag* wurde ursprünglich unter dem Titel *The Accident* publiziert – Anm. VBK].“⁶⁷⁹

Auch bezüglich *Morgengrauen* hat Wiesel offengelegt, dass er, wenn er auch selbst nicht als Terrorist tätig war, aus einem autobiographisch motivierten Interesse heraus geschrieben hat. Auf Basis der Figurenkonzeption und Entwicklung seiner Figur Elischa wollte er einen Perspektivwechsel aus der Opfer- zur Täter:innenperspektive vollziehen: „I wrote it [Dawn], first of all, because I wanted to explore the other side: What does it mean to kill?“⁶⁸⁰ Mit dieser Einordnung belegt Wiesel bereits eine der in der Analyse zu prüfenden Thesen, dass der fiktionale Raum und das fiktionale Schreiben einen

⁶⁷¹ Zit. nach Horowitz, „Creative Ambiguity,“ 53.

⁶⁷² So auch seiner Retrospektive *Mit offenem Herzen*. Dort benennt Wiesel *Morgengrauen* und *Tag* ebenfalls als seine ersten beiden fiktionalisierten Werke: „Meine allerersten fiktionalen Werke spielen nicht während, sondern nach dem Sturm. Warum? In der Beschreibung des illegalen jüdischen Kampfes gegen die britische Armee in Palästina erhält ein Überlebender der Todeslager den Befehl, einen feindlichen Offizier zu erschießen. In *Tag* wird ein junger Journalist in New York von einem Taxi überfahren. War es ein Unfall oder ein Suizidversuch?“

Wiesel, *Mit offenem Herzen*, 42. Vgl. exemplarisch auch Wiesels Beschreibung von beiden als *pure fiction* in einem Interview mit Harold Flender, in Wiesel, „The Key to the Mystery,“ 198.

⁶⁷³ Nesfield und Smith, „Introduction,“ xiii.

⁶⁷⁴ Nesfield und Smith, „Introduction,“ xiii.

⁶⁷⁵ Wiesel, „The Key to the Mystery,“ 198.

⁶⁷⁶ Wiesel, „The Key to the Mystery,“ 198.

⁶⁷⁷ Wiesel, „The Key to the Mystery,“ 198.

⁶⁷⁸ Wiesel, „The Key to the Mystery,“ 198.

⁶⁷⁹ Elie Wiesel, „A Small Measure of Victory,“ Interview von Gene Koppel und Henry Kaufmann (25. April 1973), zit. nach *Against Silence. The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 3, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 217-218.

⁶⁸⁰ Elie Wiesel, „Questions and Answers at Brandeis-Bardin,“ *Brandeis-Bardin Institute, Simi Valley, California* (22. Januar 1978), zit. nach *Against Silence. The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 3, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 250.

Erprobungsraum für Autor:innen und deren Identitätsverständnis darstellen, welcher erkenntnisgenerierend und erkenntnisvertiefend wirkt. Zudem verweist Wiesel darauf, dass er Morgengrauen trotz des fiktionalen Charakters nutzt, um seine eigene Position zu Terrorismus und „killing“ zu kommunizieren: „But mainly I wrote it against killing. I wrote that book against political violence. Very few people noticed, but the end of Dawn is not really a murder but a suicide. When Elisha, my hero, kills the major, he says, ‚I killed Elisha.‘“⁶⁸¹

Morgengrauen

In der unmittelbar auf *Die Nacht* folgenden ersten fiktionalisierten Schrift *Morgengrauen* liegt in der Benennung der Hauptfigur als Elischa eine Referenz in der Namensgebung auf Elie Wiesel vor. In seinem Vorwort evoziert Wiesel diese Referenz auf sich selbst, wenn er ausführt, dass er mit Elischas Täterschaft ein Narrativ ausführt, „which allows him to look at himself in a different way“.⁶⁸²

Diese geht über die offensichtliche Ähnlichkeit hinaus, was die „autobiographietypische Referenzillusion“⁶⁸³ hervorrufen kann und die Rezipient:innen motiviert, die erzählte Hauptfigur mit dem/der Autor:in gleichzusetzen und eine Personalunion der beiden zu erwarten.⁶⁸⁴ Durch diese Identifikation von Figur und Autor:in kann folgend das autobiographietypische *Wirklichkeitsbegehren* in der Rezipient:innenerwartung auf diesen Text hin erzeugt werden – trotz dessen offensichtlicher Markierung als Roman und fiktionalisiertes Werk.⁶⁸⁵ Diese Diskrepanz vermag bei den Rezipient:innen eine mögliche Ambivalenzerfahrung ob der Zuordnung und Rezeption des Textes auszulösen. Mit Doubrovsky kann angeführt werden, dass es zu einem Zustand der Oszillation zwischen einer

⁶⁸¹ Wiesel, „Questions and Answers at Brandeis-Bardin,“ 250.

Vgl. dazu auch die Ausführungen von Horowitz, die aufzeigen, dass *Morgengrauen* grundlegende Einsichten in Wiesels politische Überzeugungen und diejenigen der damaligen Gesellschaft eröffne, vgl. Rosemary Horowitz, „Wiesel’s Political Vision in Dawn, The Testament, and Hostage,“ in *The Struggle for Understanding*, hg. von Victoria Nesfield und Philip Smith (Albany, 2019), 240.

⁶⁸² Elie Wiesel, „Vorwort,“ in *Dawn* (2006), 39.

⁶⁸³ Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 67.

⁶⁸⁴ Vgl. Segebrecht, „Über Anfänge von Autobiographien und ihre Leser,“ 169.

In einem Interview äußert sich Wiesel auf die Frage – „What is your relationship to the characters in your books? Do you identify with them or do you try to maintain a certain distance?“ – mit der Offenlegung der Selbstreferenz seiner Figuren: „I am involved with them. And they are involved with me.“

Elie Wiesel, „A Sacred Realm,“ Interview von Ellen S. Fine, *Centerpoint* (1980), zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 189.

Vgl. auch Robert McAfee-Brown’s Ausführungen zum Verhältnis von Elie Wiesel und seinen literarischen Figuren:

„Die Geschichte Elie Wiesels ist die Geschichte seiner fiktiven Gestalten, und umgekehrt, entspricht die Geschichte seiner Romanfiguren der seiner eigenen. Sein Ringen mit Gott ist ihr Ringen. Das Bekenntnis zu Gott, wie es allmählich in seinen Büchern sichtbar wird, ist ebenso beiden zu eigen, dem Verfasser wie den Gestalten seiner Werke. Der Mensch Elie Wiesel und der Autor Elie Wiesel sind ein und derselbe. Wenn wir uns den Geschichten zuwenden, erfahren wir mehr über die Geschichte dessen, der sie erzählt.“ McAfee Brown, *Elie Wiesel*, 22.

Weiterführend vgl. Mona Berman, die das Verhältnis von Elie Wiesel zu seinen fiktionalen Figuren Elischa (*Morgengrauen*) und Eliezer (*Tag*) untersucht und darin eine Probe von Wiesels späterer „narrative strategie“ ausmacht, die „the order of commentary from the narrator’s relation to the reader into the hero’s relation to himself“ transferiert. Berman, *Silence in the Fiction of Elie Wiesel*, 42.

⁶⁸⁵ Vgl. Wagner-Egelhaaf, *Autobiographie*, 8.

autobiographischen und einer fiktionalen Lesart kommt und daher der autofiktionale Pakt geschlossen wird.

Zudem verfügt der Text über diverse intertextuelle Referenzen zu *Die Nacht*. Häufig gehen beide Dimensionen miteinander einher, wodurch der Effekt der Referenzillusion zusätzlich gesteigert wird und eine autofiktionale Lesart des Romans naheliegend scheint. Beispielsweise wird die Rezipient:innenerwartung hinsichtlich einer potenziellen Vermischung von fiktionalen mit autobiographischen Bezügen sowie einer potenziellen Identitätsunion aus Hauptfigur und Elie Wiesel durch die Einführungsszene gelenkt, da sie deutliche intertextuelle Referenzen zur Einführungsszene in *Die Nacht* beinhaltet. Durch die Parallelsetzung der Szenen an den Beginn der jeweiligen Texte und angesichts Wiesels Fokus auf Textanfänge kann vermutet werden, dass diese Setzung in *Morgengrauen* Teil einer intertextuellen Erzählstrategie darstellt.⁶⁸⁶ Die Hauptfigur Elischa steht an einem Fenster in Israel und beobachtet den Tageszeitenwechsel, den er mit einer biographischen Rückblende kontextualisiert:

„Ein Bettler hatte mich die Kunst gelehrt, den Tag von der Nacht zu unterscheiden. Ich war ihm eines Winterabends in der überheizten Synagoge begegnet, in der ich meine Andacht verrichtete. Er war groß, hager, düster. Er trug einen ärmlichen schwarzen Anzug und seine Augen schöpften ihren Blick aus einer Quelle, die nicht von dieser Welt war.

Das war zu Beginn des Krieges gewesen. Damals war ich zwölf Jahre alt. Meine Eltern waren noch am Leben und Gott wohnte noch in unserer Stadt.“⁶⁸⁷

Die Parallelen zur Beschreibung von Mojsche-dem-Schammes in *Die Nacht*, der „arm und [...] in kümmerlichen Verhältnissen“⁶⁸⁸ lebte, der „arme Habenichts von Sighet“⁶⁸⁹, welcher zu Elie Wiesels erstem Lehrer der Kabbalah wurde und ihn in der „Dämmerung“⁶⁹⁰ in der Synagoge „in den Sohar, in die kabbalistischen Bücher, in die Geheimnisse der jüdischen Mystik“⁶⁹¹ einführte, sind deutlich.

Zusätzlich zur Intertextualität wird in dieser Eröffnungspassage nahezu beiläufig eine erste biographische Parallele zwischen der Figur Elischa und Elie Wiesel gezogen: Die Verweise auf die Eltern und die Heimatstadt der Hauptfigur erinnern an die einführende Beschreibung der Lebensumstände in Sighet vor dem Holocaust in *Die Nacht*.⁶⁹²

⁶⁸⁶ Diese Beobachtung stützt sich u. a. auf folgende Referenz Wiesels, in der er auf die besondere Bedeutung seiner Heimatstadt Sighet und die exponierte Rolle, welche diese in seinem fiktionalen Werk einnimmt, eingeht: „Die Begebenheiten, von denen meine Romane erzählen, sind zweifellos vielfältig, aber der Ort, an dem sie sich zutragen, bleibt der gleiche. Alle meine Helden sind dort gefangen: Es ist unmöglich, sie zu befreien. Selbst wenn ich auf Geschichten aus der Bibel, dem Talmud oder der chassidischen Tradition zurückgreife, nehmen sie ihren Ausgang in Sighet. [...] Ich kann nichts dagegen tun: Ich habe Sighet verlassen, aber Sighet läßt mich nicht los.“ Wiesel, *Alle Flüsse*, 50.

Vgl. dazu auch die Erarbeitung bei Boschki, sowie Brown.

McAfee Brown, *Elie Wiesel*, 124-128.

⁶⁸⁷ Wiesel, *Morgengrauen*, 158.

⁶⁸⁸ Wiesel, *Die Nacht*, 27.

⁶⁸⁹ Wiesel, *Die Nacht*, 30.

⁶⁹⁰ Wiesel, *Die Nacht*, 28, auf Seite 29 auch als „Dunkelheit“ bezeichnet.

⁶⁹¹ Wiesel, *Die Nacht*, 29.

⁶⁹² Vgl. Wiesel, *Die Nacht*, 27. Vgl. bspw. die Szene, in der Elischa über seine religiöse Prägung spricht, die Parallelen zu Elie Wiesels chassidisch geprägter Kindheit aufweisen:

Auf diese erste Parallelsetzung von Romanfigur und Elie Wiesel folgen weitere, die zudem eindeutiger in ihrer Referenz auf Wiesels Lebensgeschichte sind, da sie Orte, Namen sowie den Zeitverlauf nach Wiesels Befreiung aus Buchenwald abbilden. *Morgengrauen* ist mit zahlreichen biographischen Rückblenden der Figur Elischa durchsetzt, die auch als autobiographische Bezüge Elie Wiesels gelesen werden können, da sie mit den Angaben aus seiner Autobiographie *Alle Flüsse fließen ins Meer* übereinstimmen.

„Nachdem ich fünf Wochen in dem befreiten Buchenwald geblieben war, wurde ich in einen Zug in Richtung Paris gesetzt. Frankreich bot mir ein Obdach an. In Paris angekommen, schickte mich ein Hilfswerk einen Monat lang in ein Jugendlager in der Normandie zur Erholung.⁶⁹³ Wieder in Paris, besorgte mir dasselbe Hilfswerk ein Zimmer in der Rue de Marois⁶⁹⁴ und gewährte mir ein kleines Stipendium⁶⁹⁵, das meinen Lebensunterhalt und französische Stunden bestritt, die ein schnurrbartiger Herr, dessen Namen ich vergessen habe, mir täglich außer Samstag und Sonntag erteilte. Ich wollte die französische Sprache genügend beherrschen, um damit Vorlesungen über Philosophie an der Sorbonne⁶⁹⁶ hören zu können.“⁶⁹⁷

Auch an weiteren über den Text verteilten Referenzstellen finden sich Parallelen zwischen Elischa und Elie Wiesel bzw. deren Erfahrungswelten – „Du, Elischa, hast Angst? Du, der du Auschwitz überstanden hast? Du, der du Buchenwald erlebt hast? Du, der du Gott auf mehr als einem Mund mehr als einmal hast sterben sehen? Du, du hast Angst?“⁶⁹⁸ – oder in ihren Argumentationsgängen. So lehnen sowohl die Hauptfigur wie auch Elie Wiesel das Repatriierungsangebot der Amerikaner:innen in ihre Heimatstadt ab:

„Als das Lager von den amerikanischen Truppen befreit wurde, boten sie mir an, mich zu repatriieren, ein Angebot, das ich ablehnte. Ich wollte meine Kindheit nicht wiedersehen, ich wollte unser Haus, das sicherlich von Fremden bewohnt war, nicht wiedersehen. Ich wußte, daß meine Eltern nicht mehr lebten. Ich wußte auch, daß meine Geburtsstadt von sowjetischen Truppen besetzt war. Warum also dorthin zurückkehren? Nein, vielen Dank, antwortete ich. Ich möchte nicht nach Hause zurückkehren.“⁶⁹⁹

„Von all dem hörte ich zum erstenmal. Meine Eltern daheim waren keine Zionisten gewesen. Zion war für mich eine heilige, göttliche Idee, eine messianische Hoffnung, ein Gebet, ein Herzschlag – und nicht ein geographischer Begriff, eine politische Wirklichkeit, eine Sache, in deren Namen man stirbt oder tötet.“ Wiesel, *Morgengrauen*, 174.

⁶⁹³ Wiesel wird vom Kinderhilfswerk OSE nach Ecois in der Normandie verbracht. Es folgt eine weitere Station in Ambloy, bevor er nach Paris kommt. Wiesel, *Alle Flüsse*, 184.

⁶⁹⁴ In *Alle Flüsse fließen ins Meer* wird dieser Wohnort ebenfalls erwähnt. Schuschani, über den nur wenig bekannt ist, hat Wiesel dort Privatstunden erteilt: „Was gäbe es nicht alles von den Privatstunden zu berichten, die er [Schuschani] mir in Taverny, Versailles und später bei mir in der Rue Le Marois gab!“ Wiesel, *Alle Flüsse*, 169.

⁶⁹⁵ In *Alle Flüsse fließen ins Meer* berichtet Wiesel ebenfalls von der finanziellen Unterstützung seines Studiums, hier konkret durch die OSE:

„Mehr als die Theologie und der Existentialismus beschäftigen mich jedoch Geldsorgen. Ich weiß nicht, wovon ich leben soll. Meinen Lebensunterhalt bestreite ich allein mit der Unterstützung, die mir die OSE gewährt, und die ist gering: achttausend (alte, sehr alte) Francs im Monat.“ Wiesel, *Alle Flüsse*, 205.

⁶⁹⁶ In *Alle Flüsse fließen ins Meer* berichtet Wiesel von seiner Einschreibung an der Sorbonne:

„[...] schreibe ich mich an der geisteswissenschaftlichen Fakultät der Sorbonne ein. Endlich habe ich meine Berufung gefunden.“ Wiesel, *Alle Flüsse*, 205.

⁶⁹⁷ Wiesel, *Morgengrauen*, 168.

⁶⁹⁸ Wiesel, *Morgengrauen*, 221.

⁶⁹⁹ Wiesel, *Morgengrauen*, 167.

In *Alle Flüsse fließen ins Meer* begründet Elie Wiesel die Ablehnung der Repatriierung vergleichbar: „Wir haben Angst, an den Ausgangspunkt unserer Geschichte zurückzukehren. Wozu auch, wenn man dort nur leere Häuser findet?“⁷⁰⁰

Folglich kann von einer Rezeptionsmöglichkeit der Identitätsübereinstimmung von Elischa und Elie Wiesel ausgegangen werden. Die doppelte Identitätsbelegung bzw. die nicht final aufzuklärende Möglichkeit einer Identitätsunion erzeugt Ambivalenz auf Rezipient:innenebene bezüglich der Figureinordnung.

Dieser Eindruck der Identitätsunion der Figur Elischas mit Elie Wiesel vertieft sich an verschiedenen Textstellen. Beispielsweise formuliert Elischa in einem Gespräch über seine Vergangenheit, dass er immer an *die Nacht* denke: „*Die Nacht, ich denke immer an die Nacht.*“⁷⁰¹ Die Nacht markiert nicht nur den Titel von Elie Wiesel's Überlebensbericht, sondern wird von ihm auch als Metapher für den Holocaust, den er in anderen, späteren Publikationen auch als „*das Königreich der Nacht*“⁷⁰² beschreibt, genutzt.

Tag

In Elie Wiesel's zweitem Roman *Tag* liegt in der Benennung der Hauptfigur als Eliezer ebenfalls eine Referenz in der Namensgebung auf Elie Wiesel vor. Diese geht über die offensichtliche Ähnlichkeit der Namen in *Morgengrauen* hinaus, da Eliezer die namentliche Langform von Elie darstellt. In diesem dezidiert als Roman und somit als fiktionalisiert ausgewiesenen Text wird mit der Namensidentität von Figur und Autor jedoch die von Lejeune ausgemachte zentrale Grundlage des autobiographischen Pakts bedient. Dieser bestehe aus Einheit und Namensgleichheit von Autor und Figur bzw. Erzähler und dem daraus resultierenden sogenannten Identitätsvertrag.⁷⁰³ Die offensichtliche Gattungskennzeichnung als Roman im Untertitel des Buches stellt dabei jedoch einen Störfaktor für dessen autobiographische Rezipierbarkeit dar, was bei den Rezipient:innen – strukturanalog zur Rezeption von *Morgengrauen* – ebenfalls eine Ambivalenzerfahrung hinsichtlich der Einordnung und Rezeption des Textes und somit eine Oszillation zwischen autobiographischem und fiktionalem Pakt

⁷⁰⁰ Wiesel, *Alle Flüsse*, 205.

⁷⁰¹ Wiesel, *Morgengrauen*, 220.

⁷⁰² Vgl. exemplarisch Wiesel, *Alle Flüsse*, 122 oder Wiesel's Essay *Jenseits des Schweigens*, wo er von „der Zeit der Qualen, innerhalb des verfluchten Königreichs“ spricht. Wiesel, „Jenseits des Schweigens“, 12.

Zum Motiv des Königreichs der Nacht und dessen Variation und Bedeutung vgl. weiterführend:

Langer, „The Dominion of Death,“ 29-44.

Brown macht einen interessanten Bezug zwischen dem Königreich der Nacht und *Morgengrauen* auf: „Wiesel's erstes Buch trägt den Titel *Nacht*, sein autobiographischer Bericht über das Zentrum des Königreichs der Nacht, namens *Auschwitz*. In seinem zweiten Buch *Morgengrauen* ist das Licht des Morgens ein trügerisches *Morgengrauen*, kein Vorbote der Hoffnung, sondern der andauernden, zerstörerischen Gewalt der Nacht [da Elischa Dawson im *Morgengrauen* töten soll – Anm. VBK].“ McAfee Brown, *Elie Wiesel*, 243.

⁷⁰³ Vgl. Lejeune, „Le pacte autobiographique,“ 33.

hervorrufen kann. Autobiographische Bezüge und intertextuelle Referenzen gehen auch hier eng miteinander einher, wodurch der Effekt der Referenzillusion hergestellt wird und folgend eine autofiktionale Lesart des Romans naheliegend scheint.

Die Namensnennung der Langform Eliezer anstelle der Kurzform Elie erfolgt in *Die Nacht* in zentralen, für Wiesel identitätsprägenden Szenen, etwa in der Todesstunde seines Vaters. Dessen letztes Wort ist dessen Name in Langform: „*Mein Vater gab einen letzten röchelnden Laut von sich – und es war mein Name: ‚Elieser.‘*“⁷⁰⁴ Diese Szene aus *Die Nacht* findet zudem eine intertextuelle Referenz in *Tag*. In *Die Nacht* fleht Wiesels Vater seinen Sohn an, er möge ihm Wasser bringen, was dieser im Genesungsinteresse des Vaters verweigern sollte, dann gibt er jedoch nach:

„Ich kann nicht mehr, mein Sohn ... Ein wenig Wasser ...‘ Ich wusste, dass er nichts trinken durfte. Aber er flehte mich so lange an, dass ich nachgab. Wasser war für ihn das reine Gift, aber was konnte ich sonst noch für ihn tun? Mit Wasser, ohne Wasser, in jedem Fall wäre es bald zu Ende ... ‚Hab du wenigstens Mitleid mit mir ...‘ Mitleid mit ihm haben! Ich, sein einziger Sohn!“⁷⁰⁵
„[...] er wollte nur Wasser. ‚Trink kein Wasser, iss die Suppe ...‘ ‚Ich verbrenne ... Warum bist du so böse zu mir, mein Sohn ...? Wasser ...‘ Ich brachte ihm Wasser.“⁷⁰⁶

In *Tag* fragt nun die Hauptfigur nach dem Erwachen im Krankenhaus in Folge des Unfalls nach Wasser, welches ihm ebenfalls mit Hinblick auf dessen Genesungschancen verweigert wird. Die Hauptfigur verwendet dazu ein ähnliches Vokabular wie Wiesels Vater. Das Wasser fungiert als Gegenpol zum inneren Verbrennen.

„Wasser‘, sagte ich. ‚Ich habe Durst. Ich brenne. Geben Sie mir Wasser.‘
‚Sie dürfen nicht trinken‘, sagte die Stimme. ‚Sonst wird Ihnen übel. Wenn Sie trinken, müssen Sie erbrechen.‘
Unwillkürlich begann ich stumm vor mich hinzuweinen.“⁷⁰⁷

Zudem wird das Ende von *Die Nacht*, die bekannte Spiegelepisode, in *Tag* intertextuell referenziert und hinsichtlich der Selbstwahrnehmung als lebender Toter weitergeführt. So beschreibt Wiesel in *Die Nacht*, dass ihn beim ersten Blick in den Spiegel nach der Befreiung aus Buchenwald eine „Leiche“ anblickte und er daraufhin den Spiegel zerbrochen habe.⁷⁰⁸ In *Tag* beschreibt die Hauptfigur, dass sie sich nach dem Holocaust eher als lebenden Toten denn als Überlebenden wahrgenommen habe: „Ich hielt mich für tot. Ich konnte nicht essen, nicht schlafen, nicht weinen: Ich sah mich tot. Ich war ein Toter, der sich im Traum für einen Lebenden hält.“⁷⁰⁹ Zudem verweigert sich die Hauptfigur

⁷⁰⁴ Wiesel, *Die Nacht*, 157.

⁷⁰⁵ Wiesel, *Die Nacht*, 156.

⁷⁰⁶ Wiesel, *Die Nacht*, 157.

⁷⁰⁷ Wiesel, *Tag*, 295.

⁷⁰⁸ Wiesel, *Die Nacht*, 162.

⁷⁰⁹ Wiesel, *Tag*, 312.

konsequent sich selbst im Spiegel anzusehen, aus Angst, den Tod, dargestellt durch sich selbst und hier beschrieben als „Ungeheuer[...]“⁷¹⁰, zu erblicken:

„Die anderen, diejenigen, die bis ans Ende ihres Schicksalsweges gehen, wagen nicht mehr, sich im Spiegel zu betrachten, aus Angst, er möge ihr inneres Abbild widerspiegeln: das Ebenbild eines Ungeheuers.“⁷¹¹

Die Hauptfigur verweigert sich der Selbstansicht so vehement, dass sie sogar droht, einen ihr im Krankenhaus von einer Krankenschwester angebotenen Spiegel zu zerbrechen:

„Hören Sie zu‘, sagte ich drohend. ‚Wenn Sie mir einen Spiegel geben, zertrümmere ich ihn in tausend Stücke. Ein zerbrochener Spiegel bringt sieben Jahre Unglück! Wollen Sie sieben Jahre Unglück?‘ Für den Bruchteil einer Sekunde erstarrten ihre Augen, um zu sehen, ob ich nicht scherze. ‚Es ist wahr‘, wiederholte ich. ‚Jedermann wird es Ihnen bestätigen können: Man darf keinen Spiegel zerbrechen.“⁷¹²

Die Intensität dieser Szene wird vertieft durch die offene Thematisierung des Unglücks, das aus einem zerbrochenen Spiegel resultiert, da sie in der Respektive die Spiegelepisode in *Die Nacht* mit einer neuen Tiefendimension versieht.

Weiterhin wird in *Tag* ein metaphorisches Spiel mit der Beschreibung der Tageszeiten angelegt, die ebenfalls Bezüge sowohl auf *Die Nacht* wie auch auf *Morgengrauen* eröffnen:

„Die Sterne begannen sich zurückzuziehen. Der Morgen graute. Ich blieb den ganzen Tag an Deck. Abends kam ich wieder, auch am nächsten Tag. Der Fremde gesellte sich nicht mehr zu mir. [...] Eine seltsame Angst umklammerte meine Brust. Schweißtropfen rannen von meiner Stirn. Bald würde die Nacht ihre Bürde aufheben und darunter würde der Tag erscheinen. Ich hatte Angst vor dem Tag. Die Nacht und ihre Gesichter sind mir vertraut, alle ihre Geräusche haben den Klang des Bekannten. Am Tage begegne ich nur Fremden.“⁷¹³

Insgesamt und an dieser Stelle als ergänzende Perspektivweitung die erzählten Grenzen von *Die Nacht*, *Morgengrauen* und *Tag* verlassend, ist Wiesels Gesamtœuvre durch diverse intertextuelle Bezüge verwoben. Dies zeigt sich beispielsweise in der in *Tag* eingestreuten und leicht variierten Fassung eines Verses aus Kohelet, welche er einige Jahre später als Titel für seine beiden großen Autobiographien verwendet:

„Jeder Mensch ist mit einem Fluß zu vergleichen‘, sagte ich, um das Gespräch in eine weniger persönliche Richtung zu lenken. ‚Die Flüsse fließen ins Meer, das nie voll wird.“⁷¹⁴

Kohelet wird auch an anderer Stelle genutzt, wenn die Hauptfigur ausführt, dass sie davon ausgeht, dass alle Zeitgenoss:innen, denen sie von ihrer Erinnerung an den Holocaust berichtet, sie hassen werden:

⁷¹⁰ Wiesel, *Tag*, 313.

⁷¹¹ Wiesel, *Tag*, 313.

⁷¹² Wiesel, *Tag*, 320.

⁷¹³ Wiesel, *Tag*, 310.

⁷¹⁴ Wiesel, *Tag*, 322.

„Sie wird mich hassen, dachte ich. Das ist unvermeidlich. Was sich vollzogen hat, wird sich wieder vollziehen. Die gleichen Ursachen erzeugen die gleichen Wirkungen, den gleichen Haß. Die Wiederholung ist ein entscheidender Tatbestand unseres tragischen Geschicks.“⁷¹⁵

Vergleichbar zu *Morgengrauen*, wenn auch in geringerer Quantität, ist *Tag* mit autobiographischen Bezügen durch figurale Bezugnahmen auf Personen aus Elie Wiesel's Vergangenheit durchwoben. Konkret handelt es sich um Retrospektiven auf die Lebenszeit vor dem Holocaust mit Verweisen auf Familienmitglieder und Freund:innen.

In *Tag* wird mit der Benennung der Mutter der Hauptfigur als Sarah eine Namensunion zu Elie Wiesel's Mutter hergestellt. Diese Namensidentität verstärkt den beschriebenen Effekt der autobiographietypischen Referenzillusion bzw. stützt die Wahl des autofiktionalen Pakts als Rezeptionszugang zum Text.

Die Großmutter der Hauptfigur wird zwar nicht namentlich genannt, jedoch vor der Beschreibung von Wiesel's Großmutter in den späteren autobiographischen Schriften *Alle Flüsse fließen ins Meer / Und das Meer wird nicht voll* intertextualisiert und somit ebenfalls als autobiographischer Bezugspunkt gekennzeichnet. So kann die Beschreibung der Figur der namentlich unbekanntenen Großmutter aus *Tag* deutlich mit der Beschreibung von Elie Wiesel's Großmutter aus *Alle Flüsse fließen ins Meer* parallelisiert werden.

„Plötzlich fühlte ich das seltsame Bedürfnis, laut zu sprechen, Leben und Tod der Großmutter zu erzählen, ihr schwarzes Kopftuch zu beschreiben, das mir Angst einjagte, eine Angst, die ihr einfältiger, guter Blick jedoch alsbald verscheuchte. Großmutter diente mir als Zuflucht.“⁷¹⁶

„Ich sehe Großmutter Nissel noch vor mir: ihr mageres, blasses, fast weißes, schon durchscheinendes Gesicht, das immer vom selben schwarzen Kopftuch eingerahmt wurde. Und ihre Augen, ich erinnere mich an ihre Augen. Wenn sie auf mir ruhten, schienen sie einen anderen Elieser zu sehen. Und wenn sie mir zulächelte, galt ihr Lächeln ihm.“⁷¹⁷

Auffällig ist dabei, dass sich die Parallelen nicht auf äußere Beschreibungsmerkmale der Großmutter, wie etwa ihr Kopftuch, begrenzen, sondern sich auch auf die persönliche und qualifizierende Einordnung und das persönliche Erleben der Großmutter der Hauptfigur Eliezers bzw. Elie Wiesel's erstrecken. Die Wahrnehmbarkeit einer potenziellen Identitätsunion von Wiesel und seiner Hauptfigur in *Tag* wird damit verstärkt.

Intertextuelle Referenzen zwischen Morgengrauen und Tag

Zudem sind *Morgengrauen* und *Tag* intertextuell miteinander verwoben. In beiden Romanen wird von dem alten Lehrmeister der Kabbalah der jeweiligen Hauptfigur Elischas bzw. Eliezers gesprochen.

⁷¹⁵ Wiesel, *Tag*, 305.

⁷¹⁶ Wiesel, *Tag*, 297.

⁷¹⁷ Wiesel, *Alle Flüsse*, 12.

Dieser Lehrmeister namens Kalman weist eine Namensidentität mit dem Lehrmeister in *Morgengrauen* sowie in *Tag* auf. In *Alle Flüsse fließen ins Meer* gibt Elie Wiesel an, dass sein Kabbalalehrer in Sighet Kalman hieß, und beschreibt zudem dessen „gelblichen Bart“, der in *Morgengrauen* und *Tag* ebenfalls beschrieben wird: „Später mußte ich auf Geheiß Kalmans, meines Kabbalalehrers mit dem gelblichen Bart, Litaneien und Chroniken vortragen.“⁷¹⁸

Eine weitere intertextuelle Referenz zwischen *Morgengrauen* und *Tag* findet sich in der zentralen Rolle, welche die Toten im Leben der jeweiligen Hauptfigur einnehmen, was beide Publikationen in ihrer inhaltlichen Ausgestaltung sowie die beiden Hauptfiguren in ihrer narrativen Darstellung eng miteinander verbindet oder sogar zu einer Parallelsetzung einlädt. Gegebenenfalls könnte den Anzeigen von Lejeune folgend auch von einer Identitätsunion aller drei, also der beiden Figuren Elischas und Eliezers mit Elie Wiesel, ausgegangen werden.

Zusammengenommen zeigen die verschiedenen intertextuellen Referenzen und autobiographischen Bezüge, dass sich Wiesels Œuvre und insbesondere der hier vorliegende Textkorpus durch umfassende Referenzialität auszeichnen.

8.3 Methode

Die in den theoretischen Reflexionen erarbeiteten Prämissen zur Rezeption und Analyse von autobiographischen Texten über den Holocaust finden sich verdichtet in der folgenden Aussage Rosenfelds: „Das Problem sollte klar geworden sein: Uns fehlt eine Phänomenologie des Lesens von Holocaust-Literatur.“⁷¹⁹ Er führt weiter aus, dass es besonders diffizil werde, wenn sich die Frage stelle, „wie man diese Literatur überhaupt adäquat lesen und einschätzen soll“.⁷²⁰ „Dabei stößt man auf eine ganze Reihe von Schwierigkeiten, von denen einige kaum auszuräumen sind.“⁷²¹ Rosenfeld vermerkt dahingehend, es sei fruchtbar, „eine Art von praktischer Analyse“ anzulegen.⁷²² Diesem pragmatischen Konzept folgend gilt es dennoch, die zuvor skizzierten Prämissen hinsichtlich autobiographischen Schreibens über den Holocaust und dessen Rezeption kritisch bei der Methodenwahl zu berücksichtigen.

Sowohl hinsichtlich des Umgangs mit Autobiographien im Allgemeinen als auch mit Texten über den Holocaust bzw. Holocaustliteratur im Besonderen scheint sich ein Methodenproblem zu stellen – u. a. resultierend aus der Ambivalenz bzw. der Bewertungsdiffusion von ästhetischen und ethischen

⁷¹⁸ Wiesel, *Alle Flüsse*, 32.

⁷¹⁹ Rosenfeld, *Ein Mund voll Schweigen*, 26.

⁷²⁰ Rosenfeld, *Ein Mund voll Schweigen*, 23.

⁷²¹ Rosenfeld, *Ein Mund voll Schweigen*, 23.

⁷²² Rosenfeld, *Ein Mund voll Schweigen*, 26.

Aspekten sowie unterschiedlichen Rezeptionserwartungen an die Texte ob ihres Wahrhaftigkeitsgehalts versus ihren genuin fikionalisierten Zustand. Es gilt, eine an diese Ambivalenz anschlussfähige Methode anzulegen. Eine etablierte Methode aus dem literaturwissenschaftlichen Methodenkasten auszuwählen und anzuwenden, greift dabei zu kurz, da diese die Bewertungskriterien der Ästhetik überdeterminieren. Stattdessen ist aus diesem Kanon eine an die Prämissen von Holocaustliteratur möglichst anschlussfähige Methode zu wählen und entsprechend zu modifizieren, sie also kritisch auf die Besonderheiten autobiographischer Zeugnisse über den Holocaust zu reflektieren und entsprechende Anpassungen oder Ergänzungen vorzunehmen.

Angesichts der zuvor skizzierten Anreicherung von Wiesels fiktionalen Schriften mit biographischen Referenzen ist außerdem eine Rezeptionsmethode zu wählen, die auch dem *autobiographical mood* dieser Texte gerecht wird.

Zudem sollten die Rezeptionsmethoden auf den vorliegenden spezifischen Textkorpus und die darin vorhandenen Genres zugeschnitten werden. Da verschiedene Genres analysiert werden, bedarf es zudem passender Analyse- und Rezeptionsmethoden, die den Spezifika der ausgewählten Texte gerecht werden und trotz deren Varianz eine Vergleichbarkeit hinsichtlich der Analyseergebnisse zu gewährleisten vermögen.

Als konkrete Zugangsmethoden werden in dieser Arbeit der autobiographische und der autofiktionale Pakt verwendet und entsprechend modifiziert. Damit werden in der Literaturwissenschaft etablierte rezeptionsästhetische Textzugänge zu autobiographischen Texten genutzt, jedoch weiterführend an die Prämissen von Holocaustliteratur angepasst.

Der autobiographische und der autofiktionale Pakt sind grundlegend vergleichbar, da sie das in der Analyse maßgeblich wirksam werdende Dreierlei aus Text, Autor:in und Rezipient:in berücksichtigen. Im vorliegenden Kontext ist dies relevant, da bei Holocaustliteratur der Bezug zum weltlichen Referenzrahmen sowohl im Sinne eines Referent:innenbezugs wie Adressat:innenbezugs nicht ausgeschlossen ist. Die hier gewählten Rezeptionsverfahren müssen an die Besonderheiten der Holocaustliteratur anschlussfähig sein und dürfen entsprechend nicht davon ausgehen, dass sich eine Referenz zwischen erzähltem Inhalt und Autor:in bzw. historischem Kontext ausschließt. Die Paktformen zeigen sich an diese Vorüberlegungen anschlussfähig und werden im vorliegenden Kontext zudem hinsichtlich der Rezeptionsbesonderheiten von autobiographischen Zeugnissen über den Holocaust ergänzt, was meint, dass diese als spezifische Rezipient:innenerwartung mitgedacht werden. Konkret wird dies durch den zusätzlichen Abschluss des ethischen Pakts umgesetzt. Mit der expliziten Berücksichtigung des ethischen Anspruchs auf sekundäre Zeug:innenschaft, der Besonderheiten des Erinnerungsaspekts und des Appellcharakters sowie der bewussten Enthaltung von Urteilen angesichts der Beschreibung moralisch anspruchsvoller Handlungsanforderungen geht

der ethische Pakt über den autobiographischen und den autofiktionalen Pakt hinaus. Der ethische und der autobiographische bzw. autofiktionale Pakt funktionieren zwar in weiten Teilen strukturanalog, allerdings berücksichtigt der ethische Pakt die Besonderheiten von Holocaustliteratur und grenzt das literaturwissenschaftliche Analyserepertoire dahingehend ein. Mit dem ethischen Pakt wird zum einen das bewusste Enthalten einer Bewertung ethisch anspruchsvoller Situationen ergänzt. Zudem beinhaltet dies ein zurückgenommenes Wirklichkeitsbegehren, im Vertrauen darauf, dass die Zeugnisse einen Einblick in die Gesamterfahrung des Holocaust darstellen, ohne notwendig dokumentarische Qualität haben zu müssen.

Mit Bezug auf die im Textkorpus vorliegenden Gattungen werden konkret folgende Paktabschlüsse vorgenommen: Bezüglich Wiesels autobiographisch geprägten, fiktionalisierten Werks, hier vertreten durch *Morgengrauen* und *Tag*, kann Doubrovskys Autofiktion konstruktiv angewendet werden, weshalb mit den Texten je ein Pakt zur autofiktionalen Lesart ergänzt um den ethischen Pakt abgeschlossen wird.⁷²³

Bezüglich der vorliegenden autobiographischen Schriften kann mit Wiesels Zeugnis *... und die Welt schwieg* Lejeunes autobiographischer Pakt ergänzt um den ethischen Pakt abgeschlossen werden. Angesichts der fortlaufenden Debatten um die Gattungsfrage von Wiesels *Die Nacht* und der Frage, ob es sich um ein autobiographisches Zeugnis, eine fiktionalisierte Erinnerung oder gar einen Roman handele, sowie der daraus resultierenden Rezeptionsproblematik sei Folgendes angeführt:⁷²⁴ Nesfield und Smith haben im Vorwort zu ihrem Sammelband *The Struggle for Understanding* bemerkt, dass *Die Nacht* „too literary to be pure memoir [...] too committed to the ideal of testimony, and too autobiographical, to be read as fiction“ sei. Sie bemerken abschließend, dass „Wiesel’s works suggest that we lack a widely accepted vocabulary to discuss this kind of work“, womit auf die bereits in dieser Arbeit diskutierten Prämissen von Holocaustliteratur und deren Rezeption im Gattungskanon referenziert wird.⁷²⁵

Die doppelte Möglichkeit der Lesart von *Die Nacht* oder die aufgrund der Unentscheidbarkeit zwischen den Lesarten entstehende Oszillation ist anschlussfähig an die Theorien des autobiographischen Pakts

⁷²³ Anknüpfend an die Problemstellung der literarischen Einordnung von *Die Nacht* plädiert Sue Vice in ihrem Beitrag *Allegories of the Holocaust in Elie Wiesel’s Late Fiction* unter Berücksichtigung von Wiesels späteren Meditationen zum Verhältnis von Erinnerung und autobiographischem Schreiben dafür, die Texte *Die Vergessenen*, *The Sonderberg Case* und *Hostage* als Autofiktion zu lesen. *Die Nacht* definiert Vice klar als „testimony“. Vice, „Allegories of the Holocaust,“ 261.

⁷²⁴ Zur Diskussion, ob Wiesels *Die Nacht* als Roman oder Zeugnis kategorisiert werden sollte, und zur weiteren Diskussion um die Verfasstheit und Differenzierung zwischen Zeugnissen über den Holocaust und Holocaustliteratur, vgl. einschlägig. Lawrence L. Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory* (New Haven, 1991) sowie Lawrence L. Langer, „Whose Testimony? The Confusion of Fiction with Fact,“ in *Elie Wiesel: Jewish, Literary, and Moral Perspectives*, hg. von Steven Katz und Alan Rosen (Bloomington, 2013), 201-210.

Vgl. Ebenso Horowitz, *Elie Wiesel*.

Eine umfassende und erläuternde Übersicht findet sich in Nesfield und Smith, „Introduction,“ xii-xvi.

⁷²⁵ Nesfield und Smith, „Introduction,“ xiv. Ebenso wird von ihnen für Wiesels Gesamtwerk die Beobachtung gemacht, dass dieses zu autobiographisch geprägt sei, um einen mit rein literaturwissenschaftlichen Maßstäben und Werkzeugen zu rezipierenden Gegenstand darzustellen. Entsprechen wird deutlich, warum es auch eines autobiographischen sowie ethisch reflektierten Rezeptionszugangs bedarfs.

von Lejeune und der Autofiktion von Doubrovsky. Dennoch ist der autofiktionale Pakt mit Blick auf die Rezeption von *Die Nacht* nur bedingt praktikabel: Dessen Anwendbarkeit auf die Texte mit Zeugnischarakter – wie die Berichte von Holocaustüberlebenden, in Wiesels Fall dessen Erstlingswerk *Die Nacht* – ist fraglich, da diese Theorien den besonderen Anspruch der Wahrhaftigkeit und des Vermittelns einer Erinnerung entgegen deren Vergessen nicht explizit berücksichtigen und diese Zeugnisse dezidiert nicht als fiktionalisiert verstanden werden möchten. Diese Problematik verdeutlicht, warum Wiesel *Die Nacht* konsequent als *autobiographical* und *memoir* bezeichnet, welcher Zuschreibung hier gefolgt wird. In dieser Folge wird daher auch *Die Nacht* mit dem autobiographischen Pakt Lejeunes, ebenfalls ergänzt um den ethischen Pakt, analysiert.

Der Abschluss dieser Pakte ermöglicht die Offenlegung der Rezeptionserwartung, sodass in der Folge mit einer transparenten Erwartungshaltung an Authentizität bzw. Fiktionalität gearbeitet werden kann und die Ergebnisse intersubjektiv überprüfbar werden: Zusammengefasst erfolgen der Zugang zu und die Rezeption von *Die Nacht* sowie ... *und die Welt schwieg* unter Abschluss des autobiographischen Paktes mit Ergänzung durch den ethischen Pakt, der Textzugang zu *Morgengrauen* und *Tag* unter Abschluss des autofiktionales Paktes, der ebenfalls durch den ethischen Pakt ergänzt wird.

Konkret werden in der Analyse die folgenden Dimensionen erhoben: *Ambivalenz erzählen*, *ambivalentes Erzählen* und *Ambivalenz erfahren*.

Die erste Dimension *Ambivalenz erzählen* umfasst Textarrangements, in denen seitens des Autors bzw. der agierenden Figuren Unklarheit im Hinblick auf die Bewertung eines Sachverhaltes dargestellt wird, indem ein Nebeneinander verschiedener Deutungsmöglichkeiten des entsprechenden Sachverhaltes kommuniziert wird.

Die zweite Dimension *ambivalentes Erzählen* umfasst die Textkonstruktion, also wie in produktionsästhetischer Hinsicht Ambivalenz beispielsweise durch narrative Verfahren, gezielte Brüche, das Nebeneinander verschiedener Informationen usw. konstruiert und somit das Erzählen ambivalent wird. In diesem Kontext werden explizit auch sprachliche Ambigua berücksichtigt.

Die dritte Dimension *Ambivalenz erfahren* erhebt, ob und wie sich die im Text erzählten Ambivalenzen auf das autobiographische Ich oder die im Text betreffenden Figuren auswirken und wie diese im Text dargestellt wird.

Auch wenn hinsichtlich der Dimension des ambivalenten Erzählens die unter der Bezeichnung Ambiguität gefassten Sachverhalte gleichermaßen berücksichtigt werden, wird für die Analyse der Ambivalenzbegriff weiterhin präferiert. Konkret wird der Ambivalenzbegriff dem Begriff der Ambiguität vorgezogen, da dieser, wie die verwendete Ambivalenzdefinition zeigt, die Dimension der widersprüchlichen Bewertung, also einer antagonistischen Gleichzeitigkeit konkurrierender und im konkreten Zeitpunkt unentscheidbarer Bewertungsoptionen, umfasst. Er bleibt nicht bei einer

parallelen Mehrdeutigkeit bzw. Vieldeutigkeit oder selten Doppeldeutigkeit stehen,⁷²⁶ die weder polar geordnet ist noch eine Bewertung evoziert und folgend auch keine Ambivalenzerfahrung auslöst, wie es beim Ambiguitätsbegriff der Fall ist. Zudem scheinen die skizzierten Formen lexikalischer, semantischer und syntaktischer Ambiguität, die ebenfalls im Zustand eines wertungsfreien Nebeneinanders verbleiben können, im vorliegenden Kontext unzureichend, um die Besonderheiten der als ambivalent gefassten narrativen Arrangements und damit der erzählten Sachverhalte präzise bzw. umfassend genug zu erfassen.⁷²⁷ Der Vorzug des Ambivalenzbegriffs speist sich zudem aus der im Kontext an die Vermischung ästhetischer und ethischer Bewertungs- und Zugangskategorien zu Holocaustliteratur eruierten Prämissen. Während Ambiguität Formen ästhetischer Viel- und Mehrdeutigkeit bezeichnet, bezieht sich Ambivalenz auf die ethische Dimension, da mit Ambivalenz Bewertungsfragen verbunden sind. Eine Analyse von Holocaustliteratur unter der Fragestellung nach ästhetischer Ambiguität würde dem ethischen Anspruch der Texte nicht gerecht werden und diesen in der Analyse gar nicht erst aufzeigen können. Die hier im Anschluss an Baumans semiotische Kulturtheorie vorgenommene terminologische Differenzierung von Ambiguität und Ambivalenz erlaubt es im vorliegenden Kontext, sprachliche Ambigua (bzw. Ambiguitäten) dennoch als eine ergänzende Perspektive zu berücksichtigen, da Ambiguität ein sprachbasiertes Teilphänomen von Ambivalenz darstellt.⁷²⁸ Ambiguität wird folgend als ein Teilphänomen von Ambivalenz verstanden, die zwar ästhetische Formen von Vieldeutigkeiten beschreibt, sich jedoch nicht in einer polaren Gleichzeitigkeit konkurrierender Bedeutungen konkretisiert.⁷²⁹

Angesichts der Genese von *Die Nacht* als verdichteter Form der jiddischen Urversion ... *und die Welt schwieg* werden diese nicht einer getrennten, sondern einer gemeinsamen Analyse unterzogen. Entsprechend werden auch die Ergebnisse als Gemeinsames dargestellt. *Die Nacht* dient dabei als primäre Referenz, um ambivalentes Erzählen und erzählte Ambivalenzen exemplarisch im Werk Elie Wiesels zu analysieren. Diese werden mit Zitaten und den parallelen Referenzstellen aus ... *und die Welt schwieg* untermauert, wenn diese ergänzende Informationen bereithalten, die für den vorliegenden Fragehorizont relevant sind; beispielsweise wenn sich auf deren Basis hinsichtlich der in *Die Nacht* ausgewiesenen Ambivalenzen eine vertiefende Erkenntnis generieren lässt oder wenn sich

⁷²⁶ Bode differenziert in seinem Lexikonartikel zu Ambiguität, dass mit Ambiguität primär „Mehrdeutigkeit, Vieldeutigkeit; heute nur noch selten: Zweideutigkeit“ bezeichnet wird. Christoph Bode, „Ambiguität,“ in *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 1, hg. von Georg Braungart et al. (Berlin; New York, 1997), 67.

Eine vergleichbare Einschätzung findet sich im Lexikoneintrag zu Ambiguität von Berneker und Steinfeld. Vgl. Roland Berneker und Thomas Steinfeld, „Amphibolie, Ambiguität,“ in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 1, hg. von Gert Ueding (Tübingen, 1992), 436.

⁷²⁷ Vgl. weiterführend die Erläuterungen zu Ambiguität in der Linguistik bei Matthias Bauer et al., „Dimensionen der Ambiguität,“ *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 158 (2010): 40-66.

⁷²⁸ Vgl. die Ausführungen zu Baumans semiotischer Kulturtheorie und der Differenz bzw. dem Ableitungszusammenhang zwischen Ambiguität und Ambivalenz in den Kapiteln 2.1 und 5.1 dieser Arbeit.

⁷²⁹ Vgl. weiterführend zu Konkretionsformen von Ambiguität Bauer et al., „Dimensionen der Ambiguität,“ 9.

eine Veränderung in der Bewertung der Ambivalenzen zwischen den Texten abzeichnet. *Morgengrauen* und *Tag* werden im Anschluss an deren chronologische Publikationsreihenfolge getrennt voneinander dargestellt und Elie Wiesels Einordnung folgend als Kommentare zu *Die Nacht* verstanden.⁷³⁰

Die drei Analysedimensionen *Ambivalenz erzählen*, *ambivalentes Erzählen* und *Ambivalenz erfahren* greifen häufig ineinander bzw. stehen in einem reziproken Verhältnis, womit die Ambivalenzkommunikation der Texte verdichtet wird. Entsprechend werden diese Dimensionen nicht getrennt voneinander dargestellt, sondern gemeinsam anhand der je konkret referenzierten Textstellen und der darin angelegten Ambivalenzen präsentiert, auch, um so das Ineinandergreifen der Dimensionen zu verdeutlichen. Beispielsweise wurde im Zuge der Analyse festgestellt, dass rund um das ambivalente Themenfeld Glaube mehrere ambivalente Komplexe existieren: Glaube, Klage und Gebet und die individuellen Gottesbeziehungen.

Ein Befund sich wiederholender Ambivalenzen bzw. sich wiederholendes ambivalentes Erzählen eines Phänomens oder Sachverhalts, wie bspw. bei Glaube, Klage und Gebet, wird als narratives Arrangement verstanden und folgend als Motiv bzw. Motivbefund bezeichnet.⁷³¹ Aufgrund des Kommentarcharakters von *Morgengrauen* und *Tag* werden die dort auftretenden ambivalenten Motive, sofern sie sich in ihrer Darstellung und Einordnung von denjenigen in *Die Nacht* unterscheiden, als Motivvariationen gefasst. Sofern in *Morgengrauen* und *Tag* neues, sich wiederholendes ambivalentes Erzählen eines Phänomens oder Sachverhalts wahrgenommen wird, werden diese strukturanalog zu denjenigen in *Die Nacht* als ambivalente Motivbefunde markiert und entsprechend benannt. Eine strikte thematische Trennung der Motive und eine daran orientierte Kapiteluntergliederung ist nicht immer möglich. Dies würde auch die performative Spitze negieren, die in diesem Motivverhältnis liegt. Insbesondere durch die verschiedenen Motive und ihre je nach Beispiel unterschiedlich gelagerten Verhältnisse zueinander entsteht (erst) die ambivalente Gemengelage. Angesichts dessen wird die Darstellung der Analyseergebnisse möglichst den einzelnen Motivfeldern folgen, muss allerdings notwendig immer wieder auch auf die anderen verweisen. Die Interpretation folgt dabei den textuellen Vorgaben und Ambivalenzebenen, ohne diese in eine künstliche Ordnung oder Abfolge bringen zu wollen.

⁷³⁰ Vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel 8.1.2 dieser Arbeit.

⁷³¹ Vgl. weiterführend die grundlegende Publikation von Frenzel. Elisabeth Frenzel, *Stoff-, Motiv- und Symbolforschung* (Stuttgart, 2016), 22-45.

Um eine größtmögliche intersubjektive Nachvollziehbarkeit der Interpretation und der folgenden Argumentationslinien zu gewährleisten, wird in der Darstellung der Analyseergebnisse mit einer großen Menge direkter Texte gearbeitet. Viele der gewählten Zitationen können und müssen aufgrund ihrer inhaltlichen Dichte zur Analyse mehrerer Ambivalenzmotive hinzugezogen werden, weshalb diese in Teilen wiederholt aufgeführt werden. Sie werden grundlegend dennoch erst einmal denjenigen Motiven zugeordnet, aus denen für die vorliegende Fragstellung und Thesenprüfung am meisten Erkenntnisse abgeleitet werden können. Diese Zuordnung der Zitate zu Ambivalenzmotiven hat im spezifischen Kontext der vorliegenden Arbeit ihre begründete Basis, ist jedoch nicht als obligatorische, allgemeingültige Setzung zu verstehen. Dies verbietet sich u. a. auch, da sich bei manchen Zitationen nicht einmal eine Zuordnung nach ihrem primären Aussagegehalt bestimmen lässt und die verschiedenen Ambivalenzen vielmehr gleichberechtigt nebeneinanderstehen.⁷³²

Zudem berücksichtigt die Verwendung einer größeren Menge direkter Zitate den Anspruch, die Erinnerung der Überlebenden zu Wort kommen zu lassen und diese zugänglich zu machen. Es soll keine Erinnerung nacherzählt werden, sondern diese vielmehr für sich selbst sprechen.

⁷³² Beispielsweise kann die Werkeröffnung von ... *und die Welt schwieg* – „Am Anfang war der Glaube, der kindische Glaube; und das Vertrauen, das vergebliche Vertrauen; und die Illusion, die gefährliche Illusion.“ – hinsichtlich der dort kommunizierten Ambivalenzen je innerhalb von Glaube, Vertrauen und ebenso Illusion analysiert werden. Eine offensichtlich primäre Zuordnung ist nicht erkennbar.

Teil IV – Analyse

9. Die Nacht / ... und die Welt schwieg

Die Nacht dient im Folgenden als primäre Referenz, um ambivalentes Erzählen und erzählte Ambivalenzen exemplarisch im Werk Elie Wiesels zu analysieren. Diese werden mit Zitaten und den parallelen Referenzstellen aus der neuen, deutschen Übersetzung des jiddischen Originaltextes ... *und die Welt schwieg* untermauert, wenn diese ergänzende Informationen bereithalten, die für den vorliegenden Fragehorizont relevant sind; beispielsweise wenn sich auf deren Basis hinsichtlich der in *Die Nacht* ausgewiesenen Ambivalenzen eine vertiefende Erkenntnis ableiten lässt oder sich eine Veränderung in der Bewertung ambivalenter Motive oder Sachverhalte zwischen den Texten abzeichnet.⁷³³

Im Folgenden soll Wiesels Plädoyer, „mit dem Anfang [zu] beginnen“⁷³⁴, performativ aufgegriffen werden und die Textanfänge sollen eine besondere Berücksichtigung erfahren. Die Werkeröffnung von *Die Nacht* unterscheidet sich signifikant von derjenigen in ... *und die Welt schwieg*. In Letzterer sind bereits zahlreiche, den weiteren Textverlauf bestimmende Ambivalenzen angelegt. Zudem markiert Wiesel diese Eröffnungsszene als die von ihm ursprünglich intendierte, wohingegen die Setzung der Szene um Moische Schammes als Eröffnung von *Die Nacht* einen redaktionellen Eingriff darstellt, den Wiesel aufgrund von Jérôme Lindons verlagsseitiger Intervention vorgenommen hat.⁷³⁵ Angesichts dessen wird folgend die Werkeröffnung von ... *und die Welt schwieg* einer besonderen Betrachtung unterzogen.

Wiesels Fokussierung auf den Anfang wird in der Werkeröffnung von ... *und die Welt schwieg* aufgegriffen: Sie beginnt mit den beiden Worten „Am Anfang“⁷³⁶. Mit dieser Setzung wird nicht nur eine Zeit- und Ortsbestimmung, konkret in die Zeit vor der Deportation und des Holocaust, demnach örtlich in Wiesels Geburtsort Sighet, vorgenommen, sondern auch eine religiöse Konnotation transportiert. Der Anfang, *Bereshit*, nimmt in der jüdischen Tradition als Eröffnungswort der Torah eine herausgehobene Stellung ein.⁷³⁷

⁷³³ Zum Verhältnis des jiddischen Urwerks und *Die Nacht* vgl. exemplarisch Astro, „Revisiting Wiesel’s Night,“ 127-153; sowie Eichelsdörfer, „Elie Wiesels Zeugnis,“ 176-187; Eichelsdörfer, „Aus der Übersetzerwerkstatt,“ 32-41 und Eichelsdörfer, „Translating ... *un di velt hot geshvign*.“

⁷³⁴ Wiesel, Elie, *Jenseits des Schweigens*, 9.

⁷³⁵ Vgl. Wiesels Beschreibungen in *Alle Flüsse fließen ins Meer* zum Redaktionsprozesses von *Die Nacht* sowie die Ausführungen in Kapitel 8.1.1 dieser Arbeit.

Wiesel beschreibt, dass der Textanfang aus ... *und die Welt schwieg* „keine Gnade vor den Augen Lindons“ fand. Wiesel, *Alle Flüsse*, 438-439.

⁷³⁶ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap.1.

⁷³⁷ Gen 1,1. Hebr.: *Bereshit*, hier Jiddisch: *In onheyb*.

Vgl. weiterführend Lisbet Fried, „The Genesis of Creation, God Creates Life in the Heavens and the Earth: The First Three Verses of the Bible Explained,“ in *The Torah* (2022); sowie Menachem Kellner, „Why Is Creation in the Torah?,“ in *The Torah*

Der verbleibende Rest des ersten Eröffnungssatzes der jiddischen Urversion lenkt den Blick unmittelbar auf zentrale, das weitere Werk durchziehende Ambivalenzmotive: „Am Anfang war der Glaube, der kindische Glaube; und das Vertrauen, das vergebliche Vertrauen; und die Illusion, die gefährliche Illusion.“⁷³⁸

Die parataktische Satzgliedanordnung und deren Wiederholung lassen eine besondere Prägnanz dieser einzelnen Motive vermuten, noch dazu, da sie unmittelbar nach der ersten Nennung inhaltlich qualifiziert werden: Begrifflichkeiten, die vordergründig positive Assoziationen hervorrufen wie Glaube und Vertrauen⁷³⁹, werden gebrochen und der Horizont einer ambivalenten Einordnung wird eröffnet. Der Begriff der *Illusion* ist in sich bereits schillernd, weder eindeutig positiv noch negativ konnotiert und in seiner Bewertung kontextabhängig. Eine Illusion ist undurchsichtig, kann weder klar beschrieben noch hinsichtlich der inhaltlichen Basis, auf der sie aufbaut, klar gefasst werden. Sie lebt von der Möglichkeit der positiven Selbsttäuschung über einen realiter negativen Sachverhalt.

Im Folgesatz der jiddischen Urversion werden diese Dimensionen inhaltlich weiter ausgeführt und an Gott, den Menschen und den jüdischen Glauben zurückgebunden:

„Wir glaubten an Gott, hatten Vertrauen in den Menschen und lebten mit der Illusion, dass es in jedem einzelnen von uns einen heiligen Funken des Feuers der *Schechina* gibt, dass jeder einzelne von uns in seinen Augen und in seiner Seele das Ebenbild Gottes trägt.“⁷⁴⁰

Diese Rückbindungen enthalten ein Moment der Beziehung: der Glaube an Gott als Gottesbeziehung, in jüdischer Tradition auch als Funke der *Schechina* ausgeführt.⁷⁴¹ Das Vertrauen auf den Menschen steht im Kontext der Beziehung zur Welt. Auffällig ist, dass der Begriff des Vertrauens hier an die Menschheit zurückgebunden wird, da die im jiddischen Urtext verwendete Begrifflichkeit *bitokhn* das Vertrauen auf Gott in jeder Lebenslage beschreibt.⁷⁴² Das Vertrauen auf die Menschheit basiert demnach auch auf dem religiös motivierten Vertrauen des *bitachon*, auf einer vertrauensvollen Gottesbeziehung.

(2022) und aus explizit christlicher Perspektive Stefan Meißner, *Bereschit – im Anfang. Studien zum ersten Buch Mose im christlich-jüdischen Kontext* (Berlin, 2023), 41f.

⁷³⁸ Elie Wiesel, „Vorwort“, in *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis* (Freiburg, 2022), 13. Wiesel zitiert in diesem Vorwort zur franz. Neuausgabe von 2006 einzelne Passagen aus seinem eigenen jiddischen Bericht ... *und die Welt schwieg*.

⁷³⁹ Der Begriff *Vertrauen* wird im allgemeinen Sprachgebrauch als „konstitutives Element von Einstellungen, Haltungen und Handlungen verstanden, in denen man auf die Verlässlichkeit von Dingen, Personen und Ereignissen baut“. Dieses Vertrauen ist zum einen „mit Risiko und Wagnis verbunden, aber auch von der Überzeugung getragen, dass das, worauf man vertraut, das Vertrauen rechtfertigt.“

Wilhelm Ernst, „Vertrauen“, in *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg, 2010), 745.

⁷⁴⁰ Wiesel, „Vorwort“ zu *Die Nacht*, 13f.

⁷⁴¹ Aus dem Hebr.: Göttliche Präsenz, Einwohnung Gottes; vgl. das Kapitel „Schechina – Das Wunder der Gottesgegenwart“ in: Karl Erich Grözinger, *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik*, Bd. 2, *Vom Gott Abrahams zum Gott Aristoteles* (Frankfurt am Main, 2021), 253-256.

Zur Shekhinah im chassidischen Kontext vgl. David Biale et al., *Hasidism. A New History* (Princeton, 2018).

⁷⁴² Jidd.: *bitokhn*; hebr.: *bitakhon* – Vertrauen, Sicherheit. Vgl. weiterführend den Kommentar von Marion Eichelsdörfer zur Begründung der Übersetzung als Vertrauen in Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 1.

Im Abschlusssatz dieser Einleitung des jiddischen Urwerkes werden diese drei Dimensionen (Glaube, Vertrauen und Illusion) in ihrer Relevanz für Wiesels Biographie noch weiter exponiert: „Und dies war die Quelle – wenn nicht gar die Ursache – all unseren Unglücks.“⁷⁴³

Zusammengenommen wird Wiesels Urwerk folgendermaßen eröffnet:

„Am Anfang war der Glaube, der kindische Glaube; und das Vertrauen, das vergebliche Vertrauen; und die Illusion, die gefährliche Illusion. Wir glaubten an Gott, hatten Vertrauen in den Menschen und lebten mit der Illusion, dass es in jedem einzelnen von uns einen heiligen Funken des Feuers der *Schechina* gibt, dass jeder einzelne von uns in seinen Augen und in seiner Seele das Ebenbild Gottes trägt. Und dies war die Quelle – wenn nicht gar die Ursache – all unseren Unglücks.“⁷⁴⁴

Diese Einleitung beinhaltet eine motivische Verdichtung des gesamten Überlebensberichts. Er handelt von Glauben und Religiosität, von Vertrauen auf Gott und folgend auch auf den Menschen, von Illusion und Selbsttäuschung – von Erfahrungen und Haltungen, die positiv handlungsbefähigend wirken können oder, wie Wiesel hier aufzeigt, existentiell bedrohliche Folgen haben können – und somit von der Erfahrung tiefgreifender Ambivalenz.

Diese in der Werkeröffnung angelegten Motive werden im Folgenden einer vertiefenden Analyse hinsichtlich ihrer Ambivalenz unterzogen. Der Analyseblick bleibt dabei perspektivisch offen für weitere potenzielle Ambivalenzmotive, die noch nicht in der Werkeröffnung angelegt sind.

9.1 Motivbefund: Glaube

Die Ambivalenz des Glaubens wird am Beispiel verschiedener Personen und deren individueller Gottesbeziehung dargestellt. Die individuellen und zum Teil kontrastiven Formen von Gottesbeziehungen stehen dabei lose nebeneinander; sie werden ambivalent erzählt.

Während der konkret erzählten Zeit, insbesondere in Auschwitz, kommentiert Wiesel die individuellen Glaubenshaltungen der anderen nicht, sie werden eher aus einer Perspektive der Außenwahrnehmung berichtet. Erst in einer Form des rückblickenden Kommentars offenbart Wiesel seine Haltung zu deren jeweiligen Überzeugungen.

Einschlägig lässt sich dies an der Schilderung der sich wandelnden Gottesbeziehung Akiba Drumers, eines hochgewachsenen „Wischnitzer Chassid [und], Sigheter Krämer[s]“⁷⁴⁵, mit einer „weichen, seidenen Stimme und [...] melancholische[m] Gebetsstil“⁷⁴⁶ aufzeigen. Dieser Handlungsstrang wird in *Die Nacht* sowie in *...und die Welt schwieg* je ausführlich thematisiert und chronologisch über mehrere Textpassagen eingestreut erzählt, sodass sich die zeit- und erfahrungsbedingte Veränderung dessen

⁷⁴³ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 1.

⁷⁴⁴ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 1.

⁷⁴⁵ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 3.

⁷⁴⁶ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 3.

Glaubens nachvollziehen lässt. Drumer vertritt noch unmittelbar nach der Deportation die Auffassung, dass es sich bei ihrer Situation um eine Prüfung Gottes handelt, was er als eine hoffnungsvolle Perspektive ausdeutet:

„Akiba Drumer sagte: ‚Gott prüft uns. Er will sehen, ob wir fähig sind, die schlechten Triebe zu beherrschen, den Satan in uns zu töten. Wir haben nicht das Recht, zu verzweifeln. Und wenn er uns unbarmherzig bestraft, zeigt dies, dass er uns umso mehr liebt.‘“⁷⁴⁷

Zu einem späteren Zeitpunkt zeigt er erneut eine Hoffnungsperspektive auf, da er „einen Abschnitt im Tanach, der laut seiner Zahlenwerte vorhersagt, dass wir in den nächsten paar Wochen die Befreiung erleben werden“⁷⁴⁸, gefunden hat. Diese Auffassung wandelt sich mit dem Laufe der Zeit: In einer Phase der lagerinternen Selektion angesichts des drohenden Todes, auch bedingt durch seine starke körperliche Schwächung, hat Akiba Drumer „seinen Glauben verloren“.⁷⁴⁹ Wiesel führt aus: „Er wiederholte nur immer wieder, dass für ihn alles aus sei, dass er nicht länger kämpfen könne, dass er weder die Kraft noch den Glauben dazu habe.“⁷⁵⁰ Diese Veränderung der Glaubenshaltung von Drumer wird von Wiesel in *Die Nacht* sowie in *... und die Welt schwieg* hinsichtlich ihrer existentiellen Auswirkungen problematisiert, insofern Drumer aufgrund seines Glaubensverlustes begann „sich dem Tod auszuliefern“.⁷⁵¹ „Als die Selektion kam, war er von vornherein verurteilt, weil er dem Henker seinen Hals hinhielt.“⁷⁵² Wiesel beschließt diese Passage zu Akiba Drumer in *... und die Welt schwieg* mit einer Bemerkung, die den Überlebenswillen Drumers explizit an dessen Glaubensüberzeugungen und dessen Gottesbeziehung zurückbindet:

„Akiba Drumer. Hätte er weiter an seinen ehemaligen Gott geglaubt, wäre er nicht durch die *Selektion* verschleppt worden. Aber er war ein merkwürdiger Mensch: ohne seinen Himmel, ohne seinen Gott, konnte er nicht überleben. Ohne Glauben war er nicht mehr bei Kräften, um für sein Leben zu kämpfen.“⁷⁵³

Auf den Verlust des Glaubens folgt eine Erfahrung der Verzweiflung und des Hoffnungsverlustes, wie Wiesel beschreibt: „Seine Augen leerten sich mit einem Mal, sie waren nur noch zwei offene Wunden, zwei Brunnen des Entsetzens.“⁷⁵⁴ Trotz seines folgenreichen Glaubensverlustes verbleibt Drumer in seinem konkreten Handeln in der religiösen Tradition verhaftet, was hinsichtlich dessen Glaubenshaltung eine ambivalente oder zumindest uneindeutige Lesart eröffnet: Er formuliert trotz seiner geäußerten Verzweiflungserfahrung, dass er nicht mehr über den nötigen Glauben verfüge, dennoch den Wunsch, ihm in religiöser Tradition zu gedenken: „Sprecht Kaddisch für mich.“⁷⁵⁵ Dieser Bitte sagt die angesprochene Gruppe zu und verspricht „zehn Männer [zu] versammeln und einen

⁷⁴⁷ Wiesel, *Die Nacht*, 78.

⁷⁴⁸ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 3.

⁷⁴⁹ Wiesel, *Die Nacht*, 115.

⁷⁵⁰ Wiesel, *Die Nacht*, 115.

⁷⁵¹ Wiesel, *Die Nacht*, 115.

⁷⁵² Wiesel, *Die Nacht*, 115.

⁷⁵³ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁷⁵⁴ Wiesel, *Die Nacht*, 115.

⁷⁵⁵ Wiesel, *Die Nacht*, 116.

Extra-Gottesdienst ab[zu]halten“.⁷⁵⁶ In dieser Zusage scheint für Drumer eine Form des letzten Trostes angelegt, denn „danach machte er sich mit fast sicherem Schritt auf den Weg in den Krankenbau, ohne zurückzublicken“.⁷⁵⁷ Die Verortung in der religiösen Tradition und die Zusage des Gedenkens scheinen demnach trotz der veränderten Glaubenshaltung einen bleibenden Ort des (letzten) Trostes für Drumer darzustellen. Wiesel kommentiert diese Bitte Drumers um das *Kaddisch* in ... *und die Welt schwieg* folgendermaßen:

„Wir haben ihm versprochen, dass wir uns daran erinnern werden. Natürlich werden wir daran denken. Wir werden einen *Minjan* machen und alle seine Freunde sagen *Kaddisch*. Auch wenn das *Kaddisch* keinen Sinn, keine Berechtigung, mehr hat, wird man *Kaddisch* für ihn sagen. Für Akiba Drumer und nicht für Gott.“⁷⁵⁸

Der Einschub „[a]uch wenn das *Kaddisch* keinen Sinn, keine Berechtigung, mehr hat, wird man *Kaddisch* für ihn sagen“⁷⁵⁹ ist aufgrund einer nicht eindeutigen Rückbindung an ein Referenzsubjekt ambivalent lesbar: Er könnte entweder als Kommentar hinsichtlich Drumers Glaubensverlustes gelesen werden, was die Einhaltung religiöser Tradition ad absurdum führt, oder als persönliche Haltung Wiesels und explizit formulierte Gottesklage gelesen werden. Der Mangel an Sinn und Berechtigung wird dann explizit auf Gott und dessen Abwesenheit zurückbezogen. Das *Kaddisch* stellt eines der zentralen Gebete des Judentums dar.⁷⁶⁰ Dessen Sinnlosigkeit zu behaupten, beinhaltet einen Vorwurf an Gott oder kann gar als Zeichen eines umfassenden Glaubensverlustes gedeutet werden. Wo an keinen Gott mehr geglaubt wird, ist das Gebet des *Kaddisch* sinnlos. Diese beiden Lesarten stehen unvereinigt und im Text bleibend unaufgelöst nebeneinander. Sie werden ambivalent erzählt. Zudem stellt die Bewertung der Glaubensentwicklung von Drumer einen Modus ambivalenten Erzählens dar: Es kann rezeptionsästhetisch nicht eindeutig desambiguiert werden, ob die von Drumer noch zu Beginn in Auschwitz aufgezeigten Hoffnungsperspektiven von Wiesel mit einem kritischen, ggf. sogar abwertenden Unterton erzählt werden, ob er diese neutral berichtet oder ob diese für ihn gar einen Moment der Hoffnung generieren. Wiesel bemerkt in einigen dieser Textpassagen, dass er selbst nicht (mehr) bete. Andererseits arbeitet er heraus, dass der Glaubensverlust Drumers zu dessen Tod geführt habe.

Glaube offenbart sich an dieser Passage in einer ambivalenten Doppelbesetzung: Während er einerseits Hoffnung und Vertrauen zu spenden vermag, folgen auf die Erschütterung bzw. den Verlust des Glaubens und des Vertrauens auf Gott nun Erfahrungen von Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit.

⁷⁵⁶ Wiesel, *Die Nacht*, 116.

⁷⁵⁷ Wiesel, *Die Nacht*, 116.

⁷⁵⁸ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁷⁵⁹ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁷⁶⁰ Vgl. weiterführend Rochelle Millen, „Kaddish,“ in *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 11, hg. von Fred Skolnik und Michael Berenbaum (Farmington Hill, 2007), 695-698.

Mette, „Identität,“ 847-854.

Louis Jacobs beschreibt das *Kaddisch* als „the great prayer of sanctification recited by mourners in the spirit of faith which refuses to allow death to have the final word.“ Louis Jacobs, *Jewish Prayer* (London, 1962), 17.

Eine weitere Person, an der Wiesel die Veränderung der individuellen Glaubenshaltung während der Zeit in Auschwitz darstellt, ist ein (namenloser) polnischer, tiefreligiöser Rabbi, ein „ewiger Beter“⁷⁶¹, der „während der Arbeit schockelte“⁷⁶² und „ein Blatt *Gemara* mit *Tosafot*“⁷⁶³ auswendig lernte. Diese Passage scheint als eine weitere Referenz für den sich verbreitenden Glaubensverlust und die Gesamtstimmung in Auschwitz zu fungieren, da hier der Glaubensverlust bei einem von Wiesel als äußerst fromm beschriebenen Rabbiner erfolgt. Dieser Rabbi bittet Wiesel hin und wieder zum *Mincha* und *Maariv* (Nachmittags- und Abendgebet)⁷⁶⁴ hinzu, da den Betenden ein Zehnter zum *Minjan*⁷⁶⁵ fehlt. Ausgerechnet dieser Rabbi wendet sich „eines Tages“⁷⁶⁶ an Wiesel mit den Worten: „Es ist aus. Gott ist nicht mehr mit uns.“⁷⁶⁷ In *Die Nacht* wird dieser Kommentar von Wiesel als „kalte, schroffe Worte“⁷⁶⁸ und in *... und die Welt schwieg* als „grausame Wahrheit“⁷⁶⁹ titulierte, ohne dass Wiesel auf die Einschätzung des Rabbis vertiefend eingeht. Dennoch verdeutlichen diese Zuschreibungen seine eigene Glaubenshaltung und vor allem eine Verschiebung von Wiesels Glaubenshaltung im Übergang von *... und die Welt schwieg* zu *Die Nacht*. In *Die Nacht* scheint Wiesel versöhnlicher, bezeichnet die Worte lediglich als kalt und schroff, wohingegen er im Jiddischen in diesen Worten noch bestätigend eine grausame Wahrheit angelegt sieht. Diese Dimension der Wahrheit ist in *Die Nacht* völlig getilgt, stattdessen erscheint die Qualifikation als kalt und schroff eher eine ablehnende Haltung gegenüber dieser absolut formulierten These über die Abwesenheit Gottes aufzuzeigen. Im Fokus von *Die Nacht* stehen daher primär die Ausführungen des Rabbiners, wie er zu dieser Haltung kommt:

„Ich weiß. Man hat nicht das Recht, solche Dinge zu sagen. Ich weiß es gut. Der Mensch ist zu gering, zu jämmerlich klein, um auch nur zu versuchen, die geheimnisvollen Wege Gottes zu verstehen. Aber was kann ich tun? Ich bin kein Weiser, kein Gerechter, ich bin kein Heiliger. Ich bin ein einfaches Geschöpf aus Fleisch und Blut. Ich erleide die Hölle in meiner Seele und in meinem Leib. Ich habe auch Augen, und ich sehe, was man hier macht. Wo ist die göttliche Barmherzigkeit? Wo ist Gott? Wie könnte ich, wie kann man an diesen Gott der Barmherzigkeit glauben?“⁷⁷⁰

Diese Ausführungen belässt Wiesel im Textverlauf ebenfalls unkommentiert. Allerdings wird an vorheriger Stelle die zu diesem Zeitpunkt noch überzeugte Glaubenshaltung des Rabbis von Wiesel mit einem Kommentar belegt, der aufgrund seiner ambigen Lesemöglichkeiten Ambivalenz evoziert: Wiesel beschreibt, dass er „den eisernen Glauben, der in ihm [dem Rabbi – Anm. VBK] war,

⁷⁶¹ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁷⁶² Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁷⁶³ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁷⁶⁴ Vgl. weiterführend das Kapitel *Mincha – Maariv – das Nachmittags- und Abendgebet*, in Leo Trepp, *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung* (Stuttgart, 2004), 51-56.

⁷⁶⁵ Quorum von zehn religionsmündigen Jüd:innen als Voraussetzung zur Abhaltung eines (öffentlichen) Gottesdienstes. Vgl. Andreas Nachama, Walter Homolka und Hartmut Bomhoff, *Basiswissen Judentum* (Freiburg, 2015), 634.

⁷⁶⁶ Wiesel, *Die Nacht*, 115.

⁷⁶⁷ Wiesel, *Die Nacht*, 115.

⁷⁶⁸ Wiesel, *Die Nacht*, 115.

⁷⁶⁹ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁷⁷⁰ Wiesel, *Die Nacht*, 115.

unwillentlich respektierte, der in keinerlei Zusammenhang mit äußeren Ereignissen stand“.⁷⁷¹ Dieser Satz ist lesbar als Respektsbekundung, dass insbesondere aufgrund der gesteigerten Anforderungssituation, die Auschwitz darstellt, der Glaube beibehalten wurde. Ebenso kann er als ironisch belächelnder Kommentar einer Realitätsverleugnung interpretiert werden, da das Verhalten und der Glaube des Rabbis in keinerlei Zusammenhang mit den äußeren Ereignissen stehen. Die potenziell in diesem Satz angelegte Respektsbekundung kontrastiert Wiesels eigentlich kritische Haltung gegenüber den „ewigen Betern“⁷⁷² und „fromme[n] Juden“⁷⁷³. Der Kommentar wird im Textverlauf nicht desambiguiert, die verschiedenen Bewertungen bleiben nebeneinander bestehen. Durch das ambivalente Erzählen wird Wiesels komplexe Haltung hinsichtlich des Glaubens der anderen, der „fromme[n] Juden“⁷⁷⁴ berichtet.

Wiesels innere Ambivalenz, ob Gottestreue oder Klage angemessen sei, wird in der Erzählpassage zu Salmen auf einer weiteren Ebene thematisiert. Salmen ist „ein jüdischer Junge aus Polen“⁷⁷⁵, der in Buna im Elektromaterialdepot arbeitete und auf dem Todesmarsch von Auschwitz nach Gleiwitz in Wiesels Zeugenschaft zu Tode kommt. Über Salmen wird sich unter den Gefangenen „lustig gemacht, weil er immerzu betete oder über irgendeinen Abschnitt aus dem Talmud nachgrübelte“.⁷⁷⁶ Dieses Verhalten bezeichnet Wiesel als „seine Weise, der Wirklichkeit zu entkommen, die Schläge nicht zu spüren“.⁷⁷⁷ Dies geht über Eskapismus, verstanden als einfache Realitätsflucht, hinaus. Glaube wird als Zufluchtsort markiert, aus welchem Hoffnung und Handlungsbefähigung entsteht, um den Alltag im Konzentrationslager bewältigen zu können. Neben diesem grundlegenden Verständnis, das Wiesel für Salmens Gottestreue und seine Zuflucht im Glauben äußert, kommuniziert er an der Figur Salmens und dessen Tod – „Salmen ist an Ort und Stelle umgekommen. Nicht durch die SS – sie haben ihn nicht gesehen, nicht bemerkt. [...] [T]ausende Häftlinge, die weiterliefen, weiter, weil die Angst sie jagte und verjagte, haben ihn zertreten!“⁷⁷⁸ – erneut seine eigene, ambivalente Haltung zum Glauben:

„Salmen schrie, er bat die Menschen, Gott, *seinen* Gott, dass man Erbarmen mit ihm haben sollte. Niemand hörte seinem Weinen, seinem Gebet zu. Niemand hörte ihn überhaupt weinen, schreien. Die Stimme des Todesmarsches überdeckte alles.“⁷⁷⁹

⁷⁷¹ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁷⁷² Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁷⁷³ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁷⁷⁴ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁷⁷⁵ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 5.

⁷⁷⁶ Wiesel, *Die Nacht*, 126.

⁷⁷⁷ Wiesel, *Die Nacht*, 126.

⁷⁷⁸ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 5.

⁷⁷⁹ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 5.

Diese Passage des letzten Schreis Salmens findet sich nur in ... *und die Welt schwieg*. In *Die Nacht* ist diese Szene auf den folgenden Wortlaut gekürzt:

„Halte noch ein wenig durch, Salmen. Bald werden wir alle eine Pause machen. Man kann in diesem Tempo nicht bis ans Ende der Welt laufen.“ Aber noch im Laufen knöpfte er die Hose auf und rief mir zu: ‚Ich kann nicht mehr. Mein Bauch platzt...‘ ‚Gib dir Mühe, Salmen... Versuch’s...‘ ‚Ich kann nicht mehr‘, stöhnte er. Mit heruntergelassener Hose ließ er sich fallen. Das ist das letzte Bild, das ich von ihm habe. Ich glaube nicht, dass ihn ein SS-Mann erschossen hat, denn niemand

Die zweifache Satzeinleitung durch das unbestimmte Subjekt „Niemand“⁷⁸⁰ erzeugt Ambivalenz hinsichtlich der Adressat:innenausrichtung: Mit „Niemand“⁷⁸¹ können in diesem Kontext sowohl Gott als auch die umgebenden Menschen erfasst werden. In Anbetracht des Erzählkontextes und der Auflistung von „Menschen, Gott, seinen Gott“⁷⁸² kann vermutet werden, dass „Niemand“⁷⁸³ auf beide Adressat:innen referiert.

Wiesel enthält sich in der erzählten Zeit von Auschwitz persönlicher Kommentare zu diesen Glaubenshaltungen der anderen. Die Kommentare werden als Rückblick oder als Gedankengang eingeführt, allerdings nie konkret versprachlicht; so auch in dieser letzten Referenz, welche relativ zu Beginn der Zeit in Auschwitz situiert ist. Wiesel beschreibt, dass einige der Mitgefangenen „von Gott, von seinen geheimnisvollen Wegen, von den Sünden des jüdischen Volks und der kommenden Erlösung“⁷⁸⁴ sprachen. Im Folgesatz zu dieser Schilderung folgt eine Selbstbeschreibung Wiesels – „Ich hatte aufgehört zu beten. Ich hielt es wie Hiob! Ich leugnete zwar nicht Gottes Existenz, aber ich zweifelte an Seiner absoluten Gerechtigkeit.“⁷⁸⁵ –, welche die Perspektive für eine im Motivbefund des Glaubens angelegte weitere Ambivalenzdimension aufzeigt, die im folgenden Kapitel vertieft wird: Wiesel befindet sich in Auschwitz in einer ambivalenten Beziehung zu Gott, in der er zwischen Gottesklage und Verweigerung von Gebet und Ehrbekundungen einerseits und verzweifelten, hoffnungsvollen Bittgebeten andererseits oszilliert.

9.1.1 Gebet und Klage

Elie Wiesel befindet sich in Auschwitz aufgrund der existentiellen Bedrohung, der erlebten Dehumanisierung, Demütigung und des allgegenwärtigen Todes in einer oszillativen Bewegung zwischen Gottesklage und Bittgebeten, seine Gottesbeziehung ist entsprechend ambivalent besetzt. Diese Bewegung zeigt sich deutlich in einer Szene unmittelbar nach seiner Ankunft in Auschwitz. Wiesel und sein Vater befinden sich in einer Gruppe, die auf eine brennende Grube zugeführt wird. Sie fürchten darin ermordet zu werden: „Alle um uns herum weinten. Jemand begann das Totengebet, *Kaddisch*, zu sprechen.“⁷⁸⁶ Wiesel kommentiert das Gebet der Umstehenden zunächst mit

hatte ihn gesehen. Er ist vermutlich von den Füßen Tausender uns folgender Männer zertrampelt worden und ums Leben gekommen.“ Wiesel, *Die Nacht*, 126.

⁷⁸⁰ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 5.

⁷⁸¹ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 5.

⁷⁸² Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 5.

⁷⁸³ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 5.

⁷⁸⁴ Wiesel, *Die Nacht*, 78.

⁷⁸⁵ Wiesel, *Die Nacht*, 78.

⁷⁸⁶ Wiesel, *Die Nacht*, 63.

Unverständnis: „Ich weiß nicht, ob es in der langen Geschichte des jüdischen Volks schon einmal vorgekommen ist, dass Menschen das Totengebet für sich selbst sprechen.“⁷⁸⁷ Während sich Wiesels Vater den Gebeten anschließt – „*Jitgadal we'jtkadasch sche'me raba ... Erhoben und geheiligt werde Sein großer Name ...*“, murmelte mein Vater⁷⁸⁸ –, äußert Wiesel „[z]um ersten Mal“⁷⁸⁹ seine „Empörung“⁷⁹⁰ gegenüber Gott: „Warum sollte ich Seinen Namen heiligen? Der Ewige, der Herr der Welt, der Ewige Allmächtige und Schreckliche schwieg, wofür sollte ich Ihm danken?“⁷⁹¹ Angesichts ihres Näherkommens an die Grube schließt sich Wiesel den Gebeten dennoch an, was er jedoch als unwillkürliche bzw. nahezu automatisierte oder instinktive Handlung markiert: „[U]nwillkürlich bildeten sich murmelnd die Worte auf meinen Lippen: *Jitgadal we'jtkadasch sche'me raba ... Erhoben und geheiligt werde Sein großer Name*.“⁷⁹²

In der Parallelpassage in ... *und die Welt schwieg* spricht Wiesel von einem ersten Aufbegehren gegen Gott. Zudem verwendet er dabei Ironie, indem er an denjenigen Satz, in dem er sein Aufbegehren benennt, einen persiflierend variierten Segenspruch anhängt: „Da habe ich zum ersten Mal gegen Gott aufbegehrt, gegen den Heiligen, gepriesen sei er.“⁷⁹³

In *Die Nacht* findet sich eine vergleichbare ironisierende Darstellung einer *Bracha*⁷⁹⁴, eines religiösen Segensspruchs, welche Wiesel nach der Zuteilung der Kleider und des sogleich folgenden Diebstahls der als hochwertig angesehenen Kleidungsstücke, wie neuer Schuhe o. Ä., durch die ihnen übergeordneten Kapos formuliert. Wiesel hat neue Schuhe erhalten, da sie jedoch „mit einer dicken Dreckschicht bedeckt waren, hatte man sie nicht bemerkt“.⁷⁹⁵ „Ich dankte Gott mit einer *Bracha*, einem Segensspruch, dass er in seinem unendlichen und wunderbaren Universum den Dreck erschaffen hat.“⁷⁹⁶

Wiesels Empörung und Persiflage religiöser Tradition steigert sich einige Zeit nach der Ankunft zu einem Selbstvergleich mit Hiob. Während die religiösen Juden „von Gott, von seinen geheimnisvollen Wegen, von den Sünden des jüdischen Volks und der kommenden Erlösung“⁷⁹⁷ sprechen, wählt Wiesel

⁷⁸⁷ Wiesel, *Die Nacht*, 63f.

⁷⁸⁸ Wiesel, *Die Nacht*, 64.

⁷⁸⁹ Wiesel, *Die Nacht*, 64.

⁷⁹⁰ Wiesel, *Die Nacht*, 64.

⁷⁹¹ Wiesel, *Die Nacht*, 64.

⁷⁹² Wiesel, *Die Nacht*, 64.

⁷⁹³ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

Zu Wiesels Ringen mit Gott, das basierend auf dieser Erfahrung als ein Zentralmotiv Wiesels Gesamtwerk durchzieht, vgl. die Ausführungen bei McAfee Brown, *Elie Wiesel*, 152-178.

⁷⁹⁴ Hebräisch *Bracha*: Segensspruch unter anderem vor dem Genuss von Speisen und Getränken. Alle Segenssprüche beginnen mit der stereotypen Formel: „Gelobt seist Du, Herr, unser Gott, König der Welt, der Du ...“.

Vgl. weiterführend Peter von der Osten-Sacken und Chaim Z. Rozwaski, Hg., *Die Welt des jüdischen Gottesdienstes: Feste, Feiern und Gebete* (Berlin, 2009), 183.

⁷⁹⁵ Wiesel, *Die Nacht*, 70.

⁷⁹⁶ Wiesel, *Die Nacht*, 70.

⁷⁹⁷ Wiesel, *Die Nacht*, 78.

eine andere Form der Auseinandersetzung: „Ich hatte aufgehört zu beten. Ich hielt es wie Hiob! Ich leugnete zwar nicht Gottes Existenz, aber ich zweifelte an Seiner absoluten Gerechtigkeit.“⁷⁹⁸ Diese Haltung wird in ... *und die Welt schwieg* vertiefend ausgeführt:

„Ich hatte aufgehört zu beten. Aufgehört mich an Gott zu wenden. Böse war ich auf ihn. Böse und aufgebracht wie Hiob.

Ich dachte noch immer wie ein Talmudschüler: Entweder Gott ist nicht bereit dazu, dass wir zu ihm beten, oder er hat seine Ohren gegen unsere Gebete verstopft.

Ich wurde zum Skeptiker. Ich glaubte noch immer an Gottes Existenz, aber gerade deswegen zweifelte ich an seiner absoluten Gerechtigkeit.“⁷⁹⁹

Einen Höhepunkt dieser ambivalenten Gottesbeziehung Wiesels zwischen Klage und Gebet findet sich in den Textpassagen zu den jüdischen Feiertagen von *Rosch haSchanah*⁸⁰⁰ und *Jom Kippur*⁸⁰¹.

Wiesel beschreibt das Gebet der Juden von Auschwitz auf dem Appellplatz an *Rosch haSchanah* als Selbstermächtigung gegenüber Gott und ihrer Situation, indem sie ihr Gebet und zugleich ihre Klage an ihn richten. Die Grenzen zwischen Wiesels Klage und dem Gebet der anderen verwischen, Wiesel fühlt sich zum einen als Teil des Kollektivs, zum anderen durch seine Klage von diesen abgegrenzt: „Mitten in dieser betenden Gemeinde war ich wie ein fremder Beobachter.“⁸⁰² Gleichermaßen wird durch die ambivalente Erzählstrategie und die ambige Rückbindung der verschiedenen Aussagen die Grenze zwischen individuellen Aussagen Wiesels und der Haltung des Kollektivs verwischt.

Nach jüdischer Tradition werden an *Rosch haSchanah* die Sünden des vergangenen Jahres vor Gott gebracht, was Wiesel umkehrt: „Ich war der Ankläger. Und der Angeklagte: Gott.“⁸⁰³ Die Anwesenden beten das *Kiddusch*⁸⁰⁴ – „Lobet den Ewigen ...“⁸⁰⁵ –, was Wiesel strukturanalog zur *Bracha* klagend persifliert:

„Gelobt seist Du, Ewiger, Gebieter der Welt, der uns erwählt hat unter den Völkern, um Tag und Nacht gequält zu werden, um unsere Väter, unsere Mütter, unsere Brüder im Krematorium enden zu sehen?

⁷⁹⁸ Wiesel, *Die Nacht*, 78.

⁷⁹⁹ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁸⁰⁰ Vgl. weiterführend Louis Jacobs, „Rosh Ha-Shanah,“ in *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 17, hg. von Fred Skolnik und Michael Berenbaum (Farmington Hill, 2007), 463-466.

⁸⁰¹ Vgl. weiterführend Gershom Scholem, „Yom Kippur,“ in *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 21, hg. von Fred Skolnik und Michael Berenbaum (Farmington Hill, 2007), 382-383.

⁸⁰² Wiesel, *Die Nacht*, 105.

⁸⁰³ Wiesel, *Die Nacht*, 105.

Wiesels Gottesklage wird von Alice L. Eckardt als eine Form der Verantwortungsübernahme gedeutet: „Die Notwendigkeit zu protestieren ist eines der großen Themen Elie Wiesel: der Protest gegen die Ungerechtigkeit des Menschen und der Protest gegen die Ungerechtigkeit Gottes. Nicht zu protestieren bedeutet für Elie Wiesel, sich dem Drama zwischen Gott und dem Menschen zu entziehen; es bedeutet die Verantwortung abzulehnen und somit zu ermöglichen, dass das Böse und das Leid die Oberhand behalten.“

Die Gottesklage markiert demnach sowohl Ausdruck des eigenen Leids, die Einforderung von Gerechtigkeit sowie einen Modus der Verantwortungsübernahme. Dies ist in Anbetracht dessen, dass sich Wiesel in *Die Nacht* immer eindeutig für Verantwortung und verantwortetes Handeln als Gegensatz von Gleichgültigkeit ausspricht, eine interessante perspektivische Ergänzung. Klage wird damit nicht nur individuell in der Gottesbeziehung Wiesels, sondern auch in einer kollektiven Dimension wirksam.

Alice L. Eckardt, „Leid. Herausforderung des Glaubens – Herausforderung Gottes,“ in *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, hg. von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink (Münster, 1998), 254.

⁸⁰⁴ Vgl. weiterführend von der Osten-Sacken und Rozwaski, *Die Welt des jüdischen Gottesdienstes*, 203.

⁸⁰⁵ Wiesel, *Die Nacht*, 104.

Gelobt sei Dein Heiliger Name, Du, der Du uns erwählt hast, auf Deinem Altar geschlachtet zu werden?“⁸⁰⁶

Er kontrastiert Gott vor den betenden Juden und klagt ihn damit an:

„Wer bist Du, mein Gott, dachte ich zornig, ‚verglichen mit dieser schmerz erfüllten Menge, die Dir ihren Glauben, ihre Wut, ihre Empörung entgegenschreit? Was bedeutet Deine Größe, Gebieter der Welt, angesichts all dieser Schwäche, angesichts dieser Verderbtheit und dieser Fäulnis? Warum noch ihre kranken Geister, ihre kaputten Körper in Unruhe versetzen?“⁸⁰⁷

Wiesel erhebt die betenden Juden aufgrund ihrer Gebetshandlung und des ertragenen Leids folgend über Gott, diese sind gegenüber seinen (ausbleibenden) Taten und dem von ihm geduldeten Leid erhaben, gerade weil sie trotz dieser Rahmenbedingungen „beten vor [Gott]“⁸⁰⁸ und seinen Namen loben. Sie sind „größer als Gott“⁸⁰⁹ im performativen Akt des Klagegebets an *Rosch haSchanah*.

„Ja, der Mensch ist stärker, ist größer als Gott. Als Adam und Eva Dich enttäuschten, hast Du sie aus dem Paradies gejagt. Als Dir die Generation Noahs missfiel, hast Du die Sintflut geschickt. Als Sodom in Deinen Augen keine Gnade mehr fand, hast Du Feuer und Schwefel vom Himmel regnen lassen. Aber diese Menschen hier, die Du betrogen hast, die Du hast foltern, hinschlachten, vergasen, verkohlen lassen, was machen sie? Sie beten vor Dir! Sie loben Deinen Namen! Die ganze Schöpfung legt Zeugnis ab von der Größe Gottes!“⁸¹⁰

Wiesels Gottesklage findet somit nicht nur während, sondern durch den „feierlichen Gottesdienst“⁸¹¹ von *Rosch haSchanah* statt, indem er zum einen die Gebete verweigert oder persifliert und die Betenden aufgrund ihres trotzigen, vertrauensvollen Gebets- und Glaubensaktes als Gott überlegen markiert.

Diesen Beschreibungen steht das Gebet als Kraftort in traumatischen Situationen äußerster Belastung kontrastiv gegenüber, was Wiesel sowohl an anderen wie auch an sich selbst wahrnimmt. Diese Gegenüberstellung bildet einen Modus ambivalenten Erzählens. Durch das unaufgelöste Nebeneinanderstehen der verschiedenen Bewertungen des Gebets sowie einerseits der Gebetsbitten und andererseits der Klageworte wird die Ambivalenz von Wiesels Gottesbeziehung erzählt:

In *Die Nacht* verweist Wiesel auf ein für ihn überraschendes Bittgebet Jossis, das dieser unmittelbar vor der lagerinternen Selektion spricht. Jossi „murmelte etwas zwischen den Zähnen. Wahrscheinlich

⁸⁰⁶ Wiesel, *Die Nacht*, 104.

Evans und Bray analysieren die Erzählung von *Rosch haSchanah* mittels eines „close reading“, das einen besonderen Fokus auf die sprachliche Verfasstheit von Texten legt. Sie halten zur sprachlichen Darstellungen sowie zu obigem Beispiel fest, dass Wiesel Ironie bzw. die Verbindung von Gegensätzen nutzt (vgl. dazu auch die hier zuvor angesprochene Persiflage der Bracha): „Wiesel uses ironic juxtaposition—the jamming together of opposites—to reinforce through syntax his basic idea that the universe is often ironic, inexplicable, senseless, contradictory, and surprising. [...] In describing this crisis of faith, Wiesel uses many of the most powerful weapons in the arsenal of rhetoric, syntax, grammar, and punctuation. His style is inseparable from the effectiveness of his message.“ Evans und Bray, „Close Reading and the Crisis of Faith in Elie Wiesel’s *Night*,“ 65.

⁸⁰⁷ Wiesel, *Die Nacht*, 103.

⁸⁰⁸ Wiesel, *Die Nacht*, 105.

⁸⁰⁹ Wiesel, *Die Nacht*, 104.

⁸¹⁰ Wiesel, *Die Nacht*, 105.

⁸¹¹ Wiesel, *Die Nacht*, 104.

betete er. Ich hatte nicht gewusst, dass Jossi gläubig war. Ich hatte sogar das Gegenteil vermutet.“⁸¹²

In der parallelen Passage in ... *und die Welt schwieg* kommentiert Wiesel Jossis Verhalten deutlicher:

„Jossi murmelt etwas mit den Lippen. Es scheint, er betet. Merkwürdig: ich wusste noch nicht, dass Jossi fromm ist. Irgendwie passte Frömmigkeit nicht zu seinem Wesen, zu seinem Charakter und er selbst hielt sich immer für einen Ungläubigen. Eigentlich ist sein jetziges Beten kein Beweis dafür. Vor einer *Selektion* – betet es sich von selbst.“⁸¹³

Der von Wiesel in dieser Passage eingefügte Kommentar „[v]or einer Selektion – betet es sich von selbst“⁸¹⁴ vermittelt zum einen seine eigene, zynisch anmutende Haltung, verdeutlicht aber zum anderen, inwiefern Gebet und die Beibehaltung oder, in Jossis Fall, das Einfinden in religiöse Tradition in besonderen Anspannungsmomenten als Quellen für Kraft und Hoffnung fungieren können. Sie beinhalten zum einen die individuelle Handlungsermächtigung, dass in einer Situation der Ohnmacht und des Ausgeliefertseins die eigene Verzweiflung oder Angst irgendwohin adressiert werden kann, zudem kann auch eine – je individuell ausgeformte – Hoffnung auf das Wirken und die Gnade Gottes angenommen werden.

Wiesel grenzt sich in seiner Selbstbeschreibung von diesen positiven Auswirkungen, die im Sprechen eines Gebets angelegt sind, ab, mit kräftezehrenden Folgen: Er benennt explizit, dass er all seine Kraft aufwenden musste, um in diesem Moment kein Gebet zu sprechen. Wiesel verspürt das Verlangen zum Gebet – „Auch ich hätte ein Gebet flüstern wollen.“⁸¹⁵ –, was er jedoch als eine „Schwäche des Moments“⁸¹⁶ angesichts der Selektion wahrnimmt.

Der Wille bzw. die Motivation, ein Gebet zu sprechen, kommt bei Wiesel erst dann wieder auf, wenn er nicht um Rettung bittet, sondern altruistische Motive hat. So findet sich in der Beziehung zum Vater und in der Hoffnung, für das Wohlergehen seines Vaters in irgendeiner Form Verantwortung übernehmen zu können, die Motivation zum Gebet, wie sich an der Passage zu Rabbi Eliahu und dessen Sohn während des Todesmarschs zeigt.⁸¹⁷ Rabbi Eliahu, den Wiesel in höchster Wertschätzung mit

⁸¹² Wiesel, *Die Nacht*, 109.

⁸¹³ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁸¹⁴ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁸¹⁵ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁸¹⁶ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁸¹⁷ In seinem Essay *Hoffnung und ihre Ambivalenz* führt Wiesel dahingehend an, dass Hoffnung „paradoxaerweise nicht aufblühen [kann] ohne Augenblicke, in denen sie schmerzlich vermisst wird. Hoffnung gegen jede Hoffnung – das bedeutet: Ich hoffe, weil ich keine andere Wahl habe; ich hoffe, weil meine Verzweiflung zu groß ist.“ In dieser Situation der Verzweiflung entsteht Hoffnung durch den Bezug zu Gott und die Möglichkeit, die Gebetsbitte an ihn richten zu können. Im gleichen Textabschnitt beschreibt Wiesel, dass Hoffnung „für den gläubigen Menschen“ ein „göttliches Geschenk“ darstelle. Wiesel, *Hoffnung und ihre Ambivalenz*, franz., 235. Dieser Essay ist bisher nur auf Französisch publiziert, vgl. Elie Wiesel, „L'espérance et son ambiguïté,“ in *D'ou vient tu? Textes* (Paris, 2001), 235-253.

Die deutschen Zitate sind der noch unveröffentlichten Übersetzung von Reinhold Boschki (2021) entnommen, welche in der Elie Wiesel Werkausgabe publiziert werden wird. Zur Transparenz werden hier die Seitenzahlen der französischen Publikation angegeben.

einem „jener Propheten von einst, die immer bei ihrem Volk sind, um es zu trösten“⁸¹⁸, vergleicht, sucht seinen Sohn, den er „in der Menge verloren“⁸¹⁹ hat:

„Vergeblich hatte er ihn unter den Sterbenden gesucht. Dann hatte er den Schnee beiseite gescharrt, um seinen Leichnam zu finden. Vergeblich. Drei Jahre lang hatten sie zusammen durchgehalten. Hatten alles geteilt, die Leiden, die Schläge, die Brotration und das Gebet. Drei Jahre, von Lager zu Lager, von Selektion zu Selektion. Und jetzt – wo das Ende nahe schien – trennte sie das Schicksal.“⁸²⁰

Der Rabbi wendet sich an Wiesel mit der Frage, ob dieser seinen Sohn gesehen habe. Rabbi Eliahu beschreibt, dass sie sich „während des Marschs aus den Augen verloren“⁸²¹ hätten, da er „hinter der Kolonne zurückgeblieben“⁸²² sei. „Und mein Sohn hat es nicht bemerkt.“⁸²³

Diese Beschreibung des Rabbis wird folgend durch die als „entsetzlich“⁸²⁴ markierte Wahrnehmung Elie Wiesel kontrastiert, der die Trennung der beiden in der Kolonne mitverfolgt hatte: „Sein Sohn hatte gesehen, wie der Vater zurückfiel, hinkte, hinter der Kolonne zurückblieb. Er hatte es gesehen. Und er war an der Spitze weitergerannt und hatte es zugelassen, dass sich der Abstand zwischen ihnen immer mehr vergrößerte.“⁸²⁵ Wiesel verbindet diese Beobachtung mit einer Vermutung:

Der Sohn „hatte seinen Vater loswerden wollen! Er hatte gespürt, dass sein Vater schwächer wurde, er hatte geglaubt, das sei das Ende, und hatte die Trennung gesucht, um sich dieser Bürde zu entledigen, um sich von einer Last zu befreien, die seine eigenen Überlebenschancen verringern könnte.“⁸²⁶

Wiesel teilt Rabbi Eliahu weder seine Beobachtung noch seine Vermutung mit, aus dem Ziel heraus, diesen nicht verletzen zu wollen. Er beschreibt, dass er „glücklich“⁸²⁷ darüber war, dass Rabbi Eliahu nichts vom Handeln seines Sohnes wusste. Stattdessen, so Wiesel Selbstbeschreibung, stieg „[g]egen meinen Willen [...] in meinem Herzen ein Gebet zu jenem Gott auf, an den ich nicht mehr glaubte. ‚Mein Gott, Gebieter des Universums, gib mir die Kraft, niemals das zu tun, was Rabbi Eliahus Sohn getan hat.‘“⁸²⁸

In der Darstellung in *... und die Welt schwieg* führt Wiesel aus, warum er begrüßte, dass Rabbi Eliahu keine Kenntnis über das Verhalten seines Sohnes hatte. Er vermutet, dass dieser „zusammengebrochen“⁸²⁹ wäre „und auf den Tod gewartet“⁸³⁰ hätte, da er angesichts dieses Verhaltens „den Glauben an Gott [...], an den Menschen, an das väterliche Gefühl, an das menschliche Gefühl“⁸³¹ verloren hätte. Durch seine Unwissenheit habe er vielmehr „vielleicht noch Chancen sich zu

⁸¹⁸ Wiesel, *Die Nacht*, 132.

⁸¹⁹ Wiesel, *Die Nacht*, 132.

⁸²⁰ Wiesel, *Die Nacht*, 132.

⁸²¹ Wiesel, *Die Nacht*, 132.

⁸²² Wiesel, *Die Nacht*, 132.

⁸²³ Wiesel, *Die Nacht*, 132.

⁸²⁴ Wiesel, *Die Nacht*, 132f.

⁸²⁵ Wiesel, *Die Nacht*, 133.

⁸²⁶ Wiesel, *Die Nacht*, 133.

⁸²⁷ Wiesel, *Die Nacht*, 133.

⁸²⁸ Wiesel, *Die Nacht*, 133.

⁸²⁹ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 5.

⁸³⁰ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 5.

⁸³¹ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 5.

retten, indem er weiter seinen einzigen Sohn sucht.⁸³² Auch Wiesels Gebet wird dort weiter ausgeführt:

„Herr der Welt! Gib mir die Kraft niemals zu dem zu werden, zu dem R' Elijahus Sohn wurde! Ich darf meinen Vater nicht auf halbem Weg verlassen! Ich darf nicht nur an mich selbst denken, an mein eigenes Leben! Andernfalls – nimm mich zu dir, schicke mir den Tod, bevor ich einen solchen Gedanken fasse, in so eine Situation gerate!“⁸³³

Dieses Gebet versieht Wiesel mit einer weiteren Selbstbeobachtung, in der er Verwunderung ob seines eigenen Verhaltens, konkret der Zuflucht ins Gebet, formuliert und so seine ambivalente Gottesbeziehung verbalisiert: „Interessant: unwillkürlich schickte ich dieses Gebet zu Gott – zu dem Gott, von dem ich enttäuscht war.“⁸³⁴

Doch auch die Dimension des Gebets als Kraftort in besonders herausfordernden Einzelsituationen wird an späterer Stelle gebrochen und mit der Klage kontrastiert: Die Klage, die an *Rosch haSchanah* und *Jom Kippur* noch als innere Revolte und trotziges Glaubenshaltung vorgebracht wird, äußert sich im Todeszug von Gleiwitz nach Buchenwald in einer neuen Dimension. Dort gibt es keine Worte, keine Formulierung mehr, stattdessen werden das Leid und die Klage in einem Schrei verdichtet – „Plötzlich erhob sich ein Schrei im Waggon“⁸³⁵ –, welcher zu einer gemeinschaftlichen Klagewelle wird, einem „Todesrasseln“⁸³⁶, das „sich von einem Waggon zum anderen“⁸³⁷ verbreitet. In dieser Situation kann der Schrei als Form eines verdichteten Klagegebets verstanden werden, welches allerdings nicht, wie in *Rosch haSchanah* und an *Jom Kippur*, als trotziges Selbstermächtigung und als Kraftort dient, sondern an dieser Stelle nur noch als Akt der Verzweiflung markiert wird, der nicht einmal mehr explizit an Gott gerichtet wird:

„Und Hunderte von Schreien erhoben sich gleichzeitig. Ohne zu wissen, gegen wen. Ohne zu wissen, warum. [...] Alle Grenzen waren überschritten. Niemand hatte noch Kraft. Und die Nacht schien endlos.“⁸³⁸

Die Formulierung „ohne zu wissen, warum“⁸³⁹ ist in dieser parataktischen Satzfolge ambig lesbar, womit die Gottesbeziehung Wiesels erneut in ihrer Ambivalenz markiert bzw. ambivalent erzählt wird.

⁸³² Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 5.

⁸³³ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 5.

⁸³⁴ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 5.

Irving Greenberg benennt als ein „major thematic contradictor[y]“ in Wiesels Schreiben dessen Gottesbeziehung und die von Wiesel in der Beziehung immer wieder aufgeworfene Frage nach der Rolle und Anwesenheit Gottes während des Holocaust. Greenberg, „Dialectic Living and Thinking“, 182.

Er bezieht sich dabei exemplarisch auf Wiesels „It [the Holocaust] can be explained neither with God nor without Him.“ Diese Aussage Wiesels kann, die These Greenberg hier weiterführend, auch als Ambivalenzerfahrung betrachtet werden. Wiesel, „Jewish Values in the Post-Holocaust Future“, 283.

⁸³⁵ Wiesel, *Die Nacht*, 146.

⁸³⁶ Wiesel, *Die Nacht*, 147.

⁸³⁷ Wiesel, *Die Nacht*, 147.

⁸³⁸ Wiesel, *Die Nacht*, 147.

⁸³⁹ Wiesel, *Die Nacht*, 147. In ... *und die Welt schwieg* wird dies deutlich benannt. Dort schreibt Wiesel: „Der ganze Waggon begann zu schreien. Einfach in den Wind schreien und in den Schnee. Nicht wissend wozu und zu wem.“ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 6.

Sie kann zum einen das Unverständnis Wiesels über den Schreiakt ausdrücken, woher er kam, wodurch er ausgelöst wurde und was er eigentlich bedeutet. Wird er jedoch als Form der verdichteten, durch absolute Verzweiflung ausgelösten Klage verstanden, kann diese Formulierung eine Anfrage über deren Sinnhaftigkeit darstellen, da Gott an dieser Stelle nicht mehr als Adressat der Klage wahrgenommen wird: Die Formulierung „ohne zu wissen gegen wen“⁸⁴⁰ kann dann als eine Erfahrung von absoluter Gottesferne verstanden werden. Diese Annahme bildet eine Verdichtung von Wiesels zu Beginn seiner Zeit in Auschwitz erstmalig formuliertem Hiob-Gedanken: „Entweder Gott ist nicht bereit dazu, dass wir zu ihm beten oder er hat seine Ohren gegen unsere Gebete verstopft.“⁸⁴¹ Die Klage ist an dieser Stelle kein Kraftort mehr, sondern ein wörtlicher Schrei der absoluten Verzweiflung. Dies wird in besonderer Drastik deutlich, wenn man die Passage aus *... und die Welt schwieg* heranzieht. Dort steigen die Schreie als Gebete nach oben, zum Himmel, treffen dort jedoch auf verschlossene Tore, sodass die Schreie und Gebete auf die Erde zurückfallen.⁸⁴² Diese Passage wird dort auch nicht ambivalent erzählt, da keine Ambiguität in der Rückbindung des Referenzsubjekts vorliegt. Stattdessen benennt Wiesel explizit, dass dieser Schrei formuliert wurde „[n]icht wissend wozu und zu wem.“⁸⁴³

9.2 Motivbefund: Illusion

Das Motiv der Illusion wird in *... und die Welt schwieg* und *Die Nacht* hauptsächlich im ersten Erzähldrittel thematisiert, nach inhaltlicher Abfolge in der Zeit in Sighet, der Zeit der Ghettos und zeitweise noch während der Deportation. In Auschwitz scheint die Illusion erstmalig zerstört und wird dort in nur noch wenigen und ungleich problematisierenderen Passagen verhandelt.

Der ohnehin in der allgemeinen Rezeption bereits ambivalent besetzte Begriff der Illusion wird im Text primär als Negativkontrastierung der Dimensionen Glaube, Vertrauen und Hoffnung angeführt.⁸⁴⁴ Die Illusion bricht deren positive Dimensionen kontrastiv und markiert diese als ambivalent. So wird durch die inhaltlichen Bezüge zwischen Vertrauen, Hoffnung und Illusion je deren Ambivalenz erzählt. Zudem werden (illusorisches) Vertrauen und (illusorische) Hoffnung oft mit einer religiösen Konnotation

⁸⁴⁰ Wiesel, *Die Nacht*, 147.

⁸⁴¹ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁸⁴² Vgl. Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 6.

⁸⁴³ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 6.

⁸⁴⁴ Der Abgleich der beiden Texte zeigt, dass das Motiv der Dimension der Illusion primär in *... und die Welt schwieg* thematisiert wird und in *Die Nacht* deutlich abgeschwächt wurde. Vgl. dazu auch die Menge der direkten Zitate aus *... und die Welt schwieg* im Verhältnis zu *Die Nacht* in diesem Kapitel.

Der Begriff der Illusion wird in *... und die Welt schwieg* dreizehnmal verwendet. Zehn dieser Nennungen entfallen auf die Zeit in Sighet, in den Ghettos und auf die Deportation. In *Die Nacht* wird der Begriff der Illusion nur siebenmal verwendet. Fünf dieser Nennungen entfallen auf die Zeit in Sighet und die Deportation.

verwendet und somit auch Glaube und Religiosität in den Bereich einer ambivalenten Rezeptionsmöglichkeit gerückt.

Vertrauen, Hoffnung und Illusion werden an diversen Textstellen durch direkte Begriffsbezüge eng miteinander verwoben, wie exemplarisch in der folgenden Verweisstelle deutlich wird:

„Es ist leichter mit dem Mund als mit den Augen zu lügen. Deshalb senkten sie ihre Blicke, nur der Mund war offen, nur der Mund quoll über von Worten der Hoffnung.

Merkwürdig: auch die Ohren waren offen. Die Leute hörten zu und glaubten es.

Die Deutschen waren schon in der Stadt, die Faschisten – an der Macht, der Urteilspruch hing schon in der vergifteten Luft und die Sighet Juden glaubten noch immer, hatten Vertrauen und spinnen Illusionen.“⁸⁴⁵

In dieser Szene beschreibt Wiesel die Stimmung der Jüd:innen in Sighet unmittelbar nach der Besetzung durch die Nationalsozialisten mit unverhohlener Kritik an optimistisch-illusorischen Haltungen, die von Einzelnen verbreitet und von der Mehrheit bereitwillig akzeptiert wurden. Die Sprecher:innen werden angesichts des – zumindest von Wiesel so wahrgenommenen – fehlenden Glaubens an die eigenen Worte und mit Hinblick auf deren fatale Wirkungsgeschichte offensiv der Lüge bezichtigt.

Der Zusammenhang von Vertrauen, Hoffnung und Illusionen wird in *... und die Welt schwieg* problematisiert: Wiesel beschreibt den Realereignissen chronologisch folgend, wie sich die Lage der Sigheter Jüd:innen sukzessive verschlechtert und welche Rolle dabei die „verfluchte, teuflische Illusion“⁸⁴⁶ spielt. Die Sigheter Jüd:innen „schlossen die Augen, um die schwarze Sonne am Himmel nicht zu sehen, um die Zukunft nicht zu sehen“⁸⁴⁷. Die „professionellen Optimisten“⁸⁴⁸ verbreiteten „Hoffnungsreden“⁸⁴⁹ und „[k]einer versuchte den Wahrheitsgehalt dieser Gerüchte zu überprüfen. Jeder glaubte an ihre Echtheit. Es war einfacher so. Wozu den Schatten des Zweifels auf beruhigende heuchlerische Nachrichten werfen?“⁸⁵⁰ Trotz der deutlichen Vorwürfe, die Wiesel an verschiedenen Verweisstellen gegen „die ewigen Optimisten“⁸⁵¹ erhebt – „Sie sind nicht unschuldig an unserer Tragödie, oder besser: an der Art, wie wir unser Unglück hinnahmen“⁸⁵² –, differenziert er deren Handeln mit einem retrospektiven Kommentar: „Sicher: Sie machten ihre schädliche Arbeit nicht absichtlich. Sie hatten dabei keine schlechten Absichten. Ganz einfach: Sie wollten beruhigen, die Gegenwart erleichtern.“⁸⁵³ Was ihnen „leider reichlich gelungen“⁸⁵⁴ ist, so kontrastiert Wiesel erneut

⁸⁴⁵ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 1.

⁸⁴⁶ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 1.

⁸⁴⁷ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 1.

⁸⁴⁸ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 1.

⁸⁴⁹ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 1.

⁸⁵⁰ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 1.

⁸⁵¹ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 1.

⁸⁵² Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 1.

⁸⁵³ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 1.

⁸⁵⁴ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 1.

kritisch: „Sie haben die Gemüter beruhigt. Andere – aber nicht ihre eigenen. Ihre zuversichtlichen Reden vertrieben die Zweifel bei den anderen, aber nicht bei ihnen selbst.“⁸⁵⁵ Die Optimist:innen werden pauschalisierend als eine bigotte Gruppe dargestellt.

In *Die Nacht* ist diese Darstellung reduziert und die Bewertung der Optimist:innen verbal abgeschwächt. Die Darstellung optimistischer Haltungen erfolgt weit allgemeiner und entpersonalisierter: Optimismus wird dort weniger als Beschreibung einer Gruppe von Jüd:innen – wie die „ewigen Optimisten“⁸⁵⁶ in *... und die Welt schwieg* –, sondern objektiviert als allgemeines Phänomen dargestellt: „Der Optimismus lebte rasch wieder auf.“⁸⁵⁷ Die Gruppe der Optimist:innen wird nur einmal explizit benannt: „Die Optimisten frohlockten: ‚Nun, was haben wir gesagt? Ihr wolltet es nicht glauben.‘“⁸⁵⁸ Sonst folgt die Rückbindung über das auch potenziell sich selbst und die eigene Familie mit einbeziehende „man“⁸⁵⁹: So „ließ man sich [auf der Straße] zu optimistischen Reden hinreißen“.⁸⁶⁰

„Die Optimisten“⁸⁶¹, so differenziert Wiesel in *... und die Welt schwieg* weiter, sind dabei nur Teil der fatalen Wirkungsgeschichte der Illusion, auch das bereitwillige Zuhören und der bereitwillige Glaube ihrer Adressat:innen – „auch die Ohren waren offen. Die Leute hörten zu und glaubten es“⁸⁶² – merkt er kritisch an. Die Sigheter Jüd:innen zeigen sich empfänglich für den Trost und die Verortungsmöglichkeit von Vertrauen und Hoffnung, welche in den optimistischen Reden liegen, trotz der allgegenwärtigen Möglichkeit, dass diese eine reine Illusion darstellen. Das illusorische Potenzial wird ausgeblendet, der Fokus auf die Trostfunktion der Illusion bleibt hingegen erhalten. Wiesel verdichtet diese Haltung im folgenden Kernsatz:

„Im Ghetto herrschte – weder der Deutsche noch der Jude. Es herrschte – die Illusion.“⁸⁶³

In der Beschreibung der Deportation wird das ambivalente Potenzial der Illusion erneut verdeutlicht: Aus dem Deportationszug wird das Ortsschild Kaschau erkannt, einer Stadt nahe der slowakischen Grenze. Es werden die Schlüsse abgeleitet, dass man nicht wie erhofft in Ungarn bleibe, sondern nach Deutschland gebracht werde: Es folgt die Erkenntnis über die Illusionen der vergangenen Wochen – „Wie konnten wir uns so täuschen lassen?“⁸⁶⁴ – und Ausrufe der Verzweiflung: „Was haben wir getan“

⁸⁵⁵ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 1.

⁸⁵⁶ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 1.

⁸⁵⁷ Wiesel, *Die Nacht*, 35.

⁸⁵⁸ Wiesel, *Die Nacht*, 35.

⁸⁵⁹ Wiesel, *Die Nacht*, 48.

⁸⁶⁰ Wiesel, *Die Nacht*, 48.

⁸⁶¹ Wiesel, *Die Nacht*, 35.

⁸⁶² Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 1.

⁸⁶³ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 1.

⁸⁶⁴ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 1.

– rufen einige Stimmen aus, – ,wir sind geradewegs in den Schlund des Ungeheuers hineingekrochen ... wenn wir das gewusst hätten ... wenn ...“.⁸⁶⁵ Am tatsächlichen Bestimmungsort in Auschwitz angekommen wird die Verzweiflung durch eine Nachricht, mit erneut illusorischem Charakter, abgelöst. Ein deutscher Offizier wurde durch eine goldene Uhr um Auskunft über den weiteren Reiseverlauf bestochen: Dieser sei, wie Wiesel ironisch bemerkt, „ihren Worten nach [...] ein ordentlicher Mensch“.⁸⁶⁶

„Er sagte, dass wir an der Endstation angekommen sind. Das heißt: Hier werden wir auswaggoniert. Dies ist das neue Zuhause. Nicht weit von hier ist ein Lager, ein Arbeitslager. Prachtige Bedingungen. Familien wohnen zusammen. Nur junge Leute werden in den Fabriken arbeiten. Alte und Schwache – werden bei der Feldarbeit beschäftigt. Kurzum: ein Paradies. Mehr brauchten wir nicht. Die Stimmung wurde fröhlich. Das Vertrauensbarometer sprang bis ans Ende der Skala. Ein Ende der Furcht, ein Ende der Sorgen!“⁸⁶⁷

Wiesel bricht diese Darstellung unmittelbar: „Irgendwo im Westen ging die Sonne unter. Als wollte sie nicht bleiben und dem letzten Akt unserer Tragödie zusehen, der Fortsetzung unserer Träume, dem Ende der großen Illusion.“⁸⁶⁸ Diese Illusionen werden abrupt und nun endgültig während des Auswaggonierens beendet, da „alle Sachen, die wir mit Schweiß und Tränen, mit Verzweiflung und Resignation auf den Schultern geschleppt hatten“⁸⁶⁹ im Waggon bleiben mussten „[u]nd zusammen mit ihnen – endlich – auch unsere Illusionen“⁸⁷⁰.

Durch die enge narrative Verbindung von Illusion mit Vertrauen und Hoffnung wird Ambivalenz erzeugt. Die verwendeten Zitate zeigen, dass die Begriffe meist in enger Abfolge der Sätze aufeinander folgen oder häufig sogar innerhalb eines Satzes verwendet werden. Der ambivalent besetzte Begriff der Illusion qualifiziert über die konsequente Verbindung mit den beiden anderen Begriffen diese als ebenfalls ambivalent lesbar. Die folgend ambivalente Prägung der Begriffe Vertrauen und Hoffnung durch die enge Verbindung zur Illusion in der Zeit vor Auschwitz ist dabei so prägend kommuniziert, dass es an späterer Stelle nicht einmal mehr des Begriffes der Illusion bedarf, um dieses ambivalente Bedeutungsfeld aufzurufen, sondern dies kann durch eine schlichte inhaltliche Rückbindung an die Zeit im Ghetto erfolgen und erneut die Begriffe der Hoffnung und des Vertrauens in ihrer Ambivalenz problematisieren: So thematisiert Wiesel eine „neue Auflage der alten Ghetto-Hoffnung“⁸⁷¹ angesichts der nahenden und deutlich vernehmbaren Kriegsgeräusche der Roten Armee unmittelbar vor der sogenannten „Evakuierung“⁸⁷² von Auschwitz.

⁸⁶⁵ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 1.

⁸⁶⁶ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 1.

⁸⁶⁷ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 1.

⁸⁶⁸ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 1.

⁸⁶⁹ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 2.

⁸⁷⁰ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 2.

⁸⁷¹ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁸⁷² Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

„So stark das Herz auch gepanzert war, so kam doch ein Funke Hoffnung hinein. Man hoffte noch immer. Eine neue Auflage der alten Ghetto-Hoffnung: Vielleicht wird sich Gott unserer erbarmen! Vielleicht werden die Deutschen uns nicht aus dem Lager herausführen? Vielleicht wird die Rote Armee ankommen, noch bevor sich die Nacht, wie die *Schechinah*, sich von uns abwendet? [...] Die Menschen flüstern auf hölzernen Betten. Man versucht aus dem Donnern der Kanonen, vom Schnee, der vom Himmel fällt, Vertrauen zu schöpfen.“⁸⁷³

Der erstmalig als positiv konnotierte „Funke Hoffnung“⁸⁷⁴ wird sofort gebrochen, indem die Erinnerung an die Illusion bzw. die illusorischen Hoffnungen im Ghetto im Folgesatz angekoppelt werden. Der „Funke Hoffnung“⁸⁷⁵ wird damit zu einer vermutlich illusorischen „neue[n] Auflage der alten Ghetto-Hoffnung“⁸⁷⁶ umcodiert. Der illusorische Charakter wird zudem durch die konkrete Benennung der Ursachen, die den Auslöser dieser Hoffnung und den Grund für einen erneuten Vertrauensschub darstellen, betont: So wird das entfernt vernehmbare Kanonendonnern zum Hoffnungsquell, ebenso die Witterung, konkret als „Schnee, der vom Himmel fällt“.⁸⁷⁷

Mit der Anführung der *Schechinah* wird eine explizit religiöse Konnotation eingezogen, die jedoch aufgrund der vermuteten Abwendung negativ besetzt ist. Die *Schechinah* steht dabei im Kontrast zum „Schnee, der vom Himmel fällt“.⁸⁷⁸ Der Schnee ist nicht nur als vorhandene Kategorie beschrieben, sondern durch die explizite Rückbindung an den Himmel religiös aufgeladen. Er kann als Hoffnungsperspektive dafür gedeutet werden, dass die *Schechinah* sich vielleicht doch nicht abgewendet habe, auch wenn die Wahrnehmung dieser Abwendung in aller sprachlichen Brutalität kommuniziert wird. So wird die Finalität der Satzaussage „wie die *Schechinah*, sich von uns abwendet“⁸⁷⁹ angefragt durch die implizite Hoffnung, welche im „Schnee, der vom Himmel fällt“⁸⁸⁰, angelegt ist. Diese Hoffnung wird jedoch zugleich wieder hinsichtlich ihres potenziell illusorischen Gehalts mit Rückgriff auf die Ghetto-Hoffnung eingeordnet. Auch in der Ghetto-Episode finden sich Verweisstellen, an denen Illusion eindeutig mit Religion und Glauben verbunden wird. So markiert Elie Wiesel die Vertrauenshaltung der Sigheter Jüd:innen als religiös konnotiert:

„[W]ie ihr wisst – hat bis zum letzten Moment der Vertrauensdämon in den Herzen geherrscht und versuchte uns zu überzeugen, dass alles eine Illusion ist und wir noch mal mit dem Schrecken davonkommen werden.“⁸⁸¹

Die Illusion basiert auf einer religiösen Vertrauensleistung, die metaphorisch als über die Herzen der Sigheter Jüd:innen herrschender „Vertrauensdämon“⁸⁸² gefasst wird. An einer weiteren Stelle wird ebenfalls mit religiöser Konnotation von der Vertrauenshaltung und der folgenden

⁸⁷³ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4..

⁸⁷⁴ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁸⁷⁵ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁸⁷⁶ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁸⁷⁷ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁸⁷⁸ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁸⁷⁹ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁸⁸⁰ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁸⁸¹ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 1.

⁸⁸² Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 1.

Illusionsverfangenheit der Sigheter Jüd:innen gesprochen als der „falsche Abgott des überbordenden Vertrauens“⁸⁸³ und der folgenden Illusion als „die verfluchte, teuflische Illusion“⁸⁸⁴.

Die Verbindung von Glaube und Illusion wird an einer weiteren Stelle expliziter gemacht, so wird auch der Glaube an Gott als solcher in einem einschlägigen Zitat mit einer illusorischen Haltung gleichgesetzt: Aus Furcht, in der ersten Nacht im Lager in einem der Gräben lebendig verbrannt zu werden, spricht Wiesel trotz seiner bereits auftretenden kritischen Haltung gegenüber Gott „unwillentlich“⁸⁸⁵ das *Kaddisch*. Er begründet dies rückblickend mit seiner damals noch vorhandenen engen Verbindung zu seiner religiös-traditionellen Vergangenheit: „Trotzdem habe ich an ihn gedacht, an Gott. Ich war damals meiner Vergangenheit, meinen Illusionen, noch zu nah.“⁸⁸⁶

Mit der Gefangenschaft in Auschwitz verändert sich das Vokabular, der Begriff Illusion wird kaum noch verwendet. Stattdessen rücken die Motive des Vertrauens und der Hoffnung, dort allerdings in primär gebrochenen Darstellungen, in den Fokus. Die Illusion scheint demnach zeitlich und räumlich begrenzt auf die Zeit vor Auschwitz, in der sie als kontrastierender Negativpol zu Vertrauen und Hoffnung fungiert hat. In Auschwitz sind Vertrauen und Hoffnung derart erschüttert, dass dieser Gegenpol nicht mehr benötigt wird, um Vertrauen und Hoffnung als ambivalent zu markieren.

Der Textbefund zeigt zudem, dass die Begriffe Vertrauen und Hoffnung oft in unmittelbarer Folge zur Beschreibung der gleichen Ereignisse verwendet werden, eine differenzierte Verwendung der Begriffe durch Elie Wiesel scheint demnach nicht vorzuliegen.⁸⁸⁷

9.3 Motivbefund: Vertrauen

Das Motiv Vertrauen wird auf mehreren Ebenen thematisiert. Vertrauen ist erstens religiös motiviert und an Gott und Glauben zurückgebunden. Zweitens findet sich Vertrauen auf einer

⁸⁸³ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 1.

⁸⁸⁴ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 1.

⁸⁸⁵ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁸⁸⁶ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁸⁸⁷ Anbei zwei exemplarische Verweisstellen, an denen Vertrauen und Hoffnung gleichermaßen zur Beschreibung des Erfahrungskontextes verwendet werden:

„Man wollte so gern glauben, Vertrauen haben. Deshalb brachte keiner ein schlechtes Wort über die Lippen. Man schützte das andere Recht auf Hoffnung.“ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

„Kameraden, ihr befindet euch im Konzentrationslager Auschwitz. Vor euch liegt ein langer Leidensweg. Aber verliert nicht den Mut. Der größten Gefahr seid ihr schon entkommen: der Selektion. Also rafft eure Kräfte zusammen und verliert nicht die Hoffnung. Wir werden alle den Tag der Befreiung sehen. Habt Vertrauen ins Leben, tausendmal Vertrauen. Vertreibt die Verzweiflung, und ihr werdet den Tod von euch fernhalten. Die Hölle dauert nicht ewig.“ Wiesel, *Die Nacht*, 73.

Entsprechend lassen sie sich nur bedingt in den Kontexten der Doppelbesetzung voneinander abgrenzen. Die Analyse der beiden Begriffe verweist auf entsprechende und umfassende Struktur analogien im produktionsästhetischen Einsatz und der Ambivalenzerzeugung der beiden Motive.

Deswegen erfolgt in den Motivanalysen stellenweise der Rückgriff auf die gleichen Textstellen. Dies hat keinen redundant wiederholenden Charakter, da die Textstellen jeweils hinsichtlich der jeweiligen Motive erörtert werden.

anthropologischen Ebene als Vertrauen auf Mensch und Gesellschaft. Drittens liegt eine Vermischung dieser Ebenen vor, indem religiöse und anthropologische Bezüge miteinander verwoben werden.

Die ambivalente Markierung des Vertrauens erfolgt über verschiedene produktionsästhetische Varianten:

Zum einem wird die Ambivalenz von Vertrauen erzählt, indem es durch direkte Bezugnahmen auf die Zeit vor Auschwitz in Sighet und im Ghetto durch dessen illusorisches Potenzial markiert wird, benannt als „falsche[s], trügerische[s] Vertrauen“.⁸⁸⁸ Dahingegen wird Vertrauen nach der Deportation und während der Zeit in Auschwitz, trotz der Kontrastierung durch den negativen Gegenpol Illusion, als Kraftort der Gefangenen dargestellt. Sie möchten ihr Vertrauen unbedingt aufrechterhalten – „Man wollte so gern glauben, Vertrauen haben“⁸⁸⁹ –, obwohl sie um die Gefahr dessen illusorischen Potenzials aufgrund der Erinnerung an die Illusion in Sighet und im Ghetto wissen. Beide Dimensionen von Vertrauen werden im Text parallel und gleichberechtigt erzählt und stehen unaufgelöst nebeneinander, sie werden ambivalent erzählt.

Im Kontrast zur negativen Bewertung der „Optimisten“⁸⁹⁰ in Sighet wird von Wiesel gegenüber den in Auschwitz auftretenden „Propheten des Vertrauens“⁸⁹¹, welche „die Herzen mit [...] guten, glänzenden Nachrichten-Visionen“⁸⁹² bewegen, kein Vorwurf erhoben:

„Oft glaubten wir sogar an alles, weil – man glauben wollte. Es war wie eine Morphiumspritze gegen den Schmerz, eine Injektion, die einmal geholfen hat, die Zweifel einer Nacht und die Leiden des Tages auszuhalten. Und obwohl wir später erkannten, dass diese Neuigkeiten mit dem Wind kommen, mit dem Wind verschwinden – kam man trotzdem nicht mit Beschwerden zu den Propheten des Vertrauens.“⁸⁹³

Diese unterschiedlichen Bewertungen stehen im Text ebenfalls unaufgelöst nebeneinander und werden somit ambivalent erzählt.

Glaube, mit direktem Rückbezug auf Gott, stellt im Text die primäre Vertrauensquelle dar, die sich einschlägig in der Szene von *Rosch haSchanah* zeigt: So kommt es an *Rosch haSchanah* während des Gebets auf dem Appellplatz zu einem „allem trotzen[n]e[n] Vertrauen“⁸⁹⁴ auf Gott, das jedoch zugleich als „absurder Glaube“⁸⁹⁵ gebrochen wird. Der Trotzcharakter dieses Vertrauens wird durch die Ironie der Verortung auf dem Appellplatz metaphorisch vertieft, indem der Begriff des Appells doppelt belegt wird: „Kein offizieller, kein erzwungener Appell. Hier gibt es einen anderen Appell. Tausende Juden.

⁸⁸⁸ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 1.

⁸⁸⁹ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 2.

⁸⁹⁰ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 1.

⁸⁹¹ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁸⁹² Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁸⁹³ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁸⁹⁴ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁸⁹⁵ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

Ihre Gesichter bezeugen die Heiligkeit dieser Nacht und ihre Treue zu dieser Heiligkeit.⁸⁹⁶ Das trotzige Vertrauen angesichts der als absurd markierten Glaubenssituation unter diesen Lebensumständen beinhaltet einen direkten „Appell“⁸⁹⁷ an Gott, der, wie Wiesel ironisierend hervorhebt, auf dem Appellplatz eines Konzentrationslagers stattfindet.⁸⁹⁸ Das trotzige Aufrechterhalten des Vertrauens in der Absurdität eines Appells als abgewandelte Form von Gottesklage auf einem Appellplatz in einem Konzentrationslager kann in dieser Folge als Form der Aufrechterhaltung der Gottesbeziehung und zugleich als stumme Gottesklage verstanden werden. Somit wird das Vertrauen auf Gott als ambivalent markiert. Folgend, und damit kommt eine weitere Form der Ambivalenzmarkierung hinzu, wird der ursprünglich selbstermächtigende Charakter dieser Trotzhaltung kontrastiv gebrochen, indem die Vertrauenshaltung aus Trotz sprachlich in einem retrospektiven Kommentar als „verzweifelt Vertrauen“⁸⁹⁹ markiert wird, welches die beteiligten Juden zu ihrem Appell, der ebenfalls sprachlich zu einem „Verzweiflungsgebet“⁹⁰⁰ umcodiert wird, motiviert. Die Haltung der Selbstermächtigung wird durch Verzweiflung abgelöst: „Eine Zeit lang blieb die Menge noch auf dem Appellplatz und wusste nichts mit sich anzufangen. Man war in den Abgrund des Vertrauens gefallen und wollte ihn nicht verlassen.“⁹⁰¹ In dieser Beobachtung, die Wiesel als Randbemerkung in den Erzählverlauf einstreut, verdichtet er die verschiedenen Ambivalenzebenen von Vertrauen: Zum einen wird Vertrauen als metaphorischer Abgrund geschildert, in den man – ob bewusst oder unbewusst – hineinfallen könne. Das „trügerische“⁹⁰² Potenzial von Vertrauen scheint hier auf, da Vertrauen mit der beständigen Möglichkeit einhergeht, dass es enttäuscht wird und dadurch eine große Leere oder Verzweiflung zurücklässt. Gleichermaßen wird in diesem Abgrund ein tröstendes oder kraftspendendes Potenzial ausgemacht, sodass man diesen Ort „nicht verlassen“⁹⁰³ möchte, da die alternative Lebensrealität einen Ort der noch größeren Verzweiflung darstellt.

Vertrauen wird im Text zudem anthropologisch motiviert: Wiesels Angst, in einem der „Feuergräben“⁹⁰⁴ zu Tode zu kommen, beinhaltet eine zentrale Verweisstelle, in der Wiesel noch von einem grundlegenden Vertrauen auf „die Menschheit“⁹⁰⁵ und die gesellschaftlichen Fortschrittsleistungen des „zwanzigsten Jahrhundert[s]“⁹⁰⁶ geprägt ist, mit welchem er zuerst sich selbst und dann auch seinen Vater zu beruhigen sucht. Dieses Vertrauen ist zu diesem Zeitpunkt noch

⁸⁹⁶ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁸⁹⁷ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁸⁹⁸ Vgl. Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁸⁹⁹ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁹⁰⁰ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁹⁰¹ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁹⁰² Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 1.

⁹⁰³ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁹⁰⁴ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁹⁰⁵ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁹⁰⁶ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

so tiefgehend, dass er der konkreten Erzählsituation mit Unverständnis und trotz des bis dahin Erlebten weiterhin mit einer Vertrauenshaltung entgegentritt.

„[E]in einziger Gedanke bohrte sich in mein Gehirn: Wie ist es möglich, wie ist es möglich, dass man hier Menschen verbrennt und die Welt schweigt [...] und unsere zivilisierte Welt, die kulturelle, die progressive Welt erhebt nicht ihre Zornes- und Proteststimme?

„Unmöglich ... unmöglich ...“ – murmelte ich vor mich hin.

Die Welt würde nicht schweigen. Die Menschheit würde aufschreien, würde protestieren oder wenigstens reagieren. Wir leben doch nicht mehr im Mittelalter, sondern im fortgeschrittenen zwanzigsten Jahrhundert! [...] Nein, das ist nicht wahr, das kann alles nicht wahr sein. Ein Traum. Es ist nur ein Traum. Ich träume. Ein Albtraum ...“⁹⁰⁷

Wiesel teilt diese Überlegung mit seinem Vater, dass er „nicht glaube, dass man Menschen in unserer modernen Welt verbrennt“⁹⁰⁸, da „[d]ie Menschheit so etwas nicht zulassen“⁹⁰⁹ würde, welche durch die Haltung seines Vaters unmittelbar im Folgesatz kontrastiert wird: „[D]ie Menschheit interessiert sich nicht für uns. Sie würde für uns nicht einmal den kleinen Finger rühren. Unser Zeitalter ist das Zeitalter der Möglichkeiten, der unbegrenzten Möglichkeiten ... heutzutage ist alles möglich, alles ist erlaubt: sogar Schornsteine.“⁹¹⁰

Das Vertrauen in die Menschheit wird erneut einschlägig thematisiert am Beispiel einer drohenden „Revolte“⁹¹¹ der jüdischen Gefangenen an der Rampe. Das Vertrauen auf Gott und das Vertrauen auf die Gesellschaft stehen sich dort als Handlungsmotivation gegenüber, wobei in diesem Fall das Vertrauen auf die Gesellschaft gekoppelt an den „Selbsterhaltungstrieb“⁹¹² dominiert. Während „ältere Juden [...] ihre Kinder um Erbarmen baten, keine Verrücktheiten zu begehen, man dürfe indessen nicht das Gottvertrauen verlieren, selbst wenn das Messer ihnen schon am Hals liegt“⁹¹³, sich also mit Bezug auf Gott und Vertrauen gegen die Revolte aussprachen, scheiterte diese allerdings „[n]icht wegen der Ängste und nicht wegen der Bitten der Älteren“⁹¹⁴, sondern aufgrund des noch nicht erschütterten Vertrauens auf die Menschheit, die Kultur und der mangelnden Vorstellbarkeit eines Genozids:

„Man sagte sich, es ist unmöglich, dass das alles wahr sein soll, dass man uns einfach so ermorden soll, ohne Grund, ohne Zweck und ohne Ziel ... unmöglich, dass man hunderte unschuldige Juden verbrennen wird, die nicht das geringste Verbrechen begangen haben.“⁹¹⁵

Die anthropologisch und religiös motivierten Vertrauenshaltungen verschmelzen in Einzelsituationen zu einer Mischform: „Am 15. Januar begann mein rechter Fuß anzuschwellen“⁹¹⁶ schildert Wiesel, was

⁹⁰⁷ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁹⁰⁸ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁹⁰⁹ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁹¹⁰ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁹¹¹ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁹¹² Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁹¹³ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁹¹⁴ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁹¹⁵ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁹¹⁶ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

eine umgehende Operation erfordert, um Zehen und Fuß vor einer Amputation zu bewahren. In seinem behandelnden Arzt findet Wiesel zum ersten Mal seit seiner Deportation eine Person, der er Vertrauen schenken kann. Der unbenannte Arzt nimmt Wiesels Ängste vor der Operation wahr und beruhigt ihn: „Nichts wird dir geschehen.“⁹¹⁷ Wiesel findet Zuversicht in dessen Anwesenheit während der Operation: „Zehn Uhr am Morgen brachte man mich ins Operationszimmer. Mein Arzt war dort. Das gab mir Mut. Hauptsache er ist da. Wenn er da ist – wird mir nichts Schlimmes passieren.“⁹¹⁸ Dieses personenbezogene Vertrauen wird im weiteren Erzählverlauf religiös konnotiert, indem der Arzt zu einem „Engel der Erlösung“⁹¹⁹ überhöht wird: „Sein Wort war heilig. Sein Blick – ein Zeichen des Himmels.“⁹²⁰ Die Überhöhung des Arztes entfaltet eine ambivalente Wirkung: Wiesel fokussiert sich folgend so sehr darauf, dass der Arzt ihm wohlgesonnen ist, dass er sich für seine Ängste und Zweifel ob des Ausgangs der Operation schämt. So möchte Wiesel ihn nach der Operation fragen, ob er „noch würde laufen können“⁹²¹, wofür er sich „aber in der letzten Sekunde schämte“⁹²² und etwas anderes fragt. Erst im zweiten Versuch gelingt es Wiesel, dem Arzt die Frage zu stellen: „Doktor ... werde ich noch auf dem rechten Fuß gehen können?“⁹²³ Der Arzt verändert auf diese Anfrage seine ursprüngliche Mimik, er „hörte auf zu lächeln“.⁹²⁴ Diese Mimikveränderung ist ambivalent erzählt, sie kann sich sowohl auf einen missglückten Ausgang der Operation beziehen wie auch ein Zeichen der Kränkung darstellen. Wiesel interpretiert den Verlust des Lächelns als einen negativen Ausgang seiner Operation, weit wichtiger ist für ihn in diesem Moment allerdings seine Beziehung zum Arzt und dessen mögliche Verärgerung über seine Frage. Die Mehrdeutigkeit der Mimikveränderung beschäftigt Wiesel weiter: „Ich ärgerte mich über mich selbst, dass ich die Frage gestellt hatte. Auf einmal ist sein Lächeln in meinen Augen wichtiger geworden als der eigene Fuß. Die Amputation hatte aufgehört mich zu stören. Aber – sein Lächeln ...“⁹²⁵ Das Interesse an der Zuneigung des Arztes übersteigt das Interesse an seinem körperlichen Wohlergehen.

9.4 Motivbefund: Hoffnung und Verzweiflung

Das Motiv der Hoffnung wird mehrfach ambivalent markiert. Zum einen – strukturanalog zum Motiv des Vertrauens – durch die unmittelbare Konfrontation mit dem Begriff der Illusion und der kritischen Thematisierung des illusorischen Potenzials von Hoffnung. Hinzu treten die Darstellung von Hoffnung

⁹¹⁷ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁹¹⁸ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁹¹⁹ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁹²⁰ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁹²¹ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁹²² Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁹²³ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁹²⁴ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁹²⁵ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

als vulnerabel und die Einführung des negativ besetzten Polarbegriffs der Verzweiflung. Als polarer Gegenbegriff zur negativ besetzten Verzweiflung fungiert Hoffnung als positive Alternativhaltung. Die Ambivalenz von Hoffnung wird durch ihr situationsabhängiges, illusorisch fehlleitendes Potenzial erzählt und durch kontrastive Darstellungen als Positivum oder Negativum erzeugt, ohne dass diese finalisierend in Einklang gebracht werden. Zudem wird Hoffnung trotz ihrer inhärenten Ambivalenzen als schützenswerte Erfahrung markiert, weil sie in Extremsituationen handlungsbefähigend wirkt.

Das illusorische Potenzial von Hoffnung wird verdeutlicht an der Umdeutung des neuaufkeimenden „Funken Hoffnung“⁹²⁶ auf die Befreiung von Auschwitz zu einem illusorischen „[W]iederaufleben der alten Ghetto-Hoffnung“⁹²⁷: Die Gerüchte über eine nahende Befreiung durch die Rote Armee verbreiten sich im Lager, „es sei nur noch eine Frage von Stunden“.⁹²⁸ Elie Wiesel bewertet diese Gerüchte konsterniert – „Wir waren an diese Art Gerüchte schon gewöhnt. Es war nicht das erste Mal, dass uns ein falscher Prophet den Frieden auf der Welt, Verhandlungen mit dem Roten Kreuz über unsere Befreiung oder andere Märchen vorhergesagt hatte ...“⁹²⁹ –, da sie nur ein „[W]iederaufleben der alten Ghetto-Hoffnung“⁹³⁰ und somit eine Illusion darstellen. Trotz dieser Problematisierung ordnet Wiesel diese Gerüchte auf ihr tröstendes Potenzial hin ein: „Und häufig glaubten wir daran ... Es war wie eine Morphiumspritze.“⁹³¹

Die Problematik des konstant illusorischen Potenzials von Hoffnung wird im Textverlauf zudem aufrechterhalten, indem – nahezu beiläufig – zahlreiche Verweisstellen eingestreut werden, an denen Hoffnung in gebrochenem oder vielmehr desillusioniertem Zustand dargestellt wird: „Es gibt keine Hoffnung mehr“⁹³², „[u]nsere Hoffnung war falsch“⁹³³, „leeren Hoffnungen“⁹³⁴, „unerfüllten

⁹²⁶ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁹²⁷ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

In seinem Essay *Hoffnung und ihre Ambivalenz* führt Wiesel das illusorische Potenzial von Hoffnung als „Quelle der Gefahr“, als „trügerisches Gefühl der Zuversicht“ und „teuflische Falle“ weiter aus. Er pointiert: „Die Hoffnung wurde vom Feind des jüdischen Volkes in der dunkelsten Periode seiner unruhigen Geschichte vollkommen pervertiert.“ So wurden Unzählige jüdische Gemeinden ausgelöscht weil sie hofften oder – wie Wiesel problematisiert – sich bewusst der Illusion hingegen haben, um ihre Hoffnung nicht aufgeben zu müssen, wie etwa in den Ghettos:

„Es war viel einfacher, viel bequemer zu glauben, dass Hitler hinter den Juden aus dem Reich her war, weil sie zu sehr assimiliert waren, und dann hinter den polnischen Juden, weil sie nicht genug assimiliert waren. Es waren immer die anderen, die die Nazis hassten. Hoffnung war gefährlich, am Ende tödlich, weil sie einem Wahn aufsaß, einer Illusion, einer Täuschung. Weil sie im Willen des Feindes wurzelte, sich ihrer zu bedienen, um besser töten zu können.“

Die Hoffnung bezieht sich dabei, so wie Wiesel es auch in *Die Nacht* hinsichtlich des Motivs Vertrauen erarbeitet, sowohl auf die Menschen wie auch auf Gott zurück: „Sie hofften, dass Hitlerdeutschland seine antisemitischen Hetzparolen nicht in die Realität umsetzen würde, dass die freie und zivilisierte Welt dies verhindern würde, dass die Menschen menschlich bleiben würden und zwar jederzeit, und dass der Gott Israels seine Versprechen einhalten würde, die der Abraham, Isaak und Jakob gegeben hatte – und dass Er seinem einst geschlossenen Bund treu bleiben würde.“ Wiesel, *Hoffnung und ihre Ambivalenz*, franz. 245.

⁹²⁸ Wiesel, *Die Nacht*, 119.

⁹²⁹ Wiesel, *Die Nacht*, 119.

⁹³⁰ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁹³¹ Wiesel, *Die Nacht*, 119.

⁹³² Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 1.

⁹³³ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

⁹³⁴ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 4.

Hoffnungen“⁹³⁵, „keine Hoffnung mehr“⁹³⁶, „ohne Hoffnung“⁹³⁷, „Hoffnungslosigkeit“⁹³⁸, „verlorenen Hoffnungen“⁹³⁹.

Trotz des offensichtlichen Bewusstseins für das illusorische Potenzial von Hoffnung wird diese als schützenswert markiert, da sie tröstend wirkt und sich folglich positiv auf den individuellen Überlebenswillen auswirkt. Dies wird Elie Wiesel und seinem Vater bereits an ihrem ersten Tag im Konzentrationslager von ihrem Blockältesten in dessen Ansprache an die Neuankommlinge mitgeteilt:

„Kameraden, ihr befindet euch im Konzentrationslager Auschwitz. Vor euch liegt ein langer Leidensweg. Aber verliert nicht den Mut. Der größten Gefahr seid ihr schon entkommen: der Selektion. Also rafft eure Kräfte zusammen und verliert nicht die Hoffnung. Wir werden alle den Tag der Befreiung sehen. [...] Vertreibt die Verzweiflung, und ihr werdet den Tod von euch fernhalten.“⁹⁴⁰

Aufgrund der explizit benannten Notwendigkeit, die Hoffnung aufrechtzuerhalten, wird sie zugleich intensiv in ihrer Vulnerabilität thematisiert und als ambivalentes Konzept offenbar, das zwischen Fragilität und Empowerment oszilliert. Die Darstellung deren Vulnerabilität wird an späterer Stelle durch einen Wechsel der Vokabularverwendung verschärft. Die Hoffnung wird nun als schutzbedürftig und somit zugleich schützenswert anvisiert. Dies führt Wiesel an der im Konzentrationslager immer wieder virulent werdenden Frage, „was mit unseren Nächsten passiert ist“⁹⁴¹, aus. „In solchen Momenten machten wir Gedankenakrobatik: Jeder suchte nach besseren Trostworten.“⁹⁴² Diese Trostworte werden dabei offen als illusorisch, als „Spiel“⁹⁴³ und „feige Lüge“⁹⁴⁴ bezeichnet. Das übergeordnete Ziel scheint diese Lügen in Wiesels Wahrnehmung jedoch zu rechtfertigen:

„Man schützte des *anderen* Recht auf Hoffnung. [...] Das Prinzip war: Jeder kann mit seinen eigenen Sorgen tun, was er will. Jeder ist Herr über sich selbst. Wenn er will – hofft er; will er nicht – dann nicht. Aber – niemand hat das Recht die Hoffnung des anderen zu zerstören. Die eigene – vielleicht? Die des anderen – nicht.“⁹⁴⁵

Der Schutz der Hoffnung des anderen fungiert gleichermaßen auch als ein Ort für eigene Hoffnungsmomente:

„Wir glaubten wirklich nicht an die eigenen Worte, aber wir dachten: Vielleicht wird der andere es doch glauben? Und wenn der andere daran glaubt – ist es ein Zeichen, dass es nicht ganz ausgeschlossen ist, dass es nicht ganz so finster ist wie uns scheint.“⁹⁴⁶

⁹³⁵ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 5.

⁹³⁶ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 7.

⁹³⁷ Wiesel, *Die Nacht*, 67.

⁹³⁸ Wiesel, *Die Nacht*, 113.

⁹³⁹ Wiesel, *Die Nacht*, 137.

⁹⁴⁰ Wiesel, *Die Nacht*, 73.

⁹⁴¹ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁹⁴² Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁹⁴³ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁹⁴⁴ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁹⁴⁵ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁹⁴⁶ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

In einem dieser Gespräche zwischen Elie Wiesel und seinem Vater über den möglichen Verbleib ihrer Familienangehörigen wird der handlungsbefähigende Charakter der Aufrechterhaltung der Hoffnung auch in religiöser Hinsicht deutlich: „So sprechend – einfach so drauf los – erwachte ein Gebet in meinem Herzen (zu Gott, zum Schicksal oder sogar zum Satan selbst): ‚Wenn nur ... wenn nur an unseren Vermutungen etwas dran ist‘“.⁹⁴⁷

Die religiöse Komponente des hoffnungsvollen Gebets beinhaltet zwei zentrale Dimensionen: eine Form der Selbstermächtigung bei gleichzeitiger Gottesklage. Indem Wiesel seine Hoffnung nicht nur auf Gott, sondern überspitzt formuliert auch auf „Satan selbst“⁹⁴⁸ zu setzen bereit ist, wird das hoffnungsvolle Gebet zugleich zu einer Gottesklage. Gott, der nach religiöser Tradition der Adressat des Gebets sein sollte, wird durch den Bezug auf Satan, das Böse, angeklagt. Das Vertrauen und die Hoffnung auf Gott scheinen so erschüttert, dass dieser nicht mehr als ausreichender Ansprechpartner wahrgenommen wird. Die Hoffnung auf das Überleben seiner Angehörigen befähigt Wiesel, einen tiefreligiösen und chassidisch erzogenen Juden, sogar zu einem Gebet zu Satan selbst. Hoffnung wird ambivalent wirksam: hinsichtlich ihres destruktiven und zugleich altruistisch motivierenden Potenzials. Hoffnung, so zeigt sich, kann demnach nicht nur aus positiven, sondern auch destruktiven Quellen – mitunter sogar potenziell tödlichen Quellen – erwachsen und sich zudem destruktiv auswirken, wie Wiesel angesichts der Bombardierung Bunas schildert: Das Bombardement löst bei den Gefangenen eine Form von Hoffnung aus, die intensiv mit Gefühlen von Rache einhergeht: „Jede Bombe, die explodierte, erfüllte uns mit Freude“⁹⁴⁹, obwohl, „wenn eine Bombe auf die Blocks gefallen wäre, hätte es auf einen Schlag Hunderte von Opfern gegeben“⁹⁵⁰. Der drohende Tod stellt in dieser Situation keine Angstkulisse dar, „man fürchtete den Tod nicht mehr, jedenfalls nicht diesen Tod“.⁹⁵¹ Wiesels Vater befindet sich zur Zeit des Angriffs in Buna, was Wiesels individuellen Hoffnungsmoment jedoch nicht trübt. Hoffnung und vor allem der Gedanke der Rache dominieren in dieser Beschreibung für einen Moment den Aspekt der sozialen Beziehung und markieren die potenziell destruktiven Wirkungsweisen von Hoffnung und Rachevorstellungen: „Ich dachte an meinen Vater. Aber ich war trotzdem glücklich. Welche Rache, die Fabrik in Flammen aufgehen zu sehen!“⁹⁵²

Nach der Bombardierung „atmete man die von Feuer und Rauch erfüllte Luft ein, und die Augen leuchteten hoffnungsvoll“.⁹⁵³ Der Hoffnungsmoment der Bombardierung wird unmittelbar im Folgesatz erneut durch dessen zerstörerisches und tödliches Potenzial kontrastiert. Da eine nicht

⁹⁴⁷ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 2.

⁹⁴⁸ Wiesel, ... und die Welt schwieg, Kap. 2.

⁹⁴⁹ Wiesel, *Die Nacht*, 97.

⁹⁵⁰ Wiesel, *Die Nacht*, 97.

⁹⁵¹ Wiesel, *Die Nacht*, 97.

⁹⁵² Wiesel, *Die Nacht*, 96.

⁹⁵³ Wiesel, *Die Nacht*, 97.

explodierte Bombe ins Lager eingeschlagen ist, müssen die Gefangenen diese unter Lebensgefahr „aus dem Lager schaffen“.⁹⁵⁴

In der Darstellung in *... und die Welt schwieg* wird die Hoffnung zudem durch einen religiösen Rückbezug konnotiert. Mit Bezugnahme auf den Himmel wird eine ambige Deutungsmöglichkeit der Ursache der Bombardierung eingeführt: „Eines schönen sonntags sandte uns der Himmel ein Geschenk: amerikanische Bomber brachten Feuer und Flamme über Buna.“⁹⁵⁵ Der Himmel kann in dieser Beschreibung sowohl mit einer religiösen Konnotation und impliziten Rückbezug auf Gott gelesen werden, er kann ebenso nur als örtliche Bestimmung der Flugzeuge fungieren. Hoffnung zeigt sich zudem insofern ambivalent, als dass die Quelle, aus der Hoffnung erwächst, nahezu gleichgültig ist; unabhängig von deren positiven oder destruktiven Auswirkungsmöglichkeiten.

Der bewusste Schutz der Hoffnung – der anderen und der eigenen – wird als Überlebensstrategie eingesetzt, wie sich in der Passage zu „Stein“⁹⁵⁶, einem Verwandten der Familie Wiesel aus Antwerpen, verdeutlicht. Stein wurde bereits sehr früh im Kriegsgeschehen ohne seine Familie aus Antwerpen deportiert.⁹⁵⁷ Nach Ankunft von Wiesel und dessen Vater im Konzentrationslager wendet sich Stein voller Hoffnung an die beiden, ob diese Informationen über den Verbleib seiner Frau Rejsel und seiner beiden Söhne haben. Elie Wiesel „wusste gar nichts von ihnen. Seit 1940 hatte Mutter keinen einzigen Brief mehr von Rejsel bekommen.“⁹⁵⁸ Unmittelbar an dieses innere Eingeständnis folgt der gezielte Hoffnungsschutz des anderen, welcher, so wie im Gespräch mit dem Vater über den Verbleib der Familie, als Lüge markiert wird, deren Ziel jedoch die Tat der Lüge rechtfertigt: „Trotzdem – beschloss ich zu lügen und ich ärgere mich überhaupt nicht darüber, dass ich damals gelogen habe.“⁹⁵⁹ Wiesel beruhigt Stein, dass seine Mutter weiterhin Briefe von Rejsel erhalten habe und es ihnen und den Kindern gut gehe. Die Lüge verfehlt ihre Intention des Trostes und des Aufrechterhaltens der Hoffnung nicht: „Stein weinte vor Freude. Er wollte noch länger bei uns bleiben, sich unterhalten, sich an meinen guten Nachrichten laben, aber – ein SS-Mann näherte sich.“⁹⁶⁰

In der Folge sucht Stein Elie Wiesel und seinen Vater immer wieder auf. Stein „war sehr mager, sehr ausgezehrt“⁹⁶¹, aber hoffnungsvoll aufgrund der Nachricht über seine Familie und offenbart ihnen: „Das Einzige, was mich am Leben erhält‘, sagte er immer, ‚ist der Gedanke, dass Rejsel lebt, dass die Kinder leben. Wenn sie nicht wären, würde ich es nicht aushalten!“⁹⁶² Aufgrund der Ankunft eines

⁹⁵⁴ Wiesel, *Die Nacht*, 97.

⁹⁵⁵ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 3.

⁹⁵⁶ Wiesel, *Die Nacht*, 75.

⁹⁵⁷ Wiesel, *Die Nacht*, 75.

⁹⁵⁸ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁹⁵⁹ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 2.

In seinem Essay *Hoffnung und ihre Ambivalenz* führt Wiesel ebenfalls aus, dass Hoffnung auch eine schlichte und „pragmatisch[e]“ Funktion haben könne. Wiesel, *Hoffnung und ihre Ambivalenz*, franz. 237.

⁹⁶⁰ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁹⁶¹ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁹⁶² Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 2.

weiteren Transports von Jüd:innen aus Antwerpen schöpft Stein weitere Hoffnung und versucht Nachrichten über seine Familie zu erhalten:

„Dann war er weg und wir haben ihn nicht mehr gesehen, er war verschwunden.
Ich erinnerte mich an meine Lügen, an die Antwerpener Juden, die gerade angekommen waren und ich hatte verstanden.
Stein hatte es nicht ausgehalten.
Die Wahrheit hat ihn ermordet.“⁹⁶³

Am Beispiel Steins wird dessen Hoffnungsverlust explizit mit dessen Tod verbunden.⁹⁶⁴ Der Verlust der Hoffnung wird von Wiesel in beiden Passagen als eine immense Gefahr dargestellt, die im schlimmsten Fall zur Selbstaufgabe und damit zum Tod führen kann.

Angesichts Wiesels Bewusstseins für die Relevanz der Hoffnung als Überlebensstrategie erklärt sich sein unwirsches Verhalten gegenüber seinem Zimmergenossen im Krankenbau, der die aufkeimende Hoffnung auf die Befreiung durch die Rote Armee negiert:

„Mein gesichtsloser Nachbar ließ auch diese Gelegenheit nicht aus, seine Verzweiflungsrede ins allgemeine Gespräch des Krankenzimmers einzubringen: ‚Lasst euch nicht von leeren Hoffnungen verrückt machen‘. ‚Hitler hat gesagt, dass er alle Juden umbringen wird, bevor die Uhr zwölf Mal schlägt –, damit sie den zwölften Schlag der Uhr nicht hören. Warum freut ihr euch?‘“⁹⁶⁵

Wiesel „wurde böse“⁹⁶⁶ und „schrie [...] ihn an ‚Wozu säen Sie Verzweiflung und Angst?‘“⁹⁶⁷ Wiesel führt die Vermutung aus, dass sein „gesichtsloser Nachbar“⁹⁶⁸ im Krankenbau gezielt und beständig Verzweiflung sät, um Wiesel und die anderen Kranken zu vertreiben:⁹⁶⁹

„Ein Verdacht erwachte in meinem Herzen: er will mich loswerden. Er will, dass ich den Krankenbau verlasse, je schneller desto besser. Nicht wegen meines Wohlergehens. Für – seines. Es setzt sich in meinem Kopf fest. Es ist nicht viel Platz im Krankenbau. Wenige Betten. Viele Kranke. Wenn neue Kranke kommen – wird man eine erneute Selektion machen. Um für andere Platz zu schaffen.
Das System: Schwere Fälle werden für leichtere Fälle geopfert. Und mein Nachbar ist ein schwerer Fall. Er will mich vertreiben.“⁹⁷⁰

⁹⁶³ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁹⁶⁴ Die Konsequenzen des Verlustes der Hoffnung führt Wiesel auch in seinem Essay *Hoffnung und ihre Ambivalenz* aus und verbindet sie dort mit ihrer Relevanz für die eigene Identität:

„Fest steht, dass die Hoffnung wie eine Gegenwart auftaucht, die unsere Herausforderungen und unsere Träume begleitet und einhüllt. Auch, dass der Tod der Hoffnung den Tod der edelsten Regungen und flammendsten Träume, die mich ausmachen, bedeutet. Der Tod der Hoffnung bedeutet den Tod meiner Identität. Wenn die Hoffnung erlischt, kommen meine Möglichkeiten an ihr Ende, ebenso meine Wünsche, meine Suche. Mit anderen Worten, der Tod der Hoffnung bedeutet den Tod der Veränderung, der Erneuerung. Und der Erlösung.“

Wiesel, *Hoffnung und ihre Ambivalenz*, franz. 237.

Eine ähnliche Verbindung zieht Wiesel in *Die Nacht* angesichts des Verlusts des Glaubens und folgend auch der Hoffnung Akiba Drumers, welcher ebenfalls zum Verlust von dessen Überlebenswillen führte.

⁹⁶⁵ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁹⁶⁶ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁹⁶⁷ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁹⁶⁸ Wiesel, *Die Nacht*, 117.

⁹⁶⁹ Wiesels Essay *Hoffnung und ihre Ambivalenz* eröffnet eine vertiefende Perspektive zu dieser Thematik und verdeutlicht die Bewertung Wiesels eines solchen Verhaltens als „gottlos“: „Die Hoffnung weist viele Aspekte auf und kommt einer Vielzahl von Bedürfnissen entgegen. So gibt es die Hoffnung des Gerechten ebenso wie die des Gottlosen. Die des Ersteren ist inklusiv, die des Anderen nicht. Der Gerechte ist darauf aus, seine Hoffnung zu teilen, während der Gottlose sie für sich selbst behalten will.“ Wiesel, *Hoffnung und ihre Ambivalenz*, franz. 237.

⁹⁷⁰ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

Erneut scheint das Aufrechterhalten der Hoffnung eine bewusste Überlebensstrategie darzustellen, die hier jedoch durch das gezielte Streuen von Verzweiflung zerstört wird, mit der destruktiven Zielvorstellung, damit die eigenen Überlebenschancen zu steigern. Hoffnung wird so in ihrer Vulnerabilität sowie ihrem schützenswerten Charakter problematisiert.

Verzweiflung fungiert in dieser Passage als Kontrastfolie zur Hoffnung. Hoffnung und Verzweiflung werden einander als polare Inhalte gegenübergestellt. Die Verzweiflung ist ein negativ besetztes Motiv, weshalb Hoffnung im positiv polaren Bereich angesiedelt werden muss. Dennoch erscheint hier die Hoffnung erneut als ambivalenter Handlungsmotivator, da die individuelle Hoffnung des „gesichtslose[n] Nachbar[n]“⁹⁷¹ auf bessere Überlebenschancen die Zerstörung der Hoffnung der anderen motiviert und dazu gezielt Verzweiflung gesät wird. Deutlich scheint die Ambivalenz von Hoffnung hinsichtlich ihres positiven wie negativen Auswirkungspotenzials auf soziale Beziehungen.

Trotz Wiesels Bewusstseins für die Relevanz der Hoffnung zwecks Überlebenschancen und des explizit kommunizierten Anliegens, die Hoffnung (der anderen) schützen zu wollen, kann angesichts des Textbefundes nicht von einer ungebrochen hoffnungsvollen Haltung bei Elie Wiesel gesprochen werden. Vielmehr oszilliert er zwischen den Polen der Verzweiflung und Hoffnung hin und her, je bedingt durch die äußeren Lebensumstände und Einflüsse.⁹⁷² Der Fokus liegt bis zum Tod des Vaters allerdings darauf, die Hoffnung (und dessen Hoffnung) aufrechtzuerhalten. Nach dem Tod des Vaters ist dieses Ziel nicht mehr erkennbar. Es kann also von einer Phase der Hoffnungslosigkeit gesprochen werden, bedingt durch den Abbruch der sozialen Beziehung, die sich intensiv auf seine Lebenshaltung und seine Handlungsbefähigung auswirkt. Weder in *Die Nacht* noch in *... und die Welt schwieg* führt Wiesel diese Zeit aus.⁹⁷³

⁹⁷¹ Wiesel, *Die Nacht*, 117.

⁹⁷² In seinem Essay *Hoffnung und ihre Ambivalenz* spricht Wiesel in einer Retrospektive von einer angesichts des Weltgeschehens bei ihm vorliegenden „verletzten Hoffnung“. Das verletzte Sein der Hoffnung markiere allerdings deren „ganz“-Sein, was hier als eine Umschreibung der genuinen Ambivalenz von Hoffnung betrachtet wird: „Im Jahr 1945 waren die Überlebenden überzeugt, dass sich auf den Trümmern, die sich in ihren Seelen auftürmten, etwas Großes, etwas Folgeschweres entwickeln würde. [...] Hätte man uns in jener Zeit gesagt, wir müssten einige Jahre später wieder gegen Rassismus und Antisemitismus kämpfen, wir hätten uns geweigert, es zu glauben. Wir hatten gedacht, dass der Antisemitismus in den Flammen von Birkenau untergegangen sei. Wir hatten uns geirrt. Die Juden sind dort unten zu Tode gekommen. Aber ihre Feinde sind nach wie vor am Leben. Und aktiv. Wenn man uns damals gesagt hätte, dass heutzutage moralisch niederträchtige und menschlich verwerfliche Personen es wagen, die Wirklichkeit und die Gültigkeit unseres Zeugnisses zu leugnen und zu behaupten, dass wir unsere Vergangenheit nur erfunden hätten, dass sich unsere Eltern nicht in Asche und in den Wolken aufgelöst und dass die nächtlichen Prozessionen der schweigenden Kinder nicht in den Gaskammern geendet hätten, dann hätten wir angesichts solcher Art von Vorhersagen nur die Schultern gezuckt und das Thema gewechselt. Müssen wir also an der Gegenwart verzweifeln? Ich gehöre einer Tradition an, für die die Verzweiflung weit mehr eine Frage als eine Antwort darstellt. ‚Kein Herz ist so ganz wie ein gebrochenes Herz‘, sagt Rabbi Mendel von Kotzk. Vielleicht könnte man seine Worte paraphrasieren und sagen: Keine Hoffnung ist so ganz wie eine verletzte Hoffnung.“ Wiesel, *Hoffnung und ihre Ambivalenz*, franz. 237.

⁹⁷³ Vgl. Wiesel, *Die Nacht*, 159 und Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 8.

9.5 Motivbefund: Polare Motive, die nicht ambivalent sind

Die Auswertung von *Die Nacht* sowie ... *und die Welt schwieg* zeigt einige Motive auf, die aufgrund ihres polaren inhaltlichen Zusammenhangs eine durch sie ausgelöste Ambivalenzerfahrung vermuten lassen: Sie umfassen die Paare *Zeug:innenschaft – Zuschauer:innenschaft*, *Verantwortung – Gleichgültigkeit*, *Erinnerung – Vergessen*, *Sprechen – Schweigen*, die im Folgenden je aufgeschlüsselt werden. Diese sind nach näherer Betrachtung jedoch nicht ambivalent markiert, da sie das Ambivalenz konstituierende Charakteristikum der Oszillation bei Wiesel nicht auslösen. Stattdessen ist Wiesel in den jeweiligen Anforderungssituationen fähig, sich bleibend für einen der Pole zu entscheiden und lehnt den jeweils anderen offensiv ab.

Zentral ist, dass dieses Verhältnis ausschließlich für den Textbefund von *Die Nacht* sowie von ... *und die Welt schwieg* festgestellt wird, womit eine wichtige Eingrenzung der vorliegenden These formuliert wird: Diese Kategorien sind nur in *Die Nacht* und in ... *und die Welt schwieg* nicht ambivalent dargestellt. In anderen Äußerungen und insbesondere den fikionalisierten Texten Wiesels, etwa *Morgengrauen* und *Tag*, werden diese durchaus als Ambivalenzen ausgeführt, was im späteren Analyseverlauf noch aufgezeigt wird.

9.5.1 *Zeug:innenschaft und Zuschauer:innenschaft*

Das Motiv der Zeug:innenschaft ist zum einen motivisch explizit kommuniziert und zum anderen durch die Gattung der Texte als Erinnerung und Zeugnis immanent präsent.

In ... *und die Welt schwieg* werden die Rezipient:innen explizit angesprochen – „...Erlaubt mir einen Einschub. Erlaube mir, mein Freund Leser, die Augen eine Weile zu schließen, o, nur einen kurzen Moment, um diesen Moment wiederzubeleben.“⁹⁷⁴ – und in den Moment des Erinnerns oder in einen Monolog über den Konstruktcharakter und die Problematik von Wahrheit und Wahrhaftigkeit der Erinnerung mithineingenommen:

„Es sagt sich so leicht: stehend schlafen. Ich schreibe hier diese Worte und erinnere mich, dass es heutzutage so merkwürdig klingt, unwahr für meine eigenen Ohren ... sogar ich selbst – der ich das alles durchlebt habe – kann es nicht mehr begreifen ... was also sollt ihr, liebe Leser, sagen?“⁹⁷⁵

Auch in *Die Nacht* wird der Moment des Erinnerns und der Zeug:innenschaft immer wieder thematisiert, so in einem rückblickenden Kommentar über Juliek und dessen letztes Konzert „vor einem Publikum von Sterbenden und Toten“⁹⁷⁶, bevor dieser an selbigem Abend verstorben ist.

„Nie würde ich Juliek vergessen können. Wie könnte ich dieses Konzert vor einem Publikum von Sterbenden und Toten vergessen! Noch heute schließe ich die Augen, wenn ich Musik von Beethoven

⁹⁷⁴ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4.

⁹⁷⁵ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 4

Vgl. dazu auch die Problematisierung von Erinnerung und Gedächtnis in Kapitel 7.2.1 dieser Ausarbeitung.

⁹⁷⁶ Wiesel, *Die Nacht*, 137.

höre, und aus der Dunkelheit taucht das blasse und traurige Gesicht meines polnischen Kameraden auf, der mit der Geige von einem Auditorium Sterbender Abschied nimmt.“⁹⁷⁷

Oftmals fallen zudem sowohl in ... *und die Welt schwieg* wie auch in *Die Nacht* nach besonders eindrücklichen Erzählpassagen eingestreute Kommentare – „Ich erinnere mich“⁹⁷⁸ – „Ich werde sie in Erinnerung behalten“⁹⁷⁹ –, was den Zeugnischarakter der Texte hervorhebt.

Der erste tatsächliche Zeuge, auf den Wiesel in seinem Überlebensbericht *Die Nacht* bzw. in ... *und die Welt schwieg* verweist, ist Moische Schammes⁹⁸⁰. Dieser nimmt in Wiesels Leben und Gesamtwerk eine bedeutende Rolle ein und wird in zahlreichen weiteren seiner Publikationen thematisiert.⁹⁸¹ Als sogenannter „fremder Jude“⁹⁸² nach Polen in die Nähe von Kolomyja verschleppt, überlebt er durch „Wunder“⁹⁸³ die dortige Massenerschießung. Er kehrt in seine Heimatstadt Sighet als Zeuge dieser Verbrechen zurück, mit dem erklärten Ziel, die dort verbliebenen Jüdinnen und Juden zu warnen: „Er erzählte seine Geschichte und die seiner Leidensgenossen. [...] Tage- und nächtelang ging er von einem jüdischen Haus zum anderen und erzählte die Geschichte.“⁹⁸⁴ Allerdings, so Wiesel weiter: „Die Leute wollten seine Geschichten nicht nur nicht glauben, sie wollten sie auch nicht hören.“⁹⁸⁵ Er wird von den Sigheter Jüd:innen abgewiesen – „Er versucht, unser Mitleid für sein Schicksal zu erregen. Er bildet sich das alles nur ein ...“⁹⁸⁶ – oder für verrückt erklärt: „Der Arme, er ist verrückt geworden.“⁹⁸⁷ Auch Wiesel, der in Moische bereits vor dessen Deportation einen engen Freund gefunden hat, „glaubte ihm nicht“.⁹⁸⁸ Das Zeugnis von Moische Schammes wird in Sighet nicht gehört, es wird abgelehnt und nicht

⁹⁷⁷ Wiesel, *Die Nacht*, 137.

⁹⁷⁸ Wiesel, *Die Nacht*, 89; 100; 135.

⁹⁷⁹ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

⁹⁸⁰ Der Name von Moische Schammes wird in Wiesels zahlreichen Publikationen und insbesondere in den verschiedenen Übersetzungen der französischen Urfassungen Wiesels unterschiedlich geschrieben. In der vorliegenden Ausarbeitung wird die aus der Neuübersetzung von *Die Nacht* übernommene Schreibweise Moische Schammes verwendet. In direkten Zitaten aus anderen Publikation wird die jeweilige innerhalb der anderen Publikationen verwendete Schreibweise beibehalten. Vgl. exemplarische die Schreibweise „Mosche“ in Wiesel, *Alle Flüsse*, 514.

⁹⁸¹ In der Autobiographie *Alle Flüsse fließen ins Meer* beschreibt Wiesel bspw. die zentrale Rolle, die Mojsche-der-Schammes für ihn bedeutete: „[...] ‚Mein‘ Mosche – über den ich so oft geschrieben habe: Mosche der Küster, Mosche der Verrückte, der von dort Zurückgekehrte, der Kündler künftiger Katastrophen [...].“ Wiesel, *Alle Flüsse*, 514.

⁹⁸² Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 1.

Die Bezeichnung „fremder Jude“ basiert auf einem Dekret (Nr. 192) vom 12. Juli 1941 der KEOKH (ungarisch: Külföldieket Ellenőrző Országos Központi Hatóság, National Central Authority for Controlling Foreigners), erlassen im Kontext einer größeren Migrationswelle nach Ungarn aufgrund der deutschen Besetzung Österreichs im März 1938, der Aufteilung der Tschechoslowakei (November 1938 bis März 1939) und der deutschen Besetzung Polens im September 1939, darunter etwa 15.000 bis 35.000 Jüd:innen. Diese mussten sich bei der KEOKH registrieren. Die KEOKH verfolgte den Plan, diese neu-emigrierten, ‚fremden Juden‘ in den neu ‚befreiten‘ Gebieten der Ukraine (nordöstlich von Ungarn) anzusiedeln.

Vgl. weiterführend den kritischen Apparat zur deutschen Übersetzung von ... *und die Welt schwieg*, erarbeitet von Marion Eichelsdörfer.

Vgl. Randolph Brahm, *The Politics of Genocide. The Holocaust in Hungary* (Detroit, 2000), 32.

⁹⁸³ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 1.

⁹⁸⁴ Wiesel, *Die Nacht*, 31.

⁹⁸⁵ Wiesel, *Die Nacht*, 31.

⁹⁸⁶ Wiesel, *Die Nacht*, 32.

⁹⁸⁷ Wiesel, *Die Nacht*, 32.

⁹⁸⁸ Wiesel, *Die Nacht*, 32.

zu einer Form der sekundären Zeugenschaft transformiert. Erst Wiesels Überlebensbericht *Die Nacht* bzw. ... *und die Welt schwieg* und die jeweiligen Ausführungen zu Moische Schammes und dessen Zeugenschaft markieren, dass Wiesel die sekundäre Zeugenschaft für die Erzählungen von Moische Schammes annimmt und nun an seine Rezipient:innen weitergibt. Moische Schammes kann oder muss aufgrund der verweigerten Annahme seines Zeugnisses als ein gescheiterter Zeuge betrachtet werden. Die Relevanz von *sekundärer Zeugenschaft* (Assmann) oder *Witnessing witnessing* (Laub) wird vor diesem Beispiel immanent deutlich.⁹⁸⁹

Die Passage des Unglaubens gegenüber einem Zeugnisbericht stellt eine unmittelbare Kontrastfolie zu Wiesels späterer eigener Rolle als Zeuge dar. Ebenso sein damaliges Unverständnis über Moisches Trauer und Wut darüber, dass ihm die Sighet Jüdinnen und Juden keinen Glauben schenken: In ... *und die Welt schwieg* benennt Wiesel zum einen sein Mitleid für Moische – „Ich bedauerte ihn nur“⁹⁹⁰ – und seinen Versuch, ihn besser zu verstehen, gleichzeitig aber auch sein Unverständnis über dessen Trauer: „Einmal stellte ich ihm die Frage: ‚Warum willst du unbedingt, dass man glaubt, was du sagst? An deiner Stelle wäre es mir egal, ob man mir glaubt oder nicht‘.“⁹⁹¹ Die Aussage des jungen Wiesel steht konträr zu Wiesels späterer Lebenshaltung, zur Botschaft seines Schriftwerkes sowie zu seinem ethischen Appell zu sekundärer Zeug:innenschaft. Es wird deutlich, wie sich sein Selbstverständnis und seine Identität als Zeuge erst vor dem Hintergrund der Erfahrung des Holocaust ausgeprägt haben.

Wiesels eigene Zeugenschaft beginnt ebenfalls bereits in Sighet. Einige Monate nach der Rückkehr von Moische Schammes und im Kontext der Restriktionen durch Ungarn bzw. die nationalsozialistische Besatzung, die zur Ghettoisierung der jüdischen Gemeinde führten, wird er zum ersten Mal selbst unfreiwillig in eine Situation der Zeugenschaft gedrängt. Die jüdische Gemeinde ist innerhalb des Ghettos in zwei Gruppen eingeteilt worden, die an mehreren aufeinanderfolgenden Tagen deportiert werden sollten. Elie Wiesel und seine Familie gehörten der zweiten Deportationsgruppe an und werden so zu Zeug:innen der Deportation der ersten Gruppe aus Sighet:

„Langsam, äußerst langsam, marschiert die Prozession zum Ghettotor. Ich stehe auf dem Bürgersteig vor unserem Haus (unser Haus ...) und schaue mir die Szenerie an, die vor meinen Augen erscheint. Ich hätte mich im Haus verstecken können und das alles nicht anschauen. Es wäre leichter gewesen. Aber ein masochistisches Begehren war in meinem Blut geweckt. Ich wollte irgendwie leiden. Mitleiden mit allen. So stand ich auf dem Bürgersteig vor unserem Haus und schaute, sog Tränen, Blicke, Verzweiflung auf.“⁹⁹²

⁹⁸⁹ Vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel 7.3.2 dieser Arbeit, insbesondere die Überlegungen von Assmann, Davis, Laub und Felman.

⁹⁹⁰ Wiesel, *Die Nacht*, 32.

⁹⁹¹ Wiesel, *Die Nacht*, 32.

⁹⁹² Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 1.

Durch den Wunsch der aktiven Mitleidenschaft⁹⁹³ – er wollte „irgendwie leiden. Mitleiden mit allen“⁹⁹⁴ – kommuniziert Wiesel nicht nur seine Anteilnahme, sondern bewegt sich in eine Form der Verantwortungsübernahme. Er betrachtet die Szenerie nicht passiv, sondern sucht nach einer Möglichkeit der Partizipation am Leid der Deportierten. Durch seine Mitleidenschaft transformiert sich Wiesel aus der Rolle eines passiven Zuschauers zum aktiven (mitleidenden) Zeugen. Er entscheidet sich gegen den Einzug einer trennenden Barriere – „ich hätte mich im Haus verstecken können“⁹⁹⁵ – und verharrt stattdessen in räumlicher Nähe auf dem Bürgersteig, sichtbar für alle.⁹⁹⁶ Es folgt eine lange und detaillierte Beschreibung der Deportation, an welche sich eine Beschreibung von Schuldgefühlen, die Wiesel angesichts seiner Rolle des noch Verschonten in dieser Situation empfindet, anschließt: „Sie schauen nicht zu mir, sehen mich nicht. Vielleicht sind sie böse, dass ich abgesondert von allen bleibe, dass ich erst mit dem letzten Transport fahre, dass ich noch zuhause bleibe, ein paar Stunden, ein paar Tage. Tausende Tonnen Blei im Herzen.“⁹⁹⁷ Die Beschreibung der Deportierten, die Namenslistung mit

⁹⁹³ Interessant ist, dass Wiesel in seiner Autobiographie *Alle Flüsse fließen ins Meer* den Gedanken einer Mitleidenschaft Gottes ablehnt, da sie „zweideutig in ihrer Tragweite“ sei. Diese von Wiesel als Zweideutigkeit benannte Problematik kann ggf. auch als eine, hier weiterführende, Ambivalenzerfahrung Wiesels ob der Rolle und Frage nach Gott angesichts von Leid betrachtet werden: „Es gibt keinen Ort, der frei von Gott ist. Gott ist überall. Gott befindet sich in jedem Leiden und erleidet selbst jede Strafe. [...] Handelt es sich um eine Art göttliches Mitleiden? Oder um eine Verbundenheit Gottes mit den Menschen? Was uns zustößt, lässt Ihn nicht unberührt. Was ihm widerfährt, betrifft uns. Wir gehen den gleichen Weg, nehmen an der selben Suche teil, leiden aus den selben Gründen und geben unserer gemeinsamen Hoffnung den selben Stellenwert. [...] Doch diese Leidengemeinschaft birgt einige Schwierigkeiten. Sie ist zweideutig in ihrer Tragweite. Soll sie die Prüfung des Menschen erschweren oder erleichtern? Hilft uns die Vorstellung, dass Gott gleichfalls leidet, dass Er mit uns und also unseretwegen leidet, unsere Strafe zu ertragen, oder macht sie nicht im Gegenteil ihre Last schwerer? Da auch Gott das Leiden kennt, haben wir sicher kein Recht, uns zu beklagen. Wir können jedoch sagen, dass das Leiden des einen das der anderen nicht aufhebt, sondern zu ihm hinkommt. Die beiden summieren sich, ohne sich auszugleichen. Demnach wäre das göttliche Leiden kein Trost für uns, sondern eine zusätzliche Strafe. Und folglich dürften wir den Himmel getrost fragen: ‚Haben wir denn noch nicht genug Kummer? Musst Du uns Deinen zusätzlich aufbürden?‘“ Wiesel, *Alle Flüsse*, 154-155.

Der Theodizee-Gedanke in Wiesels Werk ist einer der in den didaktischen Entwürfen zu Wiesel meist Verwendeten und Anknüpfungspunkt für (christliche) religiöse Bildungsprozesse. Dabei ist zentral, dafür zu sensibilisieren, dass dessen Werk und seine Botschaften zum einen nicht aus christlicher Perspektiven angeeignet oder vereinnahmt und zum anderen mit christlichen Antwortversuchen auf die Theodizeefrage kontrastiert oder weitergeführt werden sollen. Vgl. dazu die Debatte um Jürgen Moltmanns Publikation *Der gekreuzigte Gott*. Stattdessen gilt es, Wiesels Verständnis als solches ernst zu nehmen, anzuerkennen und hinsichtlich der darin liegenden Anfragen und Herausforderungen an den christlichen Glauben zu reflektieren. Vgl. dazu bspw. Karl Josef Kuschels Vorschlag des „Wartens auf Theodizee“ im Anschluss an Wiesel und Boschkis Differenzierung dieses Vorschlags zum „Streiten um Theodizee“ im Anschluss an Kuschel und Wiesel sowie Boschkis weitere Überlegungen und Vorschläge zur christlichen Reflexion der Herausforderungen des Werks Wiesels. Diese grundlegende Sensibilität im Umgang mit Werk und Botschaft Wiesels und gilt es strukturanalog in der hier vorgenommenen religionspädagogischen Perspektivierung der Analyseergebnisse zu berücksichtigen. Boschki, *Der Schrei*, 221-241.

Zur Kritik an Moltmann vgl. Alice Eckardt und Roy Eckardt, *Long Night's Journey into Day. A Revised Retrospective on the Holocaust* (Detroit, 1988), 102-123; sowie Walter Groß und Karl Josef Kuschel, *Ich schaffe Finsternis und Unheil* (Mainz, 1992), 175-197.

Zum Vorschlag des Wartens auf Theodizee vgl. Groß und Kuschel, *Ich schaffe Finsternis und Unheil*, 153.

⁹⁹⁴ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 1.

⁹⁹⁵ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 1.

Eine vergleichbare raumtopographische Analyse dieser Szene findet sich bei Christin Zühlke, „The Bystander in Elie Wiesel's *The Town Beyond The Wall*,“ in *The Struggle for Understanding: Elie Wiesel's Literary Works*, hg. von Victoria Nesfield und Philip Smith (Albany, 2019), 97-112.

⁹⁹⁶ In *Die Nacht* ist diese Passage nicht enthalten.

⁹⁹⁷ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 1.

Diese Form des Schuldgefühls, das Wiesel hier exemplarisch und stellvertretend für die anderen Überlebenden kommuniziert, gilt als sogenanntes „choiceless choice“-Dilemma. Dieses beinhaltet die Erfahrung der unfreiwilligen

einer folgenden äußeren Beschreibung und Berufsbezeichnungen stellt eine klassische Form narrativer jüdischer Zeug:innenschaft dar.⁹⁹⁸

Diese Zeug:innenschaft ist deutlich abzugrenzen vom passiven Verhalten der Majorität der damaligen nichtjüdischen Landsleute, die als eine Art Zuschauer:innen fungieren. Erstmals wird die Verhaltensoption der Zuschauer:innenschaft bei der Deportation der Familie Wiesel aus Sighet beschrieben. Die Anwohner:innen beobachten die Situation, ohne als Zeug:innen zu fungieren. Statt ihre Zeug:innenschaft anzunehmen, nahmen sie die Rolle gleichgültiger Zuschauer:innen ein. Dies zeigt sich beispielsweise im Unterschied der räumlichen Trennung: „Unsere Landsleute hinter ihren Fenstern, hinter ihren Läden sahen zu, wie wir vorbeiliefen.“⁹⁹⁹ Die Gleichgültigkeit der Landsleute begrenzt sich auf das Schicksal der vorbeiziehenden Jüd:innen; an ihrem hinterlassenen Besitz herrscht jedoch Interesse, wie Wiesel beschreibt: „[O]hne Zweifel warteten diejenigen, die gestern noch unsere Freunde waren, hinter ihren Fensterläden auf den Augenblick, wo sie unsere Häuser ausplündern könnten.“¹⁰⁰⁰

Wiesel bewegt sich in dieser Passage in einer doppelten Rollenzuteilung aus beobachtendem Subjekt und beobachtetem Objekt. Zuerst beobachtet er die Deportation der ersten Gruppe der Sigheter Jüd:innen als aktiver Zeuge, dann wird er während seiner eigenen Deportation von passiven Zuschauer:innen beobachtet und somit objektiviert. Gleichzeitig beobachtet er die passiven Zuschauer:innen und bezeugt später deren moralisch fragliches Verhalten und transformiert seine Rolle somit erneut in die eines handelnden, aktiven Subjekts.

gegenseitigen Beobachtung von Jüdinnen und Juden während des Holocaust, in Phasen der Deportation, Verschleppung, Hinrichtungen, der verschiedenen Selektionen in den Lagern und zahlreichen weiteren Situationen.

Lawrence L. Langer, *Versions of Survival. The Holocaust and the Human Spirit* (New York, 1982), 72.

⁹⁹⁸ Diese Namenslistung erinnert an diejenigen in Yizkor-Büchern; jiddisch- oder hebräischsprachige Gedenkbücher, die die Geschichte der während des Holocaust zerstörten jüdischen Gemeinden festhalten. In diesen werden i. d. R. eine Auflistung der verstorbenen Gemeindeglieder, eine Gemeindehistorie sowie Hinweise auf die wichtigsten Rabbiner und Gelehrten der Gemeinde festgehalten. Die *Holocaust Survivors and Victims Database* des USHMM basiert u. a. auf den Einträgen solcher Yizkor-Bücher. Vgl. https://www.ushmm.org/online/hsv/source_view.php?SourceId=45402.

⁹⁹⁹ Wiesel, *Die Nacht*, 47.

¹⁰⁰⁰ Wiesel, *Die Nacht*, 50.

Die Frage um Mittäter:innen, Mitläufer:innen und Zuschauer:innen, allg. der Beteiligung und Verantwortung der Zivilbevölkerung während des Holocaust stellt ein eigenes Forschungsfeld dar. Insbesondere die zivile Bevölkerung wird in verschiedene und sich zugleich zum Teil überlappende Kategorien differenziert und deren Handeln analysiert. Die Kategorien umfassen u. a. „Onlookers, Spectators, Observers, and Gawkers“. Einigkeit über eine klare Kategorisierung und Zuordnung existiert dabei nicht, sie begrenzt sich auf die Vorstellung, die Kategorie der Zuschauenden differenzieren zu müssen und dabei, wie der Titel eines einschlägigen Sammelbandes zur Thematik benennt, „Probing the Limits of Categorization“.

Vgl. Christina Morina und Krijn Thijs, Hg., *Probing the Limits of Categorization. The Bystander in Holocaust History* (New York, 2018).

Vgl. weiterführend zu diesem Forschungsfeld: Victoria Barnett, *Bystanders, Conscience and Complicity during the Holocaust* (Westport, 1999); sowie David Cesarani und Paul Levine, Hg., *Bystanders to the Holocaust. A Re-evaluation* (London, 2002).

In der vorliegenden Erzählpassage dominiert eine klare Abgrenzung zwischen dem positiv konnotierten Zeugen und dem negativ konnotierten, passiv-gleichgültig Zuschauenden, weshalb diese – wenn auch eindeutig polar angeordneten Motive – keine gedankliche oder emotionale Oszillation zwischen diesen Polen hervorrufen und folgend auch keine Ambivalenzerfahrung erzeugen.¹⁰⁰¹ Eine begründete Entscheidung für bzw. gegen den jeweiligen Pol ist für Wiesel jederzeit möglich.¹⁰⁰²

9.5.2 Verantwortung und Gleichgültigkeit

In Auschwitz müssen Elie Wiesel und sein Vater zur Verrichtung ihres Arbeitsdienstes das Lager in bewachten Gruppen verlassen. Außerhalb des Lagers bemerkt Wiesel „deutsche Mädchen“¹⁰⁰³ und weitere Anwohner:innen, welche die Gefangenen zwar wahrnehmen, deren Anblick aber keine Gefühlsregung bei ihnen hervorruft. Sie begegnen ihnen stattdessen „ohne Interesse, ohne Mitleid“¹⁰⁰⁴, mit Gleichgültigkeit über deren Anwesenheit und weiteres Schicksal: „Beim Durchqueren der Dörfer betrachteten uns viele Deutsche, ohne sich zu wundern. Sie hatten wahrscheinlich schon viele solche Prozessionen gesehen ...“¹⁰⁰⁵ In der Darstellung in ... *und die Welt schwieg* wird diese

¹⁰⁰¹ Zühlke weist mit Rückgriff auf Sendyka darauf hin, dass solche Darstellungen von Zuschauenden in der jüngeren Forschung angesichts ihres Status als eine nur „one-sided interpretation“ angemahnt werden, „in danger of being simplistic“ zu stehen.

Roma Sendyka, „Bystanders as Visual Subjects: Onlookers, Spectators, Observers, and Gawkers in Occupied Poland,“ in *Probing the Limits of Categorization. The Bystander in Holocaust History*, hg. von Christina Morina und Krijn Thijs (New York, 2018), 53; 65.

Zühlke interpretiert die Zuschauenden als von tiefer Ambiguität [nach vorliegendem Begriffsverständnis Ambivalenz] geprägt. Diese Annahme könnte auf Basis eines mehrperspektivischen Zugangs zum Selbstverständnis und Handeln der betroffenen Personengruppen vermutlich bestätigt werden. Im aktuellen Textbefund werden diese allerdings nicht als von innerer Ambivalenz geprägt dargestellt, weshalb sich auch die Analyse dieser Figuren auf den im Text ausgewiesenen Zustand begrenzen und diese als nicht ambivalent markiert wahrnehmen muss.

Vgl. Christin Zühlke „Bezeugen, Beobachten und (Nicht-)Handeln als Modus Operandi von Gewalt in Elie Wiesels Schriften,“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext 2* (2022): 220-229.

Vgl. weiterführend die Analysen Zühlkes zum Motiv der Zuschauer:innen in Christin Zühlke, „Der Zuschauer in Elie Wiesel's Roman »Gezeiten des Schweigens«,“ in *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext 3* (2020): 259-269.

Vgl. zudem die Auseinandersetzung mit dem Motiv der Zuschauer:innen im Werk Wiesel's bei McAfee Brown, *Elie Wiesel*, 82-86. Brown erarbeitet bspw. den Titel von Wiesel's jiddischem Urwerk ... *und die Welt schwieg* als Verdichtung von Wiesel's Problematisierung der gleichgültigen Zuschauer:innen, welche dann im fiktionalen Roman *Gezeiten des Schweigens* ihre narrativen Höhepunkt finden. Vgl. McAfee Brown, *Elie Wiesel*, 85.

Vgl. außerdem die Ausführungen zu den Zuschauer:innen bei Fisher, der einen besonderen Fokus auf die nichtjüdischen bzw. explizit christlichen Zuschauer:innen, als „Christians as Bystanders“, legt und den Horizont weitet auf „Christian Responsibility and Historical guilt“, also den christlichen Antijudaismus, vgl. insbesondere 101-106.

Vgl. Fisher, „Silence and Dialogue,“ 97-115.

¹⁰⁰² Wiesel legt hier bereits den Grundstein für seine ethischen Ausführungen zu Verantwortung und Indifferenz, die er immer wieder innerhalb seines Gesamtwerkes aufgreift und vertieft.

In seinem Roman *Gezeiten des Schweigens* lässt Wiesel seine Hauptfigur bspw. formulieren: „Seit dem Kriege wollte ich vor allem das verstehen. Nichts anderes. Wie man gleichgültig bleiben konnte. Die Mörder verstand ich; die Opfer auch, obwohl weniger leicht. Aber die anderen, alle anderen, diejenigen, die weder dafür noch dagegen waren, diejenigen, die sich in untätiger Erwartung wiegten, diejenigen, [...] die die Haltung des Zuschauers einnahmen – sie waren mir unzugänglich, unverständlich geblieben.“ Elie Wiesel, *Gezeiten des Schweigens* (Freiburg, 1987), 146-147.

Die klare Verurteilung des passiven Zuschauens und des damit verbundenen Nichthelfens entwickelt Wiesel zu einer ethischen Kategorie weiter, um jeden einzelnen in die Verantwortung zu nehmen – nicht nur während des Holocaust, sondern auch in späteren humanitären Krisen.

¹⁰⁰³ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

¹⁰⁰⁴ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

¹⁰⁰⁵ Wiesel, *Die Nacht*, 79.

Passage mit Vorwürfen über deren Gleichgültigkeit ergänzt, da Wiesel von Sachkenntnis der Anwesenden ausgeht: „Sie fragen nicht, wer wir sind, was wir sind, von wo wir herkommen, wohin wir gehen. Sie wissen alles.“¹⁰⁰⁶

Eine ähnliche Form der Gleichgültigkeit beschreibt Wiesel angesichts der Deportation im Zug von Gleiwitz nach Buchenwald. Sie durchqueren Ortschaften, in denen der Zug von den dortigen Anwohner:innen zwar wahrgenommen, aber nicht mit weiterem Interesse verfolgt wird: „Manchmal kamen wir durch deutsche Ortschaften. Meistens sehr früh am Morgen. Arbeiter gingen zur Arbeit. Sie blieben stehen und folgten uns mit den Blicken.“¹⁰⁰⁷ Auch hier zeigen sich die Anwohner:innen an diesen Anblick gewöhnt und „kaum erstaunt“.¹⁰⁰⁸

Die Schilderungen des passiven, gleichgültigen Verhaltens der Dorfbewohner:innen als Zuschauer:innen wird im weiteren Textverlauf zugespitzt. Wiesel beschreibt eine Situation, in der zwar ein erstmaliger aktiver Eingriff der Zuschauenden erfolgt, dieser jedoch im Erzählverlauf erneut die Gleichgültigkeit angesichts des Schicksals der Gefangenen aufzeigt: „Eines Tages, als der Zug hielt, zog ein Arbeiter ein Stück Brot aus seinem Beutel und warf es in einen Waggon.“¹⁰⁰⁹ Diese Handlung des Einzelnen könnte durch Verantwortungsgefühl oder Mitleid motiviert und als Zeichen gegen die Gleichgültigkeit gedeutet werden. Es folgt „ein Gerangel. Dutzende Hungriger brachten sich wegen ein paar Krümeln gegenseitig um“¹⁰¹⁰, was die „deutschen Arbeiter lebhaft [interessiert]“¹⁰¹¹ und Nachahmer auf den Plan ruft: „Bald fielen von allen Seiten Brotstücke in die Waggonen. Die Zuschauer betrachteten diese abgemagerten Männer, die sich wegen eines Bissens gegenseitig umbrachten.“¹⁰¹² Die Arbeiter werden hier explizit als „Zuschauer“¹⁰¹³ und nicht als Zeugen tituliert, was zeigt, dass Wiesel diese Kategorien unterscheidet. Die gesamte Situation wird in ironischem Vokabular als „Schauspiel“¹⁰¹⁴ beschrieben, was die Handlungsmotivation der deutschen Arbeiter als auf Sensationslust basierend qualifiziert.

Als Kontrastfolie dient Wiesels Verhalten einige Jahre später in Aden, wo er unfreiwillig „an einem ähnlichen Schauspiel“¹⁰¹⁵ teilnahm: „Die Passagiere unseres Schiffs hatten ihren Spaß daran, den ‚Eingeborenen‘ Münzen zuzuwerfen, die diese, ins Wasser springend, aufsammelten.“¹⁰¹⁶ Wiesel führt diesen Exkurs in *Die Nacht* unmittelbar auf die Beschreibung der Waggonenszene ein. Wiesel steht

¹⁰⁰⁶ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

¹⁰⁰⁷ Wiesel, *Die Nacht*, 143.

¹⁰⁰⁸ Wiesel, *Die Nacht*, 143.

¹⁰⁰⁹ Wiesel, *Die Nacht*, 143.

¹⁰¹⁰ Wiesel, *Die Nacht*, 143.

¹⁰¹¹ Wiesel, *Die Nacht*, 143.

¹⁰¹² Wiesel, *Die Nacht*, 144.

¹⁰¹³ Wiesel, *Die Nacht*, 144.

¹⁰¹⁴ Wiesel, *Die Nacht*, 143.

¹⁰¹⁵ Wiesel, *Die Nacht*, 143.

¹⁰¹⁶ Wiesel, *Die Nacht*, 143.

diesem „Schauspiel“¹⁰¹⁷ nicht gleichgültig gegenüber, er transformiert seine Erfahrung der Opferschaft, in der er das Objekt der Sensationslust der deutschen Arbeiter darstellt, und wird zum handelnden und mahnenden Subjekt.¹⁰¹⁸ Die umstehenden Passagier:innen bewegen sich in derselben Rolle wie die deutschen Dorfbewohner:innen.

„Eine aristokratisch aussehende Pariserin hatte ein besonderes Vergnügen an diesem Spiel. Da sah ich plötzlich zwei Kinder, die miteinander kämpften, als ginge es um ihr Leben, die einander zu erwürgen versuchten, und ich flehte die Dame an: ‚Werfen Sie bitte keine Münzen mehr hinunter!‘ ‚Warum denn nicht?‘ sagte sie. ‚Ich gebe gerne Almosen ...“¹⁰¹⁹

Statt einer gleichgültigen Haltung wird – zumindest im Falle der Pariserin mit ihrem Rückbezug auf die Almosen – eine mitleidige Haltung vorgespield, die als eine Form von Verantwortungsübernahme fehlinterpretiert werden könnte. Die Motivation für das Verhalten der Pariserin wird strukturanalog zu dem der deutschen Arbeiter nicht als Mitleid, sondern als Sensationslust dargestellt. Es firmiert eher als „Vergnügen“¹⁰²⁰ an einem „amüsierenden Spektakel“¹⁰²¹, wie Wiesel ausführt.

Diesem geheuchelten Mitleid einerseits und der Gleichgültigkeit andererseits steht die echte Verantwortungsübernahme gegenüber: Maria, das Hausmädchen der Familie Wiesel, sowie „viele Nichtjuden von den umliegenden Dörfern“¹⁰²² übernehmen Verantwortung oder unternehmen zumindest den Versuch und bieten der Familie an, sie zu verstecken: „Es gab Bunker für uns im Dorf oder in den Bergen. Aber wir haben alle Vorschläge abgelehnt.“¹⁰²³ Maria „kam ins Ghetto und bat uns mit Tränen in den Augen, wir sollen zu ihr ins Dorf kommen, sie wird uns verstecken! Sie hat einen Unterschlupf vorbereitet, Essen, alles!“¹⁰²⁴

Auch „ein Inspektor der ungarischen Polizei, ein guter Freund meines Vaters“¹⁰²⁵, versucht Verantwortung zu übernehmen, indem er verspricht, die Familie Wiesel bei drohender Gefahr zu warnen. Dieser Versuch – „Er war gekommen. Er wusste von der Gefahr.“¹⁰²⁶ – scheitert allerdings, da die Familie Wiesel das nach außerhalb der Ghettogrenze führende Fenster, an welches der Inspektor geklopft hatte, nicht rechtzeitig öffnen konnte und den Inspektor so verpasste.

¹⁰¹⁷ Wiesel, *Die Nacht*, 143.

¹⁰¹⁸ Zur besonderen Relevanz von Verantwortung bei Elie Wiesel vgl. auch Frunzã, die bei Wiesel an „ethics of responsibility and of action“ ausmacht, welche auf der Kommunikation seiner Erinnerung, seiner Zeug:innenschaft basiert. Sandu Frunza, „Ethics, Religion and Memory in Elie Wiesel’s Night,“ *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 9/26 (2010): 94.

Vgl. dazu auch die Ausführungen in Kapitel 1.1 dieser Arbeit, welche Wiesels Storytelling als performatives Handeln erarbeitet, das mit einem ethischen Appel einhergeht, sowie Colin Davis Überlegungen zu Wiesels Storytelling als prospektiven „point of departure“, von dem Wiesel aus ins Handeln kommt und seinen ethischen Appell erhebt. Davis, *Elie Wiesel’s Secretive Texts*, 51.

¹⁰¹⁹ Wiesel, *Die Nacht*, 144.

¹⁰²⁰ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 6.

¹⁰²¹ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 6.

¹⁰²² Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 1.

¹⁰²³ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 1.

¹⁰²⁴ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 1.

¹⁰²⁵ Wiesel, *Die Nacht*, 41.

¹⁰²⁶ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 1.

In den vorgestellten Erzählpassagen liegt eine konsequente Bewertung der jeweiligen Pole als positiv konnotierte Verantwortung und negativ markierte Gleichgültigkeit vor. Wiesel oszilliert nicht zwischen diesen Polen. Er plädiert in jeder der Szenen für Verantwortung und gegen Gleichgültigkeit. Diese Motive stehen nicht in einer ambivalenten Beziehung zueinander, werden nicht ambivalent erzählt und lösen keine Ambivalenzerfahrung bei Wiesel aus.

Diese klare Positionierung zeigt sich auch in Wiesels kritischer Selbstcharakterisierung und der kritischen Bewertung seines eigenen Handelns in der Vater-Sohn-Beziehung. Sein Verhalten gegenüber seinem Vater löst bei Wiesel Unbehagen aus, er erfährt das Gefühl des Versagens sowie die Angst vor dem Versagen. Sein grundlegendes Ziel ist, seinen Vater zu unterstützen, in der Hoffnung, dessen Überlebenschancen zu verbessern. Tatsächlich stellt die gegenseitige Unterstützung für Sohn und Vater gleichermaßen die zentrale Handlungsmotivation zum je eigenen Überleben dar. So führt Wiesel in Annahme des vermeintlichen Todes seines Vaters im Todeszug nach Gleiwitz an, dass es „keinen Grund mehr zu leben, keinen Grund zu kämpfen“¹⁰²⁷ gab. In dieser Folge erfährt er eine tiefe Gleichgültigkeit, die einer Selbstaufgabe gleichkommt: „Mich beherrschte Gleichgültigkeit – gegenüber allen und mir selbst. Was solls, Gott hat gegeben und Gott hat genommen. Der Kampf ist beendet. Es gibt nichts und niemanden mehr, wofür es sich zu kämpfen lohnt.“¹⁰²⁸

Trotz dieses immanenten Grundanspruchs eines verantwortenden Handelns schafft es Wiesel nicht, seinen Vater vor den misshandelnden Übergriffen anderer Gefangener zu schützen, oder er schreitet aus Angst vor Repression nicht in diese Misshandlung ein. Während des Todesmarsches und insbesondere in Buchenwald steigert sich dies, indem Wiesel wahrnimmt, dass er seinen Vater als Last empfindet, die seine eigenen Überlebenschancen ggf. mindern.

In ... *und die Welt schwieg* führt Wiesel die Diskrepanz zwischen seinem Selbstanspruch und seinem tatsächlichen Handeln schonungslos aus, bewertet es als ein moralisches Versagen in Extremsituationen. In dieser Folge ist Wiesel angesichts seiner selbst und seines Handelns in einer tiefen Krise gefangen, allerdings nicht in einer Ambivalenz. Er möchte eindeutig Verantwortung für seinen Vater übernehmen, scheitert allerdings in konkreten Handlungsanforderungen. Er oszilliert innerlich nicht zwischen zwei vermeintlich gleichberechtigten Polen aus Hilfe und Hilfsverweigerung. Er kann diese Pole klar in einem Positiv-negativ-Gefälle anordnen und sich mental in einer Entscheidung für einen der Pole positionieren. Es scheitert nicht an einer Bewertung der Pole, sondern an der tatsächlichen Handlungsumsetzung. Es liegt keine Ambivalenz vor.

¹⁰²⁷ Wiesel, *Die Nacht*, 41.

¹⁰²⁸ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 6.

In ... *und die Welt schwieg* beschreibt Wiesel, dass sein Vater die Toilette aufsuchen möchte und einen der Aufseher ihrer Baracke nach dieser Möglichkeit fragt. Dieser antwortet ihm nicht, sondern gibt Wiesels „Vater eine schallende Ohrfeige“.¹⁰²⁹ Wiesel beschreibt sich selbst in dieser Situation als „versteinert“.¹⁰³⁰ Er formuliert weiter:

„Ich verstand mich selbst nicht. Was ist mit mir geschehen? Man hat meinen Vater geschlagen – vor meinen Augen – und ich habe nicht einmal reagiert! Ich bin nicht von meinem Platz aufgesprungen und bin ihm nicht zu Hilfe geeilt! Ich habe zugeschaut und – geschwiegen! Wäre dies unter normalen Umständen geschehen, hätte ich mich mit Krallen auf den schlägernden Mörder gestürzt. Und hier – bin ich kalt geblieben, körperlich gleichgültig! Habe ich mich so schnell verändert?
Ein tiefes Schamgefühl begann mich zu quälen. Ich dachte: Das werde ich mir niemals verzeihen.
Damals wusste ich noch nicht, zu was ein Mensch unter dem Druck der Umstände fähig ist ...“¹⁰³¹

Eine vergleichbare Situation wird in der Misshandlung von Wiesels Vater durch deren Kapo Idek beschrieben. Wiesels Vater wird in dieser Passage unverschuldet von Idek „mit einer eisernen Rute aufs Gesicht, auf die Schultern“ geschlagen,¹⁰³² woraufhin dieser zusammenbricht. Wiesel „schaute der Szene zu und – reagierte nicht“.¹⁰³³

„Ich dachte sogar daran, mich zu entfernen, damit sich der *Kapo* nicht auch noch auf mich stürzt. Noch schlimmer: wenn ich in diesem Moment böse, wenn ich aufgebracht war, war es nicht wegen Idek, dem *Kapo*, sondern wegen meines Vaters. Ich war böse, weil er nicht verstanden hatte sich vor Ideks hysterischem Anfall zu hüten.
Das hatte das Lager also aus dem einzigen Sohn gemacht, einem treuen Sohn, aus einem sensiblen Kind. Ich war böser auf Vater als auf den Mörder, der ihn schlug.“¹⁰³⁴

Akiba Drumer konfrontiert Wiesel im Anschluss mit dessen mangelnder Verteidigungsbereitschaft:

„„Elieser, ich verstehe dich nicht! Wie konntest du Idek zuschauen, wie er deinen eigenen Vater schlägt und – dich nicht auf Idek stürzen?! Du hättest ihn oder dich selbst ermorden müssen ... denk nach! Man schlägt deinen Vater und du – schweigst!
Das letzte bisschen Blut lief aus den Adern in meinen Kopf. Ich schämte mich. Akiba Drumer hat Recht – dachte ich. Was ist aus mir geworden?“¹⁰³⁵

Diese Erfahrungen prägen Wiesels Selbstverständnis deutlich, er fasst einen „Entschluss“¹⁰³⁶, dass, „wenn sich so eine Szene wiederholen wird, [er] nicht mehr untätig dastehen“¹⁰³⁷ werde. Unmittelbar im Folgesatz relativiert Wiesel diesen Beschluss: „Aber ich wusste, dass ich wahrscheinlich nicht genug bei Kräften bin, um diesen Entschluss durchzuführen.“¹⁰³⁸

¹⁰²⁹ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

¹⁰³⁰ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

¹⁰³¹ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

¹⁰³² Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 3.

¹⁰³³ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 3.

¹⁰³⁴ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 3.

¹⁰³⁵ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 3.

¹⁰³⁶ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 3.

¹⁰³⁷ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 3.

¹⁰³⁸ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 3.

In verschiedenen Passagen wird Wiesels Vater als eine Form der Belastung dargestellt, von Wiesel als „Schwachpunkt“¹⁰³⁹ benannt, der eingesetzt werden kann, um seinen Willen zu brechen: Franek stellt fest, dass Wiesel noch einen Goldzahn besitzt, und erpresst diesen, indem er dessen Vater misshandelt:

„Ach, er wusste, wie er es anstellen musste; er kannte meinen Schwachpunkt. Mein Vater hatte nie Militärdienst geleistet, und es gelang ihm nicht, im Schritt zu marschieren. Aber hier mussten alle Gruppenbewegungen im Gleichschritt erfolgen. Dies war eine Gelegenheit für Franek, ihn zu quälen und ihn jeden Tag grausam zu verprügeln. Links, rechts: Faustschläge! Links, rechts: Ohrfeigen!“¹⁰⁴⁰

Wiesel bemüht sich, seinen Vater das Marschieren zu lehren – „Ich beschloss, meinem Vater Unterricht zu geben, ihm beizubringen, den Schritt zu wechseln, den Rhythmus einzuhalten.“¹⁰⁴¹ –, scheitert jedoch – „Aber die Fortschritte meines Vaters waren unzureichend, und die Schläge prasselten weiterhin auf ihn nieder.“¹⁰⁴² –, sodass die beiden „nachgeben“¹⁰⁴³ mussten und Wiesel seinen Goldzahn zum Wohle seines Vaters opfert.

In Buchenwald wird Wiesels Verantwortungsbewusstsein für seinen Vater, der angesichts der Strapazen des Todesmarsches und des Zugtransports schwer erkrankt ist, erneut geprüft. Nach der Ankunft in Buchenwald überkommt Wiesel ein „[b]leierner Schlaf“¹⁰⁴⁴, dem er nachgibt, und er kommentiert für die Lesenden: „Ja, ich war fähig mich schlafen zu legen, einige Stunden zu schlafen – und das, obwohl ich wusste, dass Vater schwach ist, dass Vater an der Schwelle des Todes steht!“¹⁰⁴⁵ Am nächsten Morgen sucht Wiesel seinen Vater und formuliert in einer direkten Ansprache an die Rezipient:innen – „ihr versteht richtig“¹⁰⁴⁶ – sein Entsetzen über sein Empfinden ob seines Vaters:

„Ihn suchend, kam mir ein Gedanke, der mich ein ganzes Leben begleiten wird, ein Gedanke, der alle meine Freuden stören wird und der bittere Tropfen in jedem Glas Wein sein wird, das ich trinken werde. Hier ist – der Gedanke: Hoffentlich finde ich ihn nicht!!!
Einfach. Ihr versteht richtig – es ist ganz einfach: Ich hoffte meinen Vater nicht mehr zu finden. So würde ich mich freier fühlen, so würde ich größere Chancen haben, um die eigene Existenz zu kämpfen!
Sicher: Diesen Gedanken vertrieb ich bald aus meinem Kopf, aber das mindert nicht den wesentlichen Fakt, dass er in mir ist, in meinem Herzen geboren wurde.“¹⁰⁴⁷

Den Tod seines Vaters beschreibt Wiesel folgendermaßen:

„Ich ließ den SS-Mann meinen Vater schlagen. Ich ließ meinen alten Vater allein sterben. Noch mehr: ich war wieder einmal böse auf Vater, dass er solche Szenen macht, dass er laut weint, dass er es provoziert geschlagen zu werden ...
,Elieser! E-li-e-ser!!! Komm, komm! Lass mich nicht allein ...‘
Seine Stimme kam von so weit her, von so nah! Aber – ich rührte mich nicht von der Stelle.
Niemals – niemals werde ich mir das je verzeihen.

¹⁰³⁹ Wiesel, *Die Nacht*, 91.

¹⁰⁴⁰ Wiesel, *Die Nacht*, 91.

¹⁰⁴¹ Wiesel, *Die Nacht*, 91.

¹⁰⁴² Wiesel, *Die Nacht*, 91.

¹⁰⁴³ Wiesel, *Die Nacht*, 91.

¹⁰⁴⁴ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 7.

¹⁰⁴⁵ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 7.

¹⁰⁴⁶ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 7.

¹⁰⁴⁷ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 7.

Niemals werde ich es der Welt verzeihen, dass sie mich dazu gebracht hat, dass sie aus mir einen anderen Menschen gemacht hat, dass sie in mir den Teufel geweckt hat, den niedrigsten bösen Trieb, die wildesten Instinkte.

[...]

Sein letztes Wort war: Mein Name. Ein Ruf. Und ich habe nicht geantwortet.¹⁰⁴⁸

Wiesels klare Positionierung und Abgrenzung gegenüber seinem Verhalten zeigt, dass er sein Verhalten gegenüber seinem Vater nicht als ambivalent empfindet, sondern als Handlung, die er sich „niemals [...] verzeihen“¹⁰⁴⁹ wird. Auch nicht der Welt, die ihn zu einem „Opfer“¹⁰⁵⁰ seines „Lebensinstinkt[es]“¹⁰⁵¹ gemacht hat, der „stärker ist als [er] selbst, stärker als [s]eine Verbundenheit zu Vater, stärker als [s]ein Wille rein und treu zu bleiben“¹⁰⁵².

Diese Textpassagen verweisen auch auf die Gewalt- und Machtdynamiken innerhalb des Konzentrationslagers, denen Wiesel und sein Vater und somit auch ihre Beziehung täglich ausgesetzt waren und die für die Rezipient:innen weder transparent noch in ihren Auswirkungen auf die Beziehungen, das Handeln und die Identität der Gefangenen jemals nachvollziehbar werden.¹⁰⁵³ Der ethische Pakt und die damit einhergehende Enthaltung eines Werturteils hinsichtlich derartig moralisch anspruchsvoller und nicht nachvollziehbarer Dynamiken wird in der Rezeption dieser Beschreibungen relevant.¹⁰⁵⁴

¹⁰⁴⁸ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 7.

¹⁰⁴⁹ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 7.

¹⁰⁵⁰ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 5.

¹⁰⁵¹ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 5.

¹⁰⁵² Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 5.

¹⁰⁵³ Langer referenziert diese Beschreibung Wiesels als einen „flüchtigen Einblick“ für die Rezipient:innen, der weder Transparenz noch Nachvollziehbarkeit erzeugen, sondern vielmehr als Beschreibung der Erinnerung ein Zeugnis über das Erlebte ablegen soll, als Verdichtung für das erlebte Grauen. Zudem erarbeitet Langer die hier beschriebenen Machtdynamiken als eine „verschlungene ‚Moral‘, die die Deutschen in den Ghettos und Lagern einführten“ und damit „ihren Opfern die elementarste Quelle ihrer Würde raubten, nämlich die Möglichkeit, die Auswirkung gegenseitiger Fürsorge, insbesondere zwischen Familienmitgliedern, in der Hand zu haben.“

Lawrence L. Langer, „Leichname im Spiegel: Eltern und Kinder in Wiesels Nacht und in anderen Holocaust-Zeugnissen,“ in *Kultur allein ist nicht genug: Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, hg. von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink (Münster, 1998), 98.

An anderer Stelle referenziert Langer die möglichen traumatisierenden Auswirkungen der „honesty“ von Wiesels Beschreibung auf die Rezipient:innen, welche „alien to our sense of expectation“, mit der Frage: „What reader can rejoice at such candor?“

Langer, „Whose Testimony?“, 207.

¹⁰⁵⁴ Fober analysiert die Vater-Sohn-Beziehung hinsichtlich „Transformationen menschlicher Identität im Kontext von Auschwitz“ (84) und den Einfluss, den Wiesels „Erwerb von deklarativem und situativem Wissen über die Gesetzmäßigkeiten im Lager“ (95) auf Wiesels Handeln und Identität ausübt, hier am Beispiel von Wiesels geäußertem Bewusstsein darüber, dass der Tod seines Vaters seine eigenen Überlebenschancen verbessern könnte. Vgl.

Magdalena Fober, *Identität und Wissen in ausgewählten Werken Elie Wiesels und William Styrons. (Wissens-)Grenzen des Selbst* (Frankfurt am Main, 2017), 96.

Für den vorliegenden Kontext ist an Fobers Analyse interessant, dass sie diese Vater-Sohn-Beziehung kurz (und nicht weiter vertiefend) mit dem Stichwort Ambivalenz beschreibt – „Ambivalenz, die die in Night beschriebene, durch Fürsorge und Solidarität gekennzeichnete Vater-Sohn-Beziehung durchgehend kennzeichnet“ Fober (94) –, dann in ihrem Fazit allerdings zu dem Schluss kommt, dass die Vater-Sohn-Beziehung bis zuletzt durch Fürsorge und Solidarität bestimmt war, welche sich aus dessen Religiosität ableite: „Obwohl die Realität in den Konzentrationslagern und das erworbene und mitunter überlebensnotwendige deklarative und situative Wissen über die dort vorherrschenden Gesetzmäßigkeiten Eliezers Solidarität und Fürsorge gegenüber seinem Vater kontinuierlich herausfordern, hält der Sechzehnjährige, konträr zu den anderen in *Night* beschriebenen Söhnen, an der Bindung zu seinem Vater fest. Eliezer bleibt somit innerhalb eines familiären Ideals und Wertehorizonts verhaftet, den er aus den Wissensbeständen des Talmud abgeleitet und innerhalb seiner Identität eingebettet hat und den auch die Realität von Auschwitz nicht eliminieren kann.“

Diese Beschreibungen verdeutlichen trotz oder gerade angesichts des Scheiterns Wiesels in der realen Anforderungssituation, welchen Stellenwert die Verantwortung gegenüber anderen in Wiesels Botschaft und seiner Ethik zukommt.¹⁰⁵⁵ Er benennt deutlich, dass nicht einmal die existentielle Situation der Opfer während des Holocaust von der Verpflichtung der Verantwortung gegenüber den anderen entbinde.

9.5.3 Erinnerung und Vergessen

„Jetzt zehn Jahre nach Buchenwald, sehe ich, dass die Welt vergisst.“¹⁰⁵⁶ Mit dieser Bemerkung ergänzt sich der Blick auf zwei weitere polare Kategorien: Erinnerung und Vergessen. Statt an die Vergangenheit zu erinnern, wird diese von einigen einfach „weggewischt“¹⁰⁵⁷ und „[v]ergessen“¹⁰⁵⁸, wie Wiesel konsterniert feststellt.

Die Erinnerung der Überlebenden dient als zentraler Gegenpol zum Vergessen, was exemplarisch in der Beschreibung der Hinrichtung eines Mitgefangenen in Auschwitz aufgezeigt wird. Mittels der polaren Begriffsbeziehung wird eine konkrete Aufforderung an die Überlebenden kommuniziert, „als dass die, die vielleicht diese Hölle überleben, nicht vergessen, nicht vergessen, nicht die Hinrichtungen und nicht die tagtäglichen Leiden, nicht vergeben und nicht vergessen zu erinnern“¹⁰⁵⁹. Die Dimension des Nichtvergessens geht mit der Aufforderung zur bewussten Erinnerung einher. Das Einnehmen einer bewussten Erinnerungshaltung scheint aufgrund der vorliegenden Textpassage (bedingt) vom Modus eines Nicht-vergessen-Könnens unterscheidbar. Allerdings sollte die Differenz zwischen der Erinnerung und dem Nichtvergessen nicht überstrapaziert werden, da Wiesel diese an einigen Stellen synonym oder indifferent verwendet. Dennoch fungiert die Erinnerung, wie an obiger Szene verdeutlicht und an einigen weiteren Verweisstellen zu erkennen, mit einer Konnotationsverschiebung

Diese Beobachtung agiert strukturanalog zu der hier vorliegenden Beobachtung, dass sich Wiesel für Verantwortung (bei Fobers Fürsorge und Solidarität) positioniert. Allerdings soll sich hier von der Interpretation der Vater-Sohn-Beziehung als ambivalent abgegrenzt werden. Wie oben erarbeitet erfolgen statt der Schilderung einer ambivalenten Beziehung hier eine kritische Selbstcharakterisierung Wiesels und die Beschreibung von Unbehagen ob des eigenen Handelns und Versagens. Wie Fober treffend erarbeitet, positioniert sich Wiesel bis zuletzt für Fürsorge, auch wenn er sie in den konkreten Handlungsanforderungen nicht immer umsetzt, was er deutlich als Versagen markiert, es erfolgt keine Oszillation in der Bewertung, demnach auch keine Beschreibung einer Ambivalenz der Vater-Sohn-Beziehung. An diesem Beispiel – und ohne Fobers, abgesehen von der Ambivalenzzuschreibung, treffende Analyse kritisieren zu wollen – kann exemplarisch die Relevanz eines klar konturierten Ambivalenzbegriffs verdeutlicht werden, der eine unzutreffenden Zuschreibung oder Referenzierung von Situationen und Sachverhalten als ambivalent verhindern kann. Fober, *Identität und Wissen*, 95.

¹⁰⁵⁵ Zu Wiesels ethischer Botschaft vgl. weiterführend die Analyse von Anderson: Ingrid Anderson, *Ethics and Suffering Since the Holocaust, Making Ethics „First Philosophy“ in Levinas, Wiesel and Rubenstein* (London, 2016). Darin insbesondere das Kapitel *In spite of Man: the ethics of Elie Wiesel*, 88-136.

¹⁰⁵⁶ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 8.

¹⁰⁵⁷ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 8.

¹⁰⁵⁸ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 8.

¹⁰⁵⁹ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 3.

zum Nicht-vergessen-Können.¹⁰⁶⁰ An der Passage zur Erinnerung an Frau Schächters prophetischen Wahnsinn im Zug und der Warnung und der Angst vor einem Feuer – „Ein Feuer! Ich sehe ein Feuer! Ich sehe ein Feuer!“¹⁰⁶¹ – zeigt sich erneut dieser innere Zusammenhang bzw. die bei Wiesel vorgenommene Trennung zwischen Nichtvergessen und Erinnern. Unmittelbar nach der Ankunft in Auschwitz, nach der Selektion, steuert die Gruppe der Neuankömmlinge auf eine Grube zu, in der menschliche Überreste verbrannt werden und von der Elie Wiesel annimmt, dass auch sie darin ihren Tod finden werden.¹⁰⁶² Erst kurz vor der Grube wird die Gruppe in die Bad-Baracke umgelenkt, worauf Wiesels Vater ihn nach seiner Erinnerung an Frau Schächter und deren Prophezeiungen von Feuer und Rauch fragt: „Du erinnerst dich ... erinnerst dich an die Verrückte?“ Ob ich mich an sie erinnere? Niemals werde ich sie vergessen, niemals!“¹⁰⁶³

Auch Juliek und dessen letztes „makabres Konzert“¹⁰⁶⁴, das „er für ein Publikum von Toten gegeben hat“¹⁰⁶⁵, wird Wiesel „niemals vergessen“¹⁰⁶⁶: „Noch heute, wenn ich in ein Konzert gehe und Beethoven höre, muss ich die Augen schließen und aus der Finsternis taucht die bleiche, melancholische Gestalt von Juliek auf – der polnisch Junge, der sich – mit den Klängen seiner Geige – von der Welt, von seinen Freunden, von seinen Mördern verabschiedete.“¹⁰⁶⁷

Auf ein absolutes Maximum verdichtet wird die Dimension des Nichtvergessens in der hypotaktisch geordneten, sich wiederholenden Satzeröffnung „Nie werde ich [...] vergessen“¹⁰⁶⁸, mit welcher Wiesel seine Erinnerung an die Zeit in Auschwitz und an die Auswirkungen dieser Zeit auf seinen Glauben und seine Identität in einer poetisierenden Anapher zusammenfasst.

„Nie werde ich diese Nacht vergessen, diese erste Nacht im Lager, die aus meinem Leben eine einzige lange siebenfach verriegelte Nacht gemacht hat. Nie werde ich diesen Rauch vergessen. Nie werde ich die kleinen Gesichter der Kinder vergessen, deren Körper sich vor meinen Augen unter einem stummen, azurblauen Himmel in Rauch verwandelten. Nie werde ich die Flammen vergessen, die meinen Glauben für immer verzehrten. Nie werde ich die nächtliche Stille vergessen, die mich für alle Zeiten um die Lust am Leben gebracht hat. Nie werde ich jene Augenblicke vergessen, die meinen Gott und meine Seele und meine Träume, die das aschene Antlitz der Wüste annahmen, ermordeten. Nie werde ich all das vergessen, selbst wenn ich dazu verdammt wäre, so lange zu leben wie Gott selbst. Nie.“¹⁰⁶⁹

In dieser Passage erhält der Modus des Nichtvergessens zudem eine überzeitliche (und religiöse) Dimension: „Nie werde ich all das vergessen, selbst wenn ich dazu verdammt wäre, so lange zu leben

¹⁰⁶⁰ Dies zeigt sich insbesondere in den Motivvariationen von Erinnerung und Vergessen und dem Vergessen-Wollen der Zeugen.

¹⁰⁶¹ Wiesel, *Die Nacht*, 53. Zur Einordnung von Frau Schächter als Prophetin und zur damit einhergehenden Rolle des Wahnsinns vgl. weiterführend Mary Catherine Mueller, „The Role of the Four Prophet Figures in Night,“ in *The Struggle for Understanding. Elie Wiesel's Literary Works*, hg. von Victoria Nesfield und Philip Smith (Albany, 2019), 61-67.

¹⁰⁶² Wiesel, *Die Nacht*, 63.

¹⁰⁶³ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

¹⁰⁶⁴ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 5.

¹⁰⁶⁵ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 5.

¹⁰⁶⁶ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 5.

¹⁰⁶⁷ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 5.

¹⁰⁶⁸ Wiesel, *Die Nacht*, 24.

¹⁰⁶⁹ Wiesel, *Die Nacht*, 24.

wie Gott selbst. Nie.¹⁰⁷⁰ Die anaphorische Verwendung des Wortes „Nie“ vermittelt dabei den Eindruck eines lebenslangen Versprechens, das sich Wiesel selbst, den Opfern und ggf. auch Gott gibt.

Der Modus der Erinnerung stellt im Gegensatz zu diesem Nicht-vergessen-Können ein bewusstes Ins-Gedächtnis-Rufen einzelner Passagen dar: Wiesel verweist in ... *und die Welt schwieg* und in *Die Nacht* mit bewussten Erinnerungen auf die für ihn besonders eindrücklichen Erfahrungen. Er erinnert sich an den letzten Blick auf seine Mutter und seine jüngste Schwester bei der Selektion in Auschwitz, welche Wiesel offen als Exkurs und bewussten Moment der Erinnerung rahmt:

„... Erlaubt mir einen Einschub. Erlaube mir, mein Freund Leser, die Augen eine Weile zu schließen, o, nur einen kurzen Moment, um diesen Moment wiederzubeleben. Dort – sehe ich. Mit geschlossenen Augen sieht man besser. Ich sehe Mutter auf ihrem letzten Weg. Mit ihrer linken Hand streichelt sie Zipporas goldenes Haar, als wollte sie sie vor den Feinden der Nacht beschützen ... dort geht Mutter, zwischen elektrischen Zäunen. Ich habe mich nicht von ihr verabschiedet. Nicht ihren letzten Kuss bekommen. Es kam nicht dazu. Alles kam so plötzlich! Das Herz blutet. Besser die Klammer wieder schließen.“¹⁰⁷¹

Die bewusste Erinnerung begrenzt sich dabei nicht nur auf die negativ eindrücklichen Passagen, sondern auch Momente der Hoffnung oder des Positiven werden einbezogen, wie sich an Wiesels Kommentar über die „ersten menschlichen Worte“¹⁰⁷² nach der Deportation, ausgesprochen von ihrem ersten Blockwart in Auschwitz, zeigt: „Ich werde sie in Erinnerung behalten.“¹⁰⁷³

Dem in *Die Nacht* und in ... *und die Welt schwieg* formulierten Auftrag an die Überlebenden, „nicht [zu] vergessen, [...] und nicht vergessen zu erinnern“¹⁰⁷⁴, kommt Wiesel mit seinem Zeugnisbericht ... *und die Welt schwieg* bzw. *Die Nacht* nach: „Ich dachte: es ist nötig in Buchform die Notizen herauszugeben, die ich in Buchenwald aufgeschrieben habe.“¹⁰⁷⁵ Mit dieser Handlung und den verschiedenen im Text eingestreuten bewussten Erinnerungsberichten positioniert sich Wiesel eindeutig für die Erinnerung und gegen das Vergessen, diese beiden polaren Handlungsformen lösen bei ihm keine Ambivalenzerfahrung aus, er kann sich eindeutig für einen der Pole entscheiden und entsprechend handeln.

9.5.4 Sprechen und Schweigen

Das Motiv des Sprechens und seine Negation, das Schweigen, über den Holocaust wird an nur sehr wenigen Verweisstellen und meist nur implizit thematisiert: Dies ergibt sich aufgrund der erzählten

¹⁰⁷⁰ Wiesel, *Die Nacht*, 24.

¹⁰⁷¹ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

¹⁰⁷² Wiesel, *Die Nacht*, 74.

¹⁰⁷³ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

¹⁰⁷⁴ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 3.

¹⁰⁷⁵ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 8.

Zeit, in der sich die Problematik von Sprechen und Schweigen über die Zeit des Holocaust (noch) nicht stellt. In dieser Passage lässt sich daher auch (noch) keine Ambivalenzerfahrung ob der Angemessenheit von Sprechen und Schweigen feststellen. Diese wird erst nach dem Holocaust, nach dem Überleben relevant, wenn es zur aktiven Handlung und Entscheidung über die Kommunikationsform der Erinnerung kommt.

Die Frage der Angemessenheit des Sprechens hinsichtlich spezifischer Erinnerungen und der Darstellung von Toten scheint in *Die Nacht* und in *... und die Welt schwieg* zumindest implizit in der Bemerkung, über die Zeit nach dem Tod des Vaters nicht sprechen zu wollen, auf. In *Die Nacht* führt Wiesel die Zeit nach dem Tod seines Vaters nicht weiter aus, er setzt lediglich einen Hinweis darauf, dass er über diese Phase bewusst „nicht sprechen“¹⁰⁷⁶ wird: „Ich musste noch bis zum 11. April in Buchenwald bleiben. Über mein Leben während dieser Zeit werde ich nicht sprechen. Es hatte keine Bedeutung mehr. Seit dem Tod meines Vaters berührte mich nichts mehr.“¹⁰⁷⁷ Auch in *... und die Welt schwieg* verweist Wiesel darauf, diese Zeit bewusst nicht beschreiben zu wollen: „Ich blieb noch drei Monate in Buchenwald. Genauer: Bis zum 11. April, dem Tag der Befreiung. Ich werde nicht die Zeit – die letzte Zeit – meines Lagerlebens beschreiben.“¹⁰⁷⁸

Entgegen dieser Verweigerung, über bestimmte Einzelerinnerungen zu sprechen, positioniert sich Wiesel jedoch eindeutig kritisch gegen das Schweigen der gleichgültigen Zuschauer:innen während des Holocaust und auch gegen das (Ver-)Schweigen dieser Zeit nach dem Holocaust: „Die gestern schwiegen, werden auch morgen schweigen.“¹⁰⁷⁹ Mit dieser aus der Abschlusspassage von *... und die Welt schwieg* stammenden Bemerkung wird deutlich, dass sich Wiesel zu diesem Zeitpunkt angesichts der Frage von Sprechen und Schweigen nicht in einer oszillativen Bewegung befindet, sondern klar positioniert. Er mahnt Gleichgültigkeit als Basis einer gezielten, missbräuchlichen Umdeutung der Erinnerung an: „Deutsche und Antisemiten sagen und reden der Welt ein, dass die Geschichte von sechs Millionen jüdischen Opfern nur eine Legende ist, und die naive Welt, wird ihnen vielleicht glauben, wenn nicht heute dann morgen oder übermorgen.“¹⁰⁸⁰

Angesichts dieses Befundes formuliert Wiesel eine grundlegende Ambivalenzerfahrung, ob sein literarisches Schaffen, seine Entscheidung zum Überleben und gegen den Tod in Buchenwald die Anstrengung wert war: „War es das wert, den Spiegel zu zerbrechen? War es das wert?“¹⁰⁸¹ Diese

¹⁰⁷⁶ Wiesel, *Die Nacht*, 159.

¹⁰⁷⁷ Wiesel, *Die Nacht*, 159.

¹⁰⁷⁸ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 8.

¹⁰⁷⁹ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 8.

¹⁰⁸⁰ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 8.

¹⁰⁸¹ Wiesel, *... und die Welt schwieg*, Kap. 8.

Bemerkung Wiesels umfasst einerseits tiefen Zweifel oder sogar Verzweiflung, ist aber aufgrund der Formulierung als Frage zugleich offen für eine zukunftsgerichtete Hoffnung. Die Frage ist hinsichtlich ihrer Adressat:innen ambig. Sie kann gleichermaßen als retrospektive Frage Wiesels an sich selbst wie auch als Frage an die Rezipient:innen des Textes gelesen werden.¹⁰⁸²

¹⁰⁸² Wiesels Vermeidung von vereindeutigenden Antworten und das Offenhalten von Fragen ist bereits vielfach bemerkt worden: Roth führt aus, dass Wiesels *Storytelling* seine Rezipient:innen dazu einlade, seine persönlichen Fragen zu teilen. Die Fragen, die er stelle, werfen dabei Folgefragen auf, sie verlangen von den Rezipient:innen nahezu, dass sie sich kritisch mit ihnen auseinandersetzen. Dies verdeutlicht, dass Zeugnis ablegen und *Storytelling* für Wiesel Handlungsweisen sind, gegen Indifferenz und Gleichgültigkeit anzugehen.

Vgl. Roth, „The Real Questions,“ 146-152.

Ähnlich argumentiert Estess ebenfalls mit explizitem Rückgriff auf Wiesels *Storytelling*: „Storytelling, at least in Wiesel’s view, is an act which initiates the listener into the drama of interrogation.“ Ted Estess, „Elie Wiesel and the Drama of Interrogation,“ in *Responses to Elie Wiesel*, hg. von Harry James Cargas (New York, 1978), 190.

Eisenstein führt aus, dass Wiesel mit *Die Nacht* und den darin angelegten Problematisierungen und Fragestellungen über die Fehlbarkeit menschlichen Verhaltens seine Rezipient:innen zu ethisch-kritischem Denken animieren möchte. Vgl. Paul Eisenstein, „Night and Critical Thinking,“ in *Approaches to Teaching Wiesel’s Night*, hg. von Alan Rosen (New York, 2007), 14.

Horowitz formuliert als Conclusion in ihrem Aufsatz über die Creative Ambiguity in Wiesels *Storytelling*: „[W]hat is absolutely clear from Wiesel’s refusal to provide answers is that he wants to use the disparity between our expectations as readers and his theme of uncertainty to jolt us from complacency into action. Transmission, not resolution, is his point.[...] Wiesel passes the message to us. What we do with it is our responsibility.“

Horowitz, „Creative Ambiguity,“ 55.

10. Morgengrauen

10.1 Motivvariation: Glaube

Bereits mit der Eröffnungsszene von *Morgengrauen* wird das Themenfeld des Glaubens als ein für die Hauptfigur Elischa zentrales und ambivalent besetztes Motiv platziert:

Elischa beschreibt seine Begegnung mit einem ihm fremden Bettler, die er unmittelbar in einen größeren Kontext, geprägt durch Glaube und religiöse Tradition, einordnet. Er beschreibt den Bettler als eine Figur, die er „fürchtete und liebte [...] zugleich“.¹⁰⁸³ Dieses Nebeneinander aus Furcht und Zuneigung resultiert aus einer doppelten religiösen Konnotation von Bettlern in der jüdischen Tradition, da sie entweder den Propheten Elias – „[o]ft ist es der Prophet Elias – wie uns das chassidische Schrifttum überliefert –, der sich als Bettler verkleidet“¹⁰⁸⁴ – oder aber auch den „Engel des Todes“¹⁰⁸⁵ verkörpern können. Der Prophet Elias stellt zusätzlich bereits genuin eine ambivalente Größe dar, da er den Menschen sowohl die „Ewigkeit“¹⁰⁸⁶ schenken als auch „die Herzen der Menschen heim[...]suchen“¹⁰⁸⁷ kann. Der Bettler wird damit als eine mehrfach ambivalent besetzte Figur eingeführt, vor der Elischa Unbehagen empfindet, was sich bis hin zur Angst steigert: „Ich hätte hinzufügen mögen, daß ich auch vor ihm Angst hatte, ich war indessen sicher, daß er es wußte.“¹⁰⁸⁸ Das Unbehagen bzw. die Angst, die Elischa vor dem Bettler empfindet, speist sich nicht nur aus dessen möglicher Verkörperung des Todesengels, sondern auch aus dessen mangelnder Kategorisierbarkeit. Elischa hat keinen Anhaltspunkt für eine angemessene Umgangsform mit dieser Figur. Die Unkategorisierbarkeit des Bettlers hemmt ihn in seiner Handlungsentscheidung hinsichtlich eines passenden Umgangs mit ihm. Der Glaube und die religiöse Tradition werden anhand dieser ambivalent besetzten Figur ebenfalls als ambivalente Dimensionen eingeführt.

Im weiteren Textverlauf erfährt der Bettler eine Rollentransformation ausgehend von einer angstausslösenden schauerlich-mystischen Figur – „Ich dachte: er geht wieder in die Synagoge, um zur Mitternacht die Toten zu empfangen.“¹⁰⁸⁹ – hin zu einer Belegung mit positiven Attributen. Beispielsweise fasst er Elischa unterstützend „am Arm, drückte ihn liebevoll, sachte“¹⁰⁹⁰ und „[u]nendliche Güte glänzte in seinen Augen“¹⁰⁹¹. Der Bettler wird nicht mehr in einer unklaren Doppelrolle wahrgenommen, sondern kann eingeordnet werden. Folgend wird die ursprünglich in der

¹⁰⁸³ Wiesel, *Morgengrauen*, 158.

Zu den parallelen der Werkeröffnungen von *Die Nacht* und *Morgengrauen* vgl. die Ausführungen in Kapitel 8.1.1 dieser Arbeit. Vgl. weiterführend Berman, welche die Parallelen der beiden Werkeröffnungen insbesondere hinsichtlich des Motivs des Schweigens und der Stille erarbeitet, in Berman, *Silence in the Fiction of Elie Wiesel*, 36; 42.

¹⁰⁸⁴ Wiesel, *Morgengrauen*, 159.

¹⁰⁸⁵ Wiesel, *Morgengrauen*, 159.

¹⁰⁸⁶ Wiesel, *Morgengrauen*, 159.

¹⁰⁸⁷ Wiesel, *Morgengrauen*, 159.

¹⁰⁸⁸ Wiesel, *Morgengrauen*, 160.

¹⁰⁸⁹ Wiesel, *Morgengrauen*, 160.

¹⁰⁹⁰ Wiesel, *Morgengrauen*, 212.

¹⁰⁹¹ Wiesel, *Morgengrauen*, 239.

Figur des Bettlers angelegte Ambivalenz basierend auf dessen Rollenunklarheit zwischen Prophet und Todesengel aufgelöst und Elischa erkennt in ihm den Propheten Elias: „Plötzlich streifte eine Hand meinen Arm: die Hand des Bettlers. Ich drehte mich um und sah ihn hinter mir stehen. Ich wußte, daß er nicht der Todesengel, sondern der Prophet Elias war.“¹⁰⁹²

Eine Parallele dieser ambivalenten Doppelbesetzung findet sich in der Beschreibung Gottes und der Gottesbeziehungen der Figuren wieder. In *Morgengrauen* werden, strukturanalog zur Darstellung in *Die Nacht*, die verschiedenen Formen von Gottesbeziehungen anhand verschiedener Figuren ausgeführt, bspw. an Gidon und dessen Vater. Gidons Vater „war Rabbiner“¹⁰⁹³, der dem Entschluss seines Sohnes, „Terrorist zu werden“¹⁰⁹⁴, zustimmte und „seinen Segen“¹⁰⁹⁵ gab: „Es gibt Zeiten, hatte der Rabbiner gemurmelt, in denen es nicht genügt, das Böse mit Worten und Gebeten zu bekämpfen. Der Gott der Gnade ist auch der Gott des Krieges. Krieg führt man nicht mit Worten.“¹⁰⁹⁶ Die Gottesvorstellung schließt an dieser Stelle sowohl dessen heil- wie unheilbringende Dimensionen ein, Gott wird als ambivalente Größe dargestellt, die beide Extrempole des Positiven wie Negativen in sich vereint. Diese Beschreibung wird im Gegensatz zur Auflösung der Rollendiffusion des Bettlers im Textverlauf nicht zu einem der Pole hin aufgelöst. Gott bleibt als ambivalente Größe des Heils und Unheils bestehen, was sich immanent auf die Gottesbeziehung der Figuren auswirkt.

Im Falle Gidons wird dessen Gottesbeziehung ambivalent dargestellt, da sie sich primär aus Furcht vor Gott speist. Gidon – „Wir nannten ihn den Heiligen. Zunächst, weil er ein Heiliger war, sodann, weil er wie ein Heiliger aussah.“¹⁰⁹⁷ – führt seine Rettung vor den Nationalsozialisten unmittelbar auf Gott zurück: „Gott hat mich vom Tode errettet.“¹⁰⁹⁸ Diese Rettung basiert jedoch, wie im Textverlauf geschildert wird, vielmehr auf Gidons Durchhaltevermögen, motiviert durch die Angst, dass Gott sich von ihm abwenden könnte, falls er während der Folter Geheimnisse preisgebe:

„Ich habe nicht den Mund aufgetan. Sie taten mir weh. Mehr als einmal habe ich Lust gehabt, zu schreien, habe aber den Mund gehalten, denn ich sagte mir: Gott blickt mich an. Er hat die Augen auf mich geheftet. Ich darf ihn nicht enttäuschen.“¹⁰⁹⁹

Gidon erwartet von Gott kein Eingreifen oder konkrete Rettung. Er formuliert kein Schutz- oder Bittgebet, was von einer als zutiefst religiös markierten Figur wie Gidon durchaus erwartet werden könnte. Stattdessen ist dessen Handeln nur durch die Angst motiviert, Gott könne sich bzw. konkret

¹⁰⁹² Wiesel, *Morgengrauen*, 234.

¹⁰⁹³ Wiesel, *Morgengrauen*, 194.

¹⁰⁹⁴ Wiesel, *Morgengrauen*, 194.

¹⁰⁹⁵ Wiesel, *Morgengrauen*, 194.

¹⁰⁹⁶ Wiesel, *Morgengrauen*, 195.

¹⁰⁹⁷ Wiesel, *Morgengrauen*, 194.

¹⁰⁹⁸ Wiesel, *Morgengrauen*, 194-195.

¹⁰⁹⁹ Wiesel, *Morgengrauen*, 195.

seinen Blick von ihm abwenden. Die Gottesbeziehung Gidons ist primär durch Angst gekennzeichnet, sie stellt für ihn keinen positiv besetzten Ort der Kraft dar, sondern motiviert ihn durch Verlustängste. Elischa ergänzt diese Ausführungen Gidons mit einem finalisierenden Satz, der die Erzählpassage zum einen beendet, aber zugleich aufgrund dessen Aussagegehalts nachhallt: „Dann hätte Gott die Augen geschlossen.“¹¹⁰⁰

Diese Bemerkung kann als implizite Gottesklage gelesen werden, die sich in Elischas Gottesbeziehung in grundlegenderer Form und explizit geäußert wiederfindet. Dessen Gottesbeziehung ist von Klagen und kritischen Anfragen an Gott bestimmt, was übersteigert durch eine Selbsterhebung des Menschen zu Gott im Kriegskontext dargestellt wird: In der Terrorzelle wird das im „sechsten Gebot“¹¹⁰¹ formulierte Tötungsverbot persifliert und durch ein „elftes Gebot“¹¹⁰² ersetzt: „Hasse deinen Feind.“¹¹⁰³ Elischa kontrastiert diese Verschiebung mit dem Glauben seiner Vergangenheit, geprägt durch seinen chassidischen Lehrmeister:

„Ich erinnerte mich an das, was mein alter Lehrer mit seinem vergilbten Bart mir eines Tages bei der Erläuterung des sechsten Gebotes gesagt hatte: Warum hat der Mensch nicht das Recht zu töten? Wenn der Mensch tötet – erklärte er –, wird der Mensch Gott. Wir haben aber nicht das Recht, allzu leicht Gott zu werden.“¹¹⁰⁴

Polemisch ergänzt Elischa, dass er bereit sei, diesen Rollenwechsel zu vollziehen, da, wie die Vergangenheit sie gelehrt habe, nur so die Zukunft geändert werden könne: „Nun, dachte ich damals, wenn es notwendig ist, Gott zu werden, um den Lauf unserer Geschichte zu ändern, werden wir Gott werden.“¹¹⁰⁵ Es folgt eine Beschreibung seiner ersten terroristischen Handlung, bei der Menschen zu Tode kamen. Elischa führt als Konsequenz seiner Erfahrung der Gottwerdung in diesem konkreten terroristischen Handeln aus: „Nein, es war nicht leicht.“¹¹⁰⁶ Dieser Eindruck wird verstärkt durch die Assoziationen, die Elischa mit seinem Tötungshandeln verbindet:

„Das erste Mal, als ich an einer Aktion teilnahm, hatte ich mich unmenschlich anstrengen müssen, um meinen Widerwillen zu überwinden.
Ich empfand Entsetzen vor mir selbst.
Ich sah mich mit den Augen der Vergangenheit. Ich sah mich in Uniform, in dunkelgrauer Uniform, in SS-Uniform.“¹¹⁰⁷

In dieser Passage zeigt sich eine Identitätskonfusion Elischas, die als ambivalentes Selbsterleben betrachtet werden kann. Elischa betrachtet sich einerseits als Freiheitskämpfer des jüdischen Volkes mit der Aufgabe, die Dinge selbst in die Hand zu nehmen, wie er in seiner Ausbildung zum Terroristen gelernt hat. Dies basiert auf der expliziten Ablehnung des fünften Gebots: „Du sollst nicht töten: Dieses

¹¹⁰⁰ Wiesel, *Morgengrauen*, 195.

¹¹⁰¹ Wiesel, *Morgengrauen*, 183.

¹¹⁰² Wiesel, *Morgengrauen*, 182.

¹¹⁰³ Wiesel, *Morgengrauen*, 182.

¹¹⁰⁴ Wiesel, *Morgengrauen*, 183.

¹¹⁰⁵ Wiesel, *Morgengrauen*, 183.

¹¹⁰⁶ Wiesel, *Morgengrauen*, 183.

¹¹⁰⁷ Wiesel, *Morgengrauen*, 183.

Gebot wurde der Menschheit auf dem Gipfel einer der Berge Palästinas erteilt. Wir sind die einzigen gewesen, die ihm gehorcht haben.¹¹⁰⁸ Statt diesem Gebot weiter Folge zu leisten – „Wir werden aufhören, diese zu sein. Wir werden wie die ganze Welt sein.“¹¹⁰⁹ –, sollen sich die Terrorist:innen „der Bewegung“¹¹¹⁰ diesem aktiv widersetzen und das Töten als ihre Pflicht ansehen: „Von jetzt ab wird der Tod zwar nicht unser Handwerk, aber unsere Pflicht sein.“¹¹¹¹ In der konkreten Handlungsausübung assoziiert sich Elischa jedoch nicht mit dem hier formulierten heroischen Aspekt eines Widerstandskämpfers, sondern mit den Taten der Nationalsozialist:innen aus seiner Vergangenheit.¹¹¹² Die Konfusion ob der eigenen Identität als Freiheitskämpfer und Terrorist einerseits sowie als Mörder und Täter in Assoziation zu den Nationalsozialist:innen andererseits trifft strukturanalog auf Elischas Gottesvorstellung zu: Elischas im Akt des Tötens vollzogene Selbstwerdung Gottes und die Assoziation seiner Täterschaft mit den Nationalsozialist:innen führen dazu, dass auch seine Gottesvorstellung entsprechend transformiert und mit den Nationalsozialist:innen assoziiert wird:

„Nein, es war nicht leicht, Gott zu werden, besonders nicht, wenn es dazu notwendig war, ihn in eine dunkelgraue Uniform, in eine SS-Uniform zu zwingen.“¹¹¹³

¹¹⁰⁸ Wiesel, *Morgengrauen*, 182.

¹¹⁰⁹ Wiesel, *Morgengrauen*, 182.

¹¹¹⁰ Wiesel, *Morgengrauen*, 180.

¹¹¹¹ Wiesel, *Morgengrauen*, 182.

¹¹¹² Drucker schreibt dahingehend: „Elischa seems not to disagree with the sentiment that the commandments must sometimes be violated to advance collective political aims, but he is nevertheless distressed by the role that circumstances has forced upon him, especially because he has suffered personally at the hands of the SS men who believed that they too, were engaged in a difficult and bloody job at the behest of a state that would ultimately improve the world.“ Jonathan Drucker, „Victims, Executioners, and the Ethics of Political Violence,“ in *Elie Wiesel. Jewish, Literary, and Moral Perspectives*, hg. von Steven Katz und Alan Rosen (Bloomington, 2013), 163.

Vgl. Dazu auch den Bezug auf Himmlers Posener Reden in einer Fußnote in Kapitel 10.2 dieser Arbeit.

Rosemary Horowitz bezieht sich in ihrem Aufsatz auf diese Zitation Druckers und bezeichnet es als eine Erläuterung von „Elisha’s ambivalence“, führt diese Ambivalenz allerdings nicht weites aus. Einige Zeilen später spricht sie von „distress“ und später „discomfort“. Für den vorliegenden Kontext ist diese Verbindung aus einer erstmaligen Nennung von „Elisha’s ambivalence“ die später als „distress“ und „discomfort“, also der impliziten Feststellung einer Ambivalenzerfahrung Elischas, die bei ihm Unbehagen (engl. discomfort) und Leid bzw. Bedrängnis (engl. distress) auslöst, äußerst anschlussfähig und bestätigt die vorliegenden Überlegungen: Damit kann die Analyse Horowitz’ zum einen in ein konstruktives Gespräch mit der Problemanzeige Baumans hinsichtlich des aus Ambivalenz potenziell resultierenden Unbehagens und zum weiteren mit dem hier formulierten Desiderat, dass es eines produktiven Umgangs mit Ambivalenz u. a. deswegen bedarf, weil Ambivalenzerfahrungen Unbehagen auslösen können, gebracht werden. Horowitz, „Wiesel’s Political Vision,“ 243. Zudem spricht Horowitz etwas später davon, dass diese Erfahrung „forces Elischa to evaluate his own identity“, was erneut als eine anschlussfähige Beobachtung an die hier verhandelten Themen- und Fragestellung betrachtet werden kann, Ambivalenzerfahrungen einen Einfluss auf das eigene Identitätsverständnis haben bzw. Ambivalenz zumindest Bedeutung für Identitätsfragen und -konstruktion zukommt. Horowitz, „Wiesel’s Political Vision,“ 244.

Horowitz’ Erkenntnisinteresse liegt allerdings nicht auf der beschriebenen Ambivalenz und dem Umgang mit dieser. Die Ambivalenz wird vielmehr im Zuge ihrer Auseinandersetzung mit der in *Dawn* (und weiteren Romanen) angelegten „Political Vision“ von Wiesel beiläufig festgestellt. Damit lässt sich die in der Einleitung erläuterte Beobachtung, dass Ambivalenz im Werk Wiesels oftmals festgestellt, aber nicht systematisch untersucht wird, hier erneut und mit einer aktuellen Publikation bestätigen.

¹¹¹³ Wiesel, *Morgengrauen*, 186.

Im weiteren Textverlauf ordnet Elischa seine Gottesvorstellung ein. In Gedanken fragt er sich, „ob auch Gott, der Gott des Krieges, Uniform trüge“¹¹¹⁴, deren Antwort er sich selbst gibt: „Ich dachte: Gott ist eher ein Widerstandskämpfer.“¹¹¹⁵

Mit dieser Einordnung wird eine Trennung in Elischas Gottesvorstellung eingezogen, zwischen denen er im Textverlauf oszilliert. Durch das Aufrufen der Bilder eines Kriegsgottes in SS-Uniform einerseits und eines Widerstandskämpfers andererseits wird Ambivalenz erzeugt: Die beiden Gottesvorstellungen stehen unaufgelöst nebeneinander.¹¹¹⁶ Ebenso bleibt Elischas Identitätskonfusion zwischen seiner Rolle als Widerstandskämpfer und als Täter unaufgelöst nebeneinander stehen. Sowohl Elischa als auch Gott werden als ambivalente Figuren erzählt.

Glaube wird in *Morgengrauen* primär in einer komplex gebrochenen Form dargestellt und nicht mehr wie noch in *Die Nacht* vereinzelt als Quelle der Kraft und des Trostes. Stattdessen wird im Kontext von Glauben primär von Angst, konkret von einer Abwendung Gottes, gesprochen. Gott wird in seiner Funktion als Richter über die Lebenden direkt anvisiert und dabei zugleich seine wahrgenommene Abwesenheit in Zeiten der Krise problematisiert. Zudem wird Gott explizit als ambivalentes Wesen beschrieben, da er Gnade und Krieg, Heil und Unheil in sich vereint.

Glaube wird, wenn man ihn mit dessen Darstellung in *Die Nacht* vergleicht, ambivalent durch die überbetonte Angst, ohne dass hier aber die positiven Glaubensaspekte herausgearbeitet würden, wie es noch in *Die Nacht* der Fall ist.

10.2 Motivvariation: Verantwortung und Gleichgültigkeit

In *Morgengrauen* stellen Verantwortung und Gleichgültigkeit ein ambivalentes Motivfeld dar und unterscheiden sich dahingehend von der Darstellung in *Die Nacht*. In *Die Nacht* werden Verantwortung und Gleichgültigkeit zwar als polare, aber nicht als ambivalente Motive eingeführt, da Elie Wiesel in allen Szenen, in denen es um Verantwortungsübernahme oder das Einnehmen einer gleichgültigen Haltung geht, immer für die Verantwortung plädiert.

In *Morgengrauen* unterscheidet sich die Positionierung der Figur Elischas gegenüber der Einnahme einer verantwortungsvollen Haltung in konkreten Handlungsanforderungen immanent von der Elie

¹¹¹⁴ Wiesel, *Morgengrauen*, 187.

¹¹¹⁵ Wiesel, *Morgengrauen*, 187.

¹¹¹⁶ Vgl. Weiterführend Alter, der *Morgengrauen* als „theological parable“ interpretiert, als „struggle to imagine a God who is neither dead nor insane, using the same narrative of ultimate confrontations which were inevitable for that initial record of his actual experience [Night].“

Robert Alter, „Elie Wiesel. Between Hangman and Victim,“ in *Responses to Elie Wiesel*, hg. von Harry James Cargas (New York, 1978), 84-85.

Wiesels.¹¹¹⁷ Elischa und die weiteren Mitglieder der terroristischen „Bewegung“¹¹¹⁸ lehnen die Verantwortung für ihr Handeln an John Dawson sowie für ihre anderen gewaltvollen Handlungen als Terrorist:innen ab und bemühen dazu Externalisierungsstrategien: Die Verantwortung für die Gewalttaten liegt nicht bei ihnen, sondern immer bei anderen. Die anderen umfassen dabei verschiedene Größen, wie Gott, spezifische Figuren wie der Alte oder Gad, aber auch unbestimmte feindliche Gruppierungen oder den Krieg als allgemeines Phänomen. Zudem sind die Methoden zur Umsetzung ihres Ziels, in ihrem Fall terroristische Gewalttaten und Mord, gerechtfertigt bzw. gleichgültig, da sie einem höheren Ziel dienen und die Taten zudem von anderen verantwortet werden müssen.

Dies zeigt sich exemplarisch in Elischas Rekrutierung durch Gad. Gad eröffnet Elischa in diesem Rekrutierungsgespräch die Perspektive einer Selbstermächtigung und Rollentransformation vom passiven Opfer zum aktiv Handelnden bzw. zum „Henker“¹¹¹⁹: „Es war das erste Mal in meinem Leben, daß ich eine jüdische Geschichte hörte, in der nicht die Juden zitterten.“¹¹²⁰ Elischa schließt sich daher der revolutionären, auf eine scheinbar bessere Zukunft ausgerichteten Ideologie der Bewegung an, welche durch terroristische Mittel erkaufte werden müsse und so, seiner Annahme folgend, durch diese Mittel überhaupt erst erzeugt werden könne. Gad führt aus, dass ihr Vorgehen und terroristisches Verhalten als Teil der „Bewegung“¹¹²¹ „ungerecht“¹¹²², „unmenschlich“¹¹²³ und „grausam“¹¹²⁴, aber dennoch zwingend nötig sei: „[a]ber wir haben keine andere Wahl“¹¹²⁵. Er leitet dies als das vermeintlich logische Resultat aus der Erfahrung des Holocaust ab und bezeichnet ihr Vorgehen als notwendiges Handeln zur Sicherung der Zukunft des jüdischen Volkes:

„Generationen hindurch haben wir besser, reiner sein wollen als unsere Verfolger. Ihr kennt das Ergebnis: Hitler und Deutschlands Vernichtungslager. Nun, wir sind es leid, gerechter zu sein als diejenigen, die im Namen der Gerechtigkeit sprechen. [...] Wenn es nottut, ungerecht und unmenschlich

¹¹¹⁷ Der Gedanke, dass sich in Wiesels Werken inhaltliche und thematische Variationen in der chronologischen Publikationsreihe verfolgen lassen, findet sich bspw. schon bei Irving Halperin mit Fokus auf die Figurengestaltung. Vgl. Irving Halperin, der die (fiktionalisierte) Figur des „Wieselean hero“ in Wiesels frühen Romanen, *Dawn, The Accident (Day), The Town beyond the Wall* bis hin zu *The Gates of the Forest* – allerdings ausgehend von *Night* – untersucht und verschiedene figürliche Weiterentwicklungen, Verschiebungen und Variationen ausmacht.

Irving Halperin, „From Night to The Gates of The Forest,“ in *Responses to Elie Wiesel*, hg. von Harry James Cargas, (New York, 1978), 45-82. Vgl. die Zusammenfassung von dessen „journey“ auf den Seiten 81-82.

¹¹¹⁸ Wiesel, *Morgengrauen*, 180.

¹¹¹⁹ Wiesel, *Morgengrauen*, 178.

Gad steht als Sinnbild der Umkehrung von Opfern zu Tätern. Brown erarbeitet eine Parallele zwischen der Figur Gads und dem Gad der Torah, bei Brown als biblisch bezeichnet: „Gad trägt jedoch einen biblischen Namen. Er selbst ist wie sein biblisches Gegenüber ein Kämpfer. Der frühere Gad bekommt von Jakob den Auftrag, militärische Streifzüge zu unternehmen (Gen 49,19) [...] die Gaditer sind mächtige Krieger, und Gad ist ihr tapferer Führer“. McAfee Brown, *Elie Wiesel*, 72.

Zur Rollentransformation Elischas und zum Motiv des Henkers vgl. weiterführend McAfee Brown, *Elie Wiesel*, 71-75.

¹¹²⁰ Wiesel, *Morgengrauen*, 173.

¹¹²¹ Wiesel, *Morgengrauen*, 182.

¹¹²² Wiesel, *Morgengrauen*, 182.

¹¹²³ Wiesel, *Morgengrauen*, 182.

¹¹²⁴ Wiesel, *Morgengrauen*, 182.

¹¹²⁵ Wiesel, *Morgengrauen*, 182.

zu sein, um diejenigen zu verjagen, die ungerecht und unmenschlich gegen uns gewesen sind, werden wir es auch werden.“¹¹²⁶

Bereits in diesem Rekrutierungsgespräch wird die Verantwortung für das terroristische Handeln der Bewegung auf eine nicht näher bestimmte äußere Bedrohung, vor der es das jüdische Volk zu schützen gelte, abgewälzt. Vor den im Text verschiedentlich eingestreuten expliziten Benennungen und Parallelsetzungen zum Handeln der Nationalsozialist:innen kann dies ebenfalls als eine Parallele zu deren Ideologie, aus einer sich notwendig gegen äußere Bedrohungen verteidigenden Haltung heraus agieren zu müssen, gelesen werden.¹¹²⁷ Der notwendige Schutz vor einer äußeren Bedrohung stellt eine Grundüberzeugung der Mitglieder der „Bewegung“¹¹²⁸ dar, wie sich exemplarisch in der Radiobotschaft zeigt, die von der Figur Ilanas in der Nacht vor der Exekution John Dawsons und David ben Mosches gesprochen wird. Die Ansprache richtet sich an die englischen Ministerien und Soldat:innen, die Bevölkerung Israels und direkt an die Mutter John Dawsons. Darin wird ebenfalls die Schuld- und Verantwortungsfrage externalisiert:

„Nein, Mrs. Dawson, wir sind keine Mörder. Ihre Minister sind Mörder. Sie werden morgen Ihren Sohn töten; Wir, wir hätten ihn lieben, ihn als Bruder empfangen [...]. Aber Ihre Regierung, gnädige Frau, hat aus ihm unseren Feind gemacht und daher sein Todesurteil unterzeichnet. Mörder sind wir nicht ...“¹¹²⁹

In einem späteren Gespräch mit Elischa kontextualisiert Ilana den Inhalt ihrer Radioansprache und es wird deutlich, dass sie sich der Externalisierungsstrategie und der Illusion, die in der Argumentation eines „heiligen Krieg[es]“¹¹³⁰ liegt, bewusst ist:

„Wir reden uns ein, daß wir einen heiligen Krieg führen‘, fuhr sie fort, ‚daß wir gegen etwas, für etwas kämpfen. [...]. Das reden wir uns ein. Aber ich weiß, Elischa, die Worte, die Worte sind nur dazu da, unseren Handlungen einen Sinn zu geben, während unsere Handlungen, sobald sie auf ihr wirkliches, und das heißt: ursprüngliches Maß zurückgeführt sind, Geruch und Farbe des Blutes haben. Wir sind im Krieg, sagen wir. Man muß töten. Und wir töten.“¹¹³¹

Unmittelbar auf diese Einsicht formuliert Ilana jedoch erneut eine Verantwortungsabweisung und Rechtfertigung des Handelns als einzige Alternative:

„Aber was können wir anderes tun? Der Krieg hat seine Gesetze. Wenn du sie leugnest, leugnest du seinen Wert und schenkst dem Feind den Sieg. Das können wir uns nicht leisten. Diesmal bedürfen wir eines Sieges, eines durch Krieg gewonnenen Sieges, wir brauchen ihn, um zu überleben, um weiterhin auf der Höhe der Zeit zu bleiben ...“¹¹³²

¹¹²⁶ Wiesel, *Morgengrauen*, 182.

¹¹²⁷ Vgl. Beispielsweise die Ausführung von Saul Friedländer zu Himmlers Posener Reden vom 4. und 6. Oktober 1943. Diese benenne die Vernichtung des jüdischen Volkes als „eine schwere Verantwortung [...], die ihm der ‚Führer‘ übertragen hatte und die daher nicht zur Debatte stand; diese Aufgabe verlangte von ihm und von seinen Männern unaufhörliche Hingabe und einen beständigen Geist der Selbstaufopferung.“ Saul Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden. Die Jahre der Vernichtung 1939–45* (München, 2017), 570.

¹¹²⁸ Wiesel, *Morgengrauen*, 180.

¹¹²⁹ Wiesel, *Morgengrauen*, 179.

¹¹³⁰ Wiesel, *Morgengrauen*, 224.

¹¹³¹ Wiesel, *Morgengrauen*, 225.

¹¹³² Wiesel, *Morgengrauen*, 225.

Elischa stimmt dieser Haltung zu und benennt das Gegenteil einer Verantwortungsübernahme: Es sei gleichgültig, wie und mit welchen Mitteln das Ziel, das übergeordnete Ideal, erreicht werde. Diese Textstelle verweist im Erzählungsverlauf von *Morgengrauen* als einzige explizit auf die Thematik von Gleichgültigkeit. Gleichgültigkeit bezieht sich in diesem Kontext auf die Methodenwahl zur Erreichung des übergeordneten Ziels, konkret auf die Notwendigkeit der Gewaltanwendung. Die Umsetzung des Ziels steht im Vordergrund, wenn die dazu notwendigen Mittel ethisch verwerflich erscheinen, dürfen bzw. müssen sie dennoch angewendet werden:

„Im Grunde hatte sie recht. Wir waren im Krieg. Wir hatten ein Ziel, ein Ideal. Wir hatten einen Feind, der sich zwischen uns und das Unendliche stellte. Daher galt es, ihn zu vernichten. Aber wie? Gleichgültig wie. Die Methoden waren unwichtig. Da die Mittel mannigfaltig sind, vergißt man sie rasch. Nur der Zweck, da er einmalig ist, zahlt und bleibt.“¹¹³³

Elischa weigert sich zwar während des gesamten Textverlaufs, die Verantwortung für seine Tat zu übernehmen, und bemüht dazu die von der Bewegung gerechtfertigten Externalisierungsstrategien, wie den „Zweck, da er einmalig ist, zahlt und bleibt“¹¹³⁴, allerdings ist er emotional angesichts seiner Tat nicht gleichgültig. Es liegt eine Diskrepanz zwischen der narrativen Figurenbeschreibung und der Selbstbeschreibung der Figur vor, was eine Form ambivalenten Erzählens darstellt. So wird die vermeintliche Sicherheit und Entschlossenheit Elischas hinsichtlich seines Auftrags und der terroristischen Argumentationsweise an verschiedenen Stellen gebrochen und darüber die innere Ambivalenz Elischas über seine Rolle als Terrorist, seine Identität als Täter und die daraus erwachsende Verantwortung erzählt: In der geplanten Exekution John Dawsons und der Externalisierung der Verantwortung bzw. Rechtfertigung der Handlung durch ein höheres Ziel liegen eindeutige Parallelen zum Handeln der Nationalsozialist:innen. Elischa zeichnet sein Bewusstsein für diese Parallelen durch die Bezüge auf einer Gottesvorstellung sowie seiner selbst in SS-Uniform deutlich auf.

10.3 Motivbefund: Die wiederkehrenden Toten und die Lebenden

Die in *Morgengrauen* eingeführten Figuren der Toten sind doppelt besetzt: Zum einen haben sie für Elischa eine zutiefst persönliche Bedeutung, zum anderen stehen sie stellvertretend für alle Opfer des Holocaust. Diese Figuren stellen eine lehrende Instanz für Elischa dar, sie haben ihn vor ihrem Tod gelehrt, wie ethisches und gutes Handeln auszusehen hat. Mit dieser Doppelbelegung markieren sie den personifizierten Anspruch von Erinnerung und Zeug:innenschaft sowie einen unausgesprochenen Appell bezüglich gerechten Verhaltens. Der ethische Anspruch, bedingt durch ihre Zustandsbeschreibung als Tote, bevollmächtigt sie zudem zu einem unabhängigen Richteramt über die

¹¹³³ Wiesel, *Morgengrauen*, 226.

¹¹³⁴ Wiesel, *Morgengrauen*, 226.

Lebenden – „Sie richten nicht mit dem Verständnis ihres Seins, sondern mit ihrem Sein selbst.“¹¹³⁵ – und deren Handlungen sowie auch über Gott und dessen Handeln. Die Toten werden demnach in einer doppelten Verantwortlichkeit verortet.

Elischa ist sich dieser Funktion der Toten bewusst, die eine Ambivalenzerfahrung für ihn darstellt: Einerseits möchte er das Richteramt der Toten, konkret durch seinen toten Vater, gegen Gott ausgeführt wissen – „Richte Gott, Vater. [...] Du bist tot, und nur die Toten dürfen sich erlauben, Gott zu richten.“¹¹³⁶ –, andererseits fürchtet er sich vor deren Gericht über sich selbst – „Richte mich nicht, Vater‘ flehte ich ihn zitternd, verzweifelt an.“¹¹³⁷ – und versucht daher mit zahlreichen Verweisen auf die vermeintliche Verantwortung von anderen, die Toten von seiner Unschuld zu überzeugen. In diesen Unschuldsbekundungen wird Elischas Ambivalenz ob seiner bevorstehenden Tat narrativ dargestellt. Dieser wendet sich nicht nur an seinen Vater, sondern auch an seine Mutter und seinen alten Freund Jeraschmiel. Bei Jeraschmiel sucht Elischa mit der Begründung Unterstützung, dass er, Elischa, im Leben das weiterführe, was die beiden bereits vor dem Holocaust als Ziel verfolgt haben – „[D]ie Hand Gottes herbeizuzwingen“¹¹³⁸ – und darüber alle Jüdinnen und Juden zu einem besseren Leben führen wolle. In ihrem gemeinsamen Studium der *Kabbalah*¹¹³⁹ haben sie gelernt, dass „der Mensch, dessen Seele rein genug, dessen Liebe tief genug ist, imstande ist, das Kommen des Messias zu bewirken“¹¹⁴⁰, was sie „[e]ines Abends nach der Heimkehr aus der Schule“¹¹⁴¹ konkret versuchten: „Wir waren uns der Gefahr, die dieses Unternehmen mit sich brachte, wohl bewußt. Niemand kann die Hand Gottes zwingen, ohne dabei sein Leben aufs Spiel zu setzen.“¹¹⁴² Diese Erinnerung seiner Kindheit parallelisiert Elischa mit seinem aktuellen Handeln und dem der anderen Terrorist:innen: „Auch wir, [...] meine Kameraden der Bewegung und ich, versuchen, die Hand Gottes herbeizuzwingen ... Tote wie du müßten uns helfen statt uns zu richten.“¹¹⁴³ In der doppelten Ansprache Jeraschmiels, die in kurzer Folge innerhalb der Passage in exakt demselben Wortlaut stattfindet – „Jeraschmiel‘, sagte ich. ‚Jeraschmiel, mein Bruder, weißt du noch?‘“¹¹⁴⁴ –, wird deutlich, wie verzweifelt Elischa um Zustimmung ringt.

Elischa möchte sich als Freiheitskämpfer für das jüdische Volk und seine Tat als Mittel zum oben beschriebenen Herbeizwingen Gottes zur Befreiung des jüdischen Volkes betrachten. Konsequenter weigert er sich daher, die Verantwortung für sein Handeln anzunehmen und sich einzugestehen, dass

¹¹³⁵ Wiesel, *Morgengrauen*, 228.

¹¹³⁶ Wiesel, *Morgengrauen*, 230.

¹¹³⁷ Wiesel, *Morgengrauen*, 230.

¹¹³⁸ Wiesel, *Morgengrauen*, 232.

¹¹³⁹ Vgl. weiterführend Moshe Idel, „Kabbalah,“ in *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 11, hg. von Fred Skolnik und Michael Berenbaum (Farmington Hill, 2007), 585-692.

¹¹⁴⁰ Wiesel, *Morgengrauen*, 231.

¹¹⁴¹ Wiesel, *Morgengrauen*, 231.

¹¹⁴² Wiesel, *Morgengrauen*, 231.

¹¹⁴³ Wiesel, *Morgengrauen*, 232-233.

¹¹⁴⁴ Wiesel, *Morgengrauen*, 232.

er durch die Exekutionshandlung zum Mörder wird. Die daraus resultierende Identitätskonfusion und sein ambivalentes Selbstverständnis zeigen sich deutlich in der verzweifelten Rechtfertigung vor seiner Mutter:

„Ich sagte ihr nur, daß ich kein Mörder sei, daß sie das Leben nicht einem Täter, sondern einem Soldaten geschenkt habe, einem Freiheitskämpfer, einem Idealisten, der seinen inneren Frieden für das Recht seines Volkes an der Sonne, an der Freude, am Kinderlachen opfert. Mehr konnte ich ihr mit keuchender, fiebriger, tränenerstickter Stimme nicht sagen.“¹¹⁴⁵

Die Toten äußern sich nicht zu Elischas Auslassungen, sie vollziehen auch kein Gerichtsverfahren. Stattdessen reagieren sie ausschließlich mit Schweigen. Der Vater „rührte sich nicht“¹¹⁴⁶, zur Mutter wird erwähnt, dass „auch sie nichts erwiderte“¹¹⁴⁷, und auch „Jeraschmiel schwieg“¹¹⁴⁸.

Einzig die Figur des kleinen Jungen und die des Bettlers brechen das Schweigen und treten in die Kommunikation mit Elischa ein. Die beiden Figuren werden durch diese Sprech- und Interaktionshandlung exponiert und von den anderen Toten abgegrenzt. Der kleine Junge und der Bettler nehmen unter den Toten je eine besondere Rollenfunktion ein. Tatsächlich können sie nur bedingt zur Gruppe der Toten hinzugezählt werden, da sie nicht im eigentlichen Sinne verstorben sind: Der kleine Junge kann als eine Selbstidentifikation Elischas eingeordnet werden, da beschrieben wird, dass er „demjenigen glich, der ich gewesen war“.¹¹⁴⁹ Eine Unterhaltung mit ihm ist eher ein Zwiegespräch mit der eigenen Vergangenheit, einem vergangenen Ich, als mit einem außenstehenden Toten. Auch der Bettler wird nicht als Toter, sondern primär als mystische, religiöse Figur, konkret als Prophet Elias, codiert. Weder der Junge noch der Prophet gehören demnach zu einem Totenverständnis, das sich auf die Opfer des Holocaust bezieht. Aus diesem Grund zählen sie auch nur bedingt zur hier eingeführten Polarkategorie der Toten.¹¹⁵⁰

Die Figur des kleinen Jungen versucht Elischas Angst vor einem Richtspruch durch die Toten zu beruhigen. Die Beruhigungshandlung wird jedoch sofort wieder durch die Beschreibung der Stimmlage des Jungen gebrochen. Diese spiegelt Elischas Bedürfnisse und Emotionen in der vorliegenden Situation wider, was auf die Personalunion der beiden Figuren hinweist: „Seine Stimme war erfüllt von bangem Echo, von ferner Sehnsucht.“¹¹⁵¹

¹¹⁴⁵ Wiesel, *Morgengrauen*, 230.

¹¹⁴⁶ Wiesel, *Morgengrauen*, 230.

¹¹⁴⁷ Wiesel, *Morgengrauen*, 230.

¹¹⁴⁸ Wiesel, *Morgengrauen*, 232.

Zum Schweigen des Lehrmeisters liegt keine explizite Anführung vor, aber er erwidert nichts. In diesem Sinne kann die Auslassung der Benennung seines Schweigens als performatives Element des Schweigens, das an die Rezipient:innen transportiert werden soll, betrachtet werden.

¹¹⁴⁹ Wiesel, *Morgengrauen*, 212.

¹¹⁵⁰ Diese Unterscheidung bekräftigt die Wahl des autofiktionalen Paktes als Lesart: Der Autor Elie Wiesel bricht mit dieser Absonderung der beiden Figuren das Schweigen der Toten nicht. Stattdessen verlagert er die Sprechhandlung auf anderweitig als durch den Tod codierte Figuren. Wiesel hat vielfach dafür plädiert, das Schweigen der Toten zu respektieren, um eine Verzweckung ihres Todes zu vermeiden.

Vgl. weiterführend Wiesel, „Plädoyer für die Toten“, 177.

¹¹⁵¹ Wiesel, *Morgengrauen*, 233.

„Ich richte dich nicht‘, vertraute er mir an. ‚Wir sind nicht hier, um dich zu richten. Wir sind hier, weil du hier bist. Wir sind überall da, wohin du gehst, wir sind das, was du tust.“¹¹⁵²

Die Hervorhebung der besonderen Verbundenheit Elischas mit den Toten zeigt, dass nicht nur seine Vergangenheit des Überlebens, sondern auch seine Gegenwart des Weiterlebens durch die Beziehung zu den Toten bestimmt ist. Elischa lebt durch diese Verbundenheit mit den Toten in einer ambivalenten Gleichzeitigkeit aus Vergangenheit und Gegenwart, welche zudem seine Zukunft bestimmt.¹¹⁵³

Ihre Anwesenheit konkretisiert sich in Elischas Person oder noch konkreter in dessen Handeln: „Wir sind das, was du tust.“¹¹⁵⁴ Die Beziehung zu den Toten ist für Elischa unhintergebar. Auch das Leid seiner toten Familienangehörigen und Freund:innen wird zu seinem Leid transformiert. Seine gesamte Gegenwartspräsenz und seine Handlungen sind vor dem Leid der Vergangenheit determiniert und bewertet.¹¹⁵⁵ Sein Handeln ist daher in einem besonderen Maß mit ethischen Forderungen zu gerechtem und den Toten würdigem Handeln belegt. Konkret beinhaltet dies die Forderung an die Vergangenheit und die Toten, zu erinnern sowie Letzteren durch bestimmte Handlungsweisen oder eben Handlungsunterlassung in der Gegenwart gerecht zu werden. Die Handlungen der Gegenwart werden durch die Erfahrungen der Vergangenheit bewertet. Die geplante Exekutionshandlung John Dawsons läuft diesem Anspruch zuwider, was Elischa in eine ambivalente Handlungssituation versetzt. Er möchte einerseits den Toten gerecht werden und andererseits den Lebenden, seinen Kamerad:innen der „Bewegung“¹¹⁵⁶ und dem Ziel der Befreiung Palästinas, durch die Exekution John Dawsons einen vermeintlichen Dienst erweisen. Sein gesamtes Handeln als Mitglied der Bewegung stellt eine Ambivalenzerfahrung für ihn dar.

¹¹⁵² Wiesel, *Morgengrauen*, 233.

¹¹⁵³ Jeusette unterbreitet dahingehend den Vorschlag von einer „existenzielle[n] Heterochronie der oder des Überlebenden“ zu sprechen. Julien Jeusette, „Von der Vergangenheit verurteilt. Spuk, Ethik und Geschichte in Wiesels ersten Romanen,“ in *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext 2* (2022): 193.

Jeusette verweist zudem auf die unklare Ontologie der Toten und die daraus resultierenden potenziellen Anfragen an den Geisteszustand Elischas, was hier als eine ambivalente Erzählstrategie des Textes betrachtet wird: Die Toten bleiben in ihrer Manifestation bzw. Ontologie unbestimmt. Es bleibt die Frage offen, ob sie in der Fiktionalisierungsstrategie von *Morgengrauen* als real oder irreel vorhandene Geister angelegt sind, was sich auf ihre Verortungsmöglichkeit und Anwesenheit, etwa als konkret im Zimmer Anwesende oder nur in der Psyche Elischas Vorhandene, auswirkt.

Da niemals finalisierend geklärt wird, aus welchen Gründen Elischa mit den Toten kommunizieren kann und inwiefern sie sich überhaupt als Figuren manifestieren, wird eine ambivalente Rezeptionsmöglichkeit erzeugt. Es könnte bspw. davon ausgegangen werden, dass Elischa aufgrund seiner traumatischen Vergangenheit über besondere psychische Fähigkeiten verfügt und, wie Jeusette formuliert, aufgrund „der Tatsache, dass er überlebt hat, was er nicht hätte überleben sollen [...] nun die Macht, mit den Toten zu kommunizieren“ innehat. Jeusette, „Von der Vergangenheit verurteilt,“ 192.

Ebenso könnte, erneut im Anschluss an Jeusettes Erläuterungen, vermutet werden, dass die Figur aufgrund ihrer traumatischen Vergangenheit eine pathologische Störung aufweist.

¹¹⁵⁴ Wiesel, *Morgengrauen*, 233.

¹¹⁵⁵ Diese Situation Elischas kann als ein autobiographischer Bezug zu Elie Wiesel gelesen werden. Wiesel bewertet sein eigenes Handeln der Gegenwart sowie das Gegenwartshandeln aller anderen konsequent durch den Blick bzw. die Erfahrung der Vergangenheit des Holocaust.

¹¹⁵⁶ Wiesel, *Morgengrauen*, 180.

10.4 Motivbefund: Täter und Opfer

Das Verhältnis von Täter:innen und ihren Opfern ist für Elie Wiesel kein ambivalentes. Er steht in seinem Œuvre immer auf Seiten der Opfer. Deren Perspektive stellt einen zentralen Schlüssel für das Verständnis des gesamten Werks dar.¹¹⁵⁷ Diese zentrale Perspektive ergänzt Wiesel in *Morgengrauen*, also im fiktionalen Raum, durch einen Perspektivwechsel auf die Täter:innen. Dennoch bleibt Wiesel auch in *Morgengrauen* seinem Grundanspruch treu, in der „Perspektive auf die Opfer zu und von den Opfern her“¹¹⁵⁸ zu denken. Dies gelingt ihm, indem er die Figur Elischas, eines Holocaustüberlebenden, von einer Opfer- in eine Täterrolle transformiert. Innerhalb dieser Rollentransformation bleibt Elischa allerdings in seiner Selbstwahrnehmung als ein Opfer der äußeren Umstände verhaftet, die ihn zu einem Täter machen. Elischa oszilliert in *Morgengrauen* daher zwischen dem Status des Opfers und des Täters. Spätestens nach der Exekution John Dawsons vereint er beide Rollen in sich und wird somit als polare Figur gezeichnet, die sich selbst aufgrund ihrer Doppelbesetzung und ihres inneren Rollenkonflikts als ambivalent in ihrer Identität empfindet.

Die Identitätsambivalenz Elischas wird dabei über verschiedene Szenen und Inhalte hinweg mittels ambivalenten Erzählens erzeugt; so beispielsweise durch den parallel stehenden und bleibend unaufgelösten inneren Widerspruch zwischen Elischas Handeln und dem seines Namenspatrons, der noch dazu durch die Figur des Opfers John Dawson benannt wird:

„Wie heißen Sie?“ fragte er.
,Elischa‘, antwortete ich.
,Ein sehr musikalischer Name‘, bemerkte er.
,Der Name eines Propheten‘, erklärte ich. ,Elischa war der Schüler des Elias.¹¹⁵⁹ Er ist es, der einem kleinen toten Jungen das Leben wiedergeschenkt hat, indem er sich auf ihn legte und ihm seinen Atem und sein Leben einhauchte.‘
,Sie tun das Gegenteil‘, meinte er lächelnd.“¹¹⁶⁰

¹¹⁵⁷ Vgl. Boschki, *Der Schrei*, 163.

Zum breit rezipierten und entsprechend multiperspektivisch beleuchteten Verhältnis von Täter und Opfer in *Morgengrauen* vgl. weiterführend:

Druker, „Victims, Executioners, and the Ethics of Political Violence,“ 160-169; Alter, „Elie Wiesel. Between Hangman and Victim,“ 83-91; Geoffrey Hartman, „Elie Wiesel and the Morality of Ficton,“ in *Obliged by Memory: Literature, Religion, Ethics*, hg. von Steven Katz und Alan Rosen (Syracuse, 2010); McAfee Brown, *Elie Wiesel*, 62-71; 71-75.

Fine sieht in „Elischas dominant urge [...] an ethical one because he personalizes his act of violence.“ Ellen S. Fine, *Legacy of Night. The Literary Universe of Elie Wiesel* (New York, 1982), 42.

¹¹⁵⁸ Boschki, *Der Schrei*, 163.

¹¹⁵⁹ Vgl. zur Etymologie von Elia und Elischa: Annette von Heinz und Frieder Kur, *Propheten, Seher, Zukunftsforscher. Das große Buch der Geheimwissenschaften* (Zürich, 2000) 156-162.

Elia ist ein Prophet Jahwes im Reich Israel, sein Name Elijahu bedeutet „Jahwe ist Gott“. Im Zusammenhang mit Elia ist vom „Brandopfer“ die Rede. Oftmals wird er im Zusammenhang mit Mose genannt und als Vorläufer von Jesus (162).

Elischa: Der Name bedeutet „Gott hat geholfen“; in ihm ist der Geist von Elia, er ist Schüler und Diener desselben (160).

Vgl. weiterführend Gundula van den Berg, „Elia – Elie Wiesel's Rezeption des Propheten,“ in *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, hg. von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink (Münster, 1998), 210-233.

¹¹⁶⁰ Wiesel, *Morgengrauen*, 243f.

Elischa geht auf diese Problematisierung nicht ein, seine Antwort verbleibt eine Leerstelle. Stattdessen versucht er sich weiterhin in Externalisierungsbemühungen ob der Verantwortung für seine Täterschaft.

Die Externalisierung der Verantwortung seiner Täterschaft erfolgt mit Hinweis auf die äußeren Umstände: „Der Krieg ist imstande, einen Henker aus mir zu machen.“¹¹⁶¹ Allerdings, so beschreibt Elischa weiter, befinde er sich unfreiwillig in dieser Position – „Tragisch ist dabei nur, daß man gegen seinen Willen in diese Lage geraten kann.“¹¹⁶² Die Selbstdistanzierung wird sprachlich durch die Wahl des unbestimmten Personalpronomens „man“¹¹⁶³ verstärkt. In dieser Beschreibung widersprechen sich die Selbstwahrnehmung der Figur und die erzählte Wahrheit *Morgengrauens*, was als ambivalentes Erzählen eingeordnet werden kann: So wird beispielsweise erzählt, dass sich Elischa der Bewegung freiwillig angeschlossen hat, dieser Entschluss zum einen aus seiner Erfahrung des Holocaust motiviert ist – „Man verliert einen Freund, das tut weh. Wenn man aber jeden Tag einen verliert, tut es weniger weh. Ich habe manchen Freund verloren. Mitunter scheint es mir, als sei meine Vergangenheit nur ein Friedhof. Das ist im Grunde der Anlaß, warum ich Gad gefolgt und ein Terrorist geworden bin: ich hatte keinen Freund mehr zu verlieren.“¹¹⁶⁴ – und er zudem bereits prophetisch auf seine zukünftige Täterschaft und die resultierende Identitätsambivalenz hingewiesen hat: „Etwas in mir sagte mir, daß mich am Ende des Weges, den ich mit ihm gehen würde, ein Mensch erwartete, der mir ähneln und den ich hassen würde. Ich glaube, daß ich bereits wußte, daß ich eines Tages einen Menschen töten würde.“¹¹⁶⁵ Trotz dieser bewussten Entscheidung für die Bewegung und die terroristischen Aktivitäten benennt er explizit, dass er kein Täter sein wolle: „Ich will kein Henker sein.“¹¹⁶⁶ Er verweigert jedoch andererseits nicht die Tat. Es wird deutlich, dass Elischa zwar die Entscheidung gefällt hat, die Exekution durchzuführen, aber aufgrund dieser Entscheidung ambivalent zu sich selbst, seiner anstehenden Handlung und der eigentlichen Entscheidung eingestellt ist. Aus dieser Diskrepanz resultieren die Widersprüche in der Selbstnarration der Figur und der erzählten Wahrheit des Textes.

Ebenso wird deutlich, dass Elischa seine potenzielle Täterschaft hier ausschließlich im Kontext der Exekution Dawsons wahrnimmt. Für die Tötung anderer englischer Soldaten während eines bereits stattgefundenen Terrorangriffs betrachtet er sich selbst nicht als Täter, obwohl ihm bewusst ist, dass er getötet hat:

¹¹⁶¹ Wiesel, *Morgengrauen*, 226.

¹¹⁶² Wiesel, *Morgengrauen*, 221.

¹¹⁶³ Wiesel, *Morgengrauen*, 221.

¹¹⁶⁴ Wiesel, *Morgengrauen*, 192.

¹¹⁶⁵ Wiesel, *Morgengrauen*, 171.

¹¹⁶⁶ Wiesel, *Morgengrauen*, 226.

„Die Soldaten sprangen auf die Straße, während wir sie aus unseren sicheren Stellungen unter Kreuzfeuer nahmen.

[...]

Bei dem ersten Einsatz und den darauffolgenden Unternehmungen war ich nicht allein gewesen. Natürlich hatte ich getötet, aber in der Gruppe, nie allein. Bei John Dawson hingegen würde ich allein sein.“¹¹⁶⁷

Entgegen dieser Selbsteinschätzung benennt Elischa klar, dass, wenn einmal die Rolle des Täters eingenommen wurde, diese nicht mehr abgelegt werden kann: „Eine Rolle, die ich behalten werde, selbst wenn die Szenerie wechselt, selbst wenn ich in anderen Stücken, auf anderen Bühnen spielen werde.“¹¹⁶⁸ Sobald man zum Täter wurde, gibt es keine Umkehr mehr und dabei ist es völlig gleichgültig, in welcher Form man zum Täter wurde. Ob durch eine Exekution oder während eines terroristischen Angriffs die Täterschaft erfolgt, ist irrelevant, es geht nur um deren unablegbaren Status.

„Es gibt keine Tausende von Arten, ein Henker zu sein: man ist einer oder ist es nicht. Man kann sagen: ich werde der Henker eines Menschen, der Henker von zehn, von sechsundzwanzig Menschen sein, ich werde diese Rolle einen Tag oder fünf Minuten lang spielen. Wer Henker eines einzigen Menschenwesens ist, bleibt es sein ganzes Leben lang.“¹¹⁶⁹

Zu dem Zeitpunkt, in dem Elischa mit sich ringt, ob er Dawson exekutieren und damit zum Täter werden solle, ist den Rezipient:innen bereits erzählt worden, dass Elischa schon lange ein Täter ist. Indem dieser Hinweis den Rezipient:innen ausgerechnet von Elischa selbst kommuniziert wird, wird ambivalentes Erzählen genutzt, um die Identitätskonfusion und das moralische Dilemma Elischas zu verdeutlichen.

Indem Elischa der Bewertung durch die Leser:innen vorgreift und sich selbst als Täter definiert, verweist er auf die Endgültigkeit und Tragweite seiner Tat. Wiesel umreißt so explizit die Rolle des Täters im Spektrum von dessen Handlungsspielräumen, auch im Hinblick auf den Holocaust. Ein späteres Reinwaschen der Täter:innen von Schuld ist so rückwirkend ausgeschlossen.

10.5 Motivbefund: Mitleid und Hass

Mitleid und Hass werden in *Morgengrauen* als polare Kategorien erzählt, zwischen denen die Hauptfigur Elischa in verschiedenen Anforderungssituationen hin und her oszilliert. Die Ambivalenz entsteht aufgrund dieser oszillativen Bewegung, da Elischa sich nicht klar innerhalb dieser Emotionen positionieren kann. Er versucht seinen Hass zu schüren, um diesen als Handlungsmotivator einsetzen zu können, vermag dies jedoch nicht konsequent umzusetzen. Stattdessen verfängt er sich in Gefühlen des Mitleids, die sich jedoch nicht auf sein Opfer, sondern vielmehr auf ihn selbst und seine Rolle als

¹¹⁶⁷ Wiesel, *Morgengrauen*, 186.

¹¹⁶⁸ Wiesel, *Morgengrauen*, 226.

¹¹⁶⁹ Wiesel, *Morgengrauen*, 226.

Täter beziehen. Sein Selbstmitleid verdeutlicht, dass er sich weiterhin in der Opfer- und nicht der Täterrolle verortet. Elischa nimmt sich aufgrund dieser emotionalen Unentschiedenheit und der mangelnden Fähigkeit, Hass unhinterfragt als Handlungsmotivation einzusetzen, erneut ambivalent wahr.

Folgend versucht Elischa sein Opfer, John Dawson, aktiv zu hassen, um dessen Exekution für sich selbst erträglicher zu machen. Auch Dawson geht aufgrund ihres Beziehungsstatus als Täter und Opfer davon aus, dass Elischa ihn qua dieses Beziehungsstatus hassen müsse: „Sie hassen mich, nicht wahr?“¹¹⁷⁰ Die Schlagkraft und Bedeutung des elften Gebots „der Bewegung“¹¹⁷¹ – „Hasse deinen Feind.“¹¹⁷² – wird in diesem Kontext besonders deutlich.

Elischa hasst Dawson jedoch nicht wirklich, wie im Textverlauf deutlich wird; er „empfand weder Haß noch Zorn“¹¹⁷³ und fand Dawson stattdessen „sympathisch“¹¹⁷⁴. „Unter anderen Umständen hätte er mein Freund sein können“¹¹⁷⁵, führt Elischa weiter aus. Hervorzuheben ist, dass trotz der Sympathie, die Elischa für Dawson zu entwickeln im Stande ist, er aber auch explizit „kein Mitleid“¹¹⁷⁶ mit seinem Opfer empfindet. Elischa hätte ihn jedoch „hassen wollen“¹¹⁷⁷, da es „alles vereinfacht“¹¹⁷⁸ hätte. Auf die erneute Frage Dawsons – „Sie hassen mich, Elischa, nicht wahr?“¹¹⁷⁹ – antwortet Elischa daher wahrheitsgemäß: „„Ich hasse Sie nicht, [...] „Ich versuche, Sie zu hassen.““¹¹⁸⁰

Im Bemühen, sich den Hass auf Dawson zu ermöglichen, versucht er diesen als entindividualisierten Feind zu kategorisieren: „John Dawson war Engländer. Und die Engländer waren damals die Feinde der Juden in Palästina. Ich bin Jude. Daher war er mein Feind.“¹¹⁸¹ Allerdings lässt sich Dawson nicht eindeutig in die Kategorie eines Feindes einordnen, nichts an seinem Verhalten ist Elischa gegenüber feindlich gesinnt. Dawson entspricht weder einem klassischen Feind- noch einem Opfernarrativ; er ist „hellsichtig und selbstsicher“.¹¹⁸² Er weiß um die Sinnlosigkeit seines Todes, versteht aber als Soldat den Kampf für eine Ideologie und das Opfer, das zur erstrebten Umsetzung der Ideologie nötig wird. Er ist nur bedingt Feind, er ist ähnlich wie Elischa sowohl Opfer (in dieser Situation) wie Täter (in

¹¹⁷⁰ Wiesel, *Morgengrauen*, 253.

¹¹⁷¹ Wiesel, *Morgengrauen*, 180.

¹¹⁷² Wiesel, *Morgengrauen*, 182.

¹¹⁷³ Wiesel, *Morgengrauen*, 243.

¹¹⁷⁴ Wiesel, *Morgengrauen*, 243.

¹¹⁷⁵ Wiesel, *Morgengrauen*, 243.

¹¹⁷⁶ Wiesel, *Morgengrauen*, 243.

¹¹⁷⁷ Wiesel, *Morgengrauen*, 253.

¹¹⁷⁸ Wiesel, *Morgengrauen*, 253.

¹¹⁷⁹ Wiesel, *Morgengrauen*, 257.

¹¹⁸⁰ Wiesel, *Morgengrauen*, 257.

¹¹⁸¹ Wiesel, *Morgengrauen*, 253.

¹¹⁸² Wiesel, *Morgengrauen*, 244.

Kriegssituationen). Deswegen ist Dawsons Exekution auch nicht durch Hass zu rechtfertigen; er ist in seiner Rolle gefangen, so wie Elischa in seiner Rolle gefangen ist.¹¹⁸³

Elischa problematisiert die Entindividualisierung Dawsons gedanklich, ihm scheint bewusst, dass er versucht, sein Handeln über ein Abstraktum zu rechtfertigen, das aber dem Menschen, dem Individuum John Dawson, nicht gerecht wird:

„Elischa, warum haben Sie John Dawson getötet?
,Er war mein Feind.'
,Er, Ihr Feind? Er, John Dawson? Erklären Sie, was Sie meinen.'
,Schön, ich erkläre es. John Dawson war Engländer. Und die Engländer waren damals die Feinde der Juden in Palästina. Ich bin Jude. Daher war er mein Feind.'
,Aber Elischa, ich verstehe Sie nicht: warum haben Sie ihn getötet? Waren Sie sein einziger Feind?'
,Nein, aber die Befehle ... Sie wissen doch, was Befehle sind?'
,Und diese Befehle haben aus ihm Ihren einzigen Feind gemacht? Los, Elischa, antworten Sie. Warum haben Sie John Dawson getötet?'"¹¹⁸⁴

Elischa führt aus, dass eine hassvolle Haltung gegenüber Dawson all diese Fragen sinnerfüllend beantworten könnte:

„Hätte ich den Haß für mich in Anspruch nehmen können, alle diese Fragen wären mir erspart geblieben. Warum habe ich John Dawson getötet? Das ist doch ganz einfach: Ich haßte ihn. Es ist dieser eine Punkt, mehr nicht.“¹¹⁸⁵

Deswegen hätte er Dawson „glühend hassen wollen“.¹¹⁸⁶ Um dieses Ziel zu erreichen hat Elischa, wie er selbst benennt, nach langen Überlegungen doch das Gespräch mit Dawson im Vorfeld von dessen Exekution gesucht:

„Im Grunde hatte ich mich deswegen entschlossen, hinabzusteigen, um mit ihm zu sprechen, bevor ich ihn tötete. Das war ein widersinniger Vorsatz, ich weiß, trotzdem hatte ich gehofft, in ihm – oder in mir ihm gegenüber – Gründe zu finden, die meinen Haß entflammt hätten.
[...]
Ich bin also in den Keller hinuntergestiegen, um ihn besser hassen zu können.“¹¹⁸⁷

Elischa bedient sich mit der gezielten Hassentwicklung gegen sein Opfer wissentlich einer „bewährte[n] Technik“¹¹⁸⁸ – quasi „unfehlbar“¹¹⁸⁹ –, welche auch die Nationalsozialist:innen während des Holocaust angewendet haben. Er führt diese Referenz explizit aus:

„Mittels Propaganda, Reden und Filmen entwirft man ein Bild vom Feind, in dem man eine Verkörperung des Bösen, Sinnbild und Anlaß alles menschlichen Leidens, Ursache und Ursprung aller Ungerechtigkeit, aller Grausamkeit seit dem ersten Schöpfungstag der Welt sieht.“¹¹⁹⁰

Ironischerweise und somit weiter auf Rezeptionsebene ambivalenzgenerierend versucht Elischa, um seinen Hass erzeugen zu können, Dawson mit den Täter:innen des Holocaust zu parallelisieren: „[A]lle

¹¹⁸³ In diesem Kontext wird die Argumentation des Textes dargestellt und nicht versucht, eine Feindestötung zu rechtfertigen.

¹¹⁸⁴ Wiesel, *Morgengrauen*, 253.

¹¹⁸⁵ Wiesel, *Morgengrauen*, 253.

¹¹⁸⁶ Wiesel, *Morgengrauen*, 254.

¹¹⁸⁷ Wiesel, *Morgengrauen*, 254.

¹¹⁸⁸ Wiesel, *Morgengrauen*, 254.

¹¹⁸⁹ Wiesel, *Morgengrauen*, 254.

¹¹⁹⁰ Wiesel, *Morgengrauen*, 254.

Feinde sind gleich. Sie sind einander wert. Der eine ist für die vom anderen begangenen Verbrechen verantwortlich. Sie haben verschiedene Köpfe, besitzen jedoch gemeinsam die Hände, jene Hände, die die Zungen, die Finger meiner Freunde abschneiden.“¹¹⁹¹ Elischa referenziert damit auf eine Exkurshandlung, die im Erzählverlauf kurz vor der Exekution Dawsons eingestreut und als gezielte Selbstablenkung Elischas von der menschlichen Individualität Dawsons eingesetzt wird. Er erinnert sich an eine Foltererzählung aus seiner Vergangenheit, um der Geschichte und den Erzählungen Dawsons nicht zuhören zu müssen. Elischa ruft mit dieser Erinnerung ein Feindbild auf, durch das er Hass empfinden kann. Dawson, bereits entindividualisiert, verschwindet vor dieser Erinnerung und wird aus seiner eigentlichen Opferrolle in eine vermeintliche Täter:innenrolle transformiert, für die Elischa Hass empfinden könnte.

Dawson hingegen reagiert auf Elischas Versuch, ihn zu hassen, mit Mitleid. Das Opfer hasst seinen Mörder nicht. Stattdessen formuliert Dawson mehrfach sein Mitleid ob Elischas Situation und dessen Auftrag der Exekution:

„Ich fragte mich, ob alle Todeskandidaten den letzten Menschen, den sie sehen, so anblicken, ob alle Opfer Mitleid mit ihrem Henker empfinden.
,Ich bedauere Sie', wiederholte John Dawson.“¹¹⁹²

Elischa lehnt dieses Mitleid ab – „Beweinen Sie mich nicht. Ich habe keine Angst. Ich bin nicht bedauernswert ...“¹¹⁹³ –, spürt jedoch, dass sich das Mitleid Dawsons auf ihn auswirkt, dass es vielleicht sogar ob seiner, Elischas, Situation als Täter angebracht sei: „Ich fühlte sein Mitleid in mich übergehen. Ich wußte, daß es mich ganz durchdringen, und daß ich morgen Mitleid mit mir haben würde.“¹¹⁹⁴

Der aussichtslose Versuch, Dawson zu hassen, um die eigene Tat zu rechtfertigen und den Hass als Handlungsmotivation nutzen zu können, versetzt Elischa in eine tiefe Ambivalenz über seine eigene Identität. Seine Rollenkonfusion zwischen Täterschaft und Opfer-Sein verdichtet sich, da er Dawsons Mitleid erhält. Er möchte sich selbst in der Rolle des Opfers sehen, das bemitleidet werden darf, und stattdessen Dawson in der Rolle des Täters. Elischa führt dies so weit, dass er seine Verantwortung für seine Tat sogar auf sein Opfer externalisiert und Dawson insbesondere deswegen zu hassen versucht: „Ich sagte mir: John Dawson macht einen Mörder aus mir. Er macht den Mörder John Dawsons aus mir. Daher verdient er meinen Haß.“¹¹⁹⁵

¹¹⁹¹ Wiesel, *Morgengrauen*, 255.

¹¹⁹² Wiesel, *Morgengrauen*, 244.

¹¹⁹³ Wiesel, *Morgengrauen*, 247.

¹¹⁹⁴ Wiesel, *Morgengrauen*, 244.

¹¹⁹⁵ Wiesel, *Morgengrauen*, 254.

Elischa wird im Text als eine Figur des Dazwischen, zwischen Täterschaft und Opfer-Sein, gefangen zwischen Mitleid und dem Versuch zu hassen, erzählt.¹¹⁹⁶ Seine oszillative Bewegung zwischen diesen Rollen und Zuständen wirkt sich immanent auf seine Identität aus, sodass er sich selbst als ambivalent empfindet. Diese verschiedenen Zustände werden mittels ambivalenten Erzählens geschildert, indem sie parallel erzählt werden, ohne dass sie gegeneinander qualifiziert oder final aufgelöst werden. Sie bleiben nebeneinander bestehen.

¹¹⁹⁶ Brown verfolgt die Spur des Motivfeldes Hass durch Wiesels weitere Publikationen und kommt zu dem Ergebnis, dass diese davon zeugen, wie Wiesel lange „mit dem Gefühl des Hasses gekämpft“, diesen Kampf aber schließlich gewonnen hat und in seinen Texten, Reden und seiner Botschaft „Worte voll Zorn, aber ohne jeden Haß“ formuliert.

McAfee Brown, *Elie Wiesel*, 213.

Elie Wiesel selbst ist demnach also nicht in einer Ambivalenz als Hass und Mitleid gefangen, sondern spricht sich gegen Hass aus. An der Figur Elischas kann Wiesel die Möglichkeit von Hass und dessen Folgen im fiktionalen Raum erproben. Dies kann mit dem hier vorliegenden Analyseergebnis, dass Elischa seinen vermeintlichen Feind letztlich doch nicht zu hassen vermag und sich stattdessen in einer Ambivalenz aus künstlich herbeigeführtem Hass und echt empfundenem Mitleid bewegt, unterlegt werden.

11. Tag

11.1 Motivvariation: Erinnerung und Vergessen

In *Tag* stellt – strukturanalog zu *Morgengrauen* – das Verhältnis der Hauptfigur, hier Eliezer, zu den Toten eine zentrale Erzähldimension dar, die verschiedene Ambivalenzebenen evoziert. Insbesondere in der oszillativen Bewegung Eliezers zwischen dem Bedürfnis zur Erinnerung an die Toten einerseits und dem Bedürfnis nach dem Vergessen der Toten und einem Leben im Hier und Jetzt andererseits wird dies deutlich. Eliezers Leben wird bedingt durch die Unmöglichkeit, die Erfahrung des Holocaust vergessen zu können, bei einem gleichzeitigen Gefühl der Verpflichtung, an diese Erfahrung konsequent erinnern zu müssen. Zudem besteht das Gefühl, als Überlebender selbst zu einem personifizierten Mahnmal und Appell zur Erinnerung geworden zu sein. Demgegenüber herrscht die Sehnsucht nach einem normalen Leben ohne Erinnerung bzw. ohne Pflicht zur Erinnerung an die Toten und damit einhergehend die Sehnsucht, die eigenen Erfahrungen und die Erinnerungen daran vergessen zu können. Diese verschiedenen und widersprüchlichen Bewertungen von Erinnerung und Vergessen stehen im Textverlauf nicht nur unaufgelöst nebeneinander, sondern überlagern sich, was die Ambivalenz dieses Narrativs intensiviert.

Die Erinnerung an den Holocaust und dessen Tote ist bei Eliezer so stark ausgeprägt, dass er sein Leben ausschließlich im Modus dieser Erinnerung führt. Diese Lebensweise hemmt das Sozialleben und die Beziehungsfähigkeit der Hauptfigur und hat somit eklatante Auswirkungen auf deren Identität. Dies beginnt bereits damit, dass Eliezer sich gegenüber einem normalen Sozialleben und neuen Beziehungen verweigert. Anstelle von Gesprächen mit Lebenden sucht er vorzugsweise das schweigende Gespräch mit den Toten in seiner Erinnerung:

„Laß mich dem Winde lauschen‘, antwortete ich, da ich schweigsam gestimmt war. ‚Der Wind hat mehr zu sagen als deine Halina. Sein Laut besteht aus Kummer und Gebet der toten Seelen. Die toten Seelen haben mehr zu sagen als die lebenden.‘“¹¹⁹⁷

Die Auswirkungen der Erinnerung reichen von der Verweigerung einfacher sozialer Begegnungen bis hin zur Verweigerung von Körperlichkeit und Sexualität. Die Hauptfigur verbietet die körperliche Berührung Kathleens – „Berühren Sie mich nicht!“ befahl ich.¹¹⁹⁸ –, einer Frau, die er intensiv begehrt, weil er in diesem eigentlichen Moment der Intimität friert. Der Zustand des Frierens erinnert ihn an seine verstorbene Großmutter: „Ich fror und dachte an meine Großmutter.“¹¹⁹⁹ Diese extreme Haltung ist durch eine Selbstverpflichtung zur Erinnerung, die Eliezer als Überlebender des Holocaust trägt, motiviert: „Dort unten haben wir erklärt, daß wir nie vergessen werden.“¹²⁰⁰ Diese Aufgabe gelte

¹¹⁹⁷ Wiesel, *Tag*, 285.

¹¹⁹⁸ Wiesel, *Tag*, 293.

¹¹⁹⁹ Wiesel, *Tag*, 294.

¹²⁰⁰ Wiesel, *Tag*, 382.

immer, Zeit ihres Lebens, „nach wie vor“¹²⁰¹. Im Folgesatz spezifiziert Eliezer diese weiter und benennt die Konsequenzen, die sich für ihn durch eine Verweigerung der Erinnerung oder durch das Vergessen der Toten ergeben würden: „Ich glaube, daß, wäre ich imstande zu vergessen, ich mich hassen würde.“¹²⁰² Zusätzlich wird Eliezer von der Angst motiviert, für ein potenzielles Vergessen nicht nur durch sich selbst, sondern auch durch die Toten bestraft zu werden:

„Er war es, der weiße und schwarze Leib meiner Großmutter, der mein Gesicht peitschte, um mich für mein Vergessen zu strafen.
Nein, Großmutter, nein! Ich habe nicht vergessen.
Jedesmal, wenn ich friere, denke ich an dich, denke ich nur an dich.“¹²⁰³

Andererseits formuliert Eliezer in einem inneren Monolog sein Bedürfnis nach einer anderen Lebensrealität und einer anderen Vergangenheit, er wolle „weit fort gehen“¹²⁰⁴, und zwar „[i]gendwohin, wo die Verschwundenen im Friedhof hausen und nicht im Herzen und Gedächtnis der Menschen“¹²⁰⁵. Es zeigt sich eine erste oszillative Bewegung der Hauptfigur zwischen den ambivalenten Bedürfnissen nach Erinnerung einerseits und nach Vergessen andererseits.

Die immensen Auswirkungen der Erinnerung an die Toten auf seine Beziehungsfähigkeit scheinen Eliezer durchaus bewusst, da er auf der Reflexionsebene die Absurdität seines Handelns beschreibt:

„Wie kann man sich wahrhaft an eine tote Großmutter erinnern, wenn man nicht allein ist, wenn ein junges Mädchen mit schwarzem Haar, das so schwarz ist wie das Kopftuch meiner Großmutter – einen am Arm berührt?“¹²⁰⁶

Die nachgeschobene Beschreibung „wie das Kopftuch meiner Großmutter“¹²⁰⁷ verdeutlicht die intensive Assoziation seiner gegenwärtigen Erfahrungen mit der Vergangenheit: Selbst in die problematisierende Reflexion seines Totengedenkens drängt sich die Erinnerung an die Großmutter.

Die Erinnerung an die Vergangenheit und ausschlaggebend die Erinnerung an die Toten determinieren während des gesamten Textverlaufs Eliezers Beziehung zu Kathleen. Beispielsweise teilt er Kathleen seine Angst davor mit, seine Mutter und ihren Namen, ebenso die Großmutter zu vergessen.¹²⁰⁸

¹²⁰¹ Wiesel, *Tag*, 382.

¹²⁰² Wiesel, *Tag*, 294.

¹²⁰³ Wiesel, *Tag*, 293.

¹²⁰⁴ Wiesel, *Tag*, 271.

¹²⁰⁵ Wiesel, *Tag*, 271.

Robert McAfee Brown greift diesen Wunsch auf und fasst das Verhältnis Eliezers zu den Toten unter dem Motiv „Flucht“ zusammen: „Die Frage wie man mit der todbringenden Vergangenheit, für welche die Gespenster stehen, leben kann, steht im Zentrum des Buches. Man kann versuchen, der Vergangenheit davonzulaufen, sie zu leugnen und sie sich vom Hals zu schaffen. All diesen Versuchen ist der Gedanke der Flucht gemeinsam.“ Der versuchte Suizid Eliezers wird dabei als „extremste[...] Form von Flucht“ betrachtet. McAfee Brown, *Elie Wiesel*, 76.

¹²⁰⁶ Wiesel, *Tag*, 293.

¹²⁰⁷ Wiesel, *Tag*, 293.

¹²⁰⁸ Die Angst vor dem Vergessen der Toten wird im Text durch einen Verweis auf die religiöse Tradition und Erziehung der Hauptfigur motiviert, konkret am Beispiel des Vergessens der Mutter bzw. ihres Namens. Vgl. Wiesel, *Tag*, 355.

Die Erinnerung an die Mutter determiniert die Beziehung Eliezers mit der jungen französischen Prostituierten, die mit Sarah den gleichen Namen wie die Mutter der Hauptfigur trägt. Vgl. Wiesel, *Tag*, 363.

Kathleen problematisiert daraufhin dessen Haltung, in der Vergangenheit und der Erinnerung an die Toten zu leben, mit einer schlichten Aussage: „Deine Mutter ist tot“, sagte Kathleen.¹²⁰⁹ Die Hauptfigur rückt diese Bemerkung in seine eigene Perspektive und formuliert eine weitere Ambivalenzerfahrung, die aus dem Wissen über den Tod der Mutter und der mangelnden Möglichkeit, sie beerdigen zu können, resultiert. Er benennt zudem deren Auswirkung auf die Beziehungen zu anderen Frauen, die optisch der verstorbenen Mutter ähneln. Frauen, die eine Erinnerung an seine Mutter durch ihre optische Ähnlichkeit hervorrufen, lösen in der Hauptfigur eine intensive Ambivalenzerfahrung der Hassliebe aus:

„Ich weiß wohl, daß sie tot ist“, sagte ich. Aber manchmal will ich es mir nicht zugeben. Mitunter sage ich mir, daß Mütter niemals sterben.“¹²¹⁰

[...]

Vater ist tot, ich weiß es. Ich habe ihn sterben sehen. Ihn suche ich nicht unter den Fußgängern auf der Straße. Dagegen suche ich dort manchmal meine Mutter. Sie ist nicht tot, nicht wirklich tot. Da und dort begegne ich einem ihrer Züge in einer Frau, in der Metro, im Omnibus, in einem Café. Dann liebe und hasse ich diese Frau zu gleicher Zeit.“¹²¹¹

Die Erinnerungen Eliezers an die Toten determinieren sein Leben so stark, dass seine Beziehung zu Kathleen zwischenzeitlich scheitert und er sie eines morgens wortlos zurücklässt.

Das Ende ihrer Beziehung und die Platzierung hinter die Erinnerung an die Toten zeichnen Kathleen enorm, wie die Hauptfigur bei ihrem ersten Treffen nach ihrer Trennung – „Fünf Jahre waren seit meinem wortlosen Abschied vergangen“¹²¹² – bemerkt: „Arme Kathleen!“, dachte ich. Die Toten haben auch dich verändert.“¹²¹³ Eliezer beschreibt sie als „eine geschlagene Frau, eine Frau, die am Ertrinken ist“¹²¹⁴, und versucht folgend die Verantwortung für sein ehemaliges Handeln an ihr zu übernehmen und willigt auf ihre Bitte – „Du hilfst mir, nicht wahr?“¹²¹⁵ – ein. Sie entschließen sich bei diesem Wiedersehen, ihre Beziehung wiederaufleben zu lassen.

Das weiterhin angespannte Verhältnis zwischen den Toten und Lebenden in seinem Leben bezeichnet Eliezer nach der Wiederaufnahme der Beziehung mit Kathleen als eine Art Kampf,¹²¹⁶ den die Lebenden, hier dargestellt durch Kathleen, gegen die Toten sowie die Erinnerung an die Vergangenheit führen würden. Den Toten und der Erinnerung werden in diesem Kampf „die Freuden des Lebens“¹²¹⁷ entgegengesetzt, für die Eliezer jedoch unempfänglich bleibt. Auch Kathleens erklärtes Ziel, die „Vergangenheit vergessen [zu] machen“¹²¹⁸ – „Sie ist tot, deine Vergangenheit. Tot und begraben“,

¹²⁰⁹ Wiesel, *Tag*, 374.

¹²¹⁰ Wiesel, *Tag*, 374.

¹²¹¹ Wiesel, *Tag*, 374.

¹²¹² Wiesel, *Tag*, 350.

¹²¹³ Wiesel, *Tag*, 332.

¹²¹⁴ Wiesel, *Tag*, 352.

¹²¹⁵ Wiesel, *Tag*, 353.

¹²¹⁶ Vgl. Wiesel, *Tag*, 329.

¹²¹⁷ Wiesel, *Tag*, 329.

¹²¹⁸ Wiesel, *Tag*, 329.

sagte sie¹²¹⁹ –, scheidert: „Und ich antwortete: ‚Meine Vergangenheit bin ich. Wenn sie begraben ist, bin ich mit ihr begraben.‘¹²²⁰ Den Kampf Kathleens betrachtet die Hauptfigur als aussichtslos: „Du bist stark. Du bist schön. Du hast alle notwendigen Eigenschaften, um die Lebenden zu bezwingen. Aber hier sind es die Toten, die dich bekämpfen. Du kannst die Toten nicht bezwingen!“¹²²¹

Im weiteren Textverlauf wird Kathleen immer wieder als gebrochen gezeichnet; sie „will nicht weinen“¹²²² oder spricht mit „gesenktem Kopf“¹²²³. Eliezer führt dies auf das Scheitern ihres Kampfes und den Triumph der Toten bzw. seiner Erinnerung zurück:

„Habe ich gesagt, daß ein Mensch sich nicht verändert? Ich hatte unrecht. Er verändert sich. Die Toten sind allmächtig. Das war es, was sie nicht begreifen wollte: daß die Toten unbezwinglich sind. Daß sie ihr durch mich entgegraten.“¹²²⁴

Kathleen fordert ihn dennoch immer wieder dazu auf, seine Toten und die Vergangenheit zu vergessen und ihre Beziehung in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit zu stellen. Und Eliezer verspricht ihr immer wieder, dass er seine Erinnerung an die Toten vergessen wolle:

„[Kathleen]: ‚Und du versprichst, die Vergangenheit zu vergessen?‘
[Eliezer]: ‚Ich verspreche, die Vergangenheit zu vergessen.‘
[Kathleen]: ‚Und du wirst an unsere Liebe denken?‘
[Eliezer]: ‚Ich werde nur an sie denken.‘“¹²²⁵

Letztlich kann Eliezer sein Versprechen, die Toten zu vergessen, allerdings nicht einhalten, wie eine unmittelbar auf die Beschreibung dieses Versprechens platzierte Szene verdeutlicht. Er schweift in Gedanken ab, woraufhin Kathleen ihn fragt: „Wo warst du eben?“¹²²⁶ Er erläutert daraufhin seine Gedanken, die keine konkrete Erinnerung, aber eine durch seine Erinnerung determinierte Fiktion darstellen:

„„Auf dem Bahnhof‘, sagte ich.
‚Ich verstehe dich nicht.‘
‚Auf dem Bahnhof‘, sagte ich. ‚Ich war auf dem Bahnhof. Er war ganz klein. Der Bahnhof eines bescheidenen Provinzstädtchens. Der Zug war soeben abgefahren. Ich blieb allein auf dem Bahnsteig zurück.
Meine Eltern saßen im Zug. Sie hatten mich vergessen.‘
Kathleen sagte nichts.
‚Zunächst war ich auf meine Eltern böse. Sie hätten mich nicht allein auf dem Bahnsteig zurücklassen dürfen. Aber kurz darauf sah ich etwas Seltsames: Der Zug verließ die Schienen und stieg zum rauchgrauen Himmel auf. In meinem Entsetzen war ich nicht einmal imstande, meinen Eltern nachzurufen: ‚Was tut ihr? Kommt zurück!‘ Vielleicht, wenn ich geschrien hätte, wären sie zurückgekommen.“¹²²⁷

¹²¹⁹ Wiesel, *Tag*, 329.

¹²²⁰ Wiesel, *Tag*, 329.

¹²²¹ Wiesel, *Tag*, 329.

¹²²² Wiesel, *Tag*, 329.

¹²²³ Wiesel, *Tag*, 329.

¹²²⁴ Wiesel, *Tag*, 330.

¹²²⁵ Wiesel, *Tag*, 386.

¹²²⁶ Wiesel, *Tag*, 386.

¹²²⁷ Wiesel, *Tag*, 386.

Kathleen reagiert auf diese fiktionalen Gedanken, welche die Erinnerungsgefangenheit Eliezers offensichtlich verdeutlichen, verletzt: „Du hast mir versprochen, nicht mehr daran zu denken“, sagte Kathleen verstört.¹²²⁸ Eliezer sichert ihr daraufhin erneut zu, sich der Erinnerung entziehen zu wollen: „Verzeih mir. Ich werde nicht mehr daran denken.“¹²²⁹ Dies gelingt ihm jedoch nicht, er oszilliert zwischen kontrastiven Aussagen über sein Versprechen, Kathleen zu lieben, und seinem tatsächlichen Verhalten hin und her. Sein Wunschverhalten und sein tatsächliches Verhalten stellen konträre Pole dar, wie Kathleen ausführt:

„Du behauptest mich zu lieben und du leidest nach wie vor. Du sagst, du liebst mich in der Gegenwart, dabei lebst du in der Vergangenheit. Du erklärst mir deine Liebe und du weigerst dich zu vergessen.“¹²³⁰

Eliezer hat dieser Problematisierung seines Verhaltens nichts entgegenzusetzen: „Es stimmte: Ich lebte in der Vergangenheit. Großmutter mit ihrem schwarzen Kopftuch verließ mich nicht.“¹²³¹

Dennoch fasst er nach dem einschneidenden Erlebnis des Unfalls erneut den Vorsatz, Kathleen ab sofort glücklich machen zu wollen: „Kathleen wird glücklich sein, entschied ich.“¹²³² Bereits innerhalb dieser Zusage wird deutlich, dass Eliezer noch immer im polaren Denken zwischen Lebenden und Toten gefangen ist, anstatt dass er es vermag, diese beiden Pole konstruktiv in sein Leben zu integrieren: So wird sein Vorsatz, Kathleen ab sofort glücklich machen zu wollen, unmittelbar durch eine Erinnerung an die Großmutter determiniert und Kathleen vor dieser Erinnerung eingeordnet und qualifiziert.

„Ich werde lernen, gut zu lügen, und sie wird glücklich sein. Absurd, daß Lügen das wahre Glück erzeugen können, ein Glück, das, wie lange es auch dauern mag, wahr scheint. Die Lebenden lieben die Lügen, genau wie sie es lieben, Freundschaften zu schließen. Die Toten lieben sie nicht. Großmutter würde es nicht dulden, daß man ihr die Wahrheit verbirgt.“¹²³³

Kathleen, als Sinnbild für die Lebenden, wird vor der Erinnerung an die Großmutter, als Sinnbild für die Toten, dargestellt und negativ attribuiert, da sie als Lebende die Lüge der Wahrheit vorzieht. Die Großmutter hingegen markiert die unfehlbare Heilige, welche eine Lüge sofort erkennen und niemals akzeptieren würde. Kathleen kann mit der Großmutter nicht konkurrieren – auch nicht mit der Erinnerung an sie. Strukturanalog können die Lebenden niemals mit den Toten konkurrieren. Die Toten werden für die Hauptfigur immer eine übergeordnete bzw. gegenüber den Beziehungen zu den Lebenden vorgeordnete Rolle einnehmen.

Die Auswirkungen des Lebens in der Erinnerung an die Vergangenheit werden in der Gyula-Episode um eine weitere, weitaus existentiellere Dimension ergänzt. Sie determinieren nicht nur die sozialen

¹²²⁸ Wiesel, *Tag*, 386.

¹²²⁹ Wiesel, *Tag*, 386.

¹²³⁰ Wiesel, *Tag*, 381.

¹²³¹ Wiesel, *Tag*, 381.

¹²³² Wiesel, *Tag*, 399.

¹²³³ Wiesel, *Tag*, 399.

Beziehungen der Hauptfigur, sondern unterlaufen Eliezers Lebenswillen. So klingt unmittelbar in der Einführung Gyulas als enger Freund an, dass dieser ahne, dass Eliezer dem Taxi hätte ausweichen können und der Unfall vielmehr eine Form bereitwilliger Selbstaufgabe darstellt: „Schämst du dich nicht, sterben zu wollen?‘ ,Doch‘, antwortete ich schwach. ,Ich schäme mich.“¹²³⁴

Diese Haltung oder Neigung zur Selbstaufgabe sei durch das beständige Leben in Erinnerung an die Toten ausgelöst, wie Eliezer Gyula in einem „stumme[n] Zwiegespräch“¹²³⁵ in den Mund legt. Das stumme Zwiegespräch zwischen Gyula und Eliezer ist fiktiv, da es nur in Eliezers Gedanken stattfindet. Es ist eine Form des ambivalenten Erzählens. Alle Aussagen Gyulas sind eigentlich Aussagen der Hauptfigur. Es kann nur in Gyulas Schweigen und im Kontext seiner Figureneinführung erahnt werden, ob Gyula mit diesen Inhalten übereinstimmen würde. Die gesamte Gesprächspassage kann folgend auch als eine Form von narrativer Selbstproblematik und Selbsterkenntnis mit dem Ziel der Selbstbefreiung Eliezers interpretiert werden. Das Gespräch stellt demnach nicht nur eine Form ambivalenten Erzählens dar, sondern erzählt auch Eliezers innere Ambivalenz; seine ambivalente Haltung als oszillative Bewegung zwischen dem Wunsch, an die Toten zu erinnern, bzw. dem Wunsch, diese vergessen zu können. Zentral ist, dass Gyula in dieser Fiktion die Hauptfigur – oder vielmehr Eliezer sich selbst – explizit dazu auffordert, die Toten zu vergessen, und gewillt ist in der Umsetzung extreme Maßnahmen zu ergreifen:

„Aber die anderen? Die anderen, Gyula? Diejenigen, die tot sind? Was sagst du dazu? Außer mir haben sie keinen Freund.
,Du mußt sie vergessen. Du mußt sie aus deinem Gedächtnis verbannen. Mit Peitschenhieben, wenn notwendig.
,Sie verbannen, Gyula? Mit Peitschenhieben, sagst du? Meinen Vater mit der Peitsche vertreiben? Und Großmutter? Auch sie soll ich mit der Peitsche verjagen?
,Ja, ja und nochmals ja. Die Toten haben hier nichts zu suchen. Sie sollen uns in Ruhe lassen. Wenn sie sich weigern, nimm die Peitsche.“¹²³⁶

Gyula merkt ebenfalls an, dass ihre Freundschaft sowie Eliezers Beziehung zu Kathleen und insbesondere Kathleen selbst unter Eliezers Leben in der Vergangenheit leiden. Dieser solle daher seine Haltung ändern und nicht mehr an die Toten, sondern an die Lebenden denken, so die Aufforderung von Gyula.

„Wisse, daß die Toten, da sie nicht mehr frei sind, nicht mehr die Fähigkeit des Leidens besitzen. Nur die Lebenden haben sie. Kathleen lebt. Ich lebe. An uns mußt du denken, nicht an sie.“¹²³⁷

¹²³⁴ Wiesel, *Tag*, 389.

Berman interpretiert das von Gyula angefertigte Portrait als einen Ausdruck dessen, dass Gyula Eliezers „death wish without being told of it in words“ erkannt habe. Berman, *Silence in the Fiction of Elie Wiesel*, 53.

Berman bedient sich ebenfalls, wenn auch nicht explizit angeführt, einer autofiktionalen Rezeptionsform von *Morgengrauen* und *Tag*, da sie zahlreiche Verbindungen zwischen dem Figurenhandeln und -erfahren Eliezers und dem Elie Wiesel zieht. Vgl. Berman, *Silence in the Fiction of Elie Wiesel*, 41-42; 45-46; 53-54.

¹²³⁵ Wiesel, *Tag*, 396.

¹²³⁶ Wiesel, *Tag*, 396.

¹²³⁷ Wiesel, *Tag*, 398.

Gyula fertigt im weiteren Textverlauf ein Portrait Eliezers an, das diesen beim Ablösungsprozess von den Toten unterstützen soll. Die Beschreibung des Portraits wird durch Eliezer selbst vorgenommen. Durch diese Erzählstrategie kann dessen Selbstverständnis und eigene Identitätswahrnehmung an die Rezipient:innen kommuniziert werden.

„Da war mein Ich, vor mir. Mein ganzes Leben lag vor meinen Augen. Es war ein Bild, auf dem das von roten Flecken unterbrochene Schwarz vorherrschte. Der Himmel war dichtes Schwarz, die Sonne dunkles Grau. Die Augen waren wie bei Soutine von einem zitternden Rot [...].“¹²³⁸

Der Anblick des Portraits und das vorausgegangene Zwiegespräch stellen einen zentralen Impuls zur Veränderung für Eliezer dar, dieser steht nun vor einer Entscheidung: „Alles war gesagt. Das Für und das Wider. Ich würde die Toten oder die Lebenden zu wählen haben.“¹²³⁹ Allerdings zeigt sich, dass er in dieser Entscheidung bleibend durch die Erinnerung an die Toten determiniert ist, da diese so eng mit seiner Identität verschmolzen sind.

„Ich betrachtete das Portrait, in dessen Augen ich tief drinnen Großmutter mit ihrem schwarzen Kopftuch sah. Ein Ausdruck schmerzlichen Friedens lag in ihrem ausgezehrteten Gesicht. Sie sagte: Fürchte nichts. Ich bin da, wo du bist.“¹²⁴⁰

Interessant ist die Fokussierung auf die Augen. Die Augen bezeugen Eliezers Verschmelzung mit den Toten. Diese Verschmelzung greift auch Gyula in seinem Portrait auf: „Sie [die Toten – Anm. VBK] sind darin. In den Augen des Portraits. Warum hast du die Augen mit in das Bild genommen, wenn du von mir verlangst, daß ich sie vertreibe?“¹²⁴¹ In *Morgengrauen* wird bspw. der Tod dahingehend charakterisiert, dass er „nur aus Augen bestehe“.¹²⁴² Die Thematisierung der Augen in dieser Passage gewinnt damit vor der Lesefolie von *Morgengrauen* an weiterer Tiefe. Die Augen sind inhaltlich mit dem Tod verknüpft: in *Morgengrauen* mit einer Vorstellung vom Tod, dort metaphorisch als „nur aus Augen“¹²⁴³ bestehend bezeichnet, und in *Tag* als Versinnbildlichung der engen Beziehung der Hauptfigur zu seinen Toten. Gyula scheint die Hauptfigur im Ablösungsprozess von der Erinnerung an die Toten und die Erfahrungen des Holocaust durch die Berücksichtigung der Toten im Portrait unterstützen zu wollen. „Ich habe sie hineingemalt, um sie zu bannen. Damit du weißt, wo du zuschlagen sollst.“¹²⁴⁴

Eliezer verweigert sich jedoch der Aufforderung Gyulas: „Ich kann nicht, Gyula. Ich kann nicht.“¹²⁴⁵ Andererseits will er, so der bleibende Selbstanspruch, Kathleen glücklich machen und die Beziehung zu den Lebenden verbessern.

¹²³⁸ Wiesel, *Tag*, 395.

¹²³⁹ Wiesel, *Tag*, 398.

¹²⁴⁰ Wiesel, *Tag*, 398.

¹²⁴¹ Wiesel, *Tag*, 396.

¹²⁴² Wiesel, *Morgengrauen*, 243.

¹²⁴³ Wiesel, *Morgengrauen*, 243.

¹²⁴⁴ Wiesel, *Tag*, 396.

¹²⁴⁵ Wiesel, *Tag*, 396.

In dieser Abschlusspassage von *Tag* befindet sich Eliezer in einem ambivalenten Zustand. Zum einen erkennt er, dass er seine Freund:innen unglücklich macht. Er weiß, dass die Beziehung zu den Lebenden unter seiner Erinnerung und engen Beziehung zu den Toten leidet. Er will (und kann) jedoch die Beziehung zu den Toten nicht aufgeben. Er weiß, dass diese Beziehung und Erinnerung in ihn eingeschrieben sind, visualisiert durch seine Augen. Andererseits will er seine Beziehungen zu den Lebenden verbessern und diese glücklich machen. Er ist innerlich zerrissen. Gyula sieht eine radikale Lösung darin, das Portrait zu verbrennen. Das Portrait kann als Sinnbild Eliezers und dessen Lebens in der Erinnerung betrachtet werden. Dieses zu verbrennen soll den Weg für einen Neuanfang bahnen. Eliezers Lebenshaltung kann auch als Zustand des lebenden Toten oder des toten Lebenden beschrieben werden: unfähig in der Gegenwart zu leben und der Erinnerung an die Toten so sehr verpflichtet, dass diese seine Beziehungsunfähigkeit, seinen sozialen Tod bedeutet. Dieser Zustand überträgt sich vom sozialen Bereich mit dem Selbstmordversuch auf das existentielle Leben und Handeln der Hauptfigur. Dieser Selbstmordversuch kann als eine ambivalente Bewegung Eliezers betrachtet werden; er bewegt sich nicht nur gedanklich zwischen den Lebenden und den Toten, sondern auch ganz existentiell selbst zwischen Leben und Tod.

11.2 Motivvariation: Sprechen und Schweigen

Die Frage der Angemessenheit von Sprechen oder Schweigen angesichts des Holocaust stellt in *Tag* eine zentrale Ambivalenzdimension dar. Die verschiedenen Umgangsformen mit dieser Frage werden anhand der Haltungen verschiedener Figuren narrativ dargestellt:

Die Figur Gyulas, der beste Freund der Hauptfigur, stellt die personifizierte Bevorzugung des Schweigens vor dem Sprechen dar: „Du sprichst schlecht. Du bist nur du, wenn du schweigst.“¹²⁴⁶ Er fordert Eliezer mehrfach zum Schweigen auf, wenn dieser seinen Selbstmordversuch zu offenbaren droht: „Schweig‘, fügte er hinzu. ‚Das ist alles, was ich von dir verlange.‘“¹²⁴⁷

In der Erzählpassage um die junge Holocaustüberlebende und Prostituierte Sarah werden Sprechen und Schweigen weniger gegeneinander ausgespielt und weniger eindeutig bewertet als von Gyula. Sarah berichtet einerseits von ihren Erfahrungen im Holocaust, wählt also das Sprechen, jedoch nur nach expliziter Aufforderung und mit dem Ziel, die Hauptfigur zu entsetzen und sich selbst für ihre körperlichen Empfindungen zu bestrafen. Das Schweigen nutzt sie als ergänzende Kommunikationsform, um einen Aussagegehalt zu transportieren, der in wörtlicher Kommunikation nicht möglich ist: „Sarah sprach mit gleichmäßiger, eintöniger Stimme und hielt nur inne, um dem

¹²⁴⁶ Wiesel, *Tag*, 395.

¹²⁴⁷ Wiesel, *Tag*, 395.

Schweigen die Erklärung eines Bildes zu überlassen, das Worte nicht zu beschwören vermocht hätten.“¹²⁴⁸

Eliezer wird in der Haltung, ob Sprechen oder Schweigen das Richtige sei, ambivalent dargestellt. Einerseits spricht auch er sich für das Schweigen aus, zieht das Schweigen dem Sprechen vor und bewertet Aufforderungen an Überlebende, von ihren Erinnerungen zu berichten und diese aktiv zu versprachlichen, unverhohlen negativ:

„Als ich nach dem Krieg nach Paris kam, drängte man mich häufig, allzuhäufig dazu, zu erzählen. Ich weigerte mich immer. Ich sagte mir: Die Toten haben uns nicht nötig, um sich verständlich zu machen.“¹²⁴⁹

Andererseits sucht er jedoch immer wieder das Gespräch, offenbart sich und die eigene Vergangenheit im Textverlauf verschiedenen Figuren, zu denen er völlig unterschiedliche Beziehungen pflegt:

So fungiert bspw. das stumme Zwiegespräch mit Gyula als narrative Form zur Kommunikation der eigenen Erfahrungen mit dem Holocaust und dessen Auswirkungen auf die aktuelle Lebensphase der Hauptfigur. Eliezer und Gyula schweigen auf der Erzählebene; auf der versprachlichten Erzählebene des fiktionalen Zwiegesprächs hingegen, das quasi im Schweigen stattfindet, verbalisiert die Hauptfigur die eigene Haltung explizit für die Rezipient:innen. Wäre das stumme Zwiegespräch nicht explizit narrativ dargestellt worden, wäre auf beiden Erzählebenen das Schweigen gewahrt worden. So wird jedoch auf der einen Ebene das Schweigen gewahrt und auf der anderen, fiktiven Ebene gebrochen. Das fiktive Zwiegespräch stellt damit einen besonderen Kommunikationsraum der eigenen Bedürfnisse und Erfahrungen dar und kann als Strukturanalogie zum Modus des autofiktionalen Schreibens, das einen erweiterten Erfahrungsraum gegenüber dem autobiographischen Schreiben darstellt, interpretiert werden.

In der Schiffspassage fühlt sich Eliezer einem Fremden zugetan, da „auch er [der Fremde] an den Tod gedacht hatte und von seinem Geheimnis angezogen war“.¹²⁵⁰ Eliezer nimmt dies als Anlass „ihm Dinge von mir [Eliezer] zu erzählen“.¹²⁵¹ „Was ich niemandem mitgeteilt hatte, gab ich ihm preis.“¹²⁵² Die Darstellung der Erinnerung verbleibt hier implizit, sie wird nur mit übergeordneten Themenblöcken – „Meine Kindheitsjahre, meine mystischen Träume, meine religiöse Leidenschaft, meine Erfahrungen im Deutschland der Konzentrationslager“¹²⁵³ – titulierte und narrativ nicht weiter ausgeführt. Auch hier liegt ambivalentes Erzählen vor. Einerseits bricht Eliezer sein Schweigen und berichtet innerhalb des Erzähltextes ausführlich von seinen Erinnerungen an den Holocaust. Diese werden jedoch nicht in Text

¹²⁴⁸ Wiesel, *Tag*, 366.

¹²⁴⁹ Wiesel, *Tag*, 303.

¹²⁵⁰ Wiesel, *Tag*, 309.

¹²⁵¹ Wiesel, *Tag*, 309.

¹²⁵² Wiesel, *Tag*, 309.

¹²⁵³ Wiesel, *Tag*, 309.

ausformuliert und verbleiben im Vagen bzw. im Schweigen des Textes. Der Bericht Eliezers bleibt eine Leerstelle im gesamten Textverlauf. Durch diese Narrationsform wird die Erinnerung an den Holocaust thematisiert, ohne sie dabei explizit zu besprechen. Der angekündigte Inhalt stellt für die Rezipient:innen eine Leerstelle dar, nur die fiktive Figur auf Textebene kennt die vermeintlichen Inhalte. Tatsächlich werden den Rezipient:innen die konkreten Erinnerungen verschwiegen und nur als Bericht an den Fremden thematisiert.¹²⁵⁴

Der Fremde hört dieser Selbstoffenbarung schweigend zu, er „schien nicht zu wagen, außerhalb des Schweigens zu existieren“.¹²⁵⁵ Seine letztliche Reaktion auf diesen ausführlichen, den Rezipient:innen jedoch unbekanntem Bericht, vertieft die Ambivalenz ob des fehlenden Inhalts: „Ich will Ihnen etwas sagen“, meinte er schließlich. „Ich glaube, ich werde Sie hassen.“¹²⁵⁶

Das ambivalente Erzählen wird durch diese Reaktion des Fremden vertieft, da der Text aufgrund der nicht explizit kommunizierten Erinnerung keinen Anhaltspunkt zur Einordnung von dessen Reaktion bietet, gesteigert durch die vordergründig nicht nachvollziehbare Reaktion Eliezers auf die Ankündigung des Fremden, ihn zu hassen: „Erregung nahm mir den Atem. Ich verspürte das Bedürfnis, ihm aus Dank die Hand zu schütteln. Wenige Menschen hätten den Mut gehabt, mir aufgeschlossen bis zum Schluß zuzuhören.“¹²⁵⁷

Die Erfahrung, von einem Fremden gehasst zu werden, nachdem er diesem seine Erinnerung offenbart, stellt für Eliezer eine Ambivalenzerfahrung dar und prägt im weiteren Textverlauf dessen Vorgehen: Einerseits begrüßt Eliezer den Hass des Fremden und fasst diesen als eine angemessene Reaktion auf seine Erinnerung auf. Andererseits äußert er explizit seine Angst davor, dass Kathleen ihn hassen werde, wenn er mit ihr seine Erinnerung teile:

„Sie wird mich hassen, dachte ich. Das ist unvermeidlich. Was sich vollzogen hat, wird sich wieder vollziehen. Die gleichen Ursachen erzeugen die gleichen Wirkungen, den gleichen Haß. Die Wiederholung ist ein entscheidender Tatbestand unseres tragischen Geschicks.“¹²⁵⁸

¹²⁵⁴ Berman, spricht zwar nicht in Bezug auf den Lehrmeister oder das Schweigen der Toten, aber mit Blick auf den Gesamttext von *Morgengrauen* von einer „scenic silence“, die immer wieder „the narrator’s history“, die im Schweigen liegt, als schweigende Präsenz herauskehre. Berman, *Silence in the Fiction of Elie Wiesel*, 42.

Ruth Bergida erarbeitet in *Morgengrauen* und *Tag* exemplarisch die Bedeutung des Schweigens als narrative Leerstelle, die durch das Auslassen von Konkreta oder dezidierten Beschreibungen eine bestimmte Stimmung erzeugt. „Jedes zusätzliche Wort, jede Klassifizierung oder Begründung würde das delikate visuelle Gewebe zerstören.“ Bergida bezieht sich damit sowohl auf die Beschreibung des Kennenlernens von Eliezer und Kathleen in *Tag* als auch auf die Eröffnungsszene von *Morgengrauen*. Bergida, „Die Sprache des Schweigens“, 75.

Dahingehend und weiterführend scheint die Beobachtung Graham B. Walkers interessant, der ausmacht, dass „there are at least two kinds of silence in Wiesel’s novels: the silence of possibility, community, creativity; and the silence of chaos, solitude and destruction“. Diese Differenzierung kann nach dem vorliegenden Verständnis auch als innere Ambivalenz von Schweigen betrachtet werden, also dass Schweigen sowohl positiv wie negativ besetzt und darüber als ambivalent erfahren werden kann und die Ambivalenz des Schweigens sich nicht nur aus der Polarität zum Sprechen ergibt. Graham B. Walker, „Transfiguration“, in *Elie Wiesel and the Art of Storytelling*, hg. von Rosemary Horowitz (Jefferson, 2006), 162.

¹²⁵⁵ Wiesel, *Tag*, 310.

¹²⁵⁶ Wiesel, *Tag*, 310.

¹²⁵⁷ Wiesel, *Tag*, 310.

¹²⁵⁸ Wiesel, *Tag*, 305.

Trotz dieser Angst entscheidet sich Eliezer dazu, seine Geschichte mit Kathleen zu teilen. Erneut wird ambivalentes Erzählen genutzt: Der eigentliche Inhalt der Erinnerung bleibt den Rezipient:innen vorenthalten und es verbleibt wiederum bei ein paar schlagwortartig aneinandergereihten Hinweisen:

„Ich ließ mich auf die Knie sinken, nahm ihren Kopf in meine Hände und begann, meinen Blick in dem ihren, die Geschichte meiner Großmutter zu erzählen, dann die meiner kleinen Schwester, die meines Vaters, meiner Mutter und schilderte ihr in einfachen Worten, wie der Mensch ein Friedhof für die unbestatteten Toten werden kann.“¹²⁵⁹

Dabei wird gezielt die Diskrepanz zwischen dem Erzählinhalt und dem fehlenden erzählten Inhalt benannt und somit das ambivalente Erzählen vertieft: „Ich sprach und sprach. Ich fügte Einzelheit an Einzelheit. Ich schwor die Schreie und Alpträume, die mich nachts heimsuchten.“¹²⁶⁰ Die Steigerungsform des Erzählens wird narrativ dargestellt durch die Wortwiederholungen „sprach und sprach“¹²⁶¹ und die Parallelstellung mit der folgenden Ergänzung „Einzelheit an Einzelheit“¹²⁶². Diese sprachliche Darstellung steht diametral zum Fehlen des eigentlichen Erzählinhaltes, was in der Wiederholung intensiv verdeutlicht wird. In beiden Erzählsituationen, mit Kathleen und dem Fremden, zeigt sich, wie die Erinnerung die sozialen Beziehungen der Hauptfigur determiniert.¹²⁶³

Kathleens Reaktion auf die Erinnerung der Hauptfigur wird im Kontrast zum Fremden als vorerst zutiefst empathisch und betroffen geschildert, erfährt jedoch noch unmittelbar in derselben Erzählpassage eine negativ besetzte Umcodierung. Ihre Empathie steigert sich zu übertriebener Mitleidenschaft: „Aber Kathleen trank jedes meiner Worte, als wolle sie sich heute dafür strafen, daß sie gestern nicht gelitten hatte.“¹²⁶⁴ Es wird suggeriert, dass sie damit das Ziel verfolgt, sich selbst und ihrem Dasein Sinn zu verleihen und durch ihr eigenes Leid wiederum Mitleid bei den anderen und somit Aufmerksamkeit für sich selbst zu generieren:

„Sie wollte sich wehtun, unverhüllt leiden, damit ich sie so sähe. Damit ich wisse, daß sie mit mir litt, daß sie im Leiden an mich gekettet war. Sie war imstande, mir weh zu tun, nur um mir zu beweisen, daß auch sie unglücklich war.“¹²⁶⁵

Zudem wird ihre Empathie durch eine Form übersteigerter Ekstase bestimmt. Sie bittet die Hauptfigur „unaufhörlich“¹²⁶⁶ um „[m]ehr! Mehr! Immer noch mehr!“¹²⁶⁷, was schließlich explizit mit sexueller Erregung assoziiert wird:

¹²⁵⁹ Wiesel, *Tag*, 314.

¹²⁶⁰ Wiesel, *Tag*, 314.

¹²⁶¹ Wiesel, *Tag*, 314.

¹²⁶² Wiesel, *Tag*, 314.

¹²⁶³ Robert McAfee Brown interpretiert diese Szene erneut als Fluchtverhalten Eliezers und führt den Einfluss der Vergangenheit auf Eliezers soziale Beziehungen nicht nur als determinierend, sondern explizit „schädigen[d]“ an, indem Eliezers versuche „die Last der Vergangenheit auf einen anderen Menschen abzuladen“ – was in der Schiffspassage in der Kommunikation an den Fremden sowie bei der Erinnerungsweitergabe an Kathleen allerdings je fehlschläge. McAfee Brown, *Elie Wiesel*, 79.

¹²⁶⁴ Wiesel, *Tag*, 314.

¹²⁶⁵ Wiesel, *Tag*, 374.

¹²⁶⁶ Wiesel, *Tag*, 314.

¹²⁶⁷ Wiesel, *Tag*, 314.

„Sie sagte ‚mehr‘ mit glühender Stimme wie eine Frau, die ihre Lust hinauszögern möchte, die vom Manne fordert, er solle sie lieben, ohne anzuhalten, sie nicht verlassen, nicht enttäuschen, sie nicht auf halbem Weg zwischen Ekstase und dem Nichts im Stich lassen.“¹²⁶⁸

Der Akt der Erinnerungskommunikation Eliezers wird folgend ebenfalls sexuell codiert. Konkret als Entblößung, womit die sexuelle Konnotation einen metaphorischen Gehalt erhält. Eliezer entblößt sich im Sinne des sich nackt und verletzlich Zeigens. Er kommuniziert nicht nur seine Erinnerungen, sondern benennt schonungslos begangenes Fehlverhalten:

„Ich entblößte mich. Meine gemeinsten Gedanken und Begierden, meinen schlimmsten Verrat, meine unbestimmtesten Lügen – sie alle entriß ich meinen Eingeweiden und breitete sie wie ein unreines Opfer vor ihr aus, damit sie es sehen und seinen Pesthauch riechen könne.“¹²⁶⁹

Das hier anklingende Fehlverhalten wird nicht weiter ausgeführt und verbleibt im Schweigen. Der Hass des Fremden in Folge der Erinnerungskommunikation wird mit dieser Offenbarung in eine andere Perspektive gerückt. Dessen ablehnende Haltung scheint nun möglicherweise angemessen. Den Rezipient:innen bleibt die Erinnerung weiterhin vorenthalten und der Grund für die unterschiedlichen Reaktionen des Fremden und Kathleens damit eine inhaltliche Leerstelle. Eine Einordnung und Bewertung des Fehlverhaltens ist für die Rezipient:innen somit nicht möglich, ihnen liegen als Interpretationsgrundlage lediglich zwei polare Reaktionen unterschiedlicher Figuren vor. Nur die Haltung der Hauptfigur selbst vermag einen Anhaltspunkt zur Einordnung zu geben, da diese den Hass als rechtmäßige Reaktion betrachtet. In diesem Kontext wird auf Rezeptionsebene die Besonderheit des ethischen Paktes angesichts von Überlebendenberichten des Holocaust virulent, als dass die Rezipient:innen sich einer moralischen Beurteilung des Erzählten begründet enthalten (müssen).

Sprache und die Fähigkeit zur Kommunikation werden auch in der realiter erzählten Zeit thematisch verhandelt, nicht nur in Bezug auf die Erinnerung an den Holocaust: So vermerkt Eliezer einerseits als einen „Vorteil[...], krank zu sein“¹²⁷⁰, dass man „schweigen [kann], ohne sich dafür entschuldigen zu müssen“¹²⁷¹. Andererseits jagt ihm die Vorstellung, sein Sprachvermögen und die Stimme im Zuge des Unfalls verloren zu haben, eine solche Angst ein, dass er einen Todeswunsch formuliert: „Die Töne blieben in meiner belegten Kehle stecken. Vielleicht habe ich auch die Sprache verloren, dachte ich. Ich fühlte mich einsam, verlassen und entdeckte im tiefsten Innern, daß ich lieber tot gewesen wäre.“¹²⁷² Er erfährt erst Erleichterung, als er erkennt, „daß die Macht des Wortes mir nicht verlorengegangen war“¹²⁷³, wohingegen ihn „die Tatsache, daß ich am Leben geblieben war, [...] kalt –

¹²⁶⁸ Wiesel, *Tag*, 314.

¹²⁶⁹ Wiesel, *Tag*, 314.

¹²⁷⁰ Wiesel, *Tag*, 318.

¹²⁷¹ Wiesel, *Tag*, 319.

¹²⁷² Wiesel, *Tag*, 279.

¹²⁷³ Wiesel, *Tag*, 280.

oder fast kalt¹²⁷⁴ ließ. Über diese Bemerkung wird gleichermaßen die besondere Bedeutung von Sprachfähigkeit wie dessen gebrochener Lebenswillen verdeutlicht. Diese kontrastiven Bewertungen von Sprechen und Schweigen zeigen die innere Ambivalenz der Hauptfigur und deren oszillative Bewegung zwischen den beiden Polen.

11.3 Motivvariation: Zeug:innenschaft

Zeug:innenschaft stellt ein ambivalent besetztes Motiv und einen zentralen Aspekt des (unbewussten) Identitätsverständnisses der Hauptfigur dar:¹²⁷⁵ Eliezer thematisiert an nur sehr wenigen Textstellen sein Identitätsverständnis und dann auch nur auf Anfrage durch andere Figuren hin. Dabei zeigt sich, dass sein Identitätsverständnis ausschließlich über seine Zeugenschaft und die Erinnerung an die Toten bzw. den Holocaust bestimmt sind. So kommuniziert er, dass er Aussagen über sich selbst, die eine echte Selbstdarstellung beinhalten sollen, immer nur vor der Erinnerung an die Toten und des Holocaust verbalisieren könne. Zudem können diese Aussagen, wenn sie denn von den Adressat:innen wirklich in ihrer Tiefe verstanden werden sollen, auch nur vor Kenntnis des Holocaust als spezifischer Vergangenheits- und Erfahrungskontext der Hauptfigur eingeordnet werden. Dies verdichtet sich exemplarisch in der Referenz auf die Erinnerung an die Großmutter, welche Eliezer während des Kennenlernens von Kathleen in Gedanken ausführt, nachdem diese ihn dazu aufgefordert hatte, von sich selbst zu erzählen: „Um von mir zu sprechen, um wirklich von mir zu sprechen, hätte ich die Geschichte meiner Großmutter erzählen müssen.“¹²⁷⁶

Vergleichbar formuliert die Hauptfigur in Gedanken als Antwort auf Paul Russels Frage: „Sie wollen wissen, wer ich bin, Herr Doktor? [...] Ich bin besonders der, der seine Großmutter zum Himmel auffahren sah.“¹²⁷⁷ Eliezer charakterisiert sich ausschließlich in seiner Rolle als Zeuge für den Tod der Großmutter oder übertragen für die Toten des Holocaust. Auch die weiteren Selbstreferenzen sind durch seine Erfahrung des Holocaust, die Erinnerung an die Toten und seine Rolle des Zeugen für diese

¹²⁷⁴ Wiesel, *Tag*, 280.

¹²⁷⁵ Anders als in *Die Nacht* wird in *Tag* Zeug:innenschaft nicht im Kontrast zur Zuschauer:innenschaft ausgemacht. Es gibt nur eine Situation, in der das Dasein von Zuschauenden kurz thematisiert wird. Diese ist unmittelbar an die Unfallszene angeschlossen und beschreibt die Ansammlung von Umstehenden und deren Verhalten, während die Hauptfigur wieder zu Bewusstsein gelangt: Die umstehenden Zuschauer:innen bzw. „die Leute redeten, redeten ...“. Wiesel, *Tag*, 276.

Die Wiederholung dieser Zustandsbeschreibung, der folgende Dreipunkt und die Betonung des relativ langen Zeitumfangs dieses Vorgehens von „zwanzig Minuten“ legen eine negative Bewertung dieses Verhaltens durch die Hauptfigur nahe. Wiesel, *Tag*, 276.

Verstärkt wird dieser Eindruck durch die folgende Debatte ob des Zustands der Hauptfigur, ohne eine Nachfrage an ihn zu richten, ohne Empathie bezüglich möglicher Schmerzen zu bekunden, was dunkel an die Sensationslust der Gleisarbeiter aus *Die Nacht* und die mangelnde Anteilnahme der Zuschauer:innen in Sighet oder die als teilnahmslos beschriebenen Siedler:innen rund um Auschwitz erinnert: „Und die Leute redeten, redeten ... ‚Er ist tot‘, sagte der eine. ‚Aber nein, er ist nicht tot‘, behauptete der andere. ‚Sehen Sie ihn doch an: Er bewegt sich ja.‘“ Wiesel, *Tag*, 276.

¹²⁷⁶ Wiesel, *Tag*, 303.

¹²⁷⁷ Wiesel, *Tag*, 346.

Erinnerungen bestimmt. Eine eigene Identität – jenseits seiner Erinnerungen – scheint für Eliezer in seiner Selbstwahrnehmung nicht zu existieren.¹²⁷⁸

Er charakterisiert sich dahingehend in allen Gesprächen mit den anderen Figuren im Kontext dieser Zeugenschaft. In einem Gespräch mit dem Arzt Paul Russel benennt er sich als „Erzähler“¹²⁷⁹, dessen Geschichten „sich nur in der Abenddämmerung erzählen“¹²⁸⁰ lassen: „Wer sie hört, stellt sein Leben in Frage.“¹²⁸¹ Im Gespräch mit dem Fremden auf dem Schiff bezeichnet er sich als „ein Bote des Todes unter den Lebenden“¹²⁸². Im Kontext eines geplanten Theaterbesuchs mit Kathleen führt er aus, dass die bekannte Frage in Hamlet angewendet auf seinen Fall nicht laute „[s]ein oder Nichtsein, sondern: Sein und Nichtsein. Es kommt vor, daß der Mensch lebt und gleichzeitig stirbt, daß er für die Lebenden den Tod verkörpert. Hier beginnt die Tragik“.¹²⁸³ Eliezer verbalisiert mit dieser Persiflage des Hamlet-Zitates seinen eigenen Zustand als einen der Gleichzeitigkeit in den polaren Formen aus Sein und Nichtsein, einen Zustand der Ambivalenz. Diese Vorstellung führt er weiter aus und beschreibt sich als lebendigen Toten:

„Anfangs hatte ich lange gebraucht, um mich an den Gedanken zu gewöhnen, daß ich lebte, Ich hielt mich für tot. Ich konnte nicht essen, nicht schlafen, nicht weinen: Ich sah mich tot. Ich war ein Toter, der sich im Traum für einen Lebenden hält.“¹²⁸⁴

Eliezer beschreibt einen vollständigen Identitätsverlust; dass er „nicht mehr existierte“¹²⁸⁵, da sein „wahres Ich dort unten verblieben war“¹²⁸⁶. Er führt aus, dass sein „heutiges Ich nichts mit dem anderen, dem wahren gemeinsam hatte“¹²⁸⁷, und pointiert dies mit der Aussage: „Ich war nur noch die

¹²⁷⁸ Vgl. dazu die Analysen von Wieviorka, die erarbeitet dass die Zeugenschaft für die traumatischen historischen Ereignisse häufig zur einzigen Identität der Überlebenden wurde. Vgl. Annette Wieviorka, *The Era of The Witness* (Ithaca, 2006), 88.

¹²⁷⁹ Wiesel, *Tag*, 344.

¹²⁸⁰ Wiesel, *Tag*, 344.

¹²⁸¹ Wiesel, *Tag*, 344.

¹²⁸² Wiesel, *Tag*, 309.

Das Botenmotiv stellt ein wiederkehrendes und zentrales Motiv in Wiesels Romanwerk dar, so etwa in *Gezeiten des Schweigens* und *Der Schwur von Kolvillág*. Boschki und Rosen führen dahingehend an, dass die Boten dabei weniger als Todesboten oder Unheilsboten zu verstehen sind, sondern vielmehr Zeugen, die ihre Erinnerung an das erlebte Grauen offenlegen. Anders äußert sich dazu Brumlik, der die Boten und Wiesels Werk als „unheimlich“ bezeichnet.

Vgl. Reinhold Boschki und Alan Rosen, „Elie Wiesel – Ein Bote der Toten, ein Bote für die Lebenden,“ in *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, hg. von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink (Münster, 1998), 399.

Vgl. Micha Brumlik, „Elie Wiesel – Ein Bote des Umheimlichen,“ in *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel*, hg. von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink (Münster, 1998), 391.

Vgl. weiterführend Ellen Merritt Brown French, die umfassend erarbeitet, dass Wiesel auch sich selbst als einen solchen Boten verstanden hat, der die Wahrheit der Toten verkündet. Ellen Merritt Brown French, „Archetype and Metaphor. An Approach to The Early Novels of Elie Wiesel,“ (Dissertation, Tennessee, 1981), 12.

¹²⁸³ Wiesel, *Tag*, 349.

Agamben begründet diese Zustandsbeschreibung von Überlebenden aus deren während des Holocaust erfahrener Entsubjektivierung, durch die sie zu „Zeuge[n] des eigenen Untergangs“ geworden seien. Diese Erfahrung habe mitunter zu einer Entfremdung vom eigenen Selbst und gegenüber der Welt geführt. Vgl. Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, 91.

Die Nacht beendet Wiesel mit einer vergleichbaren Zustandsbeschreibung, wenn er ausführt, dass sein Spiegelbild das einer Leiche darstelle, deren Blick ihn nicht mehr verlassen habe.

¹²⁸⁴ Wiesel, *Tag*, 312.

¹²⁸⁵ Wiesel, *Tag*, 312.

¹²⁸⁶ Wiesel, *Tag*, 312.

¹²⁸⁷ Wiesel, *Tag*, 312.

Haut.¹²⁸⁸ Auch die Vorstellung der Hauptfigur, nur noch „Haut“¹²⁸⁹ zu sein, passt zu seinen fehlenden Selbstdarstellungen. Es wird kein eigener Charakterzug oder ein Identitätsmerkmal benannt, stattdessen fungiert Eliezer als leere Hülle, in der die Erinnerung an die Toten enthalten ist oder in der die Toten weiterzuleben vermögen.

Eliezer sieht die Überlebenden des Holocaust und somit sich selbst mit einem „tragische[n] Schicksal“¹²⁹⁰ belegt. Sie sind diejenigen, die – erneut wird hier auf den Zustand des lebenden Toten referenziert – „zurückgekehrt sind und weder tot noch lebendig dahinleben“¹²⁹¹.

Er benennt damit, dass die Zeugenschaft seinem Körper eingeschrieben ist, dass sein Körper nur noch als Haut bzw. Hülle dieser Zeugenschaft fungiert. Die traumatischen Erinnerungen sind seinem Körper derart enthalten, dass er seine Erinnerungen als verkörperte Wahrheit transportiert. Eliezers Zeugenschaft ist folgend auch als seine verkörperte Wahrheit zu verstehen, da der Zeuge die körperlich erfahrenen Verbrechen durch sein körperliches Überleben bezeugt.¹²⁹²

In der folgenden Referenz wird eine Erzählstrategie eingesetzt, die erneut die Individualitäts- bzw. Identitätslosigkeit Eliezers herauskehrt. Sie erfolgt als allgemein-kollektive Referenz und nicht als individuelle Darstellung der Hauptfigur. Erneut zeigt sich, dass Eliezer seine Identität ausschließlich vor dem Modus der Zeugenschaft wahrnimmt, allerdings nicht in einer Individualform oder individuellen Selbstreferenz. Stattdessen spricht Eliezer distanzierend von sich selbst in einer allgemeinen und kollektiv angelegten Dimension des Überlebenden als „Mensch“.¹²⁹³

„Der Mensch, der mehr und anders gelitten hat als die anderen, müsste abgesondert von ihnen leben. Allein, am Rande jedes geschichtlichen Daseins. Er verpestet nur die Luft für seine Umwelt. Er raubt der Freude ihre Unmittelbarkeit und ihre Berechtigung. Er tötet die Hoffnung und die Lebenslust.“¹²⁹⁴

Überlebende, so Eliezer, seien aufgrund dieses Zustandes „keine normalen Menschen mehr“.¹²⁹⁵ Diese Darstellung als „keine normalen Menschen mehr“¹²⁹⁶ benennt einen Sonderstatus, welcher den Überlebenden des Holocaust nicht nur von Eliezer, sondern auch von Kathleen zugeschrieben wird. Sie werden nicht als ein etablierter Teil der Bevölkerung wahrgenommen, sondern über ihren Status als Überlebende kategorisiert. Die Bewertung dieses Sonderstatus verschiebt sich allerdings deutlich von der bei Eliezer vorliegenden Negativbesetzung zu einer positiven Konnotation bei Kathleen, wenn sie Eliezer als einen „Heiligen“¹²⁹⁷ bezeichnet. Die Heiligkeit resultiere aus dessen erfahrenem Leid.¹²⁹⁸

¹²⁸⁸ Wiesel, *Tag*, 312.

¹²⁸⁹ Wiesel, *Tag*, 312.

¹²⁹⁰ Wiesel, *Tag*, 346.

¹²⁹¹ Wiesel, *Tag*, 346.

¹²⁹² Vgl. Assmann, „Vier Grundtypen der Zeugenschaft,“ 145.

¹²⁹³ Wiesel, *Tag*, 383.

¹²⁹⁴ Wiesel, *Tag*, 383.

¹²⁹⁵ Wiesel, *Tag*, 347.

¹²⁹⁶ Wiesel, *Tag*, 347.

¹²⁹⁷ Wiesel, *Tag*, 317.

¹²⁹⁸ Vgl. Wiesel, *Tag*, 313.

Eliezer positioniert sich zu dieser Zuschreibung äußerst kritisch. Das erfahrene Leid mache die Überlebenden nicht zu Heiligen, sondern grenze sie unüberbrückbar von ihren Zeitgenoss:innen ab: „Das Leiden entfernt den Menschen von seinen Mitmenschen. Um sie voneinander zu trennen, errichtet es eine Mauer aus Schreien und Verachtung.“¹²⁹⁹

Die Zuschreibung des Heilig-Seins durch Kathleen lehnt Eliezer zudem brüsk ab – „Ich bin kein Heiliger!“ schrie ich heraus.¹³⁰⁰ – und verbindet die Ablehnung dieser Zuschreibung mit einer erneuten Bezugnahme auf die Toten: „Die Heiligen sind tot. Meine Großmutter war eine Heilige: Sie ist tot. Mein Lehrer war ein Heiliger: Er ist tot.“¹³⁰¹ Über sich selbst sagt Eliezer hingegen, er „lebe und lache“¹³⁰², weil er „kein Heiliger“¹³⁰³ sei. Die Rückbindung seines Überlebens an die Beschreibung, dass dieses daraus resultiere, dass er eben kein Heiliger sei und – so suggeriert der Text in der Leerstelle, die durch den inhaltlich ungefüllten Dreipunkt entsteht – sich während des Holocaust auch nicht wie ein Heiliger verhalten habe, tangiert erneut den ethischen Pakt der Rezeption.¹³⁰⁴

Im weiteren Textverlauf versucht sich Eliezer von einer vermeintlichen Heiligkeit durch explizite Bezugnahme auf Sexualität und sexuelles Begehren abzugrenzen. Zentral für den Verständniskontext ist, dass Sexualität als etwas Schambesetztes dargestellt wird. Das körperliche Verlangen der Hauptfigur fungiert als diametraler Gegenpol zur Heiligkeit. Auch hier zeigt sich, wie die Erinnerung die sozialen Beziehungen der Hauptfigur determiniert. „Sehen Sie: Das ist der beste Beweis, daß ich kein Heiliger bin. Die Heiligen haben das mit den Toten gemeinsam, daß sie die Begierde nicht kennen.“¹³⁰⁵

Diese durch Bezugnahme auf die eigene Sexualität vorgenommene Abgrenzung von Heiligkeit liegt als Parallele in der Episode um die Prostituierte Sarah vor. Dort benennt Eliezer bezeichnenderweise Sarah

Diese gesellschaftskritische Beobachtung findet sich nicht nur im fiktionalen Werk Wiesels ausgeführt durch eine autofiktionale Hauptfigur, sondern auch von Wiesel selbst explizit thematisiert, bspw. in Wiesels Rede vor der Rabbinical Assembly Convention in Toronto am 16. Mai 1966. Dort formuliert er: „There is a certain mystique in suffering. Those who suffer much somehow have much to say, even in silence. Somehow people believe that suffering implies grandeur, a certain majesty, even a certain link with divinity.“ Wiesel, „Words from a Witness,“ 229.

¹²⁹⁹ Wiesel, *Tag*, 383.

¹³⁰⁰ Wiesel, *Tag*, 316.

¹³⁰¹ Wiesel, *Tag*, 312.

¹³⁰² Wiesel, *Tag*, 312.

¹³⁰³ Wiesel, *Tag*, 312.

¹³⁰⁴ Diese Schilderung erinnert an die lang verbreitete Skepsis, mit der sich die Überlebenden des Holocaust konfrontiert sahen, hinsichtlich der Hintergründe ihres Überlebens und was sie dafür (nicht) getan haben. Vgl. dazu weiterführend Primo Levis Problematisierung der Judenräte und Sonderkommandos als sogenannte Grauzone des Handelns bzw. die Weiterführung dieses Gedankens durch Agamben. Agamben betont dabei, dass Überlebende in ihren Texten häufig diese „Grauzone“ problematisieren, „in der die Opfer Henker werden“, anstatt diese zu verschweigen, und problematisiert die Skepsis der anderen. Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, 15.

Zühlke erarbeitet dahingehend: „Elie Wiesel disagrees with the concept of the gray zone, because the comparison between victims in any way with the perpetrators diminishes the perpetrators’ responsibility.“ Christin Zühlke, „Elie Wiesel and a Legacy of (Post-)Witnessing,“ *Modern Judaism - A Journal of Jewish Ideas and Experience* 43/2 (2023): 152.

¹³⁰⁵ Vgl. Wiesel, *Tag*, 315.

in ihrer Eigenschaft als Überlebende des Holocaust und aufgrund des von ihr erfahrenen Leids als eine Heilige.¹³⁰⁶ Sarah möchte ihn davon abbringen und führt dazu ein Geständnis über ihre eigene sexuelle Begierde während der im Konzentrationslager an ihr verübten Vergewaltigungen an.¹³⁰⁷

„Ich eine Heilige?’ schrie sie wie eine Verrückte.

„Nun gut! Sie sollen es erfahren und nicht vergessen: Ich fand Vergnügen an ihnen ... Ich haßte mich hinterher und selbst währenddessen, aber mein Körper liebte sie ... Und mein Körper bin ich ... Ich eine Heilige?“¹³⁰⁸

Die parallele Erzählweise der Episoden mit widersprüchlichen Positionierungen Eliezers ob der Zuschreibung von Heiligkeit stellt eine Form ambivalenten Erzählens dar, die zugleich Ambivalenz erzählt. Während Eliezer jegliche Charakterisierung seiner Selbst als Heiligen ablehnt, spricht er Sarah dieses Attribut aktiv und beharrlich zu: „Ich werde Ihnen sagen, was Sie sind ...’ Sie wollte sprechen, ich ließ ihr jedoch keine Zeit dazu: „... Sie sind eine Heilige. Eine Heilige – das sind Sie.“¹³⁰⁹ Heiligkeit scheint demnach etwas zu sein, was Eliezer anderen Überlebenden zuspricht. Nur sich selbst spricht er diese Dimension nicht zu. Dies steigert sich von einfacher Negation hin zum radikalen Selbstbeweis – „Ich werde Ihnen beweisen, daß ich kein Heiliger bin’, brummte ich böse.“¹³¹⁰ – im Geschlechtsverkehr mit Kathleen. Die Zuschreibung einer Heiligkeit in Bezug auf Überlebende des Holocaust scheint – zumindest für Eliezer – eine ambivalente Kategorie zu sein, der er sich selbst nicht bewusst scheint.

Das Beharren auf die eigene Fehlbarkeit, im Text als sexuelle Begierde markiert, verdeutlicht, dass die Überlebenden die Gleichstellung mit Heiligen, also ihre religiös konnotierte Überhöhung, ablehnen. Es bleibt letztlich, bis auf den Verweis auf ihre Fehlbarkeit im sexuellen Begehren, ungeklärt weshalb. Es könnte als Ausdruck dessen gelesen werden, dass die Überlebenden diese Überhöhung als Last ob eines moralischen Anspruchs empfinden, dem sie nicht gerecht werden können, völlig unabhängig von potenziellem moralischem Fehlverhalten während des Holocaust.

Statt eines Heiligen betrachtet sich Eliezer in seiner Rolle als Zeuge und insbesondere seine erzählten Erinnerungen als „Quellen der Verwünschung“¹³¹¹ für seine Mitmenschen. Dies resultiert zum einen aus seiner Verkörperung des Unrechts und Leids der Vergangenheit, mit der er seine Mitmenschen

¹³⁰⁶ Wiesel, *Tag*, 370.

¹³⁰⁷ Trotz der im Werk angelegten Parallelisierung der beiden Episoden, die durch die jeweilige Verweigerung der Zuschreibung von Heiligkeit mit der Begründung ihres sexuellen Begehrens erzeugt wird, soll hier darauf hingewiesen werden, dass diese Parallelisierung nur bedingt gelingt bzw. zwei völlig unterschiedliche Erfahrungen von Sexualität parallelisiert werden: Das freie und einvernehmliche Begehren zwischen Eliezer und Kathleen und Sarahs Erfahrung von sexueller Gewalt und Ausbeutung im Konzentrationslager. Eine differenzierte Auseinandersetzung mit den verschiedenen Formen sexualisierter Gewalt in den Konzentrationslagern und den (psychischen) Folgen für die überlebenden Betroffenen findet sich bei Helga Amesberger, Katrin Auer und Brigitte Halbmayr, *Sexualisierte Gewalt. Weibliche Erfahrungen in NS-Konzentrationslagern* (Wien, 2004). Insbesondere das Oberkapitel *Sexuelle Ausbeutung von Frauen in NS-Konzentrationslagern* und die darin differenzierten Unterkapitel 93-149.

¹³⁰⁸ Wiesel, *Tag*, 373.

¹³⁰⁹ Wiesel, *Tag*, 370.

¹³¹⁰ Wiesel, *Tag*, 316.

¹³¹¹ Wiesel, *Tag*, 365.

konfrontiere, und zum weiteren aus dem, was aus dieser Rolle als Anspruch an die Mitmenschen erwachse. An Eliezers Gespräch mit Sarah wird dies verdeutlicht. Es findet ein Rollenwechsel statt, Eliezer fungiert nicht als Zeuge der eigenen Erinnerung, sondern als Zuhörender der Erinnerung einer anderen Zeugin, er wird zum sekundären Zeugen.¹³¹² Der Perspektivwechsel scheint Eliezer nur bedingt bewusst. Er führt an, dass er sich dafür „verwünsch[t]“¹³¹³, Sarah die Frage nach ihrer Vergangenheit gestellt zu haben, da er durch das Wissen um ihre Geschichte nachhaltig geprägt worden sei. Die Erzählung, so wie es Eliezer auch an seinen Zeitgenoss:innen bemerkt, löst bei ihm Ablehnung aus, während er zugleich das Bedürfnis verspürt, ihr weiterhin zuzuhören, um Sarahs Geschichte und ihre Erinnerung zu teilen.

„Ich hätte weggehen sollen. Schnell, sehr schnell. Ich hätte fliehen sollen, sobald sie den Mund aufat, sobald ich das erste Zeichen wahrnahm. Aber ich blieb da. Etwas hielt mich zurück. Ich wollte mit ihr leiden. Leiden im gleichen Sinne wie sie.“¹³¹⁴

In der Folge formuliert Eliezer trotz seiner inneren Ablehnung des Gehörten den eben durch den Erzählinhalt evozierten explizit mahnenden ethischen Appell: Wer „Sarah hört und nicht sein Leben ändert, verdient Tod und Vernichtung“.¹³¹⁵ Sarahs Erinnerungskommunikation fungiert strukturanalog wie diejenige der Hauptfigur als Appell an die jeweiligen Rezipient:innen, die Erinnerung anzunehmen und das eigene Leben künftig verantwortungsvoll vor dem Hintergrund dieser Erinnerung zu gestalten. Dieser Anspruch und das Wissen um die Vergangenheit können dabei von den Rezipient:innen auch negativ aufgefasst werden, wie Eliezer durchaus zu wissen scheint, da er sich selbst und die anderen Überlebenden als Quelle der Verwünschung für ihre Mitmenschen bezeichnet.¹³¹⁶ Die Weitergabe der Erinnerung eine:r Zeug:in an sekundäre Zeug:innen kann demnach ein äußerst ambivalenter Prozess sein, als dass die Rezipient:innen eine Ambivalenzerfahrung angesichts der neuen Rolle als sekundäre Zeug:innen erleben, so wie es exemplarisch an Eliezer und seiner sekundären Zeugenschaft zu Sarah und deren Erinnerung beschrieben wird.

In diesem Kontext kann die Schiffspassage auch aus einem weiteren Gesichtspunkt interpretiert und eine Umdeutung der Motivation des Hasses des Fremden auf die Hauptfigur angelegt werden: Der Fremde formuliert seinen Hass nun nicht mehr wegen eines potenziellen moralischen Fehlverhaltens der Hauptfigur, sondern weil Eliezer ihm seine Erinnerung mitgeteilt hat, da Eliezer mit ihm über den

¹³¹² Zu den Besonderheiten der Narrationsstrategie in dieser Szene bedingt durch den Rollenwechsel Eliezers vgl. weiterführend Berman, die festhält: „[T]he narrator’s role is interchanged with the listener’s. [...] In the narrative process, the reader’s center of orientation is not focuses on the story itself, or on Sarah, the teller of the tale. She only tells the story, the listener creates its meaning. Not only is the tale transformed through the act of listening, but the listener changes through having heard the tale.“ Berman, *Silence in the Fiction of Elie Wiesel*, 51.

¹³¹³ Wiesel, *Tag*, 364.

¹³¹⁴ Wiesel, *Tag*, 365.

¹³¹⁵ Wiesel, *Tag*, 365.

¹³¹⁶ Vgl. dazu auch die Ausführungen in Kapitel 7.3.2 dieser Arbeit, welche das Problemfeld der Weitergabe der Erinnerungen an den Holocaust als Weitergabe des individuellen Traumas und potenzielle Traumatisierung der Rezipient:innen ausführen. Vgl. insbesondere Laubs Problemanzeige, dass die Rezipient:innen der Erinnerungen bzw. des „trauma comes to be a participant and a co-owner of the traumatic event“. Laub, „Bearing Witness,“ 59.

Holocaust und seine Toten gesprochen hat, anstatt seine Vergangenheit und die Grausamkeiten der Menschheit zu verschweigen. Mit dieser Handlung hat Eliezer den Fremden zu einem potenziellen sekundären Zeugen seiner Erinnerung transformiert, was mit einem ethischen Appell verbunden ist – vorausgesetzt, diese Zeugenschaft und der daraus erwachsende ethische Appell werden von dem Fremden verantwortungsvoll angenommen und nicht mit Gleichgültigkeit negiert. Gegebenenfalls fühlt er sich auch die Weitergabe der Erinnerung Eliezers traumatisiert.

In dieser Folge stehen zwei verschiedene Interpretationsmöglichkeiten unaufgelöst nebeneinander, es gibt keine klaren Desambiguierungshinweise. Der Text erzählt die Handlungsmotivation des Fremden ambivalent.

11.4 Motivvariation: Verantwortung

Der in der Kommunikation der Erinnerung angelegte ethische Appell an die Zuhörenden und somit zu sekundären Zeug:innen werdenden geht mit zwei weiteren polaren Kategorien einher, die bereits in *Die Nacht* angelegt sind: Verantwortung und Gleichgültigkeit. Während die beiden Kategorien Verantwortung und Gleichgültigkeit in *Die Nacht* als Gegenpole gezeichnet sind, die jedoch keine Ambivalenz für Elie Wiesel darstellen, da er sich immer für Verantwortungsübernahme ausspricht, tritt in *Tag* eine etwas differenziertere Konnotation des Pols der Verantwortung hinzu. Verantwortung bleibt zwar eindeutig der Gleichgültigkeit vorgeordnet und stellt Ziel und Erwartungshaltung Eliezers dar. Allerdings wird er in einer inneren Ambivalenz ob seiner Verantwortung zur Zeugenschaft beschrieben: Einerseits äußert er die Angst davor, dass die Zuhörenden ihn nach der Offenlegung seiner Vergangenheit und seiner Erinnerungskommunikation hassen könnten, wie etwa im Gespräch mit Kathleen. Andererseits formuliert er in der Sarah-Episode als ethischen Anspruch und Konsequenz des Wissens um die Erinnerung von Holocaustüberlebenden, dass dies eine Änderung des Lebenswandels der Zuhörenden zur Folge haben müsse. Die Forderung beinhaltet, dass die Zuhörenden Verantwortung für ihr Leben und Handeln sowie implizit auch Verantwortung für die Weitergabe der erzählten Erinnerungen annehmen müssen.

Zu dieser klaren Positionierung tritt jedoch eine Schilderung und Wahrnehmung von Ambivalenz aufgrund der aus diesem Anspruch resultierenden Verantwortung hinzu. Verantwortung wird somit als ambivalentes Motiv gezeichnet und als weitere Ambivalenzdimension in das Motiv der Zeugenschaft integriert:

Während des mit Sarah stattfindenden Perspektivenwechsels von demjenigen, der Zeugnis ablegt, zum Adressierten des Zeugnisses, nimmt Eliezer die Rolle der Gesellschaft bzw. seiner Zeitgenoss:innen ein. In dieser Passage werden stellvertretend am Beispiel der Hauptfigur mögliche Verhaltensweisen der Zuhörer:innen und sekundären Zeug:innen problematisiert, bspw. der Drang zur

Rechtfertigung und Abgrenzung sowie die Verweigerung, für das Gehörte die Verantwortung zu übernehmen. Diese Haltungen werden von Eliezer abgelehnt. Allerdings wird dennoch ein grundlegendes Verständnis für eine vorerst ablehnende Haltung von sekundären Zeug:innen gegenüber den ihnen erzählten Erinnerungen thematisiert, was ebenfalls an der Sarah-Episode verdeutlicht wird. Sarah wurde als Zwölfjährige deportiert, in einem Lager von ihren Eltern getrennt „und in eine Sonderbaracke zur Verfügung der Lagerleiter“¹³¹⁷ gesperrt. Der Text lässt die sexuellen Konkreta von Sarahs Geschichte weder aus noch belässt er sie im Vagen, sondern benennt dies in einer brutalen Deutlichkeit: „Weil es deutsche Offiziere gab, die kleine Mädchen ihres Alters schätzten, die gern mit kleinen Mädchen ihres Alters schliefen.“¹³¹⁸ Damit wird eine Erzählstrategie verfolgt, die Sarahs Verhalten während ihrer Erinnerungskommunikation widerspiegelt: Sarah kommuniziert ihre Erinnerungen explizit und in offensiver Haltung gegenüber Eliezer. Der Text agiert gleichermaßen, indem er die Erinnerung mit konkreten Inhalten füllt und narrativ explizit ausführt.¹³¹⁹ Aufgrund der Brutalität des Erzählinhaltes von Sarahs Geschichte benennt Eliezer, dass die Erinnerung Sarahs eine Belastung für ihn darstelle und er gerne vor ihnen die Ohren verschlossen hätte und geflohen wäre, sich also aktiv hätte verweigern wollen, Sarahs Zeugnis anzuhören: „Ich hätte fliehen, mir die Ohren verstopfen oder an etwas anderes denken sollen.“¹³²⁰ Insbesondere auf die direkte Frage Sarahs – „Haben Sie schon mit einer Frau von zwölf Jahren geschlafen?“¹³²¹ – reagiert Eliezer mit dem Drang der Abgrenzung und Rechtfertigung als Antwort. Er unterlässt dies mit der Begründung, dass eine Rechtfertigung unangebracht sei. Durch Rechtfertigung erfolge eine zu leichte, persönliche Abgrenzung zur Brutalität und zum eigentlichen Erzählinhalt: „Ich versuchte nicht zu schreien. Ich durfte mich nicht rechtfertigen. Das wäre allzu leicht gewesen.“¹³²²

Eliezer weiß um die Konsequenzen, die sich aus der Kenntnis der Erinnerung von Überlebenden und somit für die Zuhörenden ergeben, was ihn ebenfalls beunruhigt und von ihm in Ambivalenz geschildert wird: Einer Erinnerung bzw. einer „Erzählung“¹³²³ der Erinnerung zuzuhören, „hieß eine

¹³¹⁷ Wiesel, *Tag*, 366.

¹³¹⁸ Wiesel, *Tag*, 366.

¹³¹⁹ Das steht konträr zur narrativen Form der Erinnerungskommunikation der Hauptfigur. In den Erzählepisoden, in denen Eliezer seine Erinnerungen kommuniziert, wird mit Leerstellen und Auslassungen gearbeitet und es werden keine expliziten Inhalte formuliert. Diese offensichtliche Diskrepanz in der Erinnerungskommunikation der Figur Sarahs und derjenigen der Hauptfigur erzählt deren ambivalente Haltung.

Zudem kann diese Gegenüberstellung als ein Anknüpfungspunkt zur autofiktionalen Lesart des Textes und einer Verbindung zwischen dem Handeln der fiktionalen Figur Eliezers und Elie Wiesel gezogen werden. Wiesel hat immer wieder betont, dass er außer in *Die Nacht* nie über seine Erinnerungen an den Holocaust geschrieben hat – da hier eine Parallele zwischen ihm und der Hauptfigur vorliegt, spricht auch diese nicht explizit über ihre Erinnerungen an den Holocaust. Stattdessen werden die Äußerungen von Konkreta über andere Figuren vorgenommen. In Anlehnung an Berman könnte hinsichtlich der ausbleibenden Erinnerungskommunikation auch von der von ihr ausgemachten „scenic silence“ gesprochen werden, die „the narrator’s history“ als schweigende Präsenz hervorruft. Berman, *Silence in the Fiction of Elie Wiesel*, 42.

¹³²⁰ Wiesel, *Tag*, 218.

¹³²¹ Wiesel, *Tag*, 366.

¹³²² Wiesel, *Tag*, 366.

¹³²³ Wiesel, *Tag*, 364.

Rolle in ihr spielen, an ihr teilnehmen, ja oder nein sagen, vorwärtsschreiten oder umkehren. Von nun an gab es ein Vorher und ein Nachher. Und selbst sie vergessen hieß sie feige hinnehmen.“¹³²⁴

Diese Ausführungen zeigen, dass Eliezer zum einen Unbehagen darüber empfindet, durch die Erzählung von Sarahs Erinnerung in die Rolle eines sekundären Zeugen und der sich daraus ergebenden Verantwortung transformiert worden zu sein. Eine Ablehnung der Zeugenschaft stellt für ihn dennoch keine Handlungsalternative dar, stattdessen erwächst der Anspruch eines verantwortungsvollen Umgangs mit der Erinnerung, was eine Grundhaltung der Hauptfigur darstellt. So wird der Hauptfigur von John Russel eine umfassende Erwartungshaltung an seine Mitmenschen und deren Lebenswandel attestiert: „Daß ein Mensch lebt, genügt Ihnen nicht. Sie müssen auch noch wissen, was er aus seinem Leben macht.“¹³²⁵ Diese Erwartungshaltung verdeutlicht, dass Eliezer von sekundären Zeug:innen erwartet, für das Gehörte, für die Erinnerung Verantwortung zu übernehmen, und dass er seine Zeitgenoss:innen an ihren jeweiligen Haltungen bemisst. Zwar zeigt sich Eliezer in einem gewissen Maß verständnisvoll, wenn als erste Reaktion auf die Erinnerungskommunikation der Überlebenden Ablehnung oder Überforderung erfolgt, Gleichgültigkeit stellt für ihn aber keine Option dar.

Auch an einen verantwortungsvollen Umgang seiner Mitmenschen mit den Überlebenden stellt Eliezer einen hohen ethischen Anspruch: Eliezer beschreibt ein Bewusstsein dafür, dass seine Zeugenschaft und seine schiere Anwesenheit als Überlebender, also seine verkörperte Zeugenschaft seiner konkreten Leiderfahrungen, eine Zumutung für seine Mitmenschen bedeuten kann. Er weiß um den Anspruch dessen, was ein verantwortungsvoller Umgang darstellt. Er versteht in irgendeiner Form den Drang zur Überhöhung der Überlebenden als Heilige, was sich in seiner Zuschreibung von Sarah als Heilige zeigt. Gleichermaßen lehnt er diese überhöhende Zuschreibung als Bewältigungsstrategie des von den Überlebenden verkörperten schreienden Unrechts, ihrer verkörperten Wahrheit, ab. Dies zeigt sich an Eliezers problematisierender Beschreibung der Konsequenzen, wenn die Überhöhung der Überlebenden und somit auch die Bewältigungsstrategie ihres Leids misslingen – „Wenn es ihnen nicht gegeben ist, einen Gott aus ihm zu machen“¹³²⁶ –, weil die Überlebenden diese Zuschreibung aktiv negieren, indem sie ihre Erinnerung und ihr Verhalten offenlegen: „Ich habe gelitten, nicht etwa weil ich Gott, auch nicht weil ich durch ein gottgefälliges Leben ein Heiliger geworden bin, sondern einzig und allein, weil ich ein Mensch bin, ein Mensch wie ihr mit seinen Schwächen, seiner Feigheit, seinen Sünden, seiner Auflehnung und seinem lächerlichen Ehrgeiz“.¹³²⁷ Dann „verwerfen die Menschen

¹³²⁴ Wiesel, *Tag*, 364.

¹³²⁵ Wiesel, *Tag*, 336.

¹³²⁶ Wiesel, *Tag*, 383.

¹³²⁷ Wiesel, *Tag*, 383.

denjenigen unter ihnen, der das Leiden im Urzustand erlebt hat“.¹³²⁸ Eliezer verdichtet dies: „Dieser Mensch jagt ihnen Angst ein, denn er beschämt sie. Sie meiden ihn wie einen Schuldigen.“¹³²⁹

Hinsichtlich Verantwortung lässt sich im Text noch eine weitere Ambivalenz ausmachen, die sich explizit auf die Handlungsbefähigung der Hauptfigur auswirkt bzw. deren Handlungen als ambivalent und in Teilen widersprüchlich markieren. In einem Gespräch mit Kathleen führt Eliezer aus, dass er die Last seiner Erinnerung seinen Freund:innen und Beziehungspartner:innen sowie weiter gefasst den Menschen nicht aufbürden will, weshalb er seine Erinnerung auch nur mit sehr wenigen anderen teile.

„Wir sollten das Leiden, das in uns ist, nicht anderen Menschen aufbürden. Wir dürfen ihnen nicht den bitteren Geschmack, den Geschmack von Wolkenrauch, den wir im Mund haben, zu schmecken geben. Wir dürfen es nicht tun, Kathleen.“¹³³⁰

Andererseits findet sich, ebenfalls in einem Gespräch mit Kathleen, die bis hin zum Extremen gesteigerte Erinnerungskommunikation Eliezers mit dem erklärten Ziel, ihr Angst zu machen und „einen Spiegel vorzuhalten“.¹³³¹ Kathleen kann in diesem Kontext als metaphorische Repräsentanz der Gesellschaft interpretiert werden. Sie stellt als Einzelfigur ein Sinnbild derjenigen Gesellschaftsmitglieder dar, die durch die Zeitzeug:innenberichte sowohl traumatisiert wie auch zu sekundären Zeug:innen transformiert worden sind. Eliezer und sein Handeln dienen dabei als Sinnbild für die Überlebenden und die Konsequenzen der Erinnerungskommunikation der Zeitzeug:innen für den Rest der Gesellschaft.

„In ihrem Blick sah ich Angst. Das befriedigte mich; sie hatte Angst vor mir, das war gut. Angst ist das Gefühl, das wir hervorrufen müssen. Alle diejenigen, die wie ich der Hölle entkommen sind und dort ihre Seele gelassen haben, sind nur noch dazu da, den anderen Angst einzuflößen und ihnen einen Spiegel vorzuhalten.“¹³³²

Die Verantwortung für die Erinnerung scheint – zumindest innerhalb dieser Erzählepisode – die Verantwortung für das Wohlergehen der Lebenden, hier seiner Beziehungspartnerin Kathleen, zu überwiegen.¹³³³

Diese in der Hauptfigur widerstreitenden Handlungsmotivationen werden parallel erzählt und stehen unvereint nebeneinander. Sie stellen eine Form ambivalenten Erzählens dar, die zugleich Ambivalenz erzählt. Dies umfasst die innere Ambivalenz der Hauptfigur ob ihrer Rolle als Zeuge und ihrer Verantwortung für die Erinnerung und Toten sowie für das Wohlergehen ihrer lebenden Freund:innen und Mitmenschen. Eliezer möchte einerseits keine Belastung darstellen, andererseits ist es sein

¹³²⁸ Wiesel, *Tag*, 383.

¹³²⁹ Wiesel, *Tag*, 383.

¹³³⁰ Wiesel, *Tag*, 385.

¹³³¹ Wiesel, *Tag*, 317.

¹³³² Wiesel, *Tag*, 317.

¹³³³ Folgend wird basierend auf diesem Analyseergebnis Browns Interpretation der Erinnerungskommunikation Eliezers als ein selbstentlastendes „Abladen“ der Erinnerung auf anderen widersprochen. Vielmehr scheint sich Eliezer der Problematik und Ambivalenz der Weitergabe seiner Erinnerung bewusst und versucht entsprechend sensibel zu agieren. Vgl. McAfee Brown, *Elie Wiesel*, 79.

erklärtes Ziel, zu beunruhigen. Er oszilliert zwischen diesen beiden extremen Handlungsmotivationen hin und her, was sich jedoch scheinbar nicht negativ auf seine Handlungsfähigkeit auswirkt. Er verharrt nicht in einer Starre oder versucht die widerstreitenden Gefühle zu bewältigen, sondern setzt mal das eine, mal das andere in die Tat um. Sein Handeln wird somit ebenfalls ambivalent.

Verantwortung wird in der Zusammenschau und Überlagerung dieser verschiedenen Erzählpassagen als eine umfassende Ambivalenzerfahrung gezeichnet. Dennoch wird diese einer gleichgültigen Haltung als Bewältigungsstrategie des Anspruchs der Überlebenden und der Zumutungen ihrer Überlebendenberichte an die Mitmenschen in jedem Fall vorgezogen.

Teil V – Ertrag und Perspektiven

Im Folgenden wird die zu Beginn eingeführte Forschungsfrage – „Wie zeigt sich Ambivalenz im Werk Elie Wiesels?“ – basierend auf werkimmanenten Beobachtungen beantwortet. Diese Beobachtungen werden zu verschiedenen Erträgen verdichtet, anhand derer das Kapitel untergliedert wird. Deren jeweilige Ausführungen stellen differenzierte mögliche Antworten auf die Forschungsfrage dar.

In einem nächsten Schritt wird die an die Forschungsfrage anknüpfende Überlegung, ob diese Ergebnisse zu Ambivalenz im Werk Elie Wiesels für Lehr-Lern-Prozesse und zur Ausprägung einer Fähigkeit zum Umgang mit Ambivalenz fruchtbar gemacht werden können, in einer religionspädagogischen Perspektivierung erörtert. Das Desiderat der soziologischen Gesellschaftsanalysen, dass es einer Fähigkeit zum Umgang mit Ambivalenz bedarf, wird damit aufgegriffen und als eine auch für Theologie wie Pädagogik hochgradig relevante sowie aktuelle Frage- und Problemstellung verdeutlicht.

Diese Perspektivierung versteht sich als eine erste Annäherung an dieses Themenfeld, die explizit von den aus dem Werk Elie Wiesels extrahierten Erträgen ausgeht. Damit die hier vorgenommene Perspektivierung als Grundlage für eine systematische Weiterführung fungieren kann, werden zudem Hinweise auf Referenztheorien unterbreitet, die vor den Ergebnissen anschlussfähig erscheinen.

12. Werkimmanenter Ertrag

12.1 Ertrag: Verschiedene Formen der Ambivalenzdarstellung

Im Werk Wiesels zeigt Ambivalenz auf verschiedenen (produktionsästhetischen) Ebenen. Zum einen werden Ambivalenzen erzählt, zum anderen liegt ambivalentes Erzählen vor, was je wiederum auf vielfältige Arten ausgestaltet wird.

Die Form des *ambivalenten Erzählens* basiert in den in hier untersuchten Werken in einigen Fällen auf der Verwendung von Ambiguität. Häufig wird dazu syntaktische Ambiguität als nicht eindeutige Rückbindung einer Aussage oder Beschreibung an ein Referenzsubjekt oder -objekt eingesetzt. So wird etwa Wiesels Beschreibung des kollektiven Schreis der Gefangenen im Zug nach Buchenwald aufgrund der parataktischen Satzfolge ambig, da das Referenzsubjekt oder -objekt der Aussage nicht eindeutig ermittelt werden kann. An anderen Stellen wird auch lexikalische Ambiguität verwendet, bspw. wenn in ... *und die Welt schwieg* amerikanische Bomber als ein Geschenk des Himmels angeführt werden. Der Himmel kann lexikalisch in dieser Beschreibung sowohl mit einer religiösen Konnotation und einem impliziten Rückbezug auf Gott gelesen werden, er kann ebenso nur als örtliche Bestimmung der Flugzeuge fungieren. Die fehlende Möglichkeit, diese Textstellen zweifelsfrei zu desambiguieren und folgend nicht eindeutig einordnen und bewerten zu können, evoziert Ambivalenz.

Vor diesem Hintergrund kann Baumanns semiotische Kulturtheorie, dass sprachliche Ambiguität als Mehrdeutigkeit und fehlende Kategorisierungsmöglichkeit Ambivalenz auf der Bewertungsebene vorausgeht und diese in der Folge hervorruft, hinsichtlich der vorliegenden Textbefunde bestätigt werden. Die Diskussion und Abgrenzung von Ambiguität und Ambivalenz und der mit ihnen je beschriebenen Inhalte erweisen sich in diesem Kontext als Basis zu einem vertieften Verständnis von Wiesels Werk.

Ambivalenz erzählt wird in der Regel durch die gleichzeitige polare Bewertung eines Sachverhaltes. Innerhalb der Texte tritt dies hinsichtlich einiger Sachverhalte wiederholt auf, die sich daher als ambivalente Motive identifizieren lassen. Bei näherer Betrachtung dieser Motive können zwei Varianten ausgemacht werden, wie deren Ambivalenz erzählt wird: Zum einen werden einzelne Motive wie bspw. *Vertrauen* ambivalent erzählt, indem sie in verschiedenen Erzählpassagen positiv und negativ dargestellt werden, also in Erzählpassage A positiv und in einer späteren Erzählpassage B negativ, womit sie sich in der Bewertung widersprechen. Diese Erzählpassagen und widersprüchlichen Bewertungen stehen unvereinigt nebeneinander. Eine klare Positionierung der Personen oder Figuren bleibt aus, sie oszillieren angesichts der Motive zwischen den Bewertungspolen positiv und negativ. Zum anderen wird durch das Vorkommen inhaltlich polarer Motive, hier als Motivpaare benannt, und deren Bezugnahme aufeinander Ambivalenz erzählt, in *Morgengrauen* etwa mittels der Motivpaare *Täter:innen und Opfer* sowie *Mitleid und Hass*. Wenige der Motive stellen zudem einen überlappenden Sonderfall dar: So wird beispielsweise das Motiv *Hoffnung* durch beide Darstellungsformen in ihrer Ambivalenz erzählt. Hoffnung wird sowohl parallel und unvereinigt erzählt als auch positiv wie negativ bewertet (Schaubild 1); zudem fungiert sie in einem Motivpaar als positiv besetzter Gegenbegriff zur negativ besetzten *Verzweiflung* (Schaubild 2).

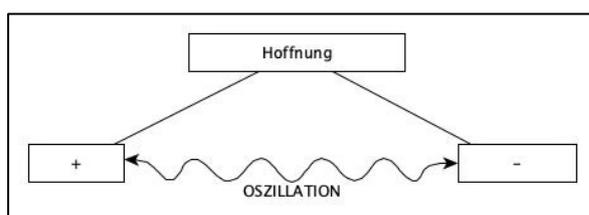


Schaubild 1

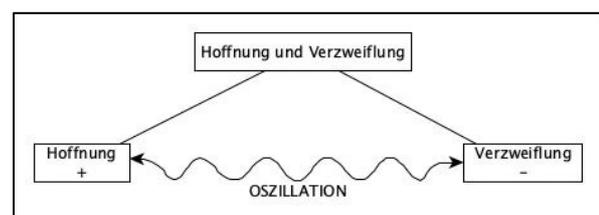


Schaubild 2

Manche der ambivalenten Motive lassen sich zudem nicht absolut voneinander abgrenzen oder greifen inhaltlich ineinander, etwa im Fall von *Hoffnung* und *Vertrauen* in *Die Nacht*. Die beiden Motive beschreiben in verschiedenen Erzählpassagen die gleichen Inhalte oder werden in einem indifferenten Sprachgebrauch verwendet. Diese diffusen Überschneidungen erzeugen aufgrund ihrer ausbleibenden Kategorisierbarkeit ebenfalls Ambivalenz.

Auch wenn *Die Nacht* bzw. ... *und die Welt schwieg* als zentraler Ausgangspunkt zur Erschließung von Wiesels Gesamtwerk gilt, muss bemerkt werden, dass in diesen Texten nicht bereits alle der im Zuge der Analyse ermittelten Ambivalenzmotive ausgeführt werden. Dies resultiert höchstwahrscheinlich aus dem begrenzten Umfang der erzählten Zeit, in der die für Wiesel erst nach seiner Befreiung zentral werdenden Ambivalenzerfahrungen, etwa die Frage von *Sprechen und Schweigen* angesichts des Holocaust sowie das Verhältnis von *Erinnerung und Vergessen*, noch nicht virulent waren, sodass sie erst in der späteren Lebens- und Werkgeschichte zu dominanten Motiven avancierten. Dementsprechend hat es sich als fruchtbar erwiesen, sich nicht auf die in *Die Nacht* kommunizierten ambivalenten Motive zu begrenzen, sondern den gesamten Textkorpus gleichermaßen bezüglich der in ihnen angelegten Ambivalenzen zu analysieren. Mitunter können die zusätzlich in den fikionalisierten Schriften ermittelten ambivalenten Motivpaare, etwa das Verhältnis von *Mitleid und Hass*, von *Lebenden und Toten* sowie von *Täter:innen und Opfern*, als ergänzende Perspektiven gelesen werden, welche die bereits in *Die Nacht* kommunizierten Botschaften aufgreifen und weiterführen. Sie dienen, wie Wiesel hinsichtlich *Morgengrauen* und *Tag* selbst angeführt hat, als Kommentar seiner Erfahrung. So kann die Ambivalenz der Beziehung zwischen *Toten und Lebenden* als fikionalisierte Auseinandersetzung Wiesels mit dem Verlust seiner Familie in Auschwitz gelesen werden, in welcher er deren Verlust nicht nur aufgreift, sondern auch im fikionalen Raum verarbeitet.

Die Kommentarfunktion von *Morgengrauen* und *Tag* ermöglicht zudem die Verschiebung von Ambivalenzdarstellung und Bewertung der einzelnen Motive. So lassen sich in *Die Nacht* polare Motive wie *Verantwortung und Gleichgültigkeit* sowie *Erinnerung und Vergessen* ermitteln, zu denen sich Wiesel je eindeutig positioniert – die also in *Die Nacht* nicht ambivalent erzählt werden –, welche jedoch in den fikionalen Schriften *Morgengrauen* und *Tag* ambivalent erzählt werden. Es kann daher nicht final geschlussfolgert werden, dass ein Motiv für Wiesel immer ambivalent oder nicht ambivalent besetzt ist. Dies muss im Kontext des spezifischen Werkes analysiert werden. Auf Basis des Analyseergebnisses kann dann beurteilt werden, ob das Motiv innerhalb des Werkes (nicht) ambivalent erzählt wird. Als Konsequenz können keine verbindlichen oder übertragbaren Ankerbeispiele für ambivalente Motive benannt werden, da sich diese innerhalb des Gesamtwerkes und publikationsübergreifend entwickeln und verändern. Ambivalenz ist in diesem Kontext dynamisch zu verstehen.

Diese Dynamik lässt sich besonders am Motiv der *Verantwortung* verdeutlichen. Wie oben herausgearbeitet, wird in *Tag* *Verantwortung* aufgrund einer in verschiedenen Erzählpassagen divergierenden, mal positiven, mal negativen Markierung des Begriffs ambivalent erzählt. Im Kontext von *Morgengrauen* fungiert *Verantwortung* als positiver Gegenpol zur *Gleichgültigkeit* und wird über diese Polarität ambivalent erzählt. In *Die Nacht* bildet *Verantwortung* zwar ebenfalls einen positiven

Gegenpol zur *Gleichgültigkeit*, wird dort allerdings nicht ambivalent erzählt, sondern durch Wiesel eindeutig positiv bewertet.

Zusammengefasst

Ambivalenz zeigt sich im Werk Wiesels in einer werkübergreifenden Dynamik aus mehreren, sich zum Teil ergänzenden sowie widersprechenden produktionsästhetischen Erzählformen. Diese umfassen den Modus des *ambivalenten Erzählens* sowie den des *Erzählens von Ambivalenz*. Es werden Ambivalenzen durch die Gegenüberstellung polarer Motive erzählt sowie über die gleichzeitige polare Bewertung und polare Darstellung eines einzelnen Motivs innerhalb eines Werkes. In Einzelfällen wird ein Motiv auch mittels beider dieser Möglichkeiten als ambivalent erzählt.

Die zahlreichen und heterogenen Ambivalenzbefunde belegen, dass Ambivalenz ein fruchtbares Kriterium zur Analyse von Wiesels Texten darstellt und somit ein vertieftes Verständnis seiner Botschaft ermöglicht.

12.2 Ertrag: Ambivalenz als Erzählstrategie – ambivalentes Storytelling

Alle der hier analysierten Texte weisen verschiedene ambivalente Erzählformen auf, weshalb davon ausgegangen wird, dass sich diese Beobachtung auf Wiesels literarisches Gesamtwerk übertragen lässt.¹³³⁴ Indem das unvereinte Nebeneinander von Motiven als mal ambivalent und mal nicht ambivalent erzählt nicht nur in den je einzelnen Texten, sondern auch den vorliegenden Textkorpus umfassend vorliegt – als das ein Motiv in Werk A ambivalent und in Werk B nicht ambivalent erzählt wird, in Strukturanalogie zu den oben skizzierten Beobachtungen zu den ambivalent oder nicht ambivalent erzählten Erzählpassagen innerhalb eines Werkes – wird ein weiterer ambivalenter Erzählkontext erzeugt: Im Werk Elie Wiesels wird demnach nicht nur über Motive Ambivalenz erzählt, sondern auch durch eine ambivalente Erzählstrategie, die werkimmanent wie werkumspannend wirksam wird. In Bezugnahme auf Wiesels Verortung in der jüdischen Tradition und auf seine Selbstreferenzen als Storyteller wird dies folgend als *ambivalentes Storytelling* gefasst.¹³³⁵

¹³³⁴ Beispielsweise ist in den späteren Romanen Wiesels, etwa in *Gezeiten des Schweigens*, das Motiv der Erinnerung anders codiert als in *Morgengrauen* und *Tag*. Dort häufig sogar positiv, sodass z. B. die Hauptfigur in *Gezeiten des Schweigens* durch Flucht in die Erinnerung ihr Leben zu retten vermag, um angesichts von Folter und Gefangenschaft nicht wahnsinnig zu werden. In Bezug auf das Gesamtwerk ergibt sich damit hinsichtlich Erinnerung eine weitere Ambivalenzebene. Oder anders formuliert: Über das Gesamtwerk hinweg wird Erinnerung ambivalent erzählt. So kann mit Bezug auf *Tag* und *Morgengrauen* argumentiert werden, dass die jeweiligen Hauptfiguren in ihren Erinnerungen gefangen sind. Die Erinnerung wird in dieser Darstellung lähmend. In *Gezeiten des Schweigens* wird die Erinnerung dahingegen lebensrettend produktiv. Vgl. zu dieser Beobachtung auch Jeusette, „Von der Vergangenheit verurteilt,“ 192-193.

¹³³⁵ Mit Bezug auf Ames Vorschlag des „autobiographical storytelling[s]“ bei Wiesel könnte auf Basis der Analyseergebnisse auch von einem *ambivalenten, autobiographischen Storytelling* gesprochen werden. Deborah Lee Ames, „Wrestling with Oblivion,“ 90.

Diese Beschreibung wird hier allerdings nicht verwendet, da sie auf Wiesels Gesamtwerk nur bedingt anwendbar ist. Zum Beispiel wenn sich die Fragen zum Verhältnis von Faktizität und Fiktionalisierungsgrad stellen und sich eine solche

Wie in der kontextuellen Einführung referiert, beinhaltet *Storytelling* für Wiesel nicht nur den Akt des Zeugnisablegens, sondern ermöglicht ihm, performativ ins Handeln zu kommen.¹³³⁶ Als Hauptaufgabe seines eigenen *Storytellings* benennt Wiesel das Ziel „to diminish the zone of indifference around human beings“, was er durch den in seinen Texten – seinem narrativierten *Storytelling* – angelegten ethischen Appell zugleich umsetzt wie einfordert.¹³³⁷

Seine Verweigerung und strikte Ablehnung von „indifference“ stehen dabei seinem *ambivalenten Storytelling* nicht entgegen.¹³³⁸ Auch wenn Ambivalenz eine zentrale Haltung Wiesels angesichts vieler seiner Erfahrungen sowie eine umfassend eingesetzte Erzählstrategie ausmacht, entsteht daraus keine Indifferenz oder gar eine indifferente Haltung qua Ambivalenz. An den in *Die Nacht* und ... *und die Welt schwieg* vorliegenden polaren Kategorien, die nicht ambivalent erzählt werden, kann das aufgezeigt werden: Zwar beeinflussen und überlagern sich diese verschiedenen polaren Kategorien oder gehen oftmals miteinander einher und sind nicht ganz eindeutig voneinander abgrenzbar, markieren indessen dennoch keine Ambivalenzerfahrung, da für Wiesel jederzeit eine klare Entscheidung für den als gut, positiv oder richtig erachteten Pol möglich ist. Durch diese Positionierung und die Unterlassung eines ambivalenten Erzählens dieser speziellen polaren Kategorien wird deutlich, dass Wiesel nicht all seine Erfahrungen unter einer Art – zugespitzt formuliert – ‚Ambivalenz-Stempel‘ subsumiert. Eine Ambivalenzerfahrung ist nicht immer notwendig das Resultat polarer Erfahrungen. Ambivalenz wird von Wiesel nicht als einfache Erfahrungsantwort auf polare Kategorien und polar angelegte Anforderungssituationen missbraucht, was zur Folge hätte, dass man sich innerhalb polarer Anforderungen, etwa der Frage nach *Verantwortung oder Gleichgültigkeit*, nicht positionieren müsse – und eben eine indifferente Haltung gegenüber der Anforderungssituation einnehmen könne. Stattdessen wird die Komplexität der Situation illustriert und die jeweiligen Pole werden differenziert betrachtet, wodurch es zu einem Abwägen und einer folgenden Positionierung kommt. In dieser Folge entfaltet sich die Relevanz des Oszillationsbegriffs, um Ambivalenzerfahrungen beschreibbar und von anderen Anforderungssituationen abgrenzbar zu machen. Die Pole *Zeug:innenschaft* – *Zuschauer:innenschaft*, *Verantwortung* – *Gleichgültigkeit*, *Erinnerung* – *Vergessen* und *Sprechen* – *Schweigen* sind für Wiesel in *Die Nacht* bilanzierbar; er oszilliert nicht zwischen diesen hin und her. Ambivalenzerfahrungen finden allerdings nur im Modus der Oszillation zwischen Polaritäten statt. Ambivalenz bzw. dieser Modus der Oszillation negiert vielmehr eine potenzielle Indifferenz: Auch wenn keine finale Entscheidung stattfinden kann, ist das Oszillieren von ggf. unbestimmter Dauer. Währenddessen kann der individuelle Abwägungsprozess immer wieder neu herausgefordert und

Bezeichnung daher vor einer ebenfalls möglichen Bezeichnung des autofiktionalen (ambivalenten) *Storytellings* abgrenzen müsste.

¹³³⁶ Vgl. Horowitz, „Creative Ambiguity,“ 39.

¹³³⁷ Wiesel, „On Silence, Words, and Salvation,“ 122.

¹³³⁸ Wiesel, „On Silence, Words, and Salvation,“ 122.

durchlaufen werden. Das Einnehmen einer indifferenten oder gleichgültigen Haltung kann somit produktiv unterlaufen werden. Ambivalenzerfahrungen im Stadium der Oszillation sind daher nicht mit der Haltung von Indifferenz gleichzusetzen, vielmehr wirken sie dieser entgegen und fordern zu immer wieder neuen, kritischen Reflexionsprozessen heraus. Folglich kann der Zustand eines ambivalenten Oszillierens ethisch, konkret hinsichtlich einer reflektierten Meinungsfindung, produktiv werden, da dieser Zustand der reflektierten Unentscheidbarkeit einen ethisch anderen als den einer einfachen Indifferenz oder Gleichgültigkeit darstellt.

Zusammengefasst

Ambivalenz kann als werkimmanente wie werkübergreifende Erzählstrategie Elie Wiesels verstanden werden. Vor dem Hintergrund der Verortung Wiesels in der jüdischen Tradition wird diese Erzählstrategie in der vorliegenden Arbeit als ein *ambivalentes Storytelling*, als spezifische Form von Produktionsästhetik, betrachtet. Dieses wird differenziert und passgenau eingesetzt und nicht als vereinfachende Antwort auf polare Kategorien in ethisch anspruchsvollen Anforderungssituationen missbraucht. Indifferenz und Gleichgültigkeit werden negiert und durch den Status eines ambivalenten Oszillierens, welcher zu immer wieder neuen Reflexionsprozessen herausfordert, ersetzt. Ambivalenzerfahrungen können somit im Stadium des kritisch reflektierten Oszillierens ethisch produktiv werden.

12.3 Ertrag: Literatur als Erprobungsraum von Ambivalenz

Bereits Bleuler hat die Theorie aufgeworfen, dass Ambivalenz eine „Triebfeder der Dichtung“¹³³⁹ markiere und sich Autor:innen von Ambivalenzen „als bewegende Komplexe“¹³⁴⁰ inspirieren lassen. Im Anschluss an Lüscher wurde die These übernommen, dass literarisches Schreiben eine Möglichkeit für Autor:innen markiere, ihre eigenen Ambivalenzerfahrungen zu problematisieren.¹³⁴¹

Diese These kann angesichts der zahlreichen Ambivalenzen, die Wiesel in *Die Nacht* sowie in *... und die Welt schwieg* kommuniziert und in der Analyse ermittelt wurden, belegt werden. Wiesel nutzt sein Schreiben, um seine Ambivalenzerfahrungen zu problematisieren. Allerdings findet dies eher im Impliziten statt. Es findet sich – zumindest in den analysierten Werken – keine explizite Verweisstelle, in der Wiesel seine Ambivalenzerfahrungen explizit und selbstreflexiv thematisiert und dazu den Begriff Ambivalenz verwendet. Stattdessen bedarf es der Ambivalenz als Analysekriterium, um mithilfe einer solchen theoretischen Perspektivierung einen Zugang zu dieser Werkebene und ein Verständnis

¹³³⁹ Bleuler, „Die Ambivalenz,“ 102.

¹³⁴⁰ Bleuler, „Die Ambivalenz,“ 102.

¹³⁴¹ Kurt Lüscher, „Ambivalenzen fordern heraus,“ in *Herder Korrespondenz* 72 (2018): 41.

der damit einhergehenden Botschaften entwickeln zu können. Etwas deutlicher als im autobiographischen Werkteil werden diese Problematisierungen in Wiesels fiktionalem Werkteil formuliert, so bspw. in *Tag*, wenn die Hauptfigur Eliezer sein Gefangen-Sein im ambivalenten Raum des Dazwischen zwischen *Toten und Lebenden* referenziert, indem er die Frage aufwirft: „Wie kann man sich wahrhaft an eine tote Großmutter erinnern, wenn man nicht allein ist, wenn ein junges Mädchen mit schwarzem Haar, das so schwarz ist wie das Kopftuch meiner Großmutter – einen am Arm berührt?“¹³⁴²

Weiterhin kann Lüschers These basierend auf den Analyseergebnissen differenzierend weitergeführt werden: Wiesel nutzt Schreiben nicht nur, um seine Ambivalenzerfahrungen (implizit) zu problematisieren, sondern auch, um verschiedene potenzielle Umgangsformen mit diesen Erfahrungen im literarischen Raum¹³⁴³ zu erproben. Somit kann er Erfahrungen und Einsichten hinsichtlich möglicher Umgangsformen mit Ambivalenz sammeln, ohne diese realiter ausüben zu müssen. Durch den Verbleib in der Literatur und insbesondere im Fiktiven bleiben die Umgangsformen konsequenzlos und können daher bis auf ihre Maximalpunkte zugespitzt werden. Dies zeigt sich in der unterschiedlichen Bewertungen einiger Motive in seinen autobiographischen Schriften einerseits und seinen fiktionalem Schriften andererseits: Da die polaren, allerdings nicht ambivalent erzählten Motive aus *Die Nacht* in *Tag*¹³⁴⁴ sowie bei einem Einzelfall in *Morgengrauen*¹³⁴⁵ als Ambivalenzen erzählt werden, kann angenommen werden, dass Wiesel den fiktionalen Erzählraum von *Morgengrauen* und *Tag* nutzt, um verschiedene Handlungsoptionen durchzuspielen, von denen er sich im realen Leben als handelndes Individuum begründet und deutlich abgrenzt und diese deshalb auch keinen Eingang in seine dezidiert autobiographischen Schriften finden. So spricht sich Wiesel in seinem Gesamtwerk und seinen Reden dafür aus, an die Toten zu erinnern, Zeug:innenschaft anzunehmen und sich verantwortungsvoll indifferenten oder gleichgültigen Haltungen entgegenzustellen.¹³⁴⁶ Die

¹³⁴² Wiesel, *Tag*, 293.

¹³⁴³ Zum Konzept von Literatur als Raum vgl. weiterführend Xavier Garnier, „Der literarische Raum,“ in *Handbuch Literatur & Raum*, hg. von Jörg Dünne und Andreas Mahler (Berlin, 2015), 88-95. Garnier erläutert, dass es in Literatur nicht nur Erzählräume und erzählte Räume gibt, sondern Literatur Raum konstruiert und selbst Raum ist.

¹³⁴⁴ In *Tag* werden die polaren Kategorien *Sprechen und Schweigen* sowie *Erinnerung und Vergessen* ambivalent erzählt. In *Die Nacht* sind diese nur polare Kategorien, innerhalb derer sich Wiesel allerdings begründet für einen Pol ausspricht und nicht zwischen ihnen oszilliert. Zudem werden in *Tag* die beiden Motive *Zeug:innenschaft* und *Verantwortung* je ambivalent erzählt, während sie in *Die Nacht* diejenigen Pole darstellen, für die sich Wiesel nachhaltig entscheidet (also *Zeug:innenschaft* statt *Zuschauerschaft* und *Verantwortung* statt *Gleichgültigkeit*).

¹³⁴⁵ In *Morgengrauen* werden die polaren Kategorien *Verantwortung und Gleichgültigkeit* ambivalent erzählt, während sie in *Die Nacht* nur polare Kategorien darstellen, innerhalb derer sich Wiesel mit Nachdruck für Verantwortungsübernahme ausspricht, auch wenn er einräumt, dass er diesem Selbstanspruch in einzelnen Handlungsanforderungen nicht gerecht werden konnte, etwa hinsichtlich des Umgangs mit seinem Vater.

¹³⁴⁶ Jeusette führt an, dass Wiesel in seinen auf *Morgengrauen* folgenden Werken der Grundüberzeugung gefolgt ist, dass man „keine ethische Zukunft aufbauen [könne], indem man sich von den ethischen Forderungen der Vergangenheit abwendet“, wie es in *Morgengrauen* der Fall war: „Alle seine nachfolgenden Texte (seien sie fiktiv oder autobiografisch) sind Plädoyers dafür, die Vergangenheit in der Gegenwart lebendig zu halten.“ Jeusette, „Von der Vergangenheit verurteilt,“ 195.

Vgl. dazu auch Mensink und Boschki, *Das Gegenteil von Gleichgültigkeit ist Erinnerung*, insbesondere die Aufsätze von Mensink und Sölle. Dagmar Mensink, „Erinnerung ist das Gegenteil von Gleichgültigkeit,“ in *Das Gegenteil von Gleichgültigkeit ist Erinnerung, Versuche zu Elie Wiesel*, hg. von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink (Mainz, 1995), 148-

Figuren Elischa und Eliezer können sich hingegen nicht so eindeutig positionieren, sie hadern mit ihrem Schicksal und ihrem Auftrag, übersteigern ihre Verpflichtung zur *Erinnerung* und *Zeugenschaft* oder möchten sich dieser Verpflichtung entziehen. In den fiktionalen Texten kann eine potenziell von Wiesel erfahrene Wahrhaftigkeit kommuniziert werden, die einer rein autobiographisch bestimmten Kommunikation vorenthalten werden soll; beispielsweise das Hadern über die eigene Zeugenschaft und der Wunsch, die Toten zu vergessen, um ein weniger belastetes Leben führen zu können. Durch die Darstellung dieser Gefühlswelten mittels fiktionaler Figuren kann Wiesel den Holocaust auf eine besondere Art aufarbeiten: Indem er den fiktionalen Figuren erlaubt, ihr Hadern auszudrücken, kann er seine eigenen, ggf. unerwünschten Emotionen im Fiktionalen erproben, ohne dabei seinen Selbstanspruch hinsichtlich Zeugenschaft und Erinnerung im Autobiographischen oder realiter zu unterminieren. Der Kommentarcharakter von *Morgengrauen* und *Tag* als ergänzende Perspektiven zu *Die Nacht* wird damit tragend: Wiesel vermag in diesen fiktionalisierten Kommentaren weitere Schattierungen seiner Erfahrung an seine Rezipient:innen zu kommunizieren, die er in *Die Nacht* nicht kommunizieren konnte oder ggf. sogar nicht offenlegen wollte. Zentral ist dabei, dass der autofiktionale Rückbezug des Erlebens der Figuren Elischas und Eliezers auf Wiesel nur potenzielle Lesarten sind. Die Figuren Elischas und Eliezers können in der Fiktion eine Erfahrung Elie Wiesels verhandeln, deren Haltungen können allerdings auch rein fiktiv sein, ohne dass der Autor dafür eine Referenz darstellen muss. Der Referenzbezug bleibt aufgrund des Modus des Autofiktionalen im Optionalen und kann nicht final gelöst werden. Die These, dass Literatur einen Erprobungsraum für Autor:innen markiert, wird folgend dahingehend ergänzt, dass in diesem auch potenzielle Ausgestaltungsformen der eigenen Identität angesichts der Erfahrungen von Ambivalenzen thematisiert und anhand fiktionaler Figuren durchgespielt werden können.

Elischas Transformation vom Opfer zum Täter in *Morgengrauen* illustriert diese These: Ein derartiger Rollenwechsel ist für Elie Wiesel realiter nicht möglich. Der fiktionale Erzählraum eröffnet hingegen die Option, eine solche Transformation auszugestalten und sich im Zuge der Figurenkonzeption Elischas in dessen vermeintliche Gefühls- und Handlungswelt als Täter einzufühlen. In dieser Folge kann – potenziell und in einer autofiktionalen Rezeption, die Wiesel als außertextuelle Referenz Elischas annimmt – eine Aufarbeitung des Holocaust durch eine um Perspektivweitung ringende Annäherung an die Täter:innen stattfinden. Dies beinhaltet auch die Option, dass die fiktionalen Figuren versuchen, ihre Ambivalenzerfahrungen zu vereindeutigen, sich für einen der Pole zu entscheiden und die jeweiligen Konsequenzen der Entscheidung auszuleben; oder dass sich die Figuren in einem dauerhaften Zustand der Ambivalenz und des Nicht-Entscheiden-Könnens befinden und ebenfalls die Konsequenzen dieses Zustandes erfahren, aushalten müssen oder gestalten lernen. Die

172; Dorothe Sölle, „Er-innern. Elie Wiesel zu Ehren,“ in *Das Gegenteil von Gleichgültigkeit ist Erinnerung, Versuche zu Elie Wiesel*, hg. von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink (Mainz, 1995), 173-181.

an den fiktionalen Figuren durchgespielten Erfahrungswelten können durch Wiesel potenziell nachvollzogen werden. Er kann seinen Erfahrungshorizont durch das Konzipieren seiner Figuren und das notwendige Einfühlen in deren Erfahrungswelt entsprechend weiten.¹³⁴⁷

Zusammengefasst

Literatur stellt einen Raum für Wiesel dar, in dem er seine (Ambivalenz-)Erfahrungen kommunizieren, problematisieren sowie weiterführend erproben kann. Insbesondere fiktionalisierte Literatur vermag einen solchen Erprobungsraum für ihn zu eröffnen, in dem er eine Auflösung seiner Ambivalenzerfahrungen durch Vereindeutigung im Narrativen durchspielen und darüber einen vertieften Erkenntnisgewinn über seine Erfahrungen erzielen kann. Der Problematisierung von Ambivalenz in Literatur kann demnach auch – vereinfachend zusammengefasst – die Eigenschaft zugeschrieben werden, kritische Reflexionsprozesse zu ermöglichen.

12.4 Ertrag: Literatur als Erfahrungsraum von Ambivalenz

Die oben skizzierte Beobachtung, dass Literatur einen Erprobungsraum von Ambivalenz für Wiesel und weiter gefasst für Autor:innen bilden kann, geht eng mit der Beobachtung einher, dass Literatur auch einen Erfahrungsraum von Ambivalenz darstellen kann, bzw. argumentiert strukturanalog.¹³⁴⁸ Diese beiden Erträge werden hier differenziert erörtert, da die Beobachtung von Literatur als Erfahrungsraum einen ergänzenden Fokus auf die Rezeptionsästhetik, also die Rezipient:innen, legt – analog dazu, wie die Vorstellung von Literatur als Erprobungsraum einen expliziten Fokus auf die Autor:innen legt. Ambivalenz, so wird an dieser Stelle gefolgert, kann als ein Verbindungsglied zwischen Produktionsästhetik und Rezeptionsästhetik gedeutet werden. Sie kann gleichermaßen

¹³⁴⁷ Diese verschiedenen Möglichkeiten, Ambivalenzerfahrungen im (auto-)fiktionalen wie im autobiographischen Schreiben aufzugreifen, zu variieren und hinsichtlich verschiedener Umgangsformen mit diesen Ambivalenzerfahrungen durchzuspielen, kann im Folgenden als Wiesels Selbstnarration im Anschluss an Heiner Keupps Überlegungen zur postmodernen Identitätskonstruktion durch Narration bzw. Heiko Ernsts Konzept der narrativen Identität verstanden werden. „Selbstnarration ist der erzählerische Prozess, in dem Subjekte sich selbst verstehen, anderen mitteilen und so ihren narrativen Faden in das Gesamtgewebe einer Kultur, die auch eine Erzählung ist, einweben.“ Unter *Narration* versteht Keupp den „grundlegenden Modus der sozialen Konstruktion von Wirklichkeit“.

Heiner Keupp et al., *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne* (Hamburg, 2012), 208. Die erzählenden Subjekte werden zu den Autor:innen ihres eigenen Lebens und konstruieren einen subjektiven Sinn in Bezug auf die eigene Person. Dies kann auch vor dem Kontext des jüdischen *Storytellings* ausgedeutet werden, indem dieses den Erzählenden dabei helfe, die komplexen Anforderungssituationen und Erfahrungen ihres Lebens bewältigend ordnen zu können, da es als Bindeglied zwischen dem Erlebten, den resultierenden Erfahrungen und einer möglichen Aufarbeitung dieser Erfahrungen fungiert.

Vgl. weiterführend Jonathan Gottschall, *The Storytelling Animal. How Stories Make Us Human* (Boston, 2013).

Vgl. Heiko Ernst, *Psychotrends. Das Ich im 21. Jahrhundert* (München, 1996), 202.

¹³⁴⁸ Vgl. erneut zum Konzept von Literatur als Raum Garnier, „Der literarische Raum,“ 88-95.

Analyseinstrument der produktionsästhetischen Texterzeugung und mögliche Folgerfahrung von Textrezeption darstellen.¹³⁴⁹

Vor dem Hintergrund der Analyseergebnisse kann abgeleitet werden, dass Literatur und insbesondere fikionalisierte Literatur einen Erfahrungsraum von Ambivalenzen eröffnet: Literatur kann nicht nur die Kommunikation sondern auch die gezielte Konstruktion von Ambivalenz(-erfahrungen) durch sprachliche Mittel beinhalten. Folgend kann die Rezeption von derartig gestalteter Literatur Ambivalenzerfahrungen auslösen.¹³⁵⁰ Exemplarisch sei auf Wiesels *Tag*, als ambivalent erzählte Literatur, konkret die Schiffspassage verwiesen, welche die Rezipient:innen mit mehreren potenziellen Ambivalenzerfahrungen auf ihrer je individuellen Rezeptionsebene konfrontiert:

In *Tag* klingt ein potenzielles moralisches Fehlverhalten der Figur Eliezers an, welches inhaltlich aber nicht transparent gemacht wird. So kann eine Ambivalenzerfahrung ausgelöst werden, da die Figur Eliezers durch die Rezipient:innen nicht eindeutig bewertet werden kann. Diese Ambivalenzerfahrung wird in der autofiktionalen Lesart und der damit einhergehenden potenziellen Referenzbindung der Figur Eliezers an Elie Wiesel zusätzlich gesteigert: Die in der methodologischen Reflexion geschilderte Problematik der autobiographietypischen Referenzillusion aus erzählender Figur und Autor:in kommt in diesem Beispiel deutlich zum Tragen. Zusätzlich kann an diesem Beispiel auch die aus dem Abschluss des ergänzenden ethischen Paktes potenziell entstehende Ambivalenzerfahrung verdeutlicht werden, da dieser die Rezipient:innen dazu auffordert, sich eines Werturteils ob des Erzählinhaltes, hier hinsichtlich eines potenziellen Fehlverhaltens, zu enthalten.

Zudem sei auf die in der Schiffspassage referenzierte Ambivalenz der sekundären Zeug:innenschaft verwiesen, die mit der Rezeption von autobiographischen und autobiographisch geprägten Texten über den Holocaust einhergeht: Die Rezipient:innen werden durch diese i. d. R. mit einem Appell adressiert, der sie zur sekundären Zeug:innenschaft, zur Erinnerung an den Holocaust und angesichts dieser Erinnerung zu ethisch verantwortetem Handeln in der Zukunft aufruft. Aufgrund der Gefahr, die Rezipient:innen durch die Weitergabe der traumatischen Erinnerung ebenfalls zu traumatisieren (vgl. Laub), kann dies als ein hochambivalentes Konzept gefasst werden, das auch bei den Rezipient:innen wiederum eine Ambivalenzerfahrung auslösen kann. Wiesel verhandelt dies exemplarisch in ebenjener Schiffspassage, in welcher der Fremde auf den Bericht Eliezers über seine traumatische Vergangenheit

¹³⁴⁹ Vgl. weiterführend Sara R. Horowitz, die in Literatur ein besonderes Medium zur Annäherung und zum Verständnis der Erinnerung an den Holocaust ausmacht: „[S]pecifically, through literature – and not through the study of history, political science, theology, or philosophy, that the Western culture would come to terms with the legacy of the holocaust.“ Sara R. Horowitz, „The Storyteller in History. Shoah Memory and the Idea of the Novel,“ in *Elie Wiesel: Jewish, Literary, and Moral Perspectives*, hg. von Steven Katz und Alan Rosen (Bloomington, 2013), 113.

¹³⁵⁰ Vgl. dazu auch Böschensteins Paradigma: „Was der Autor durch den Romanhelden dargestellt hat, soll nach ihm auch der Leser durchmachen. [...] Der Leser nun, dem sich dergestalt eine aktualisierte Struktur der Ambivalenz darstellt, befindet sich gleichfalls im Begriff, die Geschichte in der Weise des Übergänglichen zu denken, wenn er seinerseits bisherige Werte verabschiedet und ein Fenster in die Zukunft aufstößt.“

Böschenstein, „Historischer Übergang und Ambivalenz,“ 186. Vgl. dazu auch die Ausführungen in Kapitel 7.1 dieser Arbeit.

des Holocaust antwortet: „Ich glaube, ich werde Sie hassen.“¹³⁵¹ Eine Begründung für diese Reaktion des Fremden bleibt aus. Aus dem Erzählkontext und mit Blick auf die Problematik der sekundären Zeug:innenschaft kann dies als Reaktion des Fremden auf seine neue Rolle des sekundären Zeugen und den damit einhergehenden Anspruch betrachtet werden – gleichermaßen auch als Reaktion auf Eliezers vermeintliches Fehlverhalten. Die Rezipient:innen können dies nicht final desambiguieren, weshalb diese Passage gleich auf mehreren rezeptionsästhetischen Ebenen eine Ambivalenzerfahrung auslösen kann.

Zusammengefasst

Ambivalenz kann als eine vereinende Dimension von Produktions- und Rezeptionsästhetik interpretiert werden. Entsprechend kann mit Ambivalenz als Analyse Kriterium auch die Erfahrungswelt der Rezipient:innen mit in den Blick genommen werden. Hinsichtlich der in Wiesels Texten erzählten Ambivalenzen kann angenommen werden, dass diese je nach individuellem Kontext eine Ambivalenzerfahrung bei den Rezipient:innen auslösen können. Dies betrifft insbesondere die mit dem Abschluss des ethischen Paktes einhergehenden Ansprüche zur Enthaltung von Werturteilen sowie den Umgang mit den in diesen Zeugnissen angelegten Appellen zu sekundärer Zeug:innenschaft.

12.5 Ertrag: Ambivalenz hat Bedeutung für Identität, Beziehungen und Handlungsbefähigung

An zahlreichen Verweisstellen wird deutlich, dass Ambivalenz Bedeutung hinsichtlich Identität, Beziehungen und Handlungsbefähigung zukommt. Dementsprechend kann das in dieser Arbeit verwendete Ambivalenzverständnis, das diese Annahme beinhaltet, anhand der Analyseergebnisse bestätigt werden. Gleichermäßen – und als eine das vorliegende Ambivalenzverständnis ergänzende Beobachtung – wird deutlich, dass auch Identität, Beziehungen und Handlungsbefähigung eine umfassende Bedeutung hinsichtlich Ambivalenz zukommt: Sie alle können Ambivalenzerfahrungen auslösen. Folgend kann das Verhältnis von Ambivalenz, Identität, Beziehungen und Handlungsbefähigung als dialektisch aufeinander verwiesen und dynamisch betrachtet werden.

Die Analyse von *Die Nacht* zeigt beispielsweise, dass sich Wiesel in seinem Identitätsverständnis als Sohn ambivalent erlebt. Sein Selbsterleben speist sich aus der Erfahrung, dem eigenen Anspruch an ethisch verantwortungsvolles Verhalten in Krisensituationen nicht gerecht zu werden. Konkret äußert sich dies in Wiesels Beziehung zu seinem Vater, den er nicht vor körperlichen Übergriffen beschützt bzw. nicht beschützen kann, und in den Beschreibungen seines Selbsterlebens im Anschluss an diese Situationen.

¹³⁵¹ Wiesel, *Tag*, 310.

Die Erfahrung seines ambivalenten Handelns in der sozialen Beziehung zu seinem Vater wirkt sich auf Wiesels Identitätsverständnis aus. Aus dieser Form des Selbsterlebens erwächst dialektisch eine weitere Ambivalenzerfahrung für Wiesel. Ambivalenzerfahrungen kommen demnach Bedeutung, hier exemplarisch für Wiesel ausgemacht, Identität zu. Gleichmaßen erwächst aus dem hier skizzierten Identitätsverständnis erneut eine Ambivalenzerfahrung.

In *Morgengrauen* verbalisiert die fiktionale Figur Eliezer den eigenen Zustand als einen der Gleichzeitigkeit in den polaren Formen aus Sein und Nichtsein, einen Zustand der Ambivalenz. Diese Ambivalenzerfahrung des Seins und gleichzeitigen Nichtseins hat immanenten Einfluss auf seine Identität. Er bezeichnet sich als lebenden Toten und in seiner Funktion als Zeuge als einen Boten des Todes unter den Lebenden. Er fühlt sich keiner Kategorie zugehörig und merkwürdig entrückt, was ein Gefühl des Unbehagens bei ihm auslöst und seine Fähigkeit zu sozialen Beziehungen determiniert. Baumans Problemanzeige, dass Ambivalenz Unbehagen auslösen kann, vermag durch dieses Beispiel exemplarisch bestätigt zu werden. Hier bezieht sich das Unbehagen auf die eigene Identität.

Zudem löst bei der Figur Eliezer seine Zeugenschaft eine Ambivalenzerfahrung hinsichtlich seiner Identität aus, aufgrund der (Selbst-)Verpflichtung, zu erinnern, bei gleichzeitigem Wunsch, vergessen zu können. Aufgrund dieses Wunsches erlebt er sich in seiner Identität als Zeuge ebenfalls ambivalent. Da er seiner Zeugenschaft unbedingt gerecht werden möchte, übersteigert er sie folgend bis ins Extreme: Er versucht, die aus seinem Bedürfnis zu vergessen bei gleichzeitigem Anspruch zu erinnern resultierende Ambivalenzerfahrung durch Vereindeutigung zu einem der Pole, hier zur überstilisierten Erinnerung hin, aufzulösen.

Weiterhin bestätigen die Analyseergebnisse, dass die Verengung der potenziellen Auswirkungen von Ambivalenz auf soziale Beziehungen eine unnötige Begrenzung beinhaltet. Ambivalenzerfahrungen entstehen nicht nur in und aus explizit sozialen Beziehungen, sondern exemplarisch – und im Folgenden je kurz ausgeführt – auch in der Beziehung zur Welt und zu Gott:

So wird Wiesels Grundvertrauen auf die Menschheit angesichts der brennenden Gruben in Auschwitz und im folgenden Gespräch mit seinem Vater zutiefst erschüttert. Dennoch möchte er in einer zukunftsgerichteten Perspektive das Vertrauen und insbesondere die Hoffnung auf eine bessere Welt nicht aufgeben, was sich in seinem ethischen Appell und der Mahnung zu zukunftsgerichtetem, ethisch verantwortetem Handeln zeigt. Wiesels Beziehung zur Welt kann als eine umfassend ambivalente bezeichnet werden.

In *Die Nacht* werden zudem in einem besonderen Maß Wiesels Beziehung und die jeweiligen Beziehungen weiterer Gefangener zu Gott und Religion ambivalent erzählt. Das in der religionspädagogischen Diskussion des vorliegenden Ambivalenzverständnisses gezielt eingeführte Mitdenken von Transzendenz und Glaube als Referenzrahmen zur Weltdeutung und somit der darin

auftretenden Ambivalenzerfahrungen zeigt sich vor dem vorliegenden Textbefund in der Relevanz bestätigt: Zum einen stellen Gott und die religiöse Tradition eine Hoffnungsquelle dar. Zugleich ist Gott jedoch Adressat von Klage und wird als Duldender des Bösen kritisch angefragt. Die religiöse Tradition, thematisiert an der Frage nach religiös begründetem, traditionellen Fasten in Auschwitz, kann existentiell bedrohliche Folgen nach sich ziehen. Die jeweiligen Gottesbeziehungen der Gefangenen sind äußerst heterogen und erzeugen durch ihre kontrastive Gleichzeitigkeit Ambivalenz. Am Schicksal Salmens wird dokumentiert, wie Glaube und Gottesbeziehung als Flucht- und Trostorte wirksam werden, und mit Akiba Drumer wird aufgezeigt, dass der Verlust des Glaubens existentielle Konsequenzen in Form seiner Selbstaufgabe herbeigeführt hat. Am Beispiel Jossis wird kommuniziert, dass das Gebet und die religiöse Tradition in einem Moment der äußersten Belastung, konkret vor einer lagerinternen Selektion, als Handlungsbefähigung im Sinne eines Katalysators für die eigenen Emotionen sowie als Hoffnungsquelle bezüglich der eigenen Überlebenschancen fungieren können. Hinsichtlich der Auswirkungen von Ambivalenz auf die individuelle Handlungsfähigkeit werden auf Basis der Analyseergebnisse zwei Potenziale ausgemacht: Ambivalenz kann sowohl produktiv als auch destruktiv wirksam werden. Diese Beobachtungen werden im Folgenden als gesonderte Erträge diskutiert.

Zusammengefasst

Ambivalenzerfahrungen kommt Bedeutung für Identität, Beziehungen und Handlungsbefähigung zu. Gleichmaßen kommen Identität, Beziehungen und Handlungsbefähigung Bedeutung hinsichtlich Ambivalenz zu, als dass diese je die Ursache von Ambivalenzerfahrungen darstellen können. Als Konsequenz kann das Verhältnis von Ambivalenz und Identität, Handlungsbefähigung und Beziehungen kann als ein dialektisches und dynamisches betrachtet werden.

In Anbetracht dieses Ertrages scheint eine weitere Modifikation des vorliegenden Ambivalenzverständnisses angezeigt, da die Beschreibung, „Bedeutung zukommt“ durch eine auf Basis der vorliegenden Analyseergebnisse differenziertere Formulierung ersetzt werden kann:¹³⁵²

*Mit dem Begriff Ambivalenz können Erfahrungen eines zeitweiligen oder dauernden Oszillierens zwischen polaren Gegensätzen umschrieben werden, **die sich auf** (religiöse) Identität und*

¹³⁵² Gleichmaßen vermag ein bewusstes Offenhalten der potenziellen Wirkungsformen durch Beschreibungen wie „Bedeutung zukommt“ ebenfalls zu überzeugen und mag sich als Analysegrundlage im besonderen Maße eignen, um nicht vorab den Blick zu verengen. So kann nicht ausgeschlossen werden, dass auf Basis weiterer oder anderer Untersuchungen zusätzliche oder ggf. auch konträre Beispiele abgeleitet werden können, die sich unter einer offenen Bezeichnung wie „Bedeutung zukommt“ subsumieren ließen, während sie hier ausgeschlossen würden oder angereicht werden müssen, womit die Beschreibung potenziell unübersichtlich und als Analyseschlüssel ungeeignet werden würde. Die untenstehende Überarbeitung des vorliegenden Ambivalenzverständnisses soll daher nur Vorschlagscharakter haben und erhebt nur Gültigkeitsanspruch für die vorliegende Analyse.

dementsprechend die Handlungsbefähigung und Beziehungen **auswirken und gleichermaßen aus diesen entstehen können.**

Die Auswirkung von Ambivalenz auf Identität, Handlungsbefähigung und Beziehungen wird dabei als ein produktives oder destruktives Potenzial bestimmt. Abgesehen von deren Produktivität bzw. Destruktivität bleiben diese Auswirkungen inhaltlich offen gefasst, da sie kontextgebunden sind und zudem je individuell erfahren werden.

12.6 Ertrag: Ambivalenz beinhaltet produktives und destruktives Potenzial

Ambivalenzerfahrungen können ein produktives wie auch ein destruktives Potenzial entfalten: So konnte bei einigen Motivpaaren in der Sowohl-als-auch-Relation der Ambivalenz eine Form von Produktivität ausgemacht werden, die bei rein polaren Entweder-oder-Relationen nicht existieren. Beispielsweise kann sich Elie Wiesel Zeit seines Lebens nicht eindeutig für oder gegen Sprechen und Schweigen angesichts des Holocaust positionieren.¹³⁵³ Er oszilliert zwischen diesen, was eine umfassende Ambivalenzerfahrung zur Folge hat. Allerdings führen Wiesel diese Ambivalenzerfahrung und deren Unentscheidbarkeit nicht zu einer indifferenten Haltung, so verstanden, dass er sich nicht um eine Entscheidung bemüht oder sich einer Entscheidung entziehen will. Stattdessen verbleibt Wiesel in der Ambivalenz aus *Sprechen und Schweigen*. Beide sind für ihn letztlich unzureichende Modi, dennoch versucht er sowohl das Sprechen wie auch das Schweigen zu bedienen. Er befindet sich in einer in diesem Fall produktiv werdenden Sowohl-als-auch-Relation: sowohl über den Holocaust zu sprechen als auch über den Holocaust zu schweigen, was er im Modus des *ambivalenten Storytellings* als Erzählstrategie in seinen Schriften umsetzt.

Exemplarisch sei mit *Tag* auf die sprachliche Leerstelle von Eliezers Erinnerung an den Holocaust verwiesen, welche autofiktional mit einer Referenz an Elie Wiesel verbunden werden kann, im Gegensatz zur explizit versprochenen, dafür vermutlich rein fiktiven Erinnerung der Figur *Sarahs*.

¹³⁵³ Vgl. exemplarisch die Beobachtung von Mensink: „Um die Frage nach Sprechen oder Schweigen ringt Elie Wiesel in jedem seiner Werke. Die Verpflichtung, Zeugnis abzulegen, ist stärker als das Gebot zu schweigen; die unvermeidliche Ambiguität des Sprechens gilt es daher auszuhalten.“ Mensink, „Zur Einführung: Elie Wiesel lesen,“ 15.

Vgl. zum Motiv des Schweigens im Werk Elie Wiesel, weiterführend:

Boschki, *Der Schrei*; Reinhold Boschki, „Teaching through Words, Teaching through Silence. Education After (and about) Auschwitz,“ in *Elie Wiesel. Jewish, Literary and Moral Perspectives*, hg. von Steven Katz und Alan Rosen (Bloomington, 2013), 243-254; Reinhold Boschki, „Reden und Schweigen sind unmöglich. Das Werk Elie Wiesel als Beitrag zu einer Kultur der Erinnerung,“ in *Das Judentum kann nicht definiert werden. Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur*, Bd. 11, hg. von Reinhold Boschki und René Buchholz (Berlin, 2014), 273-306; Reinhold Boschki, „Schweigen und Schreien zugleich. Anklage Gottes im Werk von Elie Wiesel,“ in *Jahrbuch für biblische Theologie* 16, hg. von Martin Ebner (Neukirchen, 2001), 109-132. Vgl. außerdem Bergida, „Die Sprache des Schweigens,“; Berman, *Silence in the Fiction of Elie Wiesel*; Lenzen, „„Reden ist schwer, schweigen unmöglich‘ (Elie Wiesel); Adam Levin, „Breaking silences in the Aftermath of Holocaust trauma in Elie Wiesel’s Day,“ in: *Holocaust Studies: A Journal of Culture & History* (2020): 1-20; Myriam Sibe Cohen, *Elie Wiesel. Variations sur le Silence* (La Rochelle, 1988); Terrence des Pres, „The Authority of Silence in Elie Wiesel’s Art,“ in *Confronting the Holocaust*, hg. von Alvin Rosenfeld und Irving Greenberg (Bloomington, 1978), 49-57.

Eliezers Erinnerungen werden den Rezipient:innen in *Tag* implizit kommuniziert bzw. nicht als explizit Versprochenes kommuniziert, sie werden ambivalent erzählt. Mittels dieser ambivalenten Erzählstrategie vermag Wiesel seine Ambivalenzerfahrung ob des Sprechens oder Schweigens über den Holocaust auszudrücken. Im Modus des *ambivalenten Storytellings* bleibt er handlungsfähig. Ambivalenz kann in diesem Fall als produktives Regulativ zweier polarer Kategorien und ihrer jeweiligen Ansprüche verstanden werden: Wiesel kann sich innerhalb dieses Modus des Verbleibens in der Sowohl-als-auch-Relation der Ambivalenzerfahrung weiterentwickeln, indem er die Frage nach der Angemessenheit von Sprechen oder Schweigen aufrechterhalten kann, ohne eine finalisierende Antwort geben zu müssen, sich aber potenziellen Antwortversuchen nicht gänzlich entziehen muss bzw. kann. Zudem ermöglicht ein kritisch-reflektierter Verbleib in diesem Modus, die ambivalenzauslösenden Pole dauerhaft oder immer wieder neu kritisch zu prüfen, sollten neue Erkenntnisse oder Einsichten auftreten. Ambivalenz wird demnach nicht aufgelöst, wenn phasenweise zwischen den ambivalenten Motiven die Bewegung stärker in Richtung einer der beiden Pole ausfällt. Etwa weil einer der Pole angesichts der vorliegenden Gesichtspunkte eher zu überzeugen vermag, die Problematik des anderen Pols aber nicht abgeschüttelt werden kann und das eigene Handeln in der oszillativen Bewegung zu ersterem Pol deswegen als ambivalent empfunden wird.

Ein weiteres Beispiel dafür ist Wiesels Gottesbeziehung. Darin zeigt sich eine ambivalente Haltung als produktiv, da durch die Gleichzeitigkeit von Gebet und Klage für Wiesel ein Verbleib innerhalb seiner Gottesbeziehung möglich wird und er sich nicht für einen der Pole entscheiden muss, was im äußersten Fall einen vollständigen Abbruch seiner Gottesbeziehung zur Folge haben könnte.

Das potenziell produktive Wirkpotenzial von Ambivalenz darf allerdings nicht überfrachtet werden: Auch wenn Wiesels Verharren in der Ambivalenz von Sprechen und Schweigen ein handlungsbefähigendes, produktives Potenzial eröffnet, stellt diese Ambivalenz für Wiesel dennoch einen Auslöser von Unbehagen dar. Für ihn ist niemals final zu klären, ob sein Handeln richtig und gegenüber den Ansprüchen der Toten wie gleichermaßen gegenüber den Ansprüchen der Lebenden angemessen ist. Das Verharren in Ambivalenz beinhaltet ebenjene ausbleibende Bestätigung. Es bedeutet, sich gerade nicht für einen vermeintlich ‚richtigen‘ Pol zu entscheiden und die Spannung aufzulösen. Erstrebenswert ist vielmehr trotz bzw. gerade in dieser der Spannung handlungsfähig zu bleiben, auch wenn diese Spannung Unbehagen hervorrufen kann. In Anbetracht dieser Analyseergebnisse lässt sich Baumans einführende Problemanzeige erneut bestätigen, dass Ambivalenz bei den Ambivalenzerfahrenden ein Gefühl von Unbehagen auslösen und darüber ein potenziell destruktives Potenzial entfalten kann; bedingt durch das individuelle Streben, sich dieses Unbehagens zu entledigen. Die Ambivalenzerfahrung, als Auslöser dieses Unbehagens, wird dann

entweder aufgelöst, indem sie zu einem der sie konstituierenden Pole vereindeutigt oder gar einer der Pole rigide beseitigt wird.

In *Morgengrauen* erfährt sich Elischa in seiner Identität ambivalent, da er sich zum einen als positiv besetzten Freiheitskämpfer und zum anderen als negativ besetzten Mörder John Dawsons wahrnimmt, zudem als Überlebender und Opfer des Holocaust und zugleich als Täter in terroristischen Aktionen und an Dawson. Er erfährt sich als eine ambivalente Figur des Dazwischen, was Unbehagen bei ihm auslöst. Elischa versucht dieses Unbehagen zu beseitigen, indem er die Ursachen der Ambivalenzerfahrung zu einem der Pole aufzulösen versucht, also die Ambivalenz vereindeutigen möchte: Er stilisiert sich als Opfer und weigert sich, die anderen Facetten seiner Identität anzuerkennen, und verdrängt diese vehement. Ebenso verweigert er die Verantwortungsübernahme für die Konsequenzen seines Handelns. Diese Vereindeutigungsversuche misslingen ihm allerdings über den gesamten Erzählverlauf hinweg. Die Ambivalenz bleibt erhalten, was in einem sich steigernden Gefühl des diffusen Unbehagens resultiert. Das Scheitern seiner Vereindeutigungsversuche führt bei Elischa zu immer vehementeren Abwehrmechanismen. Angesichts dieser Beobachtung scheint die in den theoretischen Reflexionen diskutierte Prämisse, dass Ambivalenzerfahrungen nicht immer bewusst vorliegen müssen, sondern mitunter auch in einer diffusen Wahrnehmung verbleiben oder – wie hier im Beispiel vorliegend – sogar ins Unbewusste verdrängt werden, bestätigt werden zu können.

Das in *Tag* ausgeführte Unbehagen der Figur Eliezers ob seiner Rolle und Funktion als Zeuge resultiert ebenfalls aus einer Ambivalenzerfahrung, konkret der ambivalenten Besetzung von Zeugenschaft. Seine Zeugenschaft beinhaltet für Eliezer eine Ambivalenzerfahrung, da er einerseits dem Anspruch der Toten sowie seinem Rollenanspruch genüge leisten will, er andererseits aber im Bewusstsein dessen ist, dass sein Zeugnis seine Mitmenschen verstört, ihn von seinen Mitmenschen abgrenzt und ihn in eine Sonderkategorie – des Zeugen, des Erinnernden und im Zuge des aus seinem Zeugnis resultierenden ethischen Appells des Mahnenden – überführt. Baumans Problemanzeige, dass Ambivalenz, als Gegenpol von Ordnung und Chaos, Unbehagen auslösen kann und deswegen zu vermeiden versucht wird, ist wiederum anschlussfähig: Ambivalenz zeigt sich in den Beispielen Eliezers und Elischas als Erfahrung von Chaos bzw. Unordnung innerhalb der eigenen Identität, was bei ihnen Unbehagen auslöst.

Zusammengefasst

Ambivalenz, kann – kontextgebunden und in spezifischen Einzelsituationen – produktives Potenzial entfalten, wenn durch ein Verharren in der Ambivalenz(erfahrung) Handlungsbefähigung möglich wird. Ambivalenz ist allerdings nicht einseitig als Positivum zu verstehen, da es ebenso ein destruktives und ggf. gewaltförderndes Potenzial entfalten kann, indem es Unbehagen auslöst und die

Ambivalenzerfahrenden in der Folge versuchen, dieses Unbehagen durch rigide Vereindeutigung aufzulösen. Sofern dieser Versuch scheitert, steigert sich die Ambivalenzerfahrung und damit auch die Bereitschaft, diese mittels rigider Methoden zu vereindeutigen. Dies ist jedoch nicht zwangsläufig der Fall, sondern eine Möglichkeit der Erfahrung. Daher ist hervorzuheben, dass Ambivalenzerfahrungen sowie der jeweilige Umgang mit Ambivalenz höchst individuelle Vorgänge sind.

Ambivalenz ist aufgrund ihrer produktiven wie destruktiven Wirkmacht weder klar positiv noch negativ zu bewerten. Ambivalenz oszilliert in der Bewertung zwischen diesen Polarkategorien; oder verdichtet gefasst: *Ambivalenz ist ambivalent.*

13. Religionspädagogische Perspektivierung – Umgang mit Ambivalenz

Im Werk Elie Wiesels ist Ambivalenz selbst ambivalent – dies kann als ein zentrales, stark verdichtetes Ergebnis dieser Arbeit festgehalten werden. Der Umgang mit Ambivalenzerfahrungen ist in den Schriften des Auschwitz-Überlebenden implizit wie explizit und dabei höchst differenziert narrativ ausgeführt. Es reicht – wie oben erarbeitet – von einem produktiv werdenden Verbleiben in der Sowohl-als-auch-Relation der Ambivalenz bis hin zu rigiden Auflösungsbemühungen der Erfahrung, in der Regel durch Vereindeutigung zu einem der Pole.

Generell gesehen geht letztere Umgangsweise häufig, wie von Bauman problematisiert und von Bauer aktualisiert, mit einer (steigenden) Gewaltbereitschaft in der Umsetzung der Vereindeutigung einher: Strukturanalog zu Baumans Analyse der Gewaltbereitschaft der Moderne auf Basis des Ziels, Ordnung zu schaffen und Unordnung bzw. Ambivalenz zu beseitigen, mahnt Bauer, dass das vorherrschende Handlungsziel (noch immer) „die Vereindeutigung der Welt“¹³⁵⁴ bei gleichzeitiger „Vernichtung von Vielfalt“¹³⁵⁵ darstelle.

Da sich im Kontext der *multiple modernities* (Reckwitz) bzw. *Flüchtigen Moderne* (Bauman) die bekannten Wissensordnungen und damit die vorliegenden Sinnmuster steigend vervielfältigen (Bauman, Bauer und Reckwitz), ist mit konsequentem Zuwachs an Ambivalenz und demnach steigenden Vereindeutigungsbemühungen zu rechnen. Entsprechend ist in dieser Ausgangssituation, einer sich steigernden, „widersprüchliche[n], konflikthafte[n] Gesellschaftsformation [w]er Ambivalenzen aushalten und produktiv mit ihnen umgehen kann, [...] klar im Vorteil“.¹³⁵⁶ Der Fokus auf den produktiven Umgang ist hier entscheidend, da eine Vereindeutigung ebenfalls eine Umgangsstrategie darstellt.

Dabei ist die Fähigkeit zu einem produktiven Umgang mit Ambivalenz nicht nur ex negativo zu begründen: Reckwitz verweist auf das aus den interpretativen Ambivalenzen resultierende Potenzial zur kulturellen Weiterentwicklung, indem „Innovation-qua-Rekombination“ entstehe.¹³⁵⁷ In Baumans Diskurs zum Verhältnis von Ordnung, Macht und Gesellschaft beinhaltet der produktive Umgang mit Ambivalenz eine zentrale Voraussetzung für die Dekonstruktion und Begrenzung von Macht: Kritisch stehe dem der Vereindeutigungs-wahn bzw. das in der Moderne verfolgte Ziel der absoluten Ordnung gegenüber. Ein produktiver Umgang mit Ambivalenzerfahrungen kann folglich dazu dienen, fundamentalistische Konzepte oder Ideologien, wie das Ziel einer absoluten Ordnung, als Vereindeutigung und Vernichtung von Vielfalt, aufzudecken, kritisch anzufragen und zurückzuweisen.

¹³⁵⁴ Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt*, 12.

¹³⁵⁵ Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt*, 12.

¹³⁵⁶ Andreas Reckwitz, *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne* (Berlin, 2019), 16.

¹³⁵⁷ Reckwitz, *Das Ende der Illusionen. Politik*, 16.

Ambivalenz kann – richtig verarbeitet – relevant und tragfähig werden, um Gewalt und Fundamentalismus entgegenzuwirken.

Dem stehen aktuelle Tendenzen zu einer gesellschaftspolitischen Polarisierung entgegen, deren Kennzeichen gerade darin besteht, Ambivalenzen unterdrücken zu wollen und sich durch Vereindeutigungstendenzen auszeichnen. Die Fähigkeit zum produktiven Umgang mit Ambivalenz bzw. Ambiguität kann aus diesen Beobachtungen folgend auch als positive Zielvorstellung und Schlüssel zur gelungenen Gegenwartsbewältigung betrachtet werden.

Die Relevanz der Fähigkeit eines produktiven Umgangs mit Ambivalenz findet sich nicht nur in soziologischen Gesellschaftsanalysen begründet, sondern kann auch anhand der hier erarbeiteten Textanalyse bestätigt werden. Darin wurde ermittelt, dass Ambivalenzerfahrungen eine Bedeutung für Identität, Beziehungen und Handlungsfähigkeit zukommt. Es wurde herausgearbeitet, dass Ambivalenzerfahrungen ein zugleich produktives wie destruktives Potenzial entwickeln können, am Text insbesondere belegt hinsichtlich Identitätsverständnis und Beziehungskonstruktion. Entsprechend nehmen Ambivalenzerfahrungen eine zentrale Rolle in der individuellen Gestaltung des Selbst- und Weltverhältnisses ein. Sie werden daher – neben den bereits skizzierten soziologischen Anzeigen – auch für psychologische, politische und ethische, bildungstheoretische sowie theologische Fragestellungen relevant.

Im Folgenden werden basierend auf der fachlichen Verortung dieser Arbeit einige Perspektiven aus religionspädagogischer Sicht auf die Relevanz eines produktiven Umgangs mit Ambivalenz gelegt. Zudem werden Anknüpfungspunkte zur Etablierung eines solchen Umgangs, die sich in theologischen und bildungswissenschaftlichen Referenztheorien finden lassen, an- und kurz ausgeführt. Diese können als Orientierungsrahmen für – so das Desiderat für zukünftige Forschung – eine weiterführende, systematische Auseinandersetzung mit der zu erlernenden Fähigkeit, mit Ambivalenzen produktiv umgehen zu können, dienen. Damit leistet diese Arbeit einen Beitrag, diese Fähigkeit bildungswissenschaftlich und theologisch zu reflektieren, und bietet einen Anstoß, den (produktiven) Umgang mit Ambivalenz in Lehr-Lern-Prozessen strukturell zu verankern.

13.1 Glaubensambivalenz statt Glaubensgewissheit

Die Fähigkeit zu einem produktiven Umgang mit Ambivalenz stellt nicht nur ein gesellschaftliches Desiderat dar, sondern kann auch als ein theologisches Desiderat betrachtet werden, das aus mehreren Dimensionen erwächst:¹³⁵⁸

¹³⁵⁸ Vgl. weiterführend Deibl und Mairinger, die ein vergleichbares Desiderat für den Ambiguitätsbegriff formulieren: Marlene Deibl und Katharina Mairinger, „Zum Desiderat theologischer Ambiguitätsforschung. Einleitung,“ in *Eindeutig*

Bauer mahnt an, dass Glaube und Theologie als deutungsplurale Phänomene in Zeiten der Vereindeutigung einen schwierigen Stand haben.¹³⁵⁹ Allgemeingesellschaftliche Vereindeutigungstendenzen könnten Religionen aufgrund ihres aktuell besonders pluralen Vorkommens und Auftretens ins Visier nehmen und mit dergleichen Bemühungen auflösend oder vereinseitigend bearbeiten. Aus dieser Problemanzeige kann zuspitzend abgeleitet werden, dass eine Gesellschaft, die hingegen fähig im Umgang mit Ambivalenzen ist, ein Eigeninteresse von Religionen darstellt. Gleichermaßen können religiöse Vereindeutigungs Bemühungen religiösen Fundamentalismus fördern, was nicht nur als aktuelle Gefahrenlage zu betrachten ist, sondern historisch immer wieder fatal wirksam wurde: Ein kurzer Blick in die Geschichte des Christentums zeichnet ein durchaus ambivalentes Bild der Auswirkungen von Religion auf Gesellschaft und Kultur, geprägt durch die Botschaft des übergeordneten Friedensziels einerseits und weit von diesem Ziel abweichende (historische) Begebenheiten andererseits, wie Boschki pointiert zusammenfasst:

„Religion kann den Menschen befreien, retten, die Menschlichkeit des Menschen zum Leuchten bringen – aber sie kann auch den Menschen und sein Schicksal verdunkeln, sie kann Scheiterhaufen und Folterinstrumente hervorbringen, sie kann Missbrauch und Missachtung der Würde des Anderen fördern, sie kann zur Waffenschmiede werden und zum Auslöser von Gewalt, Hass, Terror und tiefster Menschenverachtung.“¹³⁶⁰

Nicht nur hinsichtlich der gesellschaftlichen Aus- und Rückwirkungen, sondern auch in ihrer inneren Verfasstheit ist Religion von Ambivalenz geprägt. Boschki führt dahingehend an, dass Religion als individuelle und soziale Größe in ihrer „grundsätzlichen Ambivalenz verstanden werden muss [...], [s]ie lässt sich nicht eindeutig einer bestimmten Kategorie, z. B. ‚gut‘ oder ‚böse‘, positiv oder negativ, lebensdienlich oder lebensfeindlich, zuordnen“.¹³⁶¹ In Kürze: Religion ist ein ambivalentes Phänomen.¹³⁶²

Entgegen den eher negativ konnotierten Beobachtungen zur ambivalenten Wirkmacht von Religion und Theologie stellt sich die Frage, ob in Religionen, eben aufgrund ihrer ambivalenten Verfasstheit,

mehrdeutig. Ambiguitäten im Spannungsfeld von Gesellschaft, Wissenschaft und Religion, hg. von Marlene Deibl und Katharina Mairinger (Wien, 2022), 7-14; sowie Mairingers Plädoyer für eine ambiguitätstolerante Ethik, in Katharina Mairinger, „Eindeutig mehrdeutig. Plädoyer für eine ambiguitätstolerante Ethik,“ in *Eindeutig mehrdeutig. Ambiguitäten im Spannungsfeld von Gesellschaft, Wissenschaft und Religion*, hg. von Marlene Deibl und Katharina Mairinger (Wien, 2022), 117-142

¹³⁵⁹ Vgl. Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*, 41.

¹³⁶⁰ Boschki, „Zeiten der Ambivalenz,“ 205-206.

¹³⁶¹ Boschki, „Zeiten der Ambivalenz,“ 206.

¹³⁶² Ein exemplarischer Blick in die Liturgie und die biblische Tradition bezeugt zudem eine potenziell im individuellen Glauben und in der individuellen Gottesbeziehung enthaltene Möglichkeit von Ambivalenzerfahrungen. Dort sind die polaren Dimensionen von Lob und Klage sowie Dank und Anklage fest verankert und bezeugen die ambivalente Haltung bzw. die menschliche Ambivalenzerfahrung der Gottesbeziehung. Die Beziehung zu einem Gott, der als heilig und allmächtig attribuiert ist, kann nicht nur Faszination und Freude, sondern auch Angst und Erschrecken hervorrufen, wie bereits in biblischen Texten verarbeitet wird. Der tradierte Textkanon des Christentums beinhaltet einige menschliche Ambivalenzerfahrungen mit Religion und Glaube, exemplarisch sei auf die priesterliche und nichtpriesterliche Urgeschichte (Gen 1–11) verwiesen, worin die Menschen dezidiert in ihrer Ambivalenz von Fehlbarkeit zwischen Sünde und imago Dei bzw. Gottesebenbildlichkeit dargestellt werden, und auf Ps 139, in dem die menschliche Ambivalenzerfahrung angesichts eines allwissenden Gottes verhandelt wird. Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments*, 36. Vgl. Weiterführend Firth, „Psalm 139,“ 491-510.

auch ein besonderes Potenzial (zum Umgang mit Ambivalenz) liegt, das als Orientierungsrahmen für eine systematische Reflexion und eine weiterführende Etablierung der Fähigkeit zu einem produktiven Umgang mit Ambivalenzen dienen kann.¹³⁶³

Im Folgenden wird daher mit Bezugnahme auf den Gedanken der genuin ambivalenten Verfasstheit von Religion und Glaube exemplarisch auf Michael Klessmanns Theorie einer produktiven Glaubensambivalenz verwiesen, der ein besonderes Potenzial von Religionen im Umgang mit Ambivalenzen ausmacht.¹³⁶⁴

Klessmann legt in seiner Publikation *Glaube und Ambivalenz* den Fokus auf das spezifische Potenzial von Religion zum Umgang mit Ambivalenz und spricht sich als Konsequenz seiner Überlegungen dafür aus, dass statt des Ziels einer (vermeintlichen) absoluten Wahrheit, Exklusivitätsansprüchen in Wahrheitsfragen und einer Glaubensgewissheit eine Haltung von kompetenter *Glaubensambivalenz* verfolgt werden solle.¹³⁶⁵ Ambivalenz solle weniger als ein zu überwindender Makel, sondern vielmehr als Ressource für Kreativität auch im Glauben begriffen werden.¹³⁶⁶ Damit zeigt sich Klessmann anschlussfähig an Baumans Plädoyer, Ambivalenz nicht als negativ konnotiertes Gegenstück von Ordnung zu begreifen, und an Reckwitz' Theorie des produktiven Potenzials von Ambivalenz zu Innovation-qua-Rekombination. Um dieses Potenzial von Ambivalenz fruchtbar machen zu können, müssten sowohl die Institution Kirche wie auch ihre Repräsentant:innen bewusst und gezielt Ambivalenz-sensibel und Ambivalenz-fördernd agieren.¹³⁶⁷ Ebenso müsse die individuelle Bereitschaft der Gläubigen existieren, Ambivalenzen nicht nur wahrzunehmen, sondern diese auch in ihrem

¹³⁶³ Bauer macht zwar den engen Bezug zwischen Ambiguität und Religion und die daraus resultierenden, bereits vielfach angeführten Problemanzeigen geltend, fragt aber bemerkenswerterweise nicht nach einem spezifischen Potenzial oder einer spezifischen Zugangsform von Religion und Theologie hinsichtlich des Umgangs mit Ambiguitäten. Zur Kritik an Bauer vgl. Wörn, *Ambiguität*, 83-85.

¹³⁶⁴ Neben Klessmann sei zudem auf Martin Hartmanns Signatur der Hoffnung verwiesen, die ebenfalls ein produktives Beitragspotenzial von Religion zum Umgang mit Ambivalenz ausmacht: Angesichts des von Wiesel erzählten Schicksals Akiba Drumers lässt sich im Moment des Hoffnungsverlustes ein Grenzpunkt von Ambivalenzkompetenz annehmen. Wenn keine Hoffnung auf Besserung besteht, kann der Handlungswille erlöschen. In Anbetracht der oftmals problematischen Situationskontexte, in denen Ambivalenzerfahrungen vorkommen, stellt dies vermutlich kein Randphänomen oder eine singuläre Erfahrung dar, sondern wird häufiger auftreten. Sautermeister bemerkt dahingehend, dass die Hoffnung auf (ggf. auch erst später stattfindende) Besserung oder Bewältigung die individuellen Verhaltensmöglichkeiten – die Handlungsfähigkeit – in Krisensituationen erweitere: Ohne eine zumindest implizite Hoffnung auf die Möglichkeit der Bewältigung könne kaum Handlungswille existieren. Theologisch kontextualisiert Sautermeister dies mit der in der Eschatologie angelegten Hoffnung auf Auflösung in Gott. Dies beinhaltet die Annahme, dass, auch wenn die Ambivalenzen innerweltlich nicht aufgelöst werden können, sie dennoch endlich sind. Ebenso erhält die aus der Unlösbarkeit ggf. resultierende Angst angesichts des eschatologischen Vorbehalts eine andere Gewichtung, als dass die Hoffnung auf Gott und die Auflösung der (hier) Ambivalenz im Transzendenten auch innerweltlich wirksam und zumindest angstlindernd wirken kann. In dieser Folge wird das Potenzial von Religion (und Gottesbeziehung) zum Umgang mit Ambivalenz deutlich. Dies wird hier nachdrücklich als eine mögliche Kontextualisierung und nicht als eine vermeintliche Lösung der mit Ambivalenzerfahrungen einhergehenden Probleme durch deren Auflösung in Gott formuliert. Zu Hartmanns Überlegungen zur Signatur von Hoffnung vgl. weiterführend Martin Hartmann, *Vertrauen. Die unsichtbare Macht* (Frankfurt am Main, 2020).

Vgl. Jochen Sautermeister, „Mit Mehrdeutigkeit und Ungewissheit leben können. Zum Wechselverhältnis von Ambiguitätstoleranz, Resilienz und Spiritualität,“ *Spiritual Care* 10/2 (2021): 132.

¹³⁶⁵ Vgl. Klessmann, *Ambivalenz und Glaube*.

¹³⁶⁶ Vgl. Klessmann, *Ambivalenz und Glaube*, 27.

¹³⁶⁷ Vgl. Klessmann, *Ambivalenz und Glaube*, 62.

Glauben und der Kirche zum Ausdruck zu bringen und so wiederum bestenfalls auf institutionelle Vorgaben rückwirken zu können.¹³⁶⁸

Mit Bezug auf die biblische Erzählung Abrahams und dessen zwiespältige Rezeptions- und Aneignungsgeschichte als Idealbild des Glaubens und Vorbild des Glaubensgehorsams (Hebr 11,17 ff.) wirft Klessmann die Frage auf, ob ein solches Verhalten, als „Überzeugtsein, vom Zweifel befreites Bewusstsein“¹³⁶⁹, nicht eher „einem unkritischen, blinden Gehorsam gleich[kommt] und sich damit geradezu als ethisch bedenklich“¹³⁷⁰ erweise. Klessmann benennt eine Reihe von Gründen, die gegen eine solche Form von Glaubensgewissheit, wie sie in der Wirkungsgeschichte um die Abraham-Erzählung entfaltet wurde, sprechen:

Erstens beinhalte das menschliche Sein immer auch die Möglichkeit zu irren: Auch wenn Glaube als Gabe Gottes verstanden wird, ist dieser im Menschen verankert, in dessen Biographie und dessen fragmentarischen und mehrdeutigen Lebenserfahrungen sowie in seinem Potenzial, sich zu irren.¹³⁷¹ Zweitens ist Glaube ein „Prozess, der in Beziehungen eingebettet ist“.¹³⁷² Als Beziehungsphänomen ist Glaube wandelbar und vermag sich aufgrund verschiedener Lebenssituationen und biographischer Erfahrungen zu verändern sowie zwischen verschiedenen Polen zu schwanken. Schließlich bleibt drittens, hier scheinen in Klessmanns Argumentation deutliche Parallelen zu Johann Baptist Metz auf, die Theodizeefrage eine andauernde Anforderungssituation, die eine Glaubensgewissheit nahezu notwendig in Frage stellen müsse und Ambivalenzen im Glauben auslösen könne. Diese Auflistung schließt Klessmann mit der Feststellung, dass Glaube „in mehrfacher Hinsicht von Widersprüchen durchzogen“ ist.¹³⁷³ Diese Widersprüche schlicht auszublenden, stelle keine angemessene Reaktion dar, stattdessen sollten die Ambivalenzen des Glaubens reflektiert und weiterführend auf ihr Potenzial für Glaubensprozesse geprüft werden: So könne Ambivalenz „als innere[r] Reichtum“¹³⁷⁴ begriffen werden, den „wir produktiv nutzen können, wenn wir uns nur trauen“¹³⁷⁵. Dies gelinge durch ein Wiederbeleben negativer Theologie (Metz):

„Je älter das Christentum wird, umso ‚affirmativer‘ scheint es zu werden, umso weniger negative Theologie scheint es zu ertragen, umso ‚geschlossener‘ sucht es sich an den Widrigkeiten der Schöpfung vorbeizuretten. Das Sensorium für das fremde Unglück verkümmert, Glaubensfestigkeit wird unter der Hand zur Verblüffungsfestigkeit.“¹³⁷⁶

¹³⁶⁸ Vgl. Klessmann, *Ambivalenz und Glaube*, 62.

¹³⁶⁹ Klessmann, „„Zum Amen gehört das Aber,“ 161.

¹³⁷⁰ Klessmann, „„Zum Amen gehört das Aber,“ 161.

¹³⁷¹ Vgl. Klessmann, „Zum Amen gehört das Aber,“ 161.

¹³⁷² Klessmann, „Zum Amen gehört das Aber,“ 161.

¹³⁷³ Klessmann, „Zum Amen gehört das Aber,“ 162.

¹³⁷⁴ Klessmann, „Zum Amen gehört das Aber,“ 162.

¹³⁷⁵ Klessmann, „Zum Amen gehört das Aber,“ 162.

¹³⁷⁶ Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis* (Freiburg, 2006), 32.

Diese Problemanzeige lässt sich konstruktiv mit Boschkis Plädoyer ins Gespräch bringen, die aktuelle Pluralisierung von Religion und die daraus resultierenden Ambivalenzen als Potenzial zur kritischen Selbstreflexion, Re-Kontextualisierung und Weiterentwicklung von Religion zu betrachten. Boschki merkt an, dass „in der derzeitigen Gesellschaft Unterbrechung v. a. durch die sichtbare Pluralität von Religion“ geschieht. In ebenjener Pluralität liege das Potenzial, welche erst „die Wahrnehmung von Differenz ermöglicht“, die dann folgend „eine Voraussetzung der Fähigkeit zur Selbstkritik ist“. Boschki

Die Ambivalenzen des Glaubens, die sich immanent auf die Glaubensbeziehung auswirken können – insbesondere wenn sie aus der Theodizeefrage resultieren –, ernst zu nehmen, bedeute, erneut im Anschluss an Metz, dass nicht ungebrochen von Gott gesprochen werden kann: „Dem Geheimnis, der Unerforschlichkeit göttlicher Wirklichkeit entspricht auf menschlicher Seite die verbreitete Ambivalenz unserer Lebens- und Glaubenserfahrung.“¹³⁷⁷ Entsprechend könne von Gott nur in Widersprüchlichkeit, im Modus der Hoffnung und des Einspruches gesprochen werden.¹³⁷⁸

Dies markiert nach Klessmann eine reflektierte Glaubensambivalenz. Es gehe eben nicht um Eindeutigkeit und Gewissheit, sondern um den Mut zu Uneindeutigkeit und Fragmentarität. In diesen Formaten sei ein lebendiger, kreativer und kritisch reflektierter Glaube möglich.¹³⁷⁹ Klessmanns Überlegungen lassen sich vor dem Hintergrund des vorliegenden Analyseergebnisses bekräftigen. Exemplarisch sei auf die ambivalente Gottesbeziehung Wiesels verwiesen. Im Modus der Gleichzeitigkeit aus Klage und Gebet vermag dieser in seiner Gottesbeziehung zu verbleiben, anstatt diese abzurechnen. Die Gottesbeziehung von Gläubigen bricht oftmals im Kontext der Theodizeefrage ab. Einzuräumen, dass angesichts der Theodizeefrage ein ambivalentes Verhältnis zu Gott besteht bzw. die eigene Gottesbeziehung (phasenweise) ambivalent ist, ermöglicht kritisch und zugleich produktiv innerhalb der Beziehung zu verbleiben, statt sie zu einem vorschnellen Abbruch zu führen. Ambivalenzerfahrungen bzw. der geübte Umgang mit Ambivalenz im Glauben und innerhalb der eigenen Gottesbeziehung können zu einer weiterführenden und vertiefenden Suche nach theologischen Deutungen und religiöser Sinngebung anregen.

Dasselbe gilt hinsichtlich der Beziehung der Gläubigen zur Institution Kirche. Die Schuldgeschichte der katholischen Kirche als Trägerin und Verbreitungsorgan von Antijudaismus kann bei den Gläubigen zu Ambivalenzerfahrungen ob ihrer Mitgliedschaft in dieser Institution Kirche und ggf. zu einem Beziehungsabbruch, hier in Form von Kirchenaustritten, führen. Ebenso haben viele Menschen eine ambivalente Beziehung zur Amtskirche und zur Tradition, etwa aufgrund deren Verfahrensform mit

bezieht sich dahingehend auf das Konzept der Re-Kontextualisierung von Lieven Boeve und auf die von Johann Baptist Metz vorgeschlagene „kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung“. Diese könne zur konstruktiven Weiterentwicklung und Re-Kontextualisierung tradierter Glaubensinhalte in zeitgenössische Anforderungen herangezogen werden. Boschki schreibt: „Jede Religion, so auch die christliche, muss sich immer wieder neu in die gesellschaftlichen Kontexte einbetten, damit sie ihre Identität bewahrt, gleichzeitig aber eine dialogische Offenheit entwickelt, die als Voraussetzung für die Fähigkeit zur Erneuerung dient.“ Boschki, „Zeiten der Ambivalenz“, 206.

Religion und Glaube basieren, wenn sie sich vor fundamentalistisch-missbräuchlichen Tendenzen und Vereinnahmungen schützen und abgrenzen wollen, auf der Bereitschaft zur dialogischen Offenheit, einer Bereitschaft zur Erinnerung und bleibenden Frage. Vgl. Boschki, „Zeiten der Ambivalenz“, 206-207.

Vgl. Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie* (Mainz, 1984), 150; sowie Lieven Boeve, „Katechese als offenes christliches Narrativ. Unterbrechung und Identität in einer pluralistischen Welt,“ in *Christliche Katechese unter den Bedingungen der ‚flüchtigen Moderne‘*, hg. von Stefan Altmeyer, Gottfried Bitter und Reinhold Boschki (Stuttgart, 2016), 37-52; Lieven Boeve, *God Interrupts History. Theology in a Time of Upheaval* (New York, 2007).

¹³⁷⁷ Klessmann, „Zum Amen gehört das Aber,“ 165.

¹³⁷⁸ Vgl. Klessmann, „Zum Amen gehört das Aber,“ 165.

¹³⁷⁹ Vgl. Klessmann, „Zum Amen gehört das Aber,“ 166. Klessmann plädiert an dieser Stelle auch für eine „theologische Bescheidenheit“.

Geschlechterfragen. Aktuell zeigt sich dies im Besonderen im *Synodalen Weg* oder der Bewegung *Maria 2.0*.

Ein Bewusstsein für diese Ambivalenzerfahrungen oder das bewusste Verharren in der Ambivalenz, strukturanalog zur Theodizeeproblematik, vermag derartige ambivalente Beziehungen aufrechtzuerhalten, statt sie abubrechen. Die Fähigkeit, mit Ambivalenzen umgehen zu können, kann demnach zum Gelingen von (religiösen) Beziehungen beitragen.

13.2 Begriffsfragen: Ambiguitätstoleranz oder Ambivalenztoleranz?

Das Desiderat hinsichtlich eines – wie auch immer konkret gearteten – produktiven Umgangs mit Ambivalenz wird, wie bereits deutlich wurde, breit und disziplinübergreifend formuliert. Im Weiteren sollen einige theoretische Ansätze vorgestellt werden, wie diese bis dato noch äußerst diffuse Beschreibung ‚Fähigkeit zu einem produktiven Umgang mit Ambivalenz‘ zum einen bezeichnet und zum weiteren inhaltlich gefasst werden könnte. Eine erste Annäherung an eine solche inhaltliche Näherbestimmung verweist auf eine relative Vielzahl von oftmals indifferent verwendeten Bezeichnungen – vergleichbar zur indifferenten Verwendung von Ambiguität und Ambivalenz – und resultiert vermutlich auch aus ebenjener Prämisse.

Im Folgenden werden chronologisch beginnend mit der Erstetablierung einer solchen Bezeichnung durch Frenkel-Brunswik und danach exemplarisch fortführend einige dieser Formulierungen benannt, die hinsichtlich einer Reflexion des Ambivalenzbegriffs für (theologische) Bildungsprozesse anschlussfähig scheinen.

Die Psychoanalytikerin Frenkel-Brunswik etabliert als Erste und bereits in ihren psychoanalytischen Studien der 1950er Jahre, im Anschluss an die Theorien von Adorno zum *Autoritäten Charakter*,¹³⁸⁰ den Begriff der Ambiguitätsintoleranz, der insbesondere in der Pädagogik in seiner positiven Wendung als *Ambiguitätstoleranz* vielfach rezipiert wurde.¹³⁸¹

Ambiguitätsintoleranz sei nach Frenkel-Brunswik „a tendency to resort to black-white solution [...], often at the neglect of reality, and to seek for unqualified and unambiguous over-all acceptance and rejection of other people“.¹³⁸² Ambiguitätsintolerante Individuen neigen zur Adaption einfacher Antworten, einem unterkomplexen, polaren Denken in den Kategorien richtig und falsch und rigidem Gehorsamsbewusstsein. Dagegen tendieren ambiguitätstolerante Individuen vielmehr zu Flexibilität

¹³⁸⁰ Vgl. Adorno, *Studien zum autoritären Charakter*.

¹³⁸¹ Vgl. Lothar Krappmann, *Soziologische Dimensionen der Identität: strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen* (Stuttgart, 1993), 167. Vgl. Keupp et al., *Identitätskonstruktionen*, 207.

Zudem geht auch die aktuelle Forderung Bauers nach Ambiguitätstoleranz auf diese Begriffsschöpfung und die Theorien Frenkel-Brunswiks zurück.

¹³⁸² Frenkel-Brunswik, „Intolerance of Ambiguity,“ 115.

und Selbstbestimmung (in unproblematischem Austausch und Wechselseitigkeit mit anderen und Pluralitätserfahrungen). Mit Rückgriff auf ihr übergeordnetes Forschungsfeld zur Entstehung von Totalitarismus und Antisemitismus leitet Frenkel-Brunswik ab, dass ambiguitätsintolerante Individuen totalitäre Systeme bevorzugen, da in diesen eindeutige Antworten und ein eindeutiger Orientierungsrahmen angeboten werden. Ambiguitäts(in)toleranz stelle daher eine Grundvariable menschlicher Persönlichkeit dar, die sich immanent auf die individuellen Haltungen gegenüber Totalitarismus und Antisemitismus auswirke.¹³⁸³ Diese These prägt den Diskurs um Ambiguitäts(in)toleranz bis heute und ist vergleichbar mit den Thesen, die Bauman über den Umgang mit Ambivalenz und die Gewalt der Moderne ausführt, und ebenso mit Bauers Problemanzeigen hinsichtlich des aus fehlender Ambiguitätstoleranz resultierenden Gewaltpotenzials bzw. der Ausprägung von Fundamentalismen.¹³⁸⁴

Jekeli spricht sich im Anschluss an Frenkel-Brunswiks Überlegungen dafür aus, den Begriff der Ambiguitäts(in)toleranz durch den Begriff der Ambivalenztoleranz zu ersetzen, da der Begriff Ambiguitätsintoleranz begriffsemantisch eigentlich das Nichttolerieren von äußerer Ambiguität beschreibe, die das erlebende Subjekt im Inneren nicht weiter tangiere. Frenkel-Brunswik, so Jekeli, habe sich inhaltlich eigentlich mit Ambivalenztoleranz beschäftigt, auch wenn sie den Begriff der Ambiguitätsintoleranz für den Sachverhalt geprägt hat.¹³⁸⁵ Jekeli markiert Ambivalenzerfahrungen als „unumgängliche Begleit- und Folgeerscheinung“¹³⁸⁶ von sozialen Prozessen und spricht sich für die Etablierung von Ambivalenztoleranz, verstanden als „Konstitutionsprinzip von Sozialität im Konnex psychischer und sozialer Strukturen“¹³⁸⁷, aus.

¹³⁸³ Vgl. Frenkel-Brunswik, „Intolerance of Ambiguity“, 120-122.

Zur Rezeption von Frenkel-Brunswik und aktuellen Forschungsprojekten zu Ambiguitätstoleranz in der Psychologie vgl. Rene Ziegler und Raphael Titt, „Ambiguitätstoleranz. Die Entwicklung des Konstrukts in der psychologischen Forschung“, in *Eindeutig mehrdeutig. Ambiguitäten im Spannungsfeld von Gesellschaft, Wissenschaft und Religion*, hg. von Marlene Deibl und Katharina Mairinger (Wien, 2022), 15-42.

¹³⁸⁴ Vgl. weiterführend Patrick Becker, „Abnehmende Ambiguitätstoleranz in der Religion? Zur Politisierung von Überzeugungen in der Moderne“, in *Eindeutig mehrdeutig. Ambiguitäten im Spannungsfeld von Gesellschaft, Wissenschaft und Religion*, hg. von Marlene Deibl und Katharina Mairinger (Wien, 2022), 215-232.

¹³⁸⁵ Vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel 5.1 dieser Arbeit.

Frenkel-Brunswik schreibt über den „related“ Zusammenhang von Ambiguität und Ambivalenz: „The background of the problem of ambiguity thus becomes related to the vast fund of knowledge supplied by psychoanalysis in connection with the development of the concept of ‚ambivalence‘ as defined by the coexistence, in the same individual, of love- and of hatecathexis toward the same object. The existence of ambivalence in a person and the further fact of this person’s ability to face his or her ambivalences toward others must be considered as an important personality variable.“

Vgl. Frenkel-Brunswik, „Intolerance of Ambiguity“, 115.

Vgl. Jekeli, *Ambivalenz und Ambivalenztoleranz*, 9-15.

¹³⁸⁶ Jekeli, *Ambivalenz und Ambivalenztoleranz*, 9.

¹³⁸⁷ Jekeli, *Ambivalenz und Ambivalenztoleranz*, 9.

Vergleichbar und in Anlehnung an Frenkel-Brunswiks Theorien zum Zusammenhang von Ambiguitätsintoleranz und faschistischen Überzeugungen bzw. einem autoritären Charakter problematisiert Jekeli die Fähigkeit zu Ambivalenztoleranz bzw. Ambivalenzintoleranz hinsichtlich faschistischer Haltungen des nationalsozialistischen Deutschlands. Am Beispiel der Biographie des Leiters der Deutschen Arbeitsfront (DAF), Robert Ley, zeigt Jekeli die ambivalenzsensiblen bzw. ambivalenzintoleranten Charakteristika NS-Deutschlands auf. Sie fokussiert dabei auf die Ambivalenz von Hierarchiestrukturen zwischen „autoritärer Aggression und autoritärer Unterwürfigkeit“ und dem Volksverständnis, das einerseits als das „rassisch beste, stärkste, gesündeste“ Volk und andererseits als „hilflos, führungs- und erziehungsbedürftig“ eingeordnet werde. Jekeli, *Ambivalenz und Ambivalenztoleranz*, 222.

Lothar Krappmann und Heiner Keupp greifen Frenkel-Brunswiks Begriff der Ambiguitätsintoleranz je auf und wenden diesen in die positive Bezeichnung Ambiguitätstoleranz. Krappmann spricht aufgrund der „objektiven Vergrößerung der individuellen Gestaltungskompetenz in der Postmoderne“ von „Ambiguitätstoleranz“ als der „für die Identitätsbildung mutmaßlich entscheidendste[n] Variable“. ¹³⁸⁸ Keupp plädiert dafür, dass es (insbesondere in der Postmoderne) relevant sei, Ambivalenzerfahrungen in ein lebbares Beziehungsverhältnis zu überführen. ¹³⁸⁹ Bemerkenswerterweise bezieht er sich in der

¹³⁸⁸ Krappmann, *Soziologische Dimensionen der Identität*, 167.

Krappmann führt aus, dass in der Postmoderne, als eine Zeit, die als massiv widersprüchlich erlebt werde, keine „fest etablierte Identität [existiere], sondern eine Identität, die aus ständiger Anstrengung um neue Vermittlung entsteht“. Lothar Krappmann, „Die Identitätsproblematik nach Erikson aus einer interaktionistischen Sicht,“ in *Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung*, hg. von Heiner Keupp und Renate Höfer (Frankfurt am Main, 1997), 81.

Identität repräsentiert kein starres Selbstbild, sondern beinhaltet „eine immer wieder neue Verknüpfung früherer und anderer Interaktionsbeteiligungen des Individuums mit den Erwartungen und Bedürfnissen, die in der aktuellen Situation auftreten“. Diese Lebensumstände werden auch für die Ausprägung der Fähigkeit von Ambiguitätstoleranz relevant: Ambiguitätstoleranz ist sowohl die Voraussetzung wie auch gleichzeitig die Folge gelungener Identitätsbalance.“

Krappmann, *Soziologische Dimensionen der Identität*, 167.

Zentral ist außerdem, dass diese Fähigkeit individuell und unterschiedlich stark ausgeprägt ist. Oftmals, insbesondere im Zusammenhang mit repressiven Rollen, folgen schlichte Abwehrmechanismen. Konkret führt Krappmann zwei Abwehrmechanismen aus. Erstens die Verdrängung der eigenen Bedürfnisse zugunsten von Normerfüllung und mit dem Ziel, den Erwartungen anderer zu entsprechen: „Das Individuum sorgt dafür, daß keine Widersprüche zwischen den Erwartungen und seinen Bedürfnissen auftreten, indem es seine Bedürfnisse übergeht, zurückstellt oder modifiziert.“ Zweitens die Neu- oder Reorganisation mehrdeutiger bzw. mehrwertiger Erfahrungen in Eindeutigkeiten, im Sinne einer Vereindeutigung: „In diesem Falle organisiert das Individuum in Abhängigkeit von seiner Bedürfnisstruktur die mehrdeutigen und komplexen Wahrnehmungen und Erfahrungen in eindeutige und einfache um.“

Krappmann, *Soziologische Dimensionen der Identität*, 155; 157.

¹³⁸⁹ Vgl. Keupp et al., *Identitätskonstruktionen*, 207.

In expliziter Anlehnung an Bauman betrachtet Keupp die Moderne als ein „interventionistisches Projekt“: „Die Gestaltung ihrer selbst, nach eigenen Vorstellungen; das ungeordnete bloße Dasein soll unter Kontrolle, in Schranken gehalten und gezügelt werden, aus Gestaltlosigkeit in eine absichtsvolle Form überführt werden.“ Diese Denkform bestimme noch immer unsere zeitgenössische Theoriebildung, entsprechend auch die Theorien zur Identitätsbildung: Bis zum Anbruch der Postmoderne habe die Vorstellung einer gelungenen Biographie bzw. Identität vorgeherrscht, wenn diese stabil und von Dauer waren. Stabilität oder Dauerhaftigkeit beziehen sich dabei auf allgemeingültige Meta-Erzählungen, traditionalisierte Werte und Lebensformen sowie etablierte Rollenbilder. In der Postmoderne habe sich die Lebensrealität jedoch von den Randfaktoren der Stabilität und Dauerhaftigkeit entfernt, was viele Menschen als „Verlust, als Unbehauetheit, als Unübersichtlichkeit, als Orientierungslosigkeit und Diffusität“ erfahren würden. Zwar stelle das pluralisierte Angebot in allen Lebensbereichen eine enorme Wahlfreiheit dar, allerdings folge darauf auch deren zunehmende Differenzierung der Wahlmöglichkeiten, alles erscheine zunehmend komplexer, was Keupp an anderer Stelle – zentral für den vorliegenden Kontext – als „Ambivalenz der aktuellen Lebenswirklichkeit“ zusammenfasst.

Heiner Keupp, *Identitäten in der Ambivalenz der postmodernen Gesellschaft* (München, 2002), 4-6; 16; 21-31.

Eine kritische Analyse dieser Basisprämisse findet Keupp bei Bauman und dessen Gesellschaftsanalyse bzw. in dessen Diagnose der Moderne. Bauman beobachtet einen umfassenden Transformationsprozess des „Umschaltens[s] der Werte von Dauer auf Flüchtigkeit“, welcher alle sozialen und individuellen Lebensformen bedingt, weshalb er seine Gesellschafts- und Gegenwartsanalyse als Flüchtige Moderne fasst. Bauman, „Politische Körper und Staatskörper,“ 204.

Keupp wirft dahingehend die Frage auf, über welche Bedingungen sowie Kompetenzen Menschen zur Lebensbewältigung und Identitätskonstruktion in der Postmoderne bzw. Flüchtigen Moderne verfügen müssen. Um die postmoderne Freiheit bzw. Vergrößerung der individuellen Gestaltungskompetenz der Identität konstruktiv nutzen zu können, bedürfe es (u. a.) einer erhöhten Fähigkeit zur positiven Verunsicherung sowie der Ambiguitätstoleranz. Ambiguitätstoleranz stelle dabei die Voraussetzung zur Etablierung der Fähigkeit zur positiven Verunsicherung dar.

Pirker führt an, dass diese Zielvorstellung Keupps über die primär auf Balance ausgerichtete Ambiguitätstoleranz Krappmanns hinausgehe: „Darin werden Ambivalenzen [...] zu einem integralen und prospektiven Bestandteil von gelingender Identitätsarbeit.“ Pirker, *Fluide und fragil*, 135.

Den Begriff der positiven Verunsicherung übernimmt Keupp von Gelatt, aus dessen gleichnamigem Artikel *Positive uncertainty*. Vgl. Harry B. Gelatt, „Positive Uncertainty: A New Decision-Making Framework for Counseling,“ *Journal of Counseling Psychology* 36 (1989): 252-256.

Folge allerdings auf den Begriff der Ambiguitätstoleranz,¹³⁹⁰ welchen er als „[d]ie Fähigkeit, sich auf Menschen und Situationen offen einzulassen, sie zu erkunden, sie nicht nach einem ‚Alles-oder-nichts‘-Prinzip als nur gut oder nur böse zu beurteilen“¹³⁹¹, fasst.

Da Keupp und Krappmann ihr jeweiliges Verständnis von Ambiguitätstoleranz vor und mit dem Identitätsbegriff erarbeiten, sind sie für den vorliegenden Kontext in besonderem Maße anschlussfähig, da sie hinsichtlich Lüschers Forderung, den Ambivalenzbegriff systematisch vor dem Identitätsbegriff zu reflektieren, als mögliche Referenztheorien ausgemacht werden können. In diesem Kontext sei ergänzend auf Pirkers Verständnis von (hier religiöser) Identität als „zugleich fluide und fragil, elastisch und zerbrechlich, beweglich und gefährdet“¹³⁹² verwiesen. Sie benennt, dass diese Widersprüche ein „Wesentliches der Anthropologie“ ausdrücken:¹³⁹³ „Gegen das Denken in nicht überschreitbaren Dichotomien rufe ich erneut Rahner in Erinnerung, der sich dagegen verwehrt, theologisch-anthropologische Fragestellungen in einer bloßen Unterscheidung von Polaritäten zu deklinieren.“¹³⁹⁴ Weiterführend wäre zu prüfen, ob bzw. wie sich Pirkers Identitätsverständnis in einen konstruktiven Dialog mit dem Ambivalenzbegriff bringen lässt – da Ambivalenz zwar durch Polaritäten bedingt wird, sich aber eben nicht in einem Entweder-oder, sondern in einem oszillierenden Sowohl-als-auch äußert.

Der Moraltheologe Sautermeister formuliert sein Verständnis von Ambiguitätstoleranz im Anschluss an Krappmann wie folgt: „Ambiguitätstoleranz wird [...] als eine Fähigkeit verstanden werden, die dabei helfen kann, mit widrigen Umständen und Krisen umzugehen.“¹³⁹⁵ Er benennt damit eine zentrale inhaltliche Wendung: Krappmann versteht unter Ambiguitätstoleranz primär eine Fähigkeit des Aushaltens, während Sautermeister hinsichtlich Ambiguitätstoleranz den „aktiven Modus“, konkret den des Gestaltens, in den Rezeptionsvordergrund rückt.¹³⁹⁶

Zentral an den vorliegenden Auseinandersetzungen mit Ambivalenztoleranz bzw. Ambiguitätstoleranz sind deren Bezugnahme auf den Identitätsdiskurs und deren Verständnis als eine gestaltbare Fähigkeit. Dies setzt eine Form von Lern- und Lehrbarkeit voraus und verdeutlicht, dass diese individuell unterschiedlich stark ausgeprägt werden können, was hier als Handlungsanforderung bzgl. einer

¹³⁹⁰ Keupp, *Identitäten in der Ambivalenz*, 21.

¹³⁹¹ Keupp, *Identitäten in der Ambivalenz*, 31.

¹³⁹² Pirker, *Fluide und fragil*, 366.

¹³⁹³ Pirker, *Fluide und fragil*, 366.

¹³⁹⁴ Pirker, *Fluide und fragil*, 366.

¹³⁹⁵ Jochen Sautermeister, „Mit Mehrdeutigkeit und Ungewissheit leben können,“ 128.

¹³⁹⁶ Sautermeister, „Mit Mehrdeutigkeit und Ungewissheit leben können,“ 131.

Vertiefend ausgeführt in Jochen Sautermeister, „Selbstgestaltung und Sinnsuche unter fragilen Bedingungen. Moralpsychologische und ethische Anmerkungen zum Verhältnis von Resilienz und Identität,“ in *Resilienz. Interdisziplinäre Perspektiven zu Wandel und Transformation*, hg. von Maria Karidi, Martin Schneider und Rebecca Gutwald (Wiesbaden, 2018), 130-132.

bildungstheoretischen Reflexion und einer weiterführenden Pädagogik und Didaktik einer solchen Fähigkeit verstanden wird.

13.3 Vorschlag: Ambivalenzkompetenz

In Anbetracht dieser Theorien, die eine überwiegende Verwendung des Begriffs Ambiguität anführen, soll für den weiteren Verlauf im Anschluss an Bleulers Ambivalenzverständnis und Baumans semiotische Kulturtheorie noch einmal hervorgehoben werden, warum für den vorliegenden Kontext relevant ist, nicht von einer Fähigkeit zum Umgang mit Ambiguität, sondern mit Ambivalenz zu sprechen: Zwar gehen Ambiguitäten auf der Orientierungsebene den Ambivalenzerfahrungen auf der Bewertungsebene voraus, jedoch sind nur die Ambivalenzerfahrungen mit der Notwendigkeit einer Bewertung verknüpft, im Gegensatz zu den wertneutralen, wenn auch mehrdeutigen Ambiguitäten (vgl. Junge, vgl. Baumans semiotische Kulturtheorie).¹³⁹⁷ Wie an Wiesels Werk aufgezeigt werden konnte, können Ambivalenzen produktiv wie destruktiv wirksam werden. Sie können ein Gefühl des Unbehagens auslösen oder handlungsbefähigend wirken und bedürfen daher einer Fähigkeit des reflektierten Umgangs. Im Folgenden werden daher weiterhin der Ambivalenzbegriff und die Fähigkeit zu einem produktiven Umgang mit Ambivalenz in den Blick genommen.¹³⁹⁸

Jekeli argumentiert vergleichbar zu diesen Überlegungen, indem sie, wie oben skizziert, auf die Verortung von Ambiguität im wertneutralen äußeren Bereich und Ambivalenz im inneren Bereich verweist.¹³⁹⁹ Ihr folgender Vorschlag zur Bezeichnung *Ambivalenztoleranz* bzw. der Toleranzbegriff allgemein scheinen für die Zielvorstellung, eine Fähigkeit zum (produktiven) Umgang mit Ambivalenz zu beschreiben, allerdings nur bedingt geeignet. Exemplarisch sei dazu auf die Ausführungen der Philosophin Susan Mendus verwiesen, die auch Bauman in seinen Überlegungen zu *Moderne und Ambivalenz* rezipiert.¹⁴⁰⁰ Mendus führt aus, dass der Begriff Toleranz impliziere, dass die tolerierte Sache oder das tolerierte Gegenüber zum einen moralisch tadelnswert und zum anderen langfristig zu ändern sei. Somit könne eine tolerante Haltung gegenüber einem Sachverhalt mitunter als subtile Methode genutzt werden, die (moralische) Unterlegenheit des Sachverhaltes oder des Gegenübers zu betonen, und gleichermaßen als Warnung fungieren, dass diese Andersheit beendet werden solle.¹⁴⁰¹ Maurice van Tongeren definiert in seinem Eintrag im *Lexikon der Ethik* Toleranz folgend:

¹³⁹⁷ Vgl. Junge, *Ambivalente Gesellschaftlichkeit*, 229; vgl. auch Junge, „Ambivalenz: eine Schlüsselkategorie,“ 72.

¹³⁹⁸ Damit soll nicht negiert werden, dass die verschiedenen Theorien zur Ambiguitätstoleranz relevante Bestandteile oder zumindest eine Anschlussfähigkeit zur Etablierung einer Fähigkeit zum Umgang mit Ambivalenz enthalten. Es kann von Schnittmengen beider Begrifflichkeiten ausgegangen werden.

¹³⁹⁹ Vgl. Jekeli, *Ambivalenz und Ambivalenztoleranz*, 9. Vgl. auch die Ausführungen in den Kapiteln 13.2 und 5.1 dieser Arbeit.

¹⁴⁰⁰ Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 22.

¹⁴⁰¹ Vgl. Susan Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism* (London, 1989), 149-151.

„Toleranz steht für eine individuelle oder kollektive Tugend bzw. für eine institutionelle Praxis, die weder gegen Personen und deren Überzeugungen einschreitet noch gegen das verbale oder handelnde Zum-Ausdruck-Bringen dieser Überzeugungen, wobei diejenigen, die diese Tugend oder Praxis üben, die geduldeten Personen ablehnen, deren Überzeugungen für falsch halten und zudem über wirksame Ausschluss- und Verbotsmöglichkeiten verfügen.“¹⁴⁰²

Unter Toleranz (vgl. lat. *tolerare*: „dulden“¹⁴⁰³ und ebenso „tragen, vertragen oder aushalten“¹⁴⁰⁴) wird demnach primär eine Fähigkeit des Duldens und Aushaltens verstanden.¹⁴⁰⁵ Angesichts von Ambivalenzerfahrungen reicht eine Fähigkeit zur Toleranz gegenüber diesen Erfahrungen nicht aus. Ein produktiver Umgang mit Ambivalenzerfahrungen beinhaltet eine weiterführende Handlungsfähigkeit, die mit dem Begriff der Toleranz nicht abgedeckt wird.¹⁴⁰⁶ Ein Subjekt kann eine tolerante Haltung gegenüber Ambivalenz generierenden Phänomenen und ggf. sogar gegenüber den resultierenden Ambivalenzerfahrung entwickelt haben. Wie weiterführend mit oder angesichts dieser Erfahrung gehandelt werden kann, bleibt jedoch eine Leerstelle. Handlungsfähigkeit verstanden als aktiver Modus geht über Toleranz hinaus. Daher soll hier ergänzend zum Aspekt des Aushaltens der Fähigkeitsaspekt, konkret die Handlungsfähigkeit, in den Blick genommen werden, die über einen Modus des Aushaltens und Duldens notwendig hinausgehen muss.

Zudem ist der für die Toleranz zentrale Grundmodus der Ablehnung hinsichtlich Ambivalenzerfahrungen zwar ebenfalls relevant, aber auf einer anderen Ebene: Ablehnung ist nicht konstitutiv, so wie sie es für das Einnehmen einer reflektierten toleranten Haltung ist, sondern vielmehr eine Folge von Ambivalenzerfahrungen.

Anstelle des aus dieser Lesart heraus nur bedingt geeigneten Toleranzbegriffs wird folgend für den bildungstheoretisch umfassend konturierten und etablierten Begriff der Kompetenz,¹⁴⁰⁷ konkret für

¹⁴⁰² Maurice van Tongeren, „Toleranz,“ in *Lexikon der Ethik* (Paderborn, 2006), 371.

¹⁴⁰³ Karl Hörmann, „Toleranz,“ in *Lexikon der christlichen Moral* (Innsbruck, 1969), 1221.

¹⁴⁰⁴ Tongeren, „Toleranz,“ 370.

¹⁴⁰⁵ Vgl. Im Kontext der Problemanzeige von Mendus und Tongerens auch die Ausführungen Karl Hörmanns.

Hörmann assoziiert diesen ausschließlich mit der Bezeichnung „dulden“ und führt an: „die Kirche weiß sich zwar im Wissen der geoffenbarten Wahrheit, muss aber darauf achten, dass ihre Gläubigen heute in fast allen Ländern mit Andersgläubigen und Ungläubigen zusammenleben müssen. Sie anerkennt, dass Katholiken, die in der Lehre der Kirche die Wahrheit finden, um das Gemeinwohl ihrer Länder, der Gesamtkirche und der ganzen Menschheit willen gegenüber den Menschen anderer Überzeugungen tolerant sein müssen.“ Hörmann, „Toleranz,“ 1222.

¹⁴⁰⁶ Lüscher und Fischer, „Ambivalenzen bedenken und nutzen,“ 91.

Darin wird ein Gespräch mit einer zu affektiver Ambivalenz neigenden Patientin geschildert. Der Therapeut erinnerte die Patienten an ihre Skalenwerte bzgl. Liebe/Wut-Hass in Bezug auf ihren Ehemann und fragte, was sie unternehmen könnte, um diese Werte zu „verbessern bzw. zu verschlimmern“. In der Folge wurden die Eigenverantwortung der Patientin und vor allem die Möglichkeit zur aktiven Mitgestaltung ihrer affektiven Ambivalenz erkennbar. Es wurde „der Selbstbezug des Umgangs mit Ambivalenzen deutlich, wofür die in diesem Zusammenhang oft verwendete Bezeichnung ‚Ambivalenztoleranz‘ jedoch die aktive Handlungsbefähigung nicht zum Ausdruck“ bringt.

¹⁴⁰⁷ Zur religionspädagogischen Kompetenzdiskussion vgl. u. a.: Martin Rothgangel, „Kompetenzorientierter Religionsunterricht: theoretische Potentiale – empirische Desiderate – problematische Implementierung,“ *Zeitschrift für Theologie und Pädagogik* 66/4 (2014): 311-319; Bernd Schröder, „Kompetenzorientierung – Zweck oder Mittel der Verbesserung des Religionsunterrichts?,“ in *Kompetenzorientierung im Religionsunterricht. Von der Didaktik zur Praxis. Beiträge aus evangelischer, katholischer und islamischer Perspektive*, hg. von Rainer Möller, Clauß Peter Sajak und Mouhanad Khorchide (Münster, 2014), 181-194.

die Bezeichnung der *Ambivalenzkompetenz*, plädiert.¹⁴⁰⁸ Ambivalenzkompetenz kann dabei im Anschluss an Boschki als Differenz- und Wahrnehmungskompetenz gefasst werden.¹⁴⁰⁹ Mit Bezug auf Franz E. Weinerts Kompetenzverständnis umfasst Ambivalenzkompetenz, nach Boschki, die kognitive Kompetenz, Phänomene in ihrer Ambivalenz zu verstehen, und folgend Probleme, die sich aus dieser Ambivalenz ergeben, zu bearbeiten oder bestenfalls bewältigend bearbeiten zu können.¹⁴¹⁰ Handlungsfähigkeit stellt in diesem Verständnis einen zentralen Faktor dar. Hinsichtlich religiöser Bildung umfasst dies die Kompetenzen, Religion, Glauben und Kirche sowie deren jeweilige Wirksamkeitskontexte in ihrer jeweiligen Ambivalenz erkennen zu können, dies auszuhalten, mit diesen weiterführend umgehen zu lernen und sie bestenfalls produktiv gestalten zu lernen.¹⁴¹¹ Im weitesten Sinne ist Ambivalenzkompetenz die Fähigkeit, angesichts von (religiösen) Ambivalenzerfahrungen handlungsfähig zu bleiben. Ambivalenzkompetenz bedeutet dann, über einen produktiven Umgang mit Ambivalenzerfahrungen zu verfügen und angesichts dieser Erfahrungen nach innen wie nach außen gerichtet handlungsfähig zu sein. Damit nimmt Ambivalenzkompetenz eine zentrale Funktion in der Gestaltung des individuellen und kollektiven Selbst- und Weltverhältnisses ein. Die Relevanz des Aushaltens und damit einhergehend die Toleranz sind damit nicht negiert, sondern werden vielmehr als Teildimensionen von Ambivalenzkompetenz betrachtet.

Dies lässt sich an einer werkimmanenten Beobachtung verdeutlichen: Elie Wiesels Ambivalenzerfahrung angesichts der Frage von Sprechen oder Schweigen über Auschwitz entfaltet durch sein Verharren in der Sowohl-als-auch-Relation dieser beiden Pole, also das Verharren in der Ambivalenz, ein produktives Potenzial zum Umgang mit dieser Problemstellung und hält ihn in der Sowohl-als-auch-Relation handlungsfähig. Gleichmaßen muss er das Verharren in der Ambivalenz lebenslang aushalten können. Entsprechend soll neben der obigen Auseinandersetzung mit der Fähigkeit zum produktiven Gestalten von Ambivalenzerfahrungen ein Blick auf die Fähigkeit des

Clauß Peter Sajak, Hg., *Religionsunterricht kompetenzorientiert. Beiträge aus fachdidaktischer Forschung* (Paderborn, 2012); Dietrich Benner et al., Hg., *Religiöse Kompetenz als Teil öffentlicher Bildung. Versuch einer empirisch, bildungstheoretisch und religionspädagogisch ausgewiesenen Konstruktion religiöser Dimensionen und Anspruchsniveaus* (Paderborn, 2011).

¹⁴⁰⁸ Dieser Begriff wurde erstmalig von Reinhold Boschki als Bezeichnung einer Fähigkeit zum Umgang mit Ambivalenz vorgeschlagen. Vgl. dazu Boschki, „Zeiten der Ambivalenz,“ 201.

Ergänzend sei auf Krügers Vorschlag des ‚Ambivalenzmanagements‘ sowie Junges Bezeichnung der ‚Ambivalenzbewältigung‘ hingewiesen.

Vgl. Krüger, „Religion als Ambivalenzmanagement,“ 78-88.

Junge, *Ambivalente Gesellschaftlichkeit*, 13-22; 221-265.

¹⁴⁰⁹ Vgl. Boschki, „Zeiten der Ambivalenz,“ 201.

¹⁴¹⁰ Vgl. Boschki, „Zeiten der Ambivalenz,“ 202. Vgl. dazu die wirkungsgeschichtlich einschlägige Kompetenzdefinition des Psychologen Franz E. Weinert und dessen Hervorhebung der Relevanz von Problemlösestrategien: „Kompetenzen sind die bei Individuen verfügbaren oder von ihnen erlernbaren kognitiven Fähigkeiten und Fertigkeiten, bestimmte Probleme zu lösen, sowie die damit verbundenen motivationalen, volitionalen und sozialen Bereitschaften und Fähigkeiten, die Problemlösungen in variablen Situationen erfolgreich und verantwortungsvoll nutzen zu können. Kompetenz ist nach diesem Verständnis eine Disposition, die Personen befähigt, bestimmte Arten von Problemen erfolgreich zu lösen, also konkrete Anforderungssituationen eines bestimmten Typs zu bewältigen.“

Franz E. Weinert, „Vergleichende Leistungsmessung in Schulen – eine umstrittene Selbstverständlichkeit,“ in *Leistungsmessungen in Schulen*, hg. von Franz E. Weinert (Weinheim, 2014), 27.

¹⁴¹¹ Boschki, „Zeiten der Ambivalenz,“ 202.

produktiven Verharrens in der Ambivalenz gelegt werden, was mit der Fähigkeit zum Aushalten bzw. des Tolerierens der Ambivalenzerfahrung einhergeht. Eine Fähigkeit zum (produktiven) Verharren in der Ambivalenz scheint in den Ausführungen Boschkis, mit dessen Hinweis darauf, dass Ambivalenzerfahrungen notwendig auch ausgehalten werden müssen, bereits im Ansatz angelegt. Allerdings wird eine mögliche Produktivität erst im Modus des Gestaltens der Ambivalenzerfahrung vermutet. Dieser Ansatz wird hier durch die bereits im Verharren in der Ambivalenz wahrgenommene Produktivität um eine weitere Perspektive angereichert.

Einige Überlegungen zum Potenzial des bewussten Verharrens in Ambivalenz finden sich bei der Psychologin und Psychotherapeutin Elisabeth Otscheret. Menschliche Ambivalenzerfahrungen bilden nach Otscheret die Heterogenität der Welt ab. Der Mensch stehe qua seiner Verankerung in Welt und Umwelt in einem unumgänglichen „Ambivalenzkonflikt“.¹⁴¹² Dieser spanne sich zwischen den Polen *Autonomie/Bindung* und *Integration/Differenzierung* auf. Diese Pole sind alle positiv konnotiert und individuell erstrebenswert; sie lassen sich nicht in ein Positiv-Negativ-Gefälle bringen. Dennoch erzeugen sie durch ihre inhaltliche Polarität eine Ambivalenz.¹⁴¹³ Dieser Ambivalenzkonflikt spiele eine grundlegende Rolle innerhalb der menschlichen Identitätskonstruktion, als „Autonomieprozess“.¹⁴¹⁴ Dies hänge mit der Möglichkeit einer produktiven Nutzung des Ambivalenzkonflikts zusammen: „Grundgedanke ist dabei, daß Ambivalenz ein entwicklungsförderndes Potential enthält“, da sich Identitätskonstruktion immer im ambivalenten Spannungsfeld von Autonomie und Bindung abspiele.¹⁴¹⁵ Otscheret spricht sich gegen eine ‚Synthese‘ dieser Pole aus, die eine Auflösung des Ambivalenzkonflikts zur Folge hätte. Zur Verdeutlichung: Otscheret versteht unter Synthese eine Konfliktauflösung, welche die produktiven Auswirkungen des bewussten Verharrens im Ambivalenzkonflikt unterlaufen würde. Sie legt ihr Augenmerk stattdessen auf die produktiven Möglichkeiten des Aushaltens, konkret eines „dialogischen ‚Aushalten[s]‘“¹⁴¹⁶, das keine Synthese, sondern ein bewusstes Verharren im Ambivalenzkonflikt darstellt:

„Im Gegensatz zur Dialektik will die Dialogik – als Wechselwirkung von These und Antithese – den Widerspruch nicht durch eine Synthese aufheben, sondern die Gegenüber bewußt nebeneinander und als zueinander gehörig gelten lassen.“¹⁴¹⁷

Das Verharren im Ambivalenzkonflikt ermögliche den Individuen die Anerkennung, dass ihre Identität durch Autonomie und Bindung gleichermaßen bedingt sei.

¹⁴¹² Otscheret, *Ambivalenz*, 71.

Den Begriff des Ambivalenzkonflikts übernimmt Otscheret von Freud.

Vgl. Freud, *Totem und Tabu*, 95 und die Ausführungen in Kapitel 5.3 dieser Arbeit.

¹⁴¹³ Dies lässt sich anhand der Analyseergebnisse bestätigen. Bspw. entsteht die Polarität von Sprechen und Schweigen durch deren Polarität. Die beiden Begriffe können je nicht positiv oder negativ belegt, geschweige denn in ein Positiv-negativ-Gefälle gebracht werden. Stattdessen sind beide für Wiesel weder eindeutig positiv noch negativ belegt.

¹⁴¹⁴ Otscheret, *Ambivalenz*, 72.

¹⁴¹⁵ Otscheret, *Ambivalenz*, 72.

¹⁴¹⁶ Otscheret, *Ambivalenz*, 148.

¹⁴¹⁷ Otscheret, *Ambivalenz*, 148.

Die Idee eines bewussten Verharrens im Ambivalenzkonflikt, statt diesen möglichst schnell auflösen zu wollen, stelle die „klassischen Harmonievorstellungen“ in Frage und werde daher für viele nur schwer als ein erstrebenswertes Ziel nachvollziehbar.¹⁴¹⁸ Allerdings stärkt nicht die Konfliktfreiheit, sondern die individuelle Konfliktfähigkeit Individuum und Gesellschaft. Aufgrund dieses Potenzials zur Weiterentwicklung einer Fähigkeit des dialogischen Aushaltens durch das gezielte Verharren im Ambivalenzkonflikt ist die Ablehnung des Versuchs einer vorschnellen dialektischen Synthese der Pole überzeugend. Gleichermaßen, und hier scheint eine inhaltliche Parallele zu den Problemanzeigen Baumans auf, merkt Otscheret an, dass das Scheitern einer positiven Wahrnehmung dieses Konflikts bzw. das Scheitern der Weiterentwicklung der Fähigkeit, diesen Konflikt auszuhalten, auch zu einer Fokussierung eines der Pole und zu einer rigiden Vereindeutigung führen kann.¹⁴¹⁹ Die Notwendigkeit dieser Fähigkeit gilt daher auch ex negativo: Basierend auf dieser Fähigkeit können rigide Vereindeutigungsbemühungen als eine nur unzureichende und ggf. gefährliche Umgangsform mit Ambivalenz erkannt und vermieden werden.

Wenn das Verharren im Ambivalenzkonflikt bzw. im Verharren in der Sowohl-als-auch-Relation von Ambivalenz als eine potenziell produktiv wirksam werdende Dimension von Ambivalenzkompetenz begriffen werden soll, scheint es sich bei Ambivalenzkompetenz sowohl um eine Fähigkeit des Gestaltens wie auch um eine Fähigkeit des Aushaltens zu handeln.¹⁴²⁰ Es ist anzunehmen, dass Ambivalenzkompetenz über eine paradoxe Struktur verfügt. Oder, um die aus dem werkimmanenten Ertrag verdichtete Erkenntnis über die ambivalente Verfasstheit von Ambivalenz als solcher,

¹⁴¹⁸ Otscheret, *Ambivalenz*, 151.

¹⁴¹⁹ Vgl. Otscheret, *Ambivalenz*, 145-157.

¹⁴²⁰ Angesichts der Notwendigkeit, Ambivalenzerfahrungen bzw. den Ambivalenzkonflikt auch unauflösend aushalten zu können, scheint der Toleranzbegriff nun über eine gewisse Eignung zu verfügen. Daher kann Toleranz gegenüber derartigen Situationen als eine Dimension von Ambivalenzkompetenz betrachtet werden. Eine Bezeichnung als Ambivalenztoleranz würde diese Dimension allerdings überdeterminieren und auch die Fokussierung auf die Handlungsfähigkeit verlieren. Folgend wird weiterhin für die Bezeichnung Ambivalenzkompetenz plädiert, die Toleranz als eine Dimension beinhaltet. In Anbetracht dessen, dass eine Dimension von Ambivalenzkompetenz offenbar auch ein Aushalten beinhaltet, erscheint Sautermeisters Verweis auf die Anschlussfähigkeit des Resilienzdiskurses überzeugend, welcher eine inhaltliche Näherbestimmung der zur Resilienzausbildung notwendigen Fähigkeiten anbietet: Mit Resilienz gehe das Vertrauen auf die eigenen Fähigkeiten einher, Spannungen zum einen „aushalten zu können“ und zum anderen diese in „eine erträgliche oder gar produktive Spannung transformieren“ zu können. Dies umfasse insbesondere die Fähigkeiten, die eigenen *Erwartungen anpassen*, einen *Perspektivenwechsel einnehmen*, eine *Neubewertung vornehmen* sowie die eigene *Involviertheit annehmen* zu können, bei gleichzeitiger Fähigkeit zur *Frustrationstoleranz*. In dieser von der Neuropsychologin Rebecca Böhme entwickelten Zusammenstellung resilienzförderlicher Strategien sieht Sautermeister eine innere Nähe zu bestimmten Strategien von Ambiguitätstoleranz, welche hinsichtlich Ambivalenzkompetenz anschlussfähig erscheinen und ggf. einen ersten Orientierungsrahmen zur inhaltlichen Näherbestimmung von Ambivalenzkompetenz bieten können. Dabei kann für Ambivalenzkompetenz strukturanalog übernommen werden, was für Resilienz gilt: Diese beinhaltet eine realistische, ggf. auch pragmatische Haltung gegenüber Lebensereignissen und die Akzeptanz, dass diese positiv oder negativ ausfallen können, sowie die Bereitschaft einer Neubewertung, entstanden angesichts eines potenziellen, zukünftigen Erkenntnisgewinns oder durch die Einnahme eines Perspektivenwechsels. Vgl. Sautermeister, „Mit Mehrdeutigkeit und Ungewissheit leben können,“ 132-133. Vgl. Rebecca Böhme, *Resilienz. Die psychische Widerstandskraft* (München, 2019).

aufzugreifen, kann – hier bewusst zugespitzt formuliert – angenommen werden, dass alles Lernen im Kontext von Ambivalenzkompetenz selbst ambivalent besetzt sein wird.

13.3.1 Ambivalenzkompetenz als Kernkompetenz des christlich-jüdischen (und interreligiösen) Dialogs

In Anbetracht der Handlungsanforderung religiöser Pluralisierung vermag Ambivalenzkompetenz insbesondere auch im christlich-jüdischen sowie im interreligiösen Dialog produktiv wirksam zu werden, beispielsweise wenn sich widerstreitende Wahrheiten gegenüberstehen und diese konstruktiv bearbeitet werden sollen. Die oben diskutierte Glaubensambivalenz eröffnet eine Umgangsstrategie mit der Wahrheitsfrage, die alle beteiligten Gesprächspartner:innen wirklich ernst nimmt, statt die Ansichten der jeweils anderen *nur* zu tolerieren, d. h. eigentlich abzulehnen. Soll die Wahrheit der anderen als Wahrheit anerkannt werden, wird dies vermutlich eine Ambivalenzerfahrung angesichts der eigenen Wahrheitsansprüche auslösen. Glaubensambivalenz erfordert Ambivalenzkompetenz als Kernkompetenz.

Eine produktive Möglichkeit zum aufrichtigen Anerkennen und Ernstnehmen der Wahrheit des Gegenübers bei gleichzeitigem Ernstnehmen der eigenen Wahrheit ermöglicht die mit Ambivalenzkompetenz einhergehende Fähigkeit des bewussten Verharrens in der Ambivalenz der widerstreitenden Wahrheitsansprüche bzw. in dieser Glaubensambivalenz. Glaubensambivalenz beschreibt dann eine produktive Handlungsalternative gegenüber einer indifferenten oder gleichgültigen Haltungseinnahme angesichts von Überforderung aufgrund widerstreitender Wahrheitsansprüche. Ebenso stellt sie eine Alternative zu Vereindeutigung der Wahrheitsfragen und der darauf potenziell folgenden fundamentalistischen Strömungen dar (vgl. die Problemanzeigen zu Indifferenz und Fundamentalismus bei Bauer). Glaubensambivalenz, so die hier gefolgerte Überlegung, kann als eine Dimension von Ambivalenzkompetenz angeführt werden, die die anderen nicht nur in ihren Überzeugungen gelten lässt und demnach nur tolerieren würde, sondern die anderen und deren Wahrheitsansprüche grundlegend anerkennt.

Damit eröffnet Ambivalenzkompetenz einen Zugang zu einer der Grundlagen des interreligiösen Dialogs: sich von den anderen im eigenen religiösen Denken herausfordern zu lassen und die eigene Tradition sowie den Glauben konstruktiv-kritisch vor dieser Herausforderung zu befragen.¹⁴²¹ Dies gilt nicht nur für den individuellen Glauben, sondern strukturanalog für die Institution Kirche. Johanna Rahner führt dahingehend zuspitzend an, dass gerade diese davon profitieren könne, „die

¹⁴²¹ Aus der umfangreichen Literatur zum interreligiösen und zum christlich-jüdischen Dialog bzw. zu den jeweiligen Lehr-Lern-Modellen vgl. weiterführend:

Markus Himmelbauer et al., Hg., *Erneuerung der Kirchen. Perspektiven aus dem christlich-jüdischen Dialog* (Freiburg, 2018); Thomas Schlag und Jasmine Suhner, *Interreligiöses Lernen im öffentlichen Bildungskontext Schule. Eine theologisch-religionspädagogische Annäherung* (Zürich, 2018); Stephan Leimgruber, *Interreligiöses Lernen* (München, 2007).

Wahrheitsvermutung zuzulassen, dass die anderen auch mehr recht haben können als ich selbst und dass ich von den anderen lernen kann“.¹⁴²²

13.3.2 Ambivalenzkompetenz als Kernkompetenz religiöser Bildung

Mit Bezug auf die Relevanz des Ernstnehmens der Wahrheitsfragen bzw. -ansprüche der anderen und der vorliegenden Analyse von Wiesels Werk lässt sich aufzeigen, dass Ambivalenzkompetenz als eine Kernkompetenz religiöser Bildung betrachtet werden kann, da sie zum eigenen Selbstverständnis und zur individuellen Reflexion des Glaubens unabdinglich ist: In *Die Nacht* werden verschiedene Gottesbeziehungen thematisiert, von denen Wiesel sich zwar abgrenzt, ohne diesen allerdings ihre Gültigkeit abzuspochen. Wiesel lässt seine Gottesbeziehung durch die jeweiligen Gottesbeziehungen der anderen anfragen, grenzt sich aber für ihn produktiv wirksam werdend ab – „Ich hielt es wie Hiob.“¹⁴²³ – und festigt darüber seine individuelle Gottesbeziehung (auch wenn diese hier primär durch Klage geprägt ist). Wiesel scheint über ein gewisses Maß an Ambivalenzkompetenz zu verfügen, die hier im Sinne von Klessmann vermutlich auch als Fähigkeit zu Glaubensambivalenz verstanden werden kann. Gleichmaßen erfordert das unaufgelöste Nebeneinander dieser Gottesbeziehungen Ambivalenzkompetenz bei den Rezipient:innen, da sie sich wiederum durch diese anfragen lassen sollten bzw. müssen.

In der vorliegenden Analyse wurde zudem ersichtlich, dass aus (verschiedenen) Beziehungen (wie zu sich selbst, zur Welt, zu anderen und zu Gott) Ambivalenzerfahrungen erwachsen können. Es ist von Bedeutung, die Fähigkeit zur Beziehungsgestaltung hinsichtlich der Aus- und Einwirkungen von und auf Ambivalenzerfahrungen zu reflektieren. Das (theologische) Beziehungslernen nach Boschki kann dahingehend als ein mögliches Gerüstelement zum Erlernen eines (produktiven) Umgangs mit Ambivalenz in verschiedenen Beziehungskonstellationen angenommen und dahingehend weiterführend geprüft werden.¹⁴²⁴ Beispielsweise ist das (theologische) Beziehungslernen geeignet, den Umgang mit Fremdheit, etwa in interreligiösen Begegnungen, zu reflektieren und zu schulen. Dies kann auf soziale Beziehungen zu Fremden bzw. zu anderen transferiert werden und den aus diesen

¹⁴²² Johanna Rahner, „Die Katholische Kirche in den Ambivalenzen der späten Moderne. Oder: Was ist heute noch ‚katholisch‘ angesichts einer ambivalenten Moderne?“, in *Anders gemeinsam – gemeinsam anders? In Ambivalenzen lebendig kommunizieren*, hg. von Johanna Rahner et al. (Mainz, 2015), 71.

¹⁴²³ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 2.

¹⁴²⁴ Zum Beziehungslernen vgl. einschlägig Boschki, *„Beziehung“ als Leitbegriff*.

Für den vorliegenden Kontext interessant ist auch die von Boschki ausgemachte Verbindung von Beziehungs- und Erinnerungslernen in: Reinhold Boschki, „Begegnungen, Beziehungen, Erinnerungen als Wegmarken für religionspädagogisches Denken und Handeln“, in *Lebensweg, religiöse Bildung und Erziehung. Religionspädagogik als Autobiographie*, hg. von Horst Rupp und Susanne Schwarz (Würzburg, 2020) 59-74; sowie in Reinhold Boschki und Thomas Schlag, „Zeit-Wege und Wege-Zeit der Tora – Chancen eines beziehungsorientierten Erinnerungslernens“, *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 2 (2015): 145-154.

Vgl. weiterführend Christina Brügge, *Beziehungsorientierte Religionsdidaktik. Von interdisziplinären Einsichten zu Entwürfen eines dialogischen Religionsunterrichts* (Ostfildern, 2022), insbesondere das dort ausgeführte Verhältnis zu Religionspädagogik und interdisziplinärer Beziehungsforschung, 150-156.

Beziehungen potenziell resultierenden Ambivalenzerfahrungen und dem Empfinden von Unbehagen produktiv entgegenstehen.

Reversiv gewendet kann auch religiöse Bildung in einem besonderen Maße durch und mit Ambivalenzkompetenz gefördert werden: Exemplarisch sei auf das Modell des Religionspädagogen Matthias Gronover zur „entschiedenen Indifferenz“ hingewiesen.¹⁴²⁵ Gronover argumentiert, dass der Kern religiöser Bildung nicht in einer sich beständig weiter ausdifferenzierenden Bestimmung religiöser Kompetenz liege, sondern vielmehr in ihrer entschiedenen Indifferenz. Innerhalb von Lehr-Lern-Prozessen, wie im Religionsunterricht oder in der Erwachsenenbildung, wachse religiöse Kompetenz, insbesondere wenn sie unscharf inszeniert werde und damit alle Beteiligten, Lernende wie Lehrende, zur eigenen Positionierung herausfordert, dabei aber letztlich nicht finalisierend vereindeutigt werden kann.

Zudem sollte, angesichts der ambivalenten Wirkmacht, die Religion entfalten kann, Ambivalenzkompetenz in Theologie, der Institution Kirche und in deren jeweiligem Handeln eingeübt werden, um dem – hier den Wortlaut Baumans adaptierend – genozidalen Potenzial von Religion entgegenwirken zu können.¹⁴²⁶ Aufgrund der genuin ambivalenten Verfasstheit von Religion (vgl. Bauer, vgl. Klessmann) muss und kann Religion bzw. vielmehr deren wissenschaftliche Reflexion in einem besonderen Maße zur Förderung eines produktiven Umgangs mit Ambivalenzerfahrungen und somit zur Etablierung von Ambivalenzkompetenz beitragen.¹⁴²⁷

Religiöse Bildung, die Ambivalenzkompetenz und Glaubensambivalenz zum Ziel hat, kann einen relevanten Beitrag zur interreligiösen Verständigung leisten. Gleichermäßen kann sie zur kritischen Reflexion und produktiven Weiterentwicklung des eigenen Glaubens und der eigenen Glaubenswahrheiten, hier am Beispiel der Gottesvorstellungen aufgezeigt, anregen. Sie kann zudem institutionelle Mächte, wie etwa die Kirche, kritisch anfragen und zur Selbstreflexion hinsichtlich der Auswirkungen ihrer Wahrheitsansprüche und ihrer Ausübung von Macht, etwa durch normative Vorgaben, anregen. Zusammengefasst kann religiöse Bildung – die Glaubensambivalenz zum Ziel hat und dazu Ambivalenzkompetenz als relevante Kernkompetenz erkennt und fördert – einen

¹⁴²⁵ Matthias Gronover, *Religiöse Kompetenz als entschiedene Indifferenz. Eine Kritik am Beispiel des Religionsunterrichts an berufsbildenden Schulen* (Münster, 2022).

¹⁴²⁶ Diese Adaption basiert auf Baumans Ausführungen, dass ein konstruktiver Umgang mit Ambivalenz zur Begrenzung und Dekonstruktion von Macht dienen kann, welche auf Basis kategorisierender Ordnungsprozesse zu Ein- und Ausgrenzungen von Individuen führt. Vgl. Bauman, *Dialektik der Ordnung*, 24. Vgl. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 90; 100-101.

¹⁴²⁷ Boschki fordert dahingehend, dass die Theologie „als Vorreiterin [...] Theoriearbeit leisten“ müsse. Boschki, „Zeiten der Ambivalenz“, 207.

zentralen Beitrag zum gelungenen und friedvollen Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft leisten.

13.3.3 Ambivalenzkompetenz als Kernkompetenz antisemitismuskritischer (und demokratiefördernder) Bildung

Ambivalenzkompetenz wird nicht nur in religiösen Beziehungskontexten, wie oben exemplarisch am Beispiel des interreligiösen Dialogs gezeigt, sondern auch in allen weiteren Beziehungskontexten, insbesondere in der Beziehung zur Welt, relevant – somit auch für das soziale und gesellschaftliche Miteinander in heterogen-pluralen Kontexten.¹⁴²⁸ Sie kann demnach auch für grundlegend demokratiefördernde Lehr-Lern-Prozesse als Kernkompetenz betrachtet werden, was sich exemplarisch an Baumans Darstellung zum Zusammenhang im Umgang mit Fremdheit und Ambivalenz verdeutlichen lässt. Bauman erarbeitet das Fremde als eine grundlegend ambivalente Kategorie, da es nicht in die Freund-Feind Kategorie übertragen werden könne. Fremdheit vermag folgend Ambivalenz und Unbehagen auszulösen, was die Nationalsozialist:innen in ihrer Propaganda gegen Jüd:innen eingesetzt haben, wie Bauman am „Fall der deutschen Juden“ aufzeigt.¹⁴²⁹

Aktuell wird seitens rechter und radikaler Ideologien das aufgrund von Pluralisierung bzw. in den *multiple modernities* erfahrene Fehlen verbindlicher Orientierungsrahmen genutzt, um (scheinbar) einfache, in der Regel vereindeutigende und mit Nachdruck als verbindlich markierte ‚Antworten‘ auf ambivalente Fragen und zeitgenössische Krisenphänomene anzubieten. Diese agieren in der Regel in einer Schwarz-weiß-, Richtig-falsch-, Freund-Feind-Dimension. Es werden zudem Ängste geschürt und durch gezielte ideologisierende Fehlinformationen Fragen von vermeintlicher Verunsicherung geschaffen, so etwa die im Zuge der Migrationsbewegungen der letzten Jahre virulent gewordene, sogenannte ‚Angst vor Überfremdung‘.

Das derzeitige Wiedererstarken antidemokratischer Kräfte nicht mehr nur am rechten Rand der Gesellschaft,¹⁴³⁰ das nun auch in der politischen Parteienlandschaft zunehmend abgebildet wird, und

¹⁴²⁸ Zur politischen Dimension und Wirkmacht religiöser Bildung vgl. weiterführend Jan-Hendrik Herbst, *Die politische Dimension des Religionsunterrichts. Religionspädagogische Reflexionen, interdisziplinäre Impulse und praktische Perspektiven* (Paderborn, 2022).

Claudia Gärtner und Jan-Hendrik Herbst, Hg., *Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik. Diskurse zwischen Theologie, Pädagogik und politischer Bildung* (Wiesbaden, 2020).

Wilhelm Schwendemann, „Was bedeutet es, im Religionsunterricht über Menschenrechte zu sprechen? Religionsunterricht als Prävention gegen Menschenfeindlichkeit,“ in *Perspektiven auf Politikunterricht heute. Vom sozialwissenschaftlichen Sachunterricht bis zur Politiklehrausbildung*, hg. von Markus Gloe und Tonio Oeftering (Baden-Baden, 2017), 201-219.

Vgl. Wilhelm Schwendemann und Tonio Oeftering, Hg., *Menschenrechtsbildung und Erinnerungslernen* (Berlin, 2011).

¹⁴²⁹ Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, 100-101; 174.

¹⁴³⁰ Vgl. dazu die Analysen von Monika Schwarz-Friesel, die u. a. statistisch belegt, dass Antisemitismus nicht nur am rechten Rand, sondern auch in der Mitte der Gesellschaft zunimmt. Vgl. Monika Schwarz-Friesel, *Judenhass im Internet. Antisemitismus als kulturelle Konstante und kollektives Gefühl* (Berlin, 2019); sowie Monika Schwarz-Friesel, *Gebildeter Antisemitismus: Eine Herausforderung für Politik und Zivilgesellschaft* (Baden-Baden, 2015).

die zu erwartende weitere Pluralisierung der Welt verdeutlichen erneut die gegebene Notwendigkeit, mit Ambivalenz (und Fremdheit) umgehen zu können. Diese beinhaltet auch eine Handlungsanforderung an die Bildungswissenschaft und die Pädagogik, da der Umgang mit Fremdheit einen relevanten Bestandteil demokratiefördernder und antisemitismuskritischer Bildungsarbeit darstellt, für die künftig ein gesteigertes Maß an Ambivalenzkompetenz nötig sein wird.¹⁴³¹ Ambivalenzkompetenz kann daher als eine Kernkompetenz demokratiefördernder und antisemitismuskritischer Bildung verstanden werden.

Ambivalenzkompetenz als Kernkompetenz antisemitismuskritischer Bildung bedingt sich auch durch die in diesen Bildungsprozessen genuin enthaltenen ambivalenten Problemstellungen. Die Forschungsgruppe REMEMBER hat in ihrer 2021 durchgeführten empirischen Studie dahingehend verschiedene Ambivalenzfelder ermitteln können.¹⁴³² Einiger dieser Ambivalenzen wurden in dieser Arbeit ebenfalls eruiert, als dass die „Thematisierung des Holocaust in grundsätzlicher Hinsicht ein ambivalentes Unterfangen“¹⁴³³ darstellt und lediglich „die Unmöglichkeit der Vermittlung“¹⁴³⁴ vermittelt werden könne, der Holocaust „nicht pädagogisiert werden kann“¹⁴³⁵ und Holocaust-Education immer in der Gefahr der Verzweckung und Instrumentalisierung der Erinnerung steht. Eine Ergänzung und Perspektivweitung stellt die Beobachtung dar, dass „die Haltung und Einstellungen der Schülerinnen und Schüler ambivalente Züge aufweisen“.¹⁴³⁶ So gebe es einerseits „Widerstände und Abwehr“¹⁴³⁷, andererseits auch „großes Interesse“¹⁴³⁸ und Neugierde. Diese Neugierde äußere sich dabei ebenfalls ambivalent, da sie sowohl einfaches Interesse wie auch „Sensationslust“¹⁴³⁹ oder sogar einer „Faszination für das Böse“¹⁴⁴⁰ beinhalten könne.¹⁴⁴¹

¹⁴³¹ Die Aussagen allgemeiner antisemitismuskritischer Bildung sind religionspädagogisch anschlussfähig.

Vgl. Reinhold Boschki, „Antisemitismuskritische Bildung als Aufgabe des Religionsunterrichts,“ *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 73/2 (2021): 166-177; vgl. Zehavit Gross, „REMEMBER: ‚Holocaust Education‘ als Herausforderung und Meilenstein für den Religionsunterricht,“ in *Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht. Empirische Einblicke und didaktische Impulse*, hg. von Forschungsgruppe REMEMBER (Stuttgart, 2020), 11-18; vgl. Elisabeth Naurath et al., (Hg.), *Antisemitismusprävention in der Grundschule – durch religiöse Bildung* (Göttingen, 2020). Vgl. weiterführend Wilhelm Schwendemann, „Antisemitismus – das Gift der Gegenwart in einer demokratischen Zivilgesellschaft,“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 3 (2018): 236-244.

Zudem ist Ambivalenzkompetenz nicht nur hinsichtlich Antisemitismusprävention, sondern auch an die allgemeine Menschenrechtsbildung sowie an Rassismus- oder Radikalismusprävention anschlussfähig.

¹⁴³² Vgl. Forschungsgruppe REMEMBER, *Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht*, 211.

¹⁴³³ Forschungsgruppe REMEMBER, *Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht*, 209.

¹⁴³⁴ Wiesel, „Die Massenvernichtung als literarische Inspiration,“ 21.

¹⁴³⁵ Forschungsgruppe REMEMBER, *Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht*, 209.

¹⁴³⁶ Forschungsgruppe REMEMBER, *Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht*, 210.

¹⁴³⁷ Forschungsgruppe REMEMBER, *Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht*, 210.

¹⁴³⁸ Forschungsgruppe REMEMBER, *Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht*, 210.

Vgl. dazu auch Werner Schneider, „Abwehrstrategien in der Auseinandersetzung mit dem Holocaust,“ in *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, hg. von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink (Münster, 1998), 361-367.

¹⁴³⁹ Forschungsgruppe REMEMBER, *Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht*, 211.

¹⁴⁴⁰ Forschungsgruppe REMEMBER, *Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht*, 211.

¹⁴⁴¹ Volker Knothe und Mirko Broll, „... und es war wirklich stecknadelruhig.‘ Zwischen Faktenwissen und Betroffenheit. Was meinen Lehrkräfte, wenn sie von gelingendem Unterricht zu Nationalsozialismus und Holocaust sprechen?,“ in *Holocaust Education Revisited. Wahrnehmung und Vermittlung – Fiktion und Fakten – Medialität und Digitalität*, hg. von Anja Ballis und Markus Gloe (Wiesbaden, 2019), 129.

Vor diesem Hintergrund soll hier auf notwendige Grenzen von Ambivalenzkompetenz hingewiesen werden, ungeachtet dessen, wie produktiv Ambivalenzkompetenz und das vorgeschlagene Verharren in Glaubensambivalenz bzw. das Verharren in der Sowohl-als-auch-Relation im interreligiösen Dialog angesichts von Wahrheitsfragen und als Kernkompetenz demokratiefördernder und antisemitismuskritischer Bildung zu wirken vermögen. Diese Notwendigkeit speist sich u. a. aus der bereits diskutierten Abgrenzung von Ambivalenzkompetenz und Indifferenz und eröffnet sich zudem vor dem Handeln Elie Wiesels in *Die Nacht*: Ambivalenzkompetenz ist deutlich von Gleichgültigkeit zu unterscheiden und sollte auch nicht zu einer indifferenten Haltung führen. Wenn mit Ambivalenzkompetenz die Fähigkeit angesprochen wird, Polaritäten auszuhalten, sind diesem Aushalten Grenzpunkte zu setzen; grundlegend beginnend mit den individuellen Menschen- und Freiheitsrechten. Sobald eine Verletzung der individuellen Freiheits- und Menschenrechte oder der Menschenwürde stattfindet, muss Widerstand erfolgen.¹⁴⁴² Dies könnte folgendermaßen adaptiert werden: 1) Grundsätzlich sind bei der Anwendung von Ambivalenzkompetenz die individuellen Menschen- und Freiheitsrechte und die Menschenwürde zu berücksichtigen. Solange die ambivalenzauslösenden Sachverhalte, Personen usw. diese berücksichtigen oder nicht weiter tangieren, können sie im Modus der Ambivalenzkompetenz bearbeitet werden. Wenn einer der ambivalenzauslösenden Sachverhalte diese nicht berücksichtigt, ist folgend keine Einnahme einer produktiv werdenden Haltung in der Sowohl-als-auch-Relation der Ambivalenz (wie im Sinne der Glaubensambivalenz) angezeigt, sondern eine Vereindeutigung der Ambivalenz durch die Entscheidung gegen den Pol, der die individuellen Freiheitsrechte verletzt. Dies zeigt sich am Handeln und im Werk Wiesels, wenn er sich in *Die Nacht* innerhalb der Pole *Zeug:innenschaft/Zuschauer:innenschaft, Verantwortung/Gleichgültigkeit, Erinnerung/Vergessen* in seiner Haltung zu *Zeug:innenschaft, Verantwortung* und *Erinnerung* eindeutig für ein (ethisch) verantwortetes Handeln im Sinne von Achtung der Menschenwürde und -rechte positioniert.

Vgl. auch Wilhelm Schwendemann, „Holocaust im Unterricht. Von der Unmöglichkeit zu unterrichten und der Macht psychodynamischer Strukturen im Unterricht,“ in *Wie sagen wir es unseren Kindern? Die Behandlung der Shoah im schulischen Unterricht* (Frankfurt am Main, 2006), 9-27.

Vgl. weiterführend Heribert Bastel et al., „Holocaust Education in Austria: A (Hi)story of Complexity and Ambivalence,“ *Prospects – UNESCO Quarterly Review of Comparative Education. Special Issue on ‚Policies and Practices of Holocaust Education: International Perspectives‘* 40/1 (2010): 57–73.

¹⁴⁴² Es scheint sich abzuzeichnen, dass sich eine systematische Auseinandersetzung mit den Chancen und hier insbesondere den Grenzen von Ambivalenzkompetenz kritisch vor den Theorien des ethischen Relativismus verantworten sollte. Hilpert führt diese Problematik noch einen Schritt weiter und verweist konsequent auf die Gültigkeit der Maxime des aktiven Widerstandes für „kulturspezifische Rituale und Traditionen, die weltweit anerkannte menschenrechtliche Minimalstandards verletzen, aber mit dem Hinweis auf die kulturelle Tradition aufrechterhalten“ werden. Konrad Hilpert, „Toleranz,“ in *Lexikon der christlichen Ethik*, Bd. 2, hg. von Gerfried W. Hunold und Jochen Sautermeister (Freiburg, 2003), 1819.

Es wäre zudem lohnend, zu überlegen, ob sich Ambivalenzkompetenz in adaptierter Form vor Nietzsches Toleranzkritik verantworten muss, indem die Berufung auf Toleranz (oder hier eben Ambivalenz) lediglich die Überzeugungslosigkeit (oder hier auf Überzeugungslosigkeit basierende Unfähigkeit zur Entscheidung) des modernen Menschen verschleiern solle: Die „Unfähigkeit zu Ja und Nein“. Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlass*, Bd. 3, hg. von Karl Schlechta (München, 1956), 516.

Gleichermaßen zeigt sich dies exemplarisch in Wiesels Problematisierung des Täter:innen-Opfer-Verhältnisses in *Morgengrauen*. Die Figur Elischa befindet sich in einer Ambivalenzerfahrung ob seiner Identität als einerseits Opfer und andererseits Täter. Er möchte diese hinsichtlich des Pols einer selbstempfundenen Opferrolle bzw. hinsichtlich der durch das von ihm geforderte Tötungshandeln an John Dawson auferlegten Opferrolle vereindeutigen, allerdings scheitert dies konsequent. Alle Versuche der Rechtfertigung und Legitimation seines Tötungshandelns werden im Textverlauf als nicht tragend und Scheinlegitimationen sowie gefährliche – in expliziter Parallel zum Handeln der Nationalsozialist:innen – Ideologisierungen enttarnt. Die im Text angelegte ethische Konsequenz wäre, sich dem Tötungshandeln zu verweigern und die Ambivalenz dahingehend zu vereindeutigen, dass ein Tötungshandeln und somit die Missachtung der Freiheitsrechte und des Rechts auf Unversehrtheit eine unumstößliche Grenze – auch von Ambivalenz – darstellt. In *Morgengrauen* tötet Elischa John Dawson. In unmittelbarer Folge formuliert Elischa, dass er sich selbst in der ihn umgebenden Nacht, die als Metapher für den Tod steht, wiedererkennt: „Ich betrachtete dieses Stück Nacht, und die Angst packte mich an der Kehle. Das aus Schattenfetzen bestehende schwarze Stück hatte ein Gesicht. Ich sah es und begriff meine Angst. Es war mein Gesicht.“¹⁴⁴³ Was hier implizit narrativiert wird, ordnet Wiesel an späterer Stelle in einem Interview deutlich ein, wo er seine persönliche Haltung und die Aufforderung zu ethisch reflektiertem Handeln in und gegen Gewaltsituationen formuliert:

„But mainly I wrote it [Morgengrauen – Anm. VBK] against killing. I wrote that book against political violence. Very few people noticed, but the end of Dawn is not really a murder but a suicide. When Elisha, my hero, kills the major, he says, ‚I killed Elisha.‘“¹⁴⁴⁴

In Anbetracht dieser an *Die Nacht* und *Morgengrauen* exemplarisch vorgenommenen Ausführungen kann folglich mit der Berücksichtigung von Elie Wiesels Werk sowohl Ambivalenzkompetenz geschult wie auch zugleich für Grenzen von Ambivalenzkompetenz sensibilisiert werden. Dies beinhaltet dann die konsequente und kritische Reflexion des eigenen Handelns hinsichtlich ethisch anspruchsvoller Anforderungssituationen.

Damit wird deutlich, dass eine Auseinandersetzung mit dem Werk Wiesels und der darin angelegten Ambivalenzen einen relevanten Beitrag zur Förderung von demokratiefördernder und damit einhergehend auch antisemitismuskritischer Bildung zu leisten vermag, die u. a. auf der Achtung der individuellen Freiheitsrechte und der Menschenwürde beruht.¹⁴⁴⁵

¹⁴⁴³ Wiesel, *Morgengrauen*, 262.

¹⁴⁴⁴ Wiesel, „Questions and Answers at Brandeis-Bardin,“ 250.

Vgl. dazu auch die Ausführungen von Horowitz, die aufzeigen, dass *Morgengrauen* grundlegende Einsichten in Wiesels politische Überzeugungen und diejenigen der damaligen Gesellschaft eröffne, vgl. Rosemary Horowitz, „Wiesel’s Political Vision in Dawn, The Testament, and Hostage,“ in *The Struggle for Understanding*, hg. von Victoria Nesfield und Philip Smith (Albany, 2019), 240.

¹⁴⁴⁵ Hinsichtlich der Achtung der individuellen Freiheitsrechte bzw. hier der allgemeinen Menschenwürde vermag auch religiöse Bildung einen umfassenden Beitrag zu leisten, da die Menschenwürde auch einen in der Theologie vielfach diskutierten und beforschten Kernbegriff darstellt.

Zur religionspädagogischen und praktisch theologischen Auseinandersetzung vgl. exemplarisch: Boschki, Reinhold, „Menschenbild, Menschenwürde, Menschenrechte aus religiöser und pädagogischer Perspektive,“ in „...gefeiert – verachtet – umstritten“. *Menschenrechte und Menschenrechtsbildung*, hg. von Oskar Dangel und Thomas Schrei (Wien, 2010), 269-293; Ina Schaede, *Bildung und Würde. Religionspädagogische Reflexionen im interdisziplinären Kontext* (Leipzig, 2014); Stefan Scheuer, *Menschenwürde. Eine theologische Erkundung* (Münster, 2004); Schlag, Thomas, „Die Religionspädagogik und das Grundgesetz. Sondierungen zu einem dynamisch-geistreichen Wechselverhältnis,“ in *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 71/2 (2019): 142-158; Jasmine Suhner, *Menschenrechte – Bildung – Religion* (Paderborn, 2021); Volker, Lenhart, *Pädagogik der Menschenrechte* (Opladen, 2006).

Vgl. grundsätzlich: Deutsche Bischofskonferenz/Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, Hg., *Gott und die Würde des Menschen*, (Leipzig, 2017); Wolfgang Huber, „Menschenrechte / Menschenwürde,“ in *Theologische Realenzyklopädie* 22 (1992): 577-602; Wolfhart Pannenberg, „Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde,“ in *Menschenrechte und kulturelle Identität*, hg. von Walter Kerber (München, 1991), 61-70.

„And yet ...“¹⁴⁴⁶

Das Werk des Holocaustüberlebenden Elie Wiesel eröffnet erste, wichtige Orientierungspunkte zur Ausprägung von Ambivalenzkompetenz. Ambivalenzkompetenz vermag einen Beitrag zum christlich-jüdischen und interreligiösen Dialog sowie zur Antisemitismusprävention und Demokratieförderung zu leisten und bedient damit wiederum zentrale Handlungsziele Elie Wiesels. Mit der Anlehnung von Ambivalenzkompetenz an die Analyseergebnisse seines Schriftwerks, wird sein Zeugnis über den Holocaust nicht verzweckt, sondern in die Auslegungstradition seiner Intention eingeordnet. Dennoch befindet sich die vorliegende Arbeit in der zu Beginn problematisierten Ambivalenz aus zweckfreier Erinnerung einerseits und zukunftsgerichtetem Fokus andererseits. Mit der vorgenommenen religionspädagogischen Reflexion zur Fähigkeit, mit Ambivalenz umgehen zu können, auf Basis der in Wiesels Werk erzählten Ambivalenzen, oszilliert die vorliegende Arbeit quasi performativ zwischen diesen Polen.

Die Eröffnung dieser Arbeit stellt der Textanfang aus Elie Wiesels Urwerk ... *und die Welt schwieg* – „Am Anfang war der Glaube, der kindische Glaube; und das Vertrauen, das vergebliche Vertrauen; und die Illusion, die gefährliche Illusion.“¹⁴⁴⁷ – dar; eine Auflistung und unmittelbare Brechung von Erfahrungen, die als Quelle und Ursache des folgenden Unglücks ausgemacht wurden, die sich in der Textanalyse als zutiefst ambivalente Motive offenbart haben: Sie können zugleich positiv wie negativ, handlungsbefähigend, beziehungsfördernd und -schädigend, identitätskonstituierend wie existentiell bedrohlich wirksam werden.

Trotz und gerade angesichts dieser Erfahrungen spricht sich Wiesel – *and yet* – nicht für eine indifferente Haltung als Erstarren in Gleichgültigkeit aufgrund der Unentscheidbarkeit von Situationen oder Sachverhalten, resultierend aus ihrer ambivalenten Besetzung, aus. Mit seiner Bezeichnung *and yet* verweist Wiesel darauf, dass es eine Wahl gibt; er zeigt auf, dass die naheliegenden Verhaltensweisen oder Schlussfolgerungen hinsichtlich eines Sachverhalts nicht notwendig eintreffen müssen oder dass ihnen nicht zwingend gefolgt werden muss.¹⁴⁴⁸ Stattdessen lassen sich diese umkehren und in neue Möglichkeiten verwandeln. So transformiert er seine Ambivalenzerfahrungen zum Handlungsanlass, gegen Indifferenz und gegen Erstarren in Gleichgültigkeit. Nach Wiesel ist „[d]as

¹⁴⁴⁶ Zur Bedeutung der Wendung *and yet* für Elie Wiesel vgl. die Ausführungen im Kapitel „Am Anfang ...“.

¹⁴⁴⁷ Wiesel, ... *und die Welt schwieg*, Kap. 1.

¹⁴⁴⁸ Vgl. Dazu Wiesels Brechung der Erwartungshaltung mit diesen, seinen „two favourite words“: „And yet. Those are my two favorite words, applicable to every situation, be it happy or bleak. The sun is rising? And yet it will set. A night of anguish? And yet it too, will pass. The important thing is to shun resignation, to refuse to wallow in sterile fatalism.“ Wiesel, *All Rivers Run to the Sea* (New York, 1995), 16.

MacAfee Brown führt dahingehend an, dass die Wendung *and yet* von Wiesel als Signal genutzt werde, um aufzuzeigen, „dass wir nicht Gefangene unausweichlicher Schemata sind“. McAfee Brown, *Elie Wiesel*, 230.

Gegenteil von Liebe [...] nicht Hass, sondern Gleichgültigkeit¹⁴⁴⁹ und, wie er weiter pointiert, „[d]as Gegenteil von Gleichgültigkeit ist Erinnerung“.¹⁴⁵⁰

Sein Einsatz gegen Gleichgültigkeit und für Erinnerung und damit einer erhofften besseren Zukunft für seine Mitmenschen äußert sich in seinem Handeln als *Storyteller* und seiner Tätigkeit als Autor zahlreicher Werke, die seine Holocausterfahrung thematisieren: Als Zeuge und konkret durch sein Schriftzeugnis möchte Wiesel seine Leser:innen zur sekundären Zeug:innenschaft aufrufen – mittels „the bonds it [literature] creates between author and reader.“¹⁴⁵¹ Die sekundäre Zeug:innenschaft und der darin enthaltene ethische Appell verbinden Erinnerung und Zukunft und verweisen auf eine Hoffnungsperspektive für Letztere. Indem Wiesel seine Erinnerungen narrativiert, versucht er Ungerechtigkeit anzumahnen und für eine bessere Zukunft zu korrigieren:

„Literature is the art of correcting injustices. If there is nothing else I can do, I write a book. This is precisely the task of the witness today, of the modern storyteller, of the Jewish writer. We use words to try to alter the course of events, to save people from humiliation or death.“¹⁴⁵²

Um dies umzusetzen, nutzt Wiesel *ambivalentes Storytelling* als Erzählstrategie: Er reagiert auf ambivalente Anforderungssituationen mit Ambivalenz, so wird bei ihm das Verharren in Ambivalenz nicht zu einer unproduktiven Starre, sondern einer produktiven Handlungsbefähigung und einer zukunftsgerichteten Perspektive.

Diese Arbeit schließt in Parallele zu ihrer Eröffnung mit Abschlussworten, die aus Wiesels letzter Veröffentlichung vor seinem Tode, seinem autobiographischen Lebensrückblick *Mit offenem Herzen*, entnommen sind. Darin verdichtet er in einer Art Credo seine Haltung zu (s)einem Leben in Ambivalenz:

„Hierin liegt das Wunder: Eine Geschichte von der Verzweiflung wird zu einer Geschichte gegen die Verzweiflung.“¹⁴⁵³

¹⁴⁴⁹ Elie Wiesel, *Erinnerung als Gegenwart. Elie Wiesel in Loccum*, hg. von Olaf Schwencke (Loccum, 1987), 74.

¹⁴⁵⁰ Elie Wiesel, „Anfang vom Ende. Die Angst vor der Gleichgültigkeit,“ in *Lebenskraft Angst. Wandlung und Befreiung*, hg. von Rudolf Walter (Freiburg, 1987), 41.

¹⁴⁵¹ Harry James Cargas, „Harry James Cargas in Conversation with Elie Wiesel,“ (New York, 1976), 6, zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 18.

¹⁴⁵² Elie Wiesel, „Words are the Link,“ Lecture, Boston University, Nov. 1980, zit. nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, hg. von Irving Abrahamson (New York, 1985), 49.

¹⁴⁵³ Wiesel, *Mit offenem Herzen*, 89.

Bibliographie

Abel, Carl. *Über den Gegensinn der Urworte*. Leipzig, 1884.

Abel, Julia, Andreas Blödorn und Michael Scheffel. *Ambivalenz und Kohärenz. Untersuchungen zur narrativen Sinnbildung*. Bd. 81, *Schriftenreihe Literaturwissenschaft*, herausgegeben von Heinz Kosok, Heinz Rölleke und Michael Scheffel. Trier, 2009.

Abel, Julia, Andreas Blödorn und Michael Scheffel. „Narrative Sinnbildung im Spannungsfeld von Ambivalenz und Kohärenz. Einführung.“ In *Ambivalenz und Kohärenz. Untersuchungen zur narrativen Sinnbildung*, herausgegeben von Julia Abel, Andreas Blödorn und Michael Scheffel, 1-14. Trier, 2009.

Abramowitz, Molly. *Elie Wiesel: A Bibliography*. The Scarecrow Author Bibliographies 22. Metuchen, 1974.

Abrahamson, Irving. *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1. New York, 1985.

Abrahamson, Irving. „Preface.“ In *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, 3-4. New York, 1985.

Achermann, Eric. „Von Fakten und Pakten. Referieren in fiktionalen und autobiographischen Texten.“ In *Auto(r)fiktion. Literarische Verfahren der Selbstkonstruktion*, herausgegeben von Martina Wagner-Egelhaaf, 23-53. Bielefeld, 2013.

Adorno, Theodor W. *Studien zum autoritären Charakter*. Frankfurt am Main, 1973.

Adorno Theodor W. „Erziehung nach Auschwitz.“ In *Erziehung zur Mündigkeit*. 88-104. Frankfurt, 1966.

Agamben, Giorgio. *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Frankfurt am Main, 2003.

Ahlheim, Klaus und Matthias Heyl. *Adorno revisited: Erziehung nach Auschwitz und Erziehung zur Mündigkeit heute*. Hannover, 2010.

Aichinger, Ingrid. „Probleme der Autobiographie als Sprachkunstwerk.“ In *Die Autobiographie. Zur Form und Geschichte einer literarischen Gattung*, herausgegeben von Günter Niggel, 170-199. Darmstadt, 1998.

Allerkamp, Andrea. *Anruf, Adresse, Appell. Figurationen der Kommunikation in Philosophie und Literatur*. Bielefeld, 2005.

Alt, Peter-André. *Franz Kafka. Der ewige Sohn. Eine Biographie*. München, 2005.

Alter, Robert. „Elie Wiesel. Between Hangman and Victim.“ In *Responses to Elie Wiesel*, herausgegeben von Harry James Cargas, 83-91. New York, 1978.

Altmeyer, Stefan. „Religiöse Identität.“ In *Wissenschaftliches-Religionspädagogisches Lexikon*. Onlinepublikation, 2016.

Alvarez, Alfred. *Commentary on Night*, November 1964, zitiert nach Irving Halperin. „From Night to the Gates of the Forest. The Novels of Elie Wiesel.“ In *Responses to Elie Wiesel*, herausgegeben von Harry James Cargas, 45-82. New York, 1978.

Ames, Deborah Lee. „Wrestling with Oblivion: Wiesel's Autobiographical Storytelling as Midrash.“ In *Elie Wiesel and the Art of Storytelling*, herausgegeben von Rosemary Horowitz, 90-101. London, 2006.

Amesberger, Helga, Katrin Auer und Brigitte Halbmayr. *Sexualisierte Gewalt. Weibliche Erfahrungen in NS-Konzentrationslagern*. Wien, 2004.

Anderson, Ingrid. *Ethics and Suffering Since the Holocaust, Making Ethics „First Philosophy“ in Levinas, Wiesel and Rubenstein*. London, 2016.

Apuleius. *Das Märchen von Amor und Psyche. Lateinisch / Deutsch*, herausgegeben und übersetzt von Kurt Steinmann. Stuttgart, 2004.

Aristoteles. „Rhetorik.“ In *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4, herausgegeben von Hellmut Flashar. Berlin, 2002.

Assmann, Aleida. *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München, 2013.

Assmann, Aleida. *Wem gehört die Geschichte? Aleida und Jan Assmann über Erinnern und Vergessen*. Berlin, 2011.

Assmann, Aleida. „Vier Grundtypen der Zeugenschaft.“ In *Behutsames Lesen. Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs. Festschrift für Christof Hardmeier zum 65. Geburtstag*, herausgegeben von Sylke Lubs, Louis Jonker, Andreas Ruwe und Uwe Weise, 138-152. Leipzig, 2007.

Assmann, Aleida. „Erinnerungsorte und Gedächtnislandschaften.“ In *Erlebnis – Gedächtnis – Sinn. Authentische und konstruierte Erinnerung*, herausgegeben von Hanno Loewy und Bernhard Moltmann, 13-31. Frankfurt am Main, 1996.

Astro, Alan. „Revisiting Wiesel's Night in Yiddish, French, and English.“ *Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas* 12/1 (2014): 127-153.

Augustinus, Aurelius. *De Dialectica*, herausgegeben von Jan Pinborg. Dordrecht, 1975.

Avishai, Bernard. „Postscript: Elie Wiesel, 1928–2016“ *The New Yorker*, 4. Juli 2016, <http://www.newyorker.com/books/page-turner/postscript-eliewiesel-1928-2016>.

Babic, Matthias, Juliane Maiterth und Nina-Marie Strasser. „»Nie werde ich diese Nacht vergessen, [...]« It's a Podcast – Erinnerungskultur im Religionsunterricht neu erleben.“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 3 (2021): 241-243.

Bachtin, Michail. *Probleme der Poetik Dostojewskijs*. Übersetzt von Adelheid Schramm. München, 1971.

Baer, Ulrich. „Einleitung.“ In *Niemand zeugt für den Zeugen*, herausgegeben von Ulrich Baer, 7-31. Frankfurt am Main, 2000.

Baer, Ulrich, Hg. *Niemand zeugt für den Zeugen*. Frankfurt am Main, 2000.

Baert-Knoll, Valesca, Elisabeth Migge und Reinhold Boschki. „Antisemitismuskritische Bildung im Handlungsfeld religiöse Bildung / Religionsunterricht.“ In *Antisemitismus an Schulen – Analysen und Prävention*, herausgegeben von Wilhelm Schwendemann. Münster, 2023 [in Druck].

Baert-Knoll, Valesca und Reinhold Boschki. „Vortrag zum Thema ‚Remembering the Holocaust and Preventing Antisemitism in Religious Education – Empirical Insights and Educational Impulses from a German Perspective.‘“ (Konferenz Reflective Culture of Holocaust Remembrance Education. Global Perspectives and Challenges, Bar Ilan Universität, Tel Aviv, 14. November 2022), [erscheint 2024].

Baert-Knoll, Valesca und Reinhold Boschki. „Neues aus der Elie Wiesel Forschung. Das Schriftwerk des Überlebenden in aktuellen Perspektiven.“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext 2* (2022): 158-167.

Baert-Knoll, Valesca. „Autobiographical mood als Metamotiv, Metanarrativ und Metastruktur von Elie Wiesel's Oeuvre.“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext 1-2* (2021): 168-175.

Baert-Knoll, Valesca und Maïke Maria Domsel. „To keep on remembering. On the Ambivalence of Memory Culture and Memory Learning in a Cosmopolitan Context.“ *ET-Studies 12/2* (2021): 241-257.

Baert-Knoll, Valesca. „Verantwortete Erinnerung in Zeiten der Transformation.“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext 3* (2021): 237-240.

Baert-Knoll, Valesca. „Bedeutung und Perspektiven von Strukturen der Ambivalenz im Œuvre Elie Wiesel.“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext 2-3* (2019): 170-175.

Baert-Knoll, Valesca, Annette Knoll und Ramona Richter. „Gottesbild in den biografischen Schriften Elie Wiesel. Impulse für den Religionsunterricht.“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext 1-2* (2017): 75-78.

Ballis, Anja und Markus Gloe, Hg. *Holocaust Education Revisited: Orte der Vermittlung - Didaktik und Nachhaltigkeit*. Wiesbaden, 2020.

Ballis, Anja und Markus Gloe, „Einleitung.“ In *Holocaust Education Revisited: Wahrnehmung und Vermittlung – Fiktion und Fakten – Medialität und Digitalität*. Bd. 1, *Holocaust Education – Historisches Lernen – Menschenrechtsbildung*, herausgegeben von Anja Ballis und Markus Gloe. 3-20. Wiesbaden, 2019.

Ballis, Anja und Markus Gloe, Hg. *Holocaust Education Revisited: Wahrnehmung und Vermittlung – Fiktion und Fakten – Medialität und Digitalität*. Bd. 1, *Holocaust Education – Historisches Lernen – Menschenrechtsbildung*. Wiesbaden, 2019.

Ballis, Anja und Michael Penzold. „Holocaust – Literatur – Zeugenschaft: Zeugnisliteratur und ihr Potenzial für die Bildungsarbeit.“ In *Holocaust Education im 21. Jahrhundert*, herausgegeben von Eva Matthes und Elisabeth Meilhammer, 97-115. Bad Heilbrunn, 2015.

Barnett, Victoria. *Bystanders, Conscience and Complicity during the Holocaust*. Westport, 1999.

Battegay, Caspar. „#Ambivalenz: Der Nutzen des Nicht-Entscheidens.“ *Geschichte der Gegenwart*, 25. Januar 2023, zuletzt zugegriffen am 23. Dezember 2023. <https://geschichtedergegenwart.ch/ambivalenz-der-nutzen-des-nicht-entscheidens/>.

Barthes, Roland. *Über mich selbst*. Berlin, 2019.

Bastel, Heribert, Christian Matzka und Helene Miklas. „Holocaust Education in Austria: A (Hi)story of Complexity and Ambivalence.“ In *Prospects – UNESCO Quarterly Review of Comparative Education* 40/1 (2010): 57-73.

Bauer, Matthias, Frauke Berndt und Sebastian Meixner. *Ambivalenz in Sprache, Literatur und Kunst*. Würzburg, 2019.

Bauer, Matthias, Joachim Knape, Peter Koch und Susanne Winkler. „Dimensionen der Ambiguität.“ *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 158 (2010): 40-66.

Bauer, Thomas. *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Eindeutigkeit und Vielfalt*. Stuttgart, 2018.

Bauer, Thomas. *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin, 2011.

Bauman, Zygmunt. *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Hamburg, 2012.

Bauman, Zygmunt. *Moderne und Ambivalenz: Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg, 2016.

Bauman, Zygmunt. „Politische Körper und Staatskörper in der flüssig-modernen Konsumentengesellschaft.“ In *Soziologie des Körpers*, herausgegeben von Markus Schroer, 189-213. Frankfurt am Main, 2005.

Bauman, Zygmunt. *Flüchtige Moderne*. Frankfurt am Main, 2003.

Bauman, Zygmunt. *Die Krise der Politik. Fluch und Chance einer neuen Öffentlichkeit*, Hamburg, 2000.

Bauman, Zygmunt. „Völlig losgelöst.“ In *Jahrbuch Arbeit*, 23-37. Stuttgart, 2000.

Bauman, Zygmunt. *Culture as Praxis*. London, 1999.

Bauman, Zygmunt. *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*. Hamburg, 1997.

Bauman, Zygmunt. „Postmoderne als Chance der Moderne. Gespräch mit Zygmunt Bauman.“ In *Zirkuläre Positionen. Konstruktivismus als praktische Theorie*, herausgegeben von Theodor Bardmann, 121-128. Opladen, 1997.

Bauman, Zygmunt. „Gewalt – modern und postmodern.“ In *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, herausgegeben von Max Miller und Hans-Georg Soeffner, 36-67. Frankfurt am Main, 1996.

Bauman, Zygmunt. *Postmoderne Ethik*. Hamburg, 1995.

Baumgart, Reinhard. „Unmenschlichkeit beschreiben.“ In *Deutsche Literatur der Gegenwart. Kritiken – Essays – Kommentare*, herausgegeben von Reinhard Baumgart, 67-85. München, 1994.

Bayer, Gerd und Rudolf Freiburg. *Literatur und Holocaust*. Würzburg, 2009.

BBC News, „Auschwitz survivor Elie Wiesel dies aged 87.“ *BBC News*, 3. Juli 2016, zuletzt zugegriffen am 10. November 2023. <https://www.bbc.com/news/world-europe-36696420>.

Beauftragter der Bundesregierung für jüdisches Leben in Deutschland und den Kampf gegen Antisemitismus, Hg. *Nationale Strategie gegen Antisemitismus und für jüdisches Leben*. Berlin, 2022, zuletzt zugegriffen am 26. März 2023. <https://www.bundesregierung.de/breg-de/suche/strategie-gegen-antisemitismus-2147582>.

Becker, Patrick. „Abnehmende Ambiguitätstoleranz in der Religion? Zur Politisierung von Überzeugungen in der Moderne.“ In *Eindeutig mehrdeutig. Ambiguitäten im Spannungsfeld von Gesellschaft, Wissenschaft und Religion*, herausgegeben von Marlene Deibl und Katharina Mairinger, 215-232. Wien, 2022.

Benjamin, Walter. „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit.“ In *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, 471-507. Frankfurt am Main, 1974.

Benner, Dietrich, Rolf Schieder, Henning Schluß und Joachim Willems, Hg. *Religiöse Kompetenz als Teil öffentlicher Bildung. Versuch einer empirisch, bildungstheoretisch und religionspädagogisch ausgewiesenen Konstruktion religiöser Dimensionen und Anspruchsniveaus*. Paderborn, 2011.

van den Berg, Gundula. „Elia – Elie Wiesels Rezeption des Propheten.“ In *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, herausgegeben von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink, 210-233. Münster, 1998.

Berger, Alan L. *Elie Wiesel. Humanist Messenger for Peace*. New York, 2021.

Berger, Alan L. „Faith and God during the Holocaust. Teaching Night with the Later Memoirs.“ In *Approaches to Teaching Wiesel's Night*, herausgegeben von Alan Rosen, 46-51. New York, 2007.

Berger, Joel. „Spuren und Elemente jüdischer Volkskultur in den Werken Elie Wiesel.“. In *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, herausgegeben von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink, 181-189. Münster, 1998.

Berger, Joseph. *Elie Wiesel. Confronting the Silence*, Jewish Lives. New Haven, 2023.

Berger, Joseph. „Elie Wiesel, Auschwitz Survivor and Nobel Peace Prize Winner, Dies at 87.“ *The New York Times*, 2. Juli 2016, zuletzt zugegriffen am 10. November 2023. <https://www.nytimes.com/2016/07/03/world/europe/elie-wiesel-auschwitz-survivor-and-nobel-peace-prize-winner-dies-at-87.html#:~:text=Elie%20Wiesel%2C%20the%20Auschwitz%20survivor,He%20was%2087.>

Bergida, Ruth. „Die Sprache des Schweigens.“ In *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, herausgegeben von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink, 72-80. Münster, 1998.

Berndt, Frauke und Stephan Kammer. *Amphibolie - Ambiguität – Ambivalenz*. Würzburg, 2009.

Berneker, Roland und Thomas Steinfeld. „Amphibolie, Ambiguität.“ In *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 1, herausgegeben von Gert Ueding, 436. Tübingen, 1992.

Berman, Mona. *Silence in the Fiction of Elie Wiesel*. Johannesburg, 2001.

Biale, David et al. *Hasidism: A New History*. Princeton, 2018.

Biesinger, Albert und Simone Hiller. *Gotteskommunikation religionspädagogische Lehr- und Lernprozesse in Familie, Gemeinde und Schule*. Ostfildern, 2012.

Biesinger, Albert. „Entschiedene Option für das Paradigma Gottesbeziehung.“ *Katechetische Blätter* 127/4 (2002): 283-285.

Biesinger, Albert. „Die Gottesbeziehung – ein lebenslanger Lernprozess.“ *Theologische Quartalschrift* 173/1 (1993): 32-50.

Bleuler, Eugen. *Dementia Praecox oder Gruppe der Schizophrenien*. Tübingen, 1998.

Bleuler, Eugen. „Die Ambivalenz.“ In *Festgabe zur Einweihung der Neubauten*, herausgegeben von Universität Zürich, 95-106. Zürich, 1914.

Bleuler, Eugen. „Zur Theorie des schizophrenen Negativismus.“ *Psychiatrisch Neurologische Wochenschrift* 18-21 (1910): 171-176; 184-187; 189-191; 195-198.

Block, Richard. „Fake Autobiography.“ In *Handbook of Autobiography / Autofiction*, herausgegeben von Martina Wagner-Egelhaaf, 595-602. Berlin, 2019.

Bode, Christoph. „Ambiguität.“ In *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 1, herausgegeben von Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar, 67-70. Berlin, 1997.

Boeve, Lieven. „Katechese als offenes christliches Narrativ. Unterbrechung und Identität in einer pluralistischen Welt.“ In *Christliche Katechese unter den Bedingungen der ‚flüchtigen Moderne‘*, herausgegeben von Stefan Altmeyer, Gottfried Bitter und Reinhold Boschki, 37-52. Stuttgart, 2016.

Boeve, Lieven. *God Interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*. New York, 2007.

Böhme, Rebecca. *Resilienz. Die psychische Widerstandskraft*. München, 2019.

Böschstein, Bernhard. „Historischer Übergang und Ambivalenz. Zum ‚Mann ohne Eigenschaften.‘“ In *Beiträge zur Musil-Kritik*, herausgegeben von Gudrun Brokoph-Mauch, 181-190. Bern, 1987.

Boschki, Reinhold. „Antisemitismuskritische Bildung als Aufgabe des Religionsunterrichts.“ *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie. Themenheft Antisemitismus* 73/2 (2021): 166-177.

Boschki, Reinhold. „Begegnungen, Beziehungen, Erinnerungen als Wegmarken für religionspädagogisches Denken und Handeln.“ In *Lebensweg, religiöse Bildung und Erziehung. Religionspädagogik als Autobiographie*, herausgegeben von Horst Rupp und Susanne Schwarz, 59-74. Würzburg, 2020.

Boschki, Reinhold. *Elie Wiesel - ein Leben gegen das Vergessen: Erinnerungen eines Weggefährten*. Ostfildern, 2018.

Boschki, Reinhold und Ekkehard Schuster. *Trotzdem hoffen: mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch*. Kevelear, 2018.

Boschki, Reinhold, Friedrich Schweitzer, Golde Wissner, Annette Bohner, Rebecca Nowack und Matthias Gronover, Hg. *Jugend - Glaube - Religion. Eine Repräsentativstudie zu Jugendlichen im Religions- und Ethikunterricht*. Bd. 13, *Glaube - Wertebildung – Interreligiosität*. Münster, 2018.

Boschki, Reinhold. „Das Buch Nacht von Elie Wiesel als Ganzschrift im Religionsunterricht.“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 1 (2017): 87-89.

Boschki, Reinhold. „Zeit der Entwurzelten. Zur Aktualität und bleibenden Bedeutung des Werks von Elie Wiesel.“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 1 (2017): 17-24.

Boschki, Reinhold. „Zeiten der Ambivalenz. Religiöse Bildung zwischen Unterbrechung und Erneuerung.“ *Theologische Quartalschrift* 196 (2016): 205-206.

Boschki, Reinhold, Bettina Reichmann und Wilhelm Schwendemann. „Towards a new Theory of Holocaust Remembrance in Germany: Education, Preventing Anti-Semitism, and Advancing Human Rights.“ In *As the Witnesses Fall Silent. 21st Century Holocaust Education in Curriculum, Policy and Practice*, herausgegeben von Zehavit Gross und Doyle Stevick, 469-488. New York, 2015.

Boschki, Reinhold und Thomas Schlag. „Zeit-Wege und Wege-Zeit der Tora – Chancen eines beziehungsorientierten Erinnerungslernens.“ *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 2 (2015): 145-154.

Boschki, Reinhold. „Reden und Schweigen sind unmöglich: das Werk Elie Wiesels als Beitrag zu einer Kultur der Erinnerung.“ In *Das Judentum kann nicht definiert werden*, 253-272. Berlin, 2014.

Boschki, Reinhold und Daniel Krochmalnik. „EWW – Für eine Gesamtedition der Werke Elie Wiesels.“ In *Das Judentum kann nicht definiert werden. Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur*, Bd. 11, herausgegeben von Reinhold Boschki und René Buchholz, *Forum Christen und Juden*, 273-306. Berlin, 2014.

Boschki, Reinhold und Ralph Bergold. *Einführung in die Religiöse Erwachsenenbildung*. Darmstadt, 2014.

Boschki, Reinhold. „Teaching through Words, Teaching through Silence. Education After (and about) Auschwitz.“ In *Elie Wiesel. Jewish, Literary and Moral Perspectives*, herausgegeben von Steven Katz und Alan Rosen, 243-254. Bloomington, 2013.

Boschki, Reinhold, „Menschenbild, Menschenwürde, Menschenrechte aus religiöser und pädagogischer Perspektive.“ In „...gefeiert – verachtet – umstritten“. *Menschenrechte und Menschenrechtsbildung*, herausgegeben von Oskar Dangel und Thomas Schrei, 269-293. Wien, 2010.

Boschki, Reinhold. ‚*Beziehung‘ als Leitbegriff der Religionspädagogik. Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionsdidaktik*. Bd. 13, *Zeitzeichen*. Ostfildern, 2003.

Boschki, Reinhold, „Schweigen und Schreien zugleich. Anklage Gottes im Werk von Elie Wiesel.“ In *Jahrbuch für biblische Theologie* 16, herausgegeben von Martin Ebner, 109-132. Neukirchen, 2001.

Boschki, Reinhold. „Schweigen und Schreien zugleich. Anklage Gottes im Werk Elie Wiesels.“ *Jahrbuch für biblische Theologie* 16 (2000): 109-132.

Boschki, Reinhold. „Glaubensprofile: Elie Wiesel.“ *notizblock. Zeitschrift für Religionslehrerinnen und Religionslehrer der Diözese Rottenburg-Stuttgart* 26 (1999): 43-50.

Boschki, Reinhold. „Elie Wiesel im Spiegel seiner Autobiographien.“ In *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, herausgegeben von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink, 22-37. Münster, 1998.

Boschki, Reinhold und Alan Rosen. „Elie Wiesel – Ein Bote der Toten, ein Bote für die Lebenden.“ In *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, herausgegeben von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink, 398-401. Münster, 1998.

Boschki, Reinhold. *Der Schrei. Gott und Mensch im Werk von Elie Wiesel / Mit einem Vorwort von Elie Wiesel*. Mainz, 1994.

Boston University Arts & Sciences Elie Wiesel Center for Jewish Studies. „About Elie Wiesel“, zuletzt zugegriffen am 10. November 2023. <https://www.bu.edu/jewishstudies/about/about-elie-wiesel/>.

Boston University Libraries. „Howard Gotlieb Archival Research Center“, zuletzt zugegriffen am 10. November 2023. <https://www.bu.edu/library/gotlieb-center/collections/elie-wiesel/>.

Braham, Randolph L. *The Politics of Genocide. The Holocaust in Hungary, condensed edition*. Detroit, 2000.

Breuer, Ingeborg. „Ambivalenz von Grenzen. Was uns verbindet, indem es trennt.“ *Deutschlandfunk*, 15. November 2018, zuletzt zugegriffen am 23. Dezember 2023. <https://www.deutschlandfunk.de/ambivalenz-von-grenzen-was-uns-verbindet-indem-es-trennt-100.html>.

Brown French, Ellen Merritt. „Archetype and Metaphor. An Approach to The Early Novels of Elie Wiesel.“ Dissertation, Tennessee, 1981.

Brumlik, Micha. „Globales Gedächtnis und Menschenrechtsbildung.“ Themenband ‚*Holocaust und historisches Lernen*‘, *Aus Politik und Zeitgeschichte*. Beilage zur Wochenzeitung *Das Parlament* 66/3-4 (2016): 29-37.

Bruss, Elizabeth. „Die Autobiographie als literarischer Akt.“ In *Die Autobiographie. Zur Form und Geschichte einer literarischen Gattung*, herausgegeben von Günter Niggel, 258-279. Darmstadt, 1998.

Bruss, Elizabeth. *Autobiographical Acts. The Changing Situation of a Literary Genre*. Baltimore, 1976.

Brumlik, Micha. „Elie Wiesel – Ein Bote des Umheimlichen.“ In *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel*, herausgegeben von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink, 391-397. Münster, 1998.

Brügge, Christina. *Beziehungsorientierte Religionsdidaktik. Von interdisziplinären Einsichten zu Entwürfen eines dialogischen Religionsunterrichts*. Ostfildern, 2022.

Burger, Ariel. *Witness: Lessons from Elie Wiesel's classroom*. San Francisco, 2018.

Buxbaum, Yitzhak. *Storytelling and Spirituality in Judaism*. Lanham, 1994.

Cargas, Harry James. „Positive Ambiguity - die Gegensätze aushalten. Elie Wiesels religiöses Denken.“ In *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, herausgegeben von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink, 234-244. Münster, 1998.

Cargas, Harry James. *Conversations with Elie Wiesel*. New York, 1992.

Cargas, Harry James. „Elie Wiesel. Christian Responses.“ In *Responses to Elie Wiesel*, herausgegeben von Harry James Cargas, 281-291. New York, 1978.

Cargas, Harry James. *Harry James Cargas in Conversation with Elie Wiesel* (New York, 1976).

Chmiel, Mark. *Elie Wiesel and the Politics of Moral Leadership*. Philadelphia, 2001.

Cohen, Myriam Sibe. *Elie Wiesel. Variations sur le Silence*. La Rochelle, 1988.

Cunningham, Lawrence S. „Elie Wiesels Anti-Exodus.“ In *Responses to Elie Wiesel*, herausgegeben von Harry James Cargas, 23-28. New York, 1978.

Davies, Peter. *Witness between languages. The Translation of Holocaust in context*. Rochester, 2018.

Davis, Colin. *Elie Wiesel's Secretive Texts*. Gainesville, 1994.

Davis, Colin. *Traces of War: Interpreting Ethics and Trauma in Twentieth-Century French Writing*. London, 2019.

de Beauvoir, Simone. „Für eine Moral der Doppelsinnigkeit.“ In *Soll man die Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*, 77-189. Hamburg, 2007.

de Man, Paul. „Autobiography as De-facement.“ *Modern Language Notes* 94/5 (1979): 919-930.

Deibl Marlene und Katharina Mairinger. „Zum Desiderat theologischer Ambiguitätsforschung. Einleitung.“ In *Eindeutig mehrdeutig. Ambiguitäten im Spannungsfeld von Gesellschaft, Wissenschaft und Religion*, herausgegeben von Marlene Deibl und Katharina Mairinger, 7-14. Wien, 2022.

Demmelhuber, Simon. „Das innere Hin und Her.“ *Bayern 2*, 31. Januar 2018, zuletzt zugegriffen am 14. Juli 2023, <https://www.br.de/radio/bayern2/sendungen/radiowissen/psychologie/ambivalenz-konflikt-100.html>.

Dench, Geoff. *Minorities in the open society. Prisoners of ambivalence*. London, 1986.

Depkat, Volker. „Facts and Fiction.“ In *Handbook of Autobiography / Autofiction*, 280-286. Berlin, 2019.

Depkat, Volker. „Zum Stand und den Perspektiven der Autobiographieforschung in der Geschichtswissenschaft.“ *Zeitschrift für Biographieforschung* 23/2 (2010): 170-187.

Deppe, Frank. *Politisches Denken im 20. Jahrhundert. Die Anfänge*. Hamburg, 1999.

Derrida, Jaques. *Dissemination*, herausgegeben von Peter Engelmann, übersetzt von Hans Dieter Gondek. Wien, 1995.

Derrida, Jacques. *Grammatologie*. Frankfurt am Main, 1989.

des Pres, Terrence. „The Authority of Silence in Elie Wiesel’s Art.“ In *Confronting the Holocaust*, herausgegeben von Alvin Rosenfeld und Irving Greenberg, 49-57. Bloomington, 1978.

des Pres, Terrence. *The Survivor. The Anatomy of Life in the Death Camps*. New York, 1976.

Deutsche Bischofskonferenz / Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, Hg., *Gott und die Würde des Menschen*. Leipzig, 2017.

Dickmann, Ulrich. *Subjektivität als Verantwortung. Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie*. Bd. 16, *Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie*. Tübingen, 1999.

Diner, Dan. *Gegenläufige Gedächtnisse: über Geltung und Wirkung des Holocaust*. Göttingen, 2020.

Diner, Dan. *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz*. Frankfurt am Main, 1988.

Donath, Orna. *#regretting motherhood. Wie Frauen mit einem unerlaubten Gefühl leben*. München, 2016.

Dostojewski, Fjodor. *Rodion Raskolnikoff. Schuld und Sühne*. München, 1992.

Dobrovsky, Serge. „Nah am Text.“ *Kultur & Gespenster: Autofiktion 7* (2008): 123-133.

Dobrovsky, Serge, Jacques Lecarme und Philippe Lejeune, Hg. *Autofictions & Cie*. Paris, 1993.

Dobrovsky, Serge. *Fils*. Paris, 1977.

Douglas, Kate. „Youth, Trauma and Memorialisation: The Selfie as Witnessing.“ *Memory Studies* 13/4 (2020): 384-399.

Downing, Frederick Lee. *Elie Wiesel. A Religious Biography*. Macon, 2008.

Downing, Frederick Lee. *Autobiography, fiction, and faith: The literary and religious pilgrimage of Elie Wiesel*. Ann Arbor, 1990.

Dresden, Sem. *Holocaust und Literatur*. Übersetzt von Gregor Seferens und Andreas Ecke. Frankfurt am Main, 1997.

Druker, Jonathan. „Victims, Executioners, and the Ethics of Political Violence.“ In *Elie Wiesel. Jewish, Literary, and Moral Perspectives*, herausgegeben von Steven Katz and Alan Rosen, 160-169. Bloomington, 2013.

Dünne, Jörg und Andreas Mahler, Hg. *Handbuch Literatur & Raum*. Berlin, 2015.

Eckardt, Alice L. „Leid. Herausforderung des Glaubens – Herausforderung Gottes.“ In *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, herausgegeben von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink, 245-261. Münster, 1998.

Eckardt, Alice und Roy Eckardt, *Long Night`s Journey into Day. A Revised Retrospective on the Holocaust*, 102-123. Detroit, 1988.

Eckmann, Monique, Doyle Stevick und Jolanta Ambrosewicz-Jacobs, Hg. *Research in teaching and learning about the Holocaust (ed. in cooperation with the International Holocaust Remembrance Alliance)*. Berlin, 2017.

Edelman, Lily. „Interview with Elie Wiesel.“ *National Jewish Monthly*, November 1973, zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 2, herausgegeben von Irving Abrahamson, 75-84. New York, 1985.

Eichelsdörfer, Marion. „Elie Wiesels Zeugnis. Herausforderungen und Überlegungen zur deutschen Übersetzung von Elie Wiesels ...un di velt hot geshvign.“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* (2022): 176-187.

Eichelsdörfer, Marion. „Translating ‚...un di velt hot geshvign.‘“ In *Witnesses of the Witness. New Perspectives on Elie Wiesel`s Work and Message*. Bd. 1, *Elie Wiesel Research Series*, herausgegeben von Valesca Baert-Knoll, Marion Eichelsdörfer, Elisabeth Migge, Christin Zühlke und Reinhold Boschki. Tübingen, erscheint 2024.

Eichelsdörfer, Marion. „Aus der Übersetzerwerkstatt: Zur deutschen Übersetzung von Elie Wiesels ‚...un di welt hot geschvign.‘“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* (2017): 32-41.

Eisenstadt, Shmuel N. „Multiple modernities. Analyserahmen und Problemstellung.“ In *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart*, herausgegeben von Thorsten Bonacker und Andreas Reckwitz, 19-45. Frankfurt am Main, 2007.

Eisenstein, Paul. „Night and Critical Thinking.“ In *Approaches to Teaching Wiesel`s Night*, herausgegeben von Alan Rosen, 107-114. New York, 2007.

Emirbayer, Mustafa und Ann Mische. „What Is Agency?“ *American Journal of Sociology* 103/4 (1998): 962-1023.

Ernst, Heiko. *Psychotrends. Das Ich im 21. Jahrhundert*. München, 1996.

Ernst, Wilhelm. „Vertrauen.“ In *Lexikon für Theologie und Kirche*, herausgegeben von Walter Kasper und Josef Höfer, 745. Freiburg, 2017.

Estess, Ted. „Elie Wiesel and the Drama of Interrogation.“ In *Responses to Elie Wiesel*, herausgegeben von Harry James Cargas, 176-197. New York, 1978.

Evans, Robert C. und Stephen Paul Bray. „Close Reading and the Crisis of Faith in Elie Wiesel’s Night.“ In *Crisis of Faith. Critical Insights*, herausgegeben von Robert C. Evans, 54-68. New York, 2013.

Fechler, Bernd, Gottfried Kößler und Till Liebertz-Groß, Hg. „Erziehung nach Auschwitz“ in der *multikulturellen Gesellschaft. Pädagogische und soziologische Annäherungen*. Weinheim, 2000.

Feinberg, Anat. „Das Unbeschreibliche beschreiben: Literarische Annäherungen an den Holocaust.“ In *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, herausgegeben von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink, 47-57. Münster, 1998.

Feldmann, Christian. *Elie Wiesel – ein Leben gegen Gleichgültigkeit*. Freiburg, 1998.

Felman, Shoshana und Dori Laub. *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. London; New York, 1991.

Feuchert, Sascha. „Das Getto Łódź/Litzmannstadt in fiktionalen Texten.“ In *Der Holocaust in den mitteleuropäischen Literaturen und Kulturen seit 1989*, herausgegeben von Reinhard Ibler, 105-126. Stuttgart, 2014.

Feuchert, Sascha. „Der ethische Pakt und die Gedächtnisagentur Literaturwissenschaft. Überlegungen zu ethischen Problemfeldern eines literaturwissenschaftlichen Umgangs mit Texten der Holocaustliteratur.“ In *Ethical Turn? Geisteswissenschaften in neuer Verantwortung*, herausgegeben von Christine Lubkoll und Oda Wischmeyer, 137-156. München, 2009.

Feuchert, Sascha. *Oskar Rosenfeld und Oskar Singer*. Bd. 24, *Gießener Arbeiten zur Neueren Deutschen Literatur und Literaturwissenschaft*. Frankfurt am Main, 2004.

Feuchert, Sascha. *Holocaust-Literatur. Auschwitz*. Stuttgart, 2000.

Finck, Almut. *Autobiographisches Schreiben nach dem Ende der Autobiographie*. Berlin, 1999.

Finck, Almut. „Subjektivität und Geschichte in der Postmoderne. Christa Wolfs Kindheitsmuster.“ In *Geschriebenes Leben*, herausgegeben von Michaela Holdenried, 311-323. Berlin, 1995.

Fine, Ellen . *Legacy of Night. The Literary Universe of Elie Wiesel*. New York, 1982.

Fine, Ellen. „The Journey Homeward. The Theme of the Town in the Works of Elie Wiesel.“ In *Responses to Elie Wiesel*, herausgegeben von Harry James Cargas, 231-258. New York, 1978.

Fisher, Eugene J. „Silence and Dialogue. Reflections on the Work of Elie Wiesel.“ In *Elie Wiesel. Between Memory and Hope*, herausgegeben von Carol Rittner, 97-115. New York, 1990.

Firth, David G. „Psalm 139. A study in ambiguity.“ *Old Testament essays* 32/2 (2019): 491-510.

Fober, Magdalena. *Identität und Wissen in ausgewählten Werken Elie Wiesels und William Styrons. (Wissens-)Grenzen des Selbst*. Frankfurt am Main, 2017.

Fontane, Theodor. *Von Zwanzig bis Dreißig. Autobiographisches*. Berlin, 1895.

Fontane, Theodor. *Meine Kinderjahre*. Berlin, 1893.

Forschungsgruppe REMEMBER, Hg. *Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht. Empirische Einblicke und didaktische Impulse*. Stuttgart, 2020.

Fowler, Alastair. *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes*. Oxford, 1982.

Brown French, Ellen Merritt. „Archetype and Metaphor. An Approach to The Early Novels of Elie Wiesel.“ Dissertation, Tennessee, 1981.

Frenkel-Brunswik, Else. „Intolerance of Ambiguity as an Emotional and Perceptual Personality Variable.“ *Journal of Personality* 18 (1949): 108-143.

Frenzel, Elisabeth. *Stoff-, Motiv- und Symbolforschung*. Stuttgart, 2016.

Freud, Sigmund. *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Ditzingen, 2016.

Freud, Sigmund. „Zur Dynamik der Übertragung.“ In *Studienausgabe. Ergänzungsband*. Frankfurt am Main, 2000.

Freud, Sigmund. „Das Motiv der Kästchenwahl.“ In *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Werke aus den Jahren 1913-1917*, Bd. 10, herausgegeben von Anna Freud et al., 24-37. London, 1991.

Freud, Sigmund. „Allgemeine Neurosenlehre.“ In *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Bd. 11, herausgegeben von Anna Freud et al., 247-482. London, 1969.

Freud, Sigmund. „Über den Gegensinn der Urworte.“ In *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Werke aus den Jahren 1909-1913*, Bd. 8, herausgegeben von Anna Freud, Edward Bibring und Ernst Krist, 214-221. London, 1969.

Fried, Lisbet. „The Genesis of Creation, God Creates Life in the Heavens and the Earth: The First Three Verses of the Bible Explained.“ In *The Torah* (2022).

Friedländer, Saul, Norbert Frei, Sybille Steinbacher und Dan Diner. *Ein Verbrechen ohne Namen: Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust*. München, 2022.

Friedländer, Saul. *Das Dritte Reich und die Juden, Bd. 2. Die Jahre der Vernichtung 1939–1945*. München, 2006.

Frunza, Sandu. „Ethics, Religion and Memory in Elie Wiesel’s Night.“ *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 9/26 (2010): 94-113.

Garnier, Xavier, „Der literarische Raum.“ In *Handbuch Literatur & Raum*, Bd. 3, herausgegeben von Jörg Dünne und Andreas Mahler, 88-95. Berlin, 2015.

Gasparini, Philippe. *Autofiction. Une aventure du langage*. Paris, 2008.

Gasparini, Philippe. *Est-il je? Roman autobiographique et autofiction*. Paris, 2004.

Gärtner, Claudia und Jan-Hendrik Herbst, Hg. *Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik. Diskurse zwischen Theologie, Pädagogik und politischer Bildung*. Wiesbaden, 2020.

Gelatt, Harry B. „Positive Uncertainty: A New Decision-Making Framework for Counseling.“ *Journal of Counseling Psychology* 36 (1989): 252-256.

Gilmore, Leigh. *The Limits of Autobiography. Trauma and Testimony*. Ithaca, 2001.

Glagau, Hans. *Die moderne Selbstbiographie als historische Quelle*. Marburg, 1903.

Gloor, Lukas. *Prekäres Erzählen. Narrative Ordnungen bei Robert Walser, Franz Kafka und Theodor Fontane*. Paderborn, 2020.

Gottschall, Jonathan. *The Storytelling Animal. How Stories Make Us Human*. Boston, 2013.

Graf, Friedrich Wilhelm. „Menschenbilder.“ In *Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne*,“ herausgegeben von Friedrich Wilhelm Graf, 133-204. München, 2009.

Graumann, Carl-Friedrich. „Ambiguität.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, herausgegeben von Joachim Ritter, Sp. 201-202. Basel, 1971.

Graumann, Carl-Friedrich. „Ambivalenz.“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Sp. 204. Basel, 1971.

Greenberg, Irving. „Dialectic Living and Thinking. Wiesel as Storyteller und Interpreter of the Shoah.“ In *Elie Wiesel. Jewish, Literary and Moral Perspectives*, herausgegeben von Steven Katz und Alan Rosen, 173-189. Bloomington, 2013.

Gronemann, Claudia. „Autofiction.“ In *Handbook of Autobiography / Autofiction*, herausgegeben von Martina Wagner-Egelhaaf, 241-246. Berlin, 2019.

Gronover, Matthias. *Religiöse Kompetenz als entschiedene Indifferenz. Eine Kritik am Beispiel des Religionsunterrichts an berufsbildenden Schulen*. Münster, 2022.

Groß, Bernhard, Verena Krieger, Michael Lüthy und Andrea Meyer-Fraatz. „Für eine Pragmatik der Ambiguität. Zur Einleitung.“ In *Ambige Verhältnisse. Uneindeutigkeit in Kunst, Politik und Alltag*,

herausgegeben von Bernhard Groß, Verena Krieger, Michael Lüthy und Andrea Meyer-Fraatz, 9-12. Bielefeld, 2021.

Groß, Walter und Karl Josef Kuschel. *Ich schaffe Finsternis und Unheil*. Mainz, 1992.

Gross, Zehavit. „REMEMBER: ‚Holocaust Education‘ als Herausforderung und Meilenstein für den Religionsunterricht.“ In *REMEMBER. Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht. Empirische Einblicke und didaktische Impulse*, herausgegeben von Forschungsgruppe REMEMBER, 11-18. Stuttgart, 2020.

Gross, Zehavit. „Elie Wiesel’s Beitrag zur Holocaust-Education: Pädagogische und Theologische Aspekte.“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 1-2 (2017): 51-63.

Gross, Zehavit und Doyle Stevick, Hg. *As the Witnesses Fall Silent. 21st Century Holocaust Education in Curriculum, Policy and Practice*. New York, 2015.

Grözinger, Karl Erich. *Jüdisches Denken: Theologie, Philosophie, Mystik*. Bd. 1, *Vom Gott Abrahams zum Gott Aristoteles*, 253-256. Frankfurt am Main, 2021.

Günter, Manuela. „Writing Ghosts. Von den (Un-)Möglichkeiten autobiographischen Erzählens nach dem Überleben.“ In *Überleben schreiben. Zur Autobiographik der Shoah*, herausgegeben von Manuela Günter, 21-50. Würzburg, 2002.

Halperin, Irving. „From Night to The Gates of The Forest. The Novels of Elie Wiesel.“ In *Responses to Elie Wiesel*, herausgegeben von Harry James Cargas, 45-82. New York, 1978.

Hartman, Geoffrey. „Elie Wiesel and the Morality of Ficton.“ In *Obligated by Memory: Literature, Religion, Ethics*, herausgegeben von Steven Katz und Alan Rosen. Syracuse, 2010.

Hartman, Geoffrey und Aleida Assmann. *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust*. Paderborn, 2012.

Hartmann, Martin. *Vertrauen. Die unsichtbare Macht*. Frankfurt am Main, 2020.

Hauptmann, Marta. „Mehr als ein Mentor: Elie Wiesel an der Boston University.“ In *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel, Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, herausgegeben von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink, 347-360. Münster, 1998.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen, 2006.

Heidelbach, Sandro Paul. „Unwahrscheinliche Konstellationen. Unsere ambivalente Beziehung zum Himmel.“ *Deutschlandfunk*, 1. Januar 2024, zuletzt zugegriffen am 23. Dezember 2023. <https://www.deutschlandfunk.de/unsere-ambivalente-beziehung-zum-himmel-100.html>.

Heil, Johannes. „Holocaust.“ In *Lexikon des Holocaust*, herausgegeben von Wolfgang Benz, 100-101. München, 2002.

Heil, Johannes. „Shoah.“ In *Lexikon des Holocaust*, herausgegeben von Wolfgang Benz, 214-215. München, 2002.

Heller, Erich. „Die Welt Franz Kafkas.“ In *Franz Kafka*, herausgegeben von Heinz Politzer, 175-204. Darmstadt, 1974.

Hellerich, Gert und Daniel White. „Der Andere als Ekel: moderner Ekel vor Abweichung - postmoderner Ekel vor Normalität.“ *Psychologie & Gesellschaftskritik* 35/1 (2011): 51-64.

Helsper, Werner, Sabine Sandring und Christine Wiezorek. „Anerkennung in pädagogischen Beziehungen – Ein Problemaufriss.“ In *Integrationspotenziale einer modernen Gesellschaft*, herausgegeben von Wilhelm Heitmeyer und Peter Imbusch, 179-206. Wiesbaden, 2005.

Hemmendinger, Judith. *Die Kinder von Buchenwald*. Rastatt, 1987.

Herbst, Jan-Hendrik. *Die politische Dimension des Religionsunterrichts. Religionspädagogische Reflexionen, interdisziplinäre Impulse und praktische Perspektiven*. Paderborn, 2022.

Hilberg, Raul. *Die Vernichtung der europäischen Juden*, Bd. 2. Berlin, 1990.

Hilpert, Konrad. "Toleranz." In *Lexikon der christlichen Ethik*, Bd. 2, herausgegeben von Gerfried W. Hunold und Jochen Sautermeister, 1809-1820. Freiburg, 2003.

Himmelbauer, Markus et al., Hg. *Erneuerung der Kirchen. Perspektiven aus dem christlich-jüdischen Dialog*. Freiburg, 2018.

Hinkelmann, Nina und Laurenz Zwior. „Um zu vergessen, spricht man. [Um zu erinnern, schweigt man].« Unterrichtsentwurf zu Elie Wiesel's Der Schwur von Kolvillág.“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 3 (2021): 244-247.

Hörmann, Karl. *Lexikon der christlichen Moral*, 1221-1223. Innsbruck, 1969.

Höver, Gerhard. „Überlegungen zu einer Ethik der Erinnerung.“ In *Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog*, herausgegeben von Reinhold Boschki und Albert Gerhards, 69-81. Paderborn, 2010.

Holdenried, Michaela. „Trauma.“ In *Handbook of Autobiography / Autofiction*, herausgegeben von Martina Wagner-Egelhaaf, 423-427. Berlin, 2019.

Holdenried, Michaela. *Autobiographie*. Stuttgart, 2000.

Horowitz, Rosemary. „Wiesel's Political Vision in Dawn, The Testament, and Hostage.“ In *The Struggle for Understanding*, herausgegeben von Victoria Nesfield und Philip Smith, 239-260. Albany, 2019.

Horowitz, Rosemary. „Creative Ambiguity in Wiesel's Storytelling.“ In *Elie Wiesel and the Art of Storytelling*, herausgegeben von Rosemary Horowitz, 38-56. London, 2006.

Horowitz, Rosemary, Hg. *Elie Wiesel and the Art of Storytelling*. Jefferson, 2006.

Horowitz, Sara R. „The Storyteller in History. Shoah Memory and the Idea of the Novel.“ In *Elie Wiesel. Jewish, Literary, and Moral Perspectives*, herausgegeben von Steven Katz und Alan Rosen, 113-126. Bloomington, 2013.

Huber, Wolfgang. „Menschenrechte / Menschenwürde.“ In *Theologische Realenzyklopädie* 22 (1992): 577-602.

Idel, Moshe. „Kabbalah.“ In *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 11, herausgegeben von Fred Skolnik und Michael Berenbaum, 585-692. Farmington Hill, 2007.

Imbusch, Peter. „Schattenseiten der Moderne: Zygmunt Baumans Perspektive auf den Stalinismus.“ In *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, herausgegeben von Matthias Junge und Thomas Kron, 119-152. Wiesbaden, 2014.

Iser, Wolfgang. *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*. München, 1976.

Iser, Wolfgang. *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*. München, 1972.

Iser, Wolfgang. *Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*. Konstanz, 1970.

Jacobs, Louis. „Rosh Ha-Shanah.“ In *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 17, 463-466. Farmington Hill, 2007.

Jacobs, Louis. *Jewish Prayer*. London, 1962.

Janowski, Bernd. *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*. Tübingen, 2019.

Jauß, Hans Robert. *Literaturgeschichte als Provokation*. Konstanz, 1967.

Jekeli, Ina. *Ambivalenz und Ambivalenztoleranz. Soziologie an der Schnittstelle von Psyche und Sozialität*. Osnabrück, 2002.

Jeusette, Julien. „Von der Vergangenheit verurteilt. Spuk, Ethik und Geschichte in Wiesels ersten Romanen.“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 2-3 (2022): 189-200.

Junge, Matthias. „Ambivalenz: eine Schlüsselkategorie der Soziologie von Zygmunt Bauman.“ In *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, herausgegeben von Matthias Junge und Thomas Kron, 69-86. Wiesbaden, 2014.

Junge, Matthias. *Ambivalente Gesellschaftlichkeit. Die Modernisierung der Vergesellschaftung und die Ordnungen der Ambivalenzbewältigung*. Opladen, 2000.

Jureit, Ulrike und Christian Schneider. *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*. Stuttgart, 2010.

Käser, Matthias. *Für das Sagbare. Ein Plädoyer für das Ethos des Erzählens im Angesicht von Gewalt und Unrecht*. Bielefeld, 2023.

Kafka, Franz. „Brief 590 an Felice Bauer in Westerland auf Sylt, 14.8.1913,“ herausgegeben von Jürgen Born, Gerhard Neumann, Malcolm Pasley und Jost Schillemeit. In *Franz Kafka, Briefe. 1913–März 1914*, Bd. 2, herausgegeben von Hans-Gerhard Koch. Frankfurt am Main, 1999.

Kafka, Franz. „Der Prozeß.“ In *Gesammelte Werke*, herausgegeben von Max Brod. New York; Frankfurt am Main, 1958.

Kafka, Franz. *Beim Bau der Chinesischen Mauer. Ungedruckte Erzählungen und Prosa aus dem Nachlaß (Sammelband)*, herausgegeben von Max Brod und Hans-Joachim Schoeps. Berlin, 1931.

Kanofsky, Joe. „Narrow Bridges. Franz Kafka, Nahman of Bratslaw, and Jewish Literary Imagination.“ Dissertation, Boston University, 1999.

Karpf, Anne. „Chain of Testimony: The Holocaust Researcher as Surrogate Witness.“ In *Representing Auschwitz: At the Margins of Testimony*, herausgegeben von Nicholas Chare and Dominic Williams, 85-103. Hampshire, 2013.

Keller, Gottfried. „Der grüne Heinrich.“ In *Sämtliche Werke in sieben Bänden*, Bd. 3, herausgegeben von Peter Villwock und Gottfried Keller. Frankfurt am Main, 1996.

Kellner, Menachem. „Why Is Creation in the Torah?“ In *The Torah* (2022).

Keupp, Heiner. *Identitäten in der Ambivalenz der postmodernen Gesellschaft*. München, 2002.

Keupp, Heiner, Thomas Ahbe, Wolfgang Gmür, Renate Höfer, Beate Mitzscherlich, Wolfgang Kraus und Florian Straus. *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Hamburg, 2012.

Kiesel, Helmuth. „Brechts und Eislers ‚Maßnahme‘ unter dem Aspekt ästhetischer und politischer Ambiguität.“ In *Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz*, herausgegeben von Frauke Berndt und Stephan Kammer. Würzburg, 2009.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. „The Concept and Varieties of Narrative Performance in East European Jewish Culture.“ In *Explorations in the Ethnography of Speaking*, herausgegeben von Richard Bauman und Joel Sherzer, *Studies in the Social and Cultural Foundations of Language*, 283-308. Cambridge, 1989.

Klein, Christian. „Kafkas Biographie und Biographien Kafkas.“ In *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, herausgegeben von Oliver Jahraus und Bettina von Jagow, 18-36. Göttingen, 2008.

Klein, Judith. *Literatur und Genozid: Darstellung der nationalsozialistischen Massenvernichtung in der französischen Literatur*. Wien, 1992.

Klein, Melanie und Joan Rivière. *Seelische Urkonflikte. Liebe, Hass und Schuldgefühl*. Frankfurt am Main, 1983.

Klessmann, Michael. „„Zum Amen gehört das Aber!‘ Oder: Ambivalenz und Glaube in einer sich wandelnden Welt.“ *Wege zum Menschen. Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln* 72/2 (2020): 154-166.

Klessmann, Michael. *Ambivalenz und Glaube. Warum sich in der Gegenwart Glaubensgewissheit zu Glaubensambivalenz wandeln muss*. Stuttgart, 2018.

Klessmann, Michael. „Identität, praktisch-theologisch.“ In *Theologische Realenzyklopädie* 16 (1987): 28-32.

Klüger, Leo. *Lache, denn morgen bist Du tot. Eine Geschichte vom Überleben*. München, 1998.

Knellessen, Olaf. „Ambivalenz und Doppelbindung. Eine Untersuchung des psychoanalytischen Ambivalenzbegriffs.“ Salzburg, 1978.

Knopp, Josephine. „Wiesel and the Absurd.“ In *Responses to Elie Wiesel*, herausgegeben von Harry James Cargas, 92-101. New York, 1978.

Knothe, Volker und Mirko Broll. „... und es war wirklich stecknadelruhig.‘ Zwischen Faktenwissen und Betroffenheit. Was meinen Lehrkräfte, wenn sie von gelingendem Unterricht zu Nationalsozialismus und Holocaust sprechen?.“ In *Holocaust Education Revisited. Wahrnehmung und Vermittlung – Fiktion und Fakten – Medialität und Digitalität*, Bd. 1, herausgegeben von Anja Ballis und Markus Gloe, 123-140. Wiesbaden, 2019.

Köppen, Manuel und Klaus R. Scherpe. „Zur Einführung: Der Streit um die Darstellbarkeit des Holocaust.“ In *Bilder des Holocaust: Literatur – Film – Bildende Kunst*, herausgegeben von Manuel Köppen und Klaus R. Scherpe, 1-12. Köln, 1997.

Körte, Mona. „Literatur.“ In *Lexikon des Holocaust*, herausgegeben von Wolfgang Benz. München, 2002.

Kohlenberger, Helmut K. und Rainer Fabian. „Ambiguität (Amphibolie).“ In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von Joachim Ritter, 201-204. Basel, 1971.

Kowalski, Marlene. *Nähe, Distanz und Anerkennung in pädagogischen Beziehungen. Rekonstruktionen zum Lehrerberuf und Möglichkeiten der Professionalisierung*. Bd. 80, *Studien zur Schul- und Bildungsforschung*. Wiesbaden, 2020.

Kramer, Sven. „Holocaust-Literatur.“ In *Lexikon Literatur, Begriffe und Definitionen*, herausgegeben von Dieter Burdorf, Christoph Fasbender und Burkhard Moennighoff, 324-325. Stuttgart, 2007.

Krankenhagen, Stefan. *Auschwitz darstellen: Ästhetische Positionen zwischen Adorno, Spielberg und Walser*. Köln, 2001.

Krappmann, Lothar. „Die Identitätsproblematik nach Erikson aus einer interaktionistischen Sicht.“ In *Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung*, herausgegeben von Heiner Keupp und Renate Höfer, 66-92. Frankfurt am Main, 1997.

Krappmann, Lothar. *Soziologische Dimensionen der Identität: strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*. Stuttgart, 1993.

Kremer, S. Lillian. „Einleitung.“ In *Holocaust Literature: An Encyclopedia of Writers and their Work*, herausgegeben von S. Lillian Kremer, xxi-xxvii. London, 2003.

Kron, Thomas. *Moralische Individualität. Eine Kritik der postmodernen Ethik von Zygmunt Bauman und ihrer soziologischen Implikationen für eine soziale Ordnung durch Individualisierung*. Opladen, 2001.

Krüger, Malte Dominik. „Religion als Ambivalenzmanagement. Überlegungen (auch zu Ernst Troeltsch) im Horizont aktueller Diskurse.“ In *Die Kreativität des Christentums. Von der Wahrnehmung zur Gestaltung der Welt*, herausgegeben von Friedemann Voigt, 70-92. Berlin, 2021.

Krumrey, Birgitta. *Der Autor in seinem Text: Autofiktion in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur als (post-)modernes Phänomen*. Göttingen, 2015.

Kurz, Gerhard. *Metapher, Allegorie und Symbol*. Göttingen, 1988.

Lamping, Dieter. „Vorwort zur deutschen Ausgabe.“ In *Ein Mund voll Schweigen. Literarische Reaktionen auf den Holocaust*, herausgegeben von Alvin Rosenfeld, 7-10. Göttingen, 2000.

Lamping, Dieter. „Genre.“ In *Reallexikon der Deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 1, herausgegeben von Georg Braungart, Harald Fricke, Klaus Grubmüller, Jan-Dirk Müller, Friedrich Vollhardt und Klaus Weimar, 658-661. Berlin, 1997.

Lamping, Dieter. „Nachwort.“ In *Dein aschenes Haar Sulamith: Dichtung über den Holocaust*, herausgegeben von Dieter Lamping, 271-289. München, 1992.

Landmesser, Christof. „Parusieverzögerung und die Gegenwart der Glaubenden. Zur Hermeneutik von Ambiguität und Ambivalenz der christlichen Existenz in der Theologie des Paulus.“ *Early Christianity* 9 (2019): 107-130.

Langer, Lawrence L. „Whose Testimony? The Confusion of Fiction with Fact.“ In *Elie Wiesel: Jewish, Literary, and Moral Perspectives*, herausgegeben von Steven Katz und Alan Rosen, 201-210. Bloomington, 2013.

Langer, Lawrence L. „Leichname im Spiegel: Eltern und Kinder in Wiesels Nacht und in anderen Holocaust-Zeugnissen.“ In *Kultur allein ist nicht genug: Das Werk von Elie Wiesel - Herausforderung für*

Religion und Gesellschaft, herausgegeben von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink, 91-102. Münster, 1998.

Langer, Lawrence L. *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*. New Haven, 1991.

Langer, Lawrence L. *Versions of Survival. The Holocaust and the Human Spirit*. New York, 1982.

Langer, Lawrence L. „The Dominion of Death.“ In *Responses to Elie Wiesel*, herausgegeben von Harry James Cargas. 29-44. New York, 1978.

Langer, Lawrence. *The Holocaust and the Literary Imagination*. New Haven, 1975.

Laplanche, Jean und Jean-Bertrand Pontalis, Hg. *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Bd. 1. Frankfurt, 1973.

Laub, Dori. „Bearing Witness or the Vicissitudes of Listening.“ In *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, herausgegeben von Shoshana Felman und Dori Laub, 57-74. New York; London, 1992.

Lecarme, Jacques. „L'autofiction: un mauvais genre?“ In *Autofictions & Cie*, herausgegeben von Serge Doubrovsky, Jacques Lecarme und Philippe Lejeune, 227-249. Paris, 1993.

Lecarme, Jacques. „Un nouvel horizon de l'autobiographie: de l'autofiction à la non-fiction.“ In *Nouveaux horizons littéraires*, herausgegeben von Claude Filteau, 43-50. Paris, 1995.

Leddy, Mary Jo. „Between Destruction and Creation.“ In *Elie Wiesel. Between Memory and Hope*, herausgegeben von Carol Rittner, 42-49. New York, 1990.

Lehmann, Jürgen. *Bekennen – Erzählen – Berichten. Studien zu Theorie und Geschichte der Autobiographie*. Tübingen, 1988.

Leimgruber, Stephan. *Interreligiöses Lernen*. München, 2007.

Lejeune, Philippe. „Le pacte autobiographique.“ In *Le pacte autobiographique*, herausgegeben von Philippe Lejeune, 23-24. Paris, 1975.

Lejeune, Philippe. *L'Autobiographie en France*. Paris, 1971.

Lenhart, Volker. *Pädagogik der Menschenrechte*. Opladen, 2006.

Lenzen, Verena. „„Reden ist schwer, schweigen unmöglich“ (Elie Wiesel). Sprache und Schweigen im Schatten der Schoah.“ In *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, herausgegeben von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink, 58-71. Münster, 1998.

Levin, Adam. „Breaking silences in the Aftermath of Holocaust trauma in Elie Wiesel’s Day.“ In *Holocaust Studies: A Journal of Culture & History* (2020): 1-20.

Levinas, Emmanuel. *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*. Wien, 1992.

Lewin, Kurt. *Resolving Social Conflicts*, herausgegeben von Gertrud Weiss Lewin. London, 1984.

Linke, Gabriele. „Topics of Autobiography/Autofiction,“ In *Handbook of Autobiography / Autofiction*, herausgegeben von Martina Wagner-Egelhaaf, 416-422. Berlin, 2019.

Löbner, Sebastian. *Semantik*. Berlin, 2003.

Lüscher, Bernd, Reto Sorg, Bernd Stiegler und Peter Stocker. *Robert Walsers Ambivalenzen*. Paderborn, 2018.

Lüscher, Kurt. „Ambivalenzen - Beziehungen - Identitäten: Skizzen einer transdisziplinären Heuristik.“ In *Ambige Verhältnisse. Uneindeutigkeit in Kunst, Politik und Alltag*, herausgegeben von Bernhard Groß, Verena Krieger, Michael Lüthy und Andrea Meyer-Fraatz, 129-150. Bielefeld, 2021.

Lüscher, Kurt und Karl Studer. „110 Jahre Ambivalenz.“ *Swiss Archives of Neurology, Psychiatry and Psychotherapie* (2020): 190-194.

Lüscher, Kurt. „Ambivalenzen fordern heraus.“ *Herder Korrespondenz* 9 (2018): 39-42.

Lüscher, Kurt. „Sozialisation und Ambivalenzen. Bausteine eines Vademekums.“ *Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation* 2 (2016): 118-136.

Lüscher, Kurt und Hans Fischer. „Ambivalenzen bedenken und nutzen.“ *Familiendynamik* 39/2 (2014): 84-95.

Lüscher, Kurt und Hans Fischer. „Ambivalenz ergründen. Philosophische und anthropologische Ursprünge eines Begriffs.“ *Familiendynamik. Systemische Praxis und Forschung* 39 (2014): 121-133.

Lüscher, Kurt. „Das Ambivalente erkunden.“ *Familiendynamik* 3 (2013): 238-247.

Lüscher, Kurt. „Menschen als ‚homines ambivalentes.‘“ In *Ambivalenzerfahrungen*, herausgegeben von Dieter Korczak, 11-32. Kröning, 2012.

Lüscher, Kurt. „Ambivalenz weiterschreiben. Eine wissenssoziologisch-pragmatische Perspektive.“ *Forum Psychoanal* 27 (2011): 373-393.

Lüscher, Kurt. „Über Ambivalenz.“ *Forum Psychoanal* 27 (2011): 323-327.

Lüscher, Kurt. „‚Homo ambivalens‘ - Herausforderung für Psychotherapie und Gesellschaft.“ *Psychotherapeut* 55 (2010): 136-146.

Lüscher, Kurt. „Ambivalenz. Eine soziologische Annäherung.“ In *Ambivalenzen erkennen, aushalten und gestalten. Eine neue interdisziplinäre Perspektive für theologisches und kirchliches Arbeiten*, herausgegeben von Kurt Lüscher, Christoph Müller und Walter Dietrich, 17-68. Zürich, 2009.

Lüscher, Kurt, Christoph Müller und Walter Dietrich. *Ambivalenzen erkennen, aushalten und gestalten. Eine neue interdisziplinäre Perspektive für theologisches und kirchliches Arbeiten*. Zürich, 2009.

Lüscher, Kurt und Gereon Heuft. „Ambivalenz – Belastung – Trauma.“ *Psyche* 61 (2007): 218-251.

Lüscher, Kurt und Ludwig Liegle. *Generationenbeziehungen in Familie und Gesellschaft*. Konstanz, 2003.

Lüscher, Kurt, Brigitte Pajung-Bilger, Frank Lettke und Sabrina Böhmer. „Generationenambivalenzen operationalisieren: Konzeptuelle, methodische und forschungspraktische Grundlagen.“ *Arbeitspapiere / Forschungsbereich Gesellschaft und Familie* 34/4 (2000).

Lüscher, Kurt und Karl Pillemer. *Die Ambivalenz familialer Generationenbeziehungen. Konzeptuelle Überlegungen zu einem aktuellen Thema der familienwissenschaftlichen Forschung*, Bd. 22, *Arbeitspapiere / Forschungsbereich Gesellschaft und Familie*. Konstanz, 1996.

Luthe, Heinz-Otto und Rainer Wiedenmann. *Ambivalenz. Studien zum kulturtheoretischen und empirischen Gehalt einer Kategorie der Erschließung des Unbestimmten*. Opladen, 1997.

Mahan, William. „Triangulating Trauma: Constellations of Memory, Representation, and Distortion in Elie Wiesel, Wolfgang Borchert, and W.G. Sebald.“ *Humanities* 6/94 (2017): 2-11.

Mahle, Benj. „Junior High/Middle School. The Power of Ambiguity. Elie Wiesel's ‚Night.‘“ *The English Journal* 74/6 (1985): 83-84.

Mairinger, Katharina. „Eindeutig mehrdeutig. Plädoyer für eine ambiguitätstolerante Ethik.“ In *Eindeutig mehrdeutig. Ambiguitäten im Spannungsfeld von Gesellschaft, Wissenschaft und Religion*, herausgegeben von Marlene Deibl und Katharina Mairinger, 117-142. Wien, 2022.

Margalit, Avishai. *The Ethics of Memory*. Cambridge, 2004.

Marincean, Alina. „The Ethics of Elie Wiesel's Storytelling as a New Theoretical Approach in Representing the Holocaust.“ *Lumen Proceedings* 17 (2021): 396-411.

Markowitsch, Hans J. und Harald Welzer. *Das autobiographische Gedächtnis*. Stuttgart, 2005.

Martinet, André. *Plan de deux discours sur l'histoire universelle*. Paris, 1844.

Martínez, Matías. „Zur Einführung. Authentizität und Medialität in künstlerischen Darstellungen des Holocaust.“ In *Der Holocaust und die Künste: Medialität und Authentizität von Holocaust-Darstellungen in Literatur, Film, Video, Malerei, Denkmälern, Comic und Musik*, herausgegeben von Matías Martínez, 7-21. Bielefeld, 2004.

McAfee Brown, Robert. *Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit*. Freiburg, 1990.

Mead, George Herbert. „Genesis der Identität und soziale Kontrolle.“ In *George Herbert Mead. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, herausgegeben von Hans Joas, 299-329. Frankfurt am Main, 1980.

Meier, Friederike. „Ambivalente Angstbotschaften.“ *Frankfurter Rundschau*, 3. November 2022, zuletzt zugegriffen am 23. Dezember 2023. <https://www.fr.de/politik/ambivalente-angstbotschaften-91892595.html>.

Meißner, Stefan. *Bereschit - im Anfang. Studien zum ersten Buch Mose im christlich-jüdischen Kontext*. Berlin, 2023.

Meixner, Sebastian. „Bewerten, Figurieren, Erzählen. Zur Begriffsgeschichte der Ambivalenz.“ In *Ambivalenz in Sprache, Literatur und Kunst*, herausgegeben von Matthias Bauer, Frauke Berndt und Sebastian Meixner, 9-59. Würzburg, 2019.

Mendus, Susan. *Toleration and the Limits of Liberalism*. London, 1989.

Mensink, Dagmar. „Zur Einführung: Elie Wiesel lesen.“ In *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel - Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, herausgegeben von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink, 13-21. Münster, 1998.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin, 1996.

Merton, Robert King. *Social Theory and Social Structure*. New York, 1968.

Merton, Robert und Elinor Barber. „Sociological Ambivalence.“ In *Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin*, herausgegeben von Edward Tiryakian, 91-120. Glencoe, 1963.

Merton, Robert und Elinor Barber. „Sociological theory, values und sociocultural change.“ In *Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin*, herausgegeben von Edward Tiryakian. Glencoe, 1963.

Messerschmidt, Astrid. „Erinnern als Kritik – politische Bildung in Gegenwartsbeziehungen zum Nationalsozialismus.“ In *Politische Bildung nach Auschwitz. Erinnerungsarbeit und Erinnerungskultur heute*, herausgegeben von Benedikt Widmaier und Gerd Steffens, 36-48. Schwalbach, 2015.

Mette, Norbert. „Identität.“ In *Lexikon der Religionspädagogik*, Bd. 1, 847-854. Neukirchen-Vluyn, 2001.

Metz, Johann Baptist. *Memoria Passionis*. Freiburg, 2006.

Metz, Johann Baptist. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz, 1984.

Michel, Karl Markus. „Zu Robert Musils Roman ‚Der Mann ohne Eigenschaften.‘ Die Utopie der Sprache.“ *Akzente: Zeitschrift für Dichtung* 1 (1954): 23-35.

Migge, Elisabeth. „The Significance of Elie Wiesel's Testimony Night for Responsible Living Today – Contribution and Potential for Education and Upbringing.“ In *The Witnesses of the Witness. New Perspectives on Elie Wiesel's Work and Message*. Bd. 1, *Elie Wiesel Research Series*, erscheint 2024.

Migge, Elisabeth. „Das Werk *Die Nacht* im Kontext der Antisemitismusprävention – Potenziale für schulische Bildung und Erziehung.“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 2 (2022): 201-208.

Migge, Elisabeth. „Neues aus der Elie Wiesel Forschung – ‚Aus der Geschichte der Verzweiflung eine Geschichte der Hoffnung machen‘. Praktische Lehr- und Lernangebote der Forschungsstelle Elie Wiesel.“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 2 (2022): 228-229.

Milgram, Stanley. *Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität*. Hamburg, 1982.

Millen, Rochelle, „Kaddish.“ In *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 11, 695-698. Farmington Hill, 2007.

Milton, Gordon. *Assimilation in American Life*. London, 1964.

Misch, Georg. *Geschichte der Autobiographie*, Bd. 1. Bern, 1907.

Missine, Lut. „Autobiographical Pact.“ In *Handbook of Autobiography / Autofiction*, herausgegeben von Martina Wagner-Egelhaaf, 222-227. Berlin, 2019.

Moebius, Stephan. „Die Synthese zwischen postmoderner Soziologie und Gesellschaftskritik.“ In *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, herausgegeben von Matthias Junge und Thomas Kron, 363-378. Wiesbaden, 2014.

Morina, Christina und Krijn Thijs, Hg. *Probing the Limits of Categorization. The Bystander in Holocaust History*. New York, 2018.

Moritz, Karl-Philipp. „Anton Reiser. Ein psychologischer Roman in vier Teilen.“ In *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman in vier Teilen. Andreas Hartknopf. Eine Allegorie. Andreas Hartknopfs Predigerjahre*. Düsseldorf, 1996.

Mueller, Mary Catherine. „The Role of the Four Prophet Figures in Night.“ In *The Struggle for Understanding. Elie Wiesel's Literary Works*, herausgegeben von Victoria Nesfield und Philip Smith, 61-67. Albany, 2019.

Münz, Christoph. *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*. Gütersloh, 1995.

Musil, Robert. *Der Mann ohne Eigenschaften*. Berlin, 1930.

Nachama, Andreas, Walter Homolka und Hartmut Bomhoff. *Basiswissen Judentum*. Freiburg, 2015.

Naurath, Elisabeth, Reinhold Mokrosch und Michèle Wenger, Hg. *Antisemitismusprävention in der Grundschule – durch religiöse Bildung*. Göttingen, 2020.

Navarri, Pedro Alemany. „Jüdisch in Abwehr.’ Ambivalencia, otredad y judeidad germana en la auto escritura ensayística contemporánea.“ Dissertation, Universidad de Sevilla, 2019.

Nedelmann, Birgitta. „Ambivalenz als vergesellschaftendes Prinzip.“ *Simmel Newsletter* 2 (1983): 36-47.

Nesfield, Victoria und Philip Smith. „Introduction.“ In *The Struggle for Understanding. Elie Wiesel’s literary works*, herausgegeben von Victoria Nesfield und Philip Smith, xi- xxv. Albany, 2019.

Nietzsche, Friedrich. „Fröhliche Wissenschaft.“ In *Friedrich Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin; New York, 1973.

Nietzsche, Friedrich. *Aus dem Nachlass*. Bd. 3, *Friedrich Nietzsche: Werke in 3 Bänden*, herausgegeben von Karl Schlechta. München, 1956.

Nünning, Vera und Ansgar Nünning. *Methoden der literatur- und kulturwissenschaftlichen Textanalyse*. Stuttgart, 2010.

Nünning, Ansgar. „Literatur, Mentalität und kulturelles Gedächtnis: Grundriß, Leitbegriffe und Perspektiven einer anglistischen Kulturwissenschaft.“ In *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden. Eine Einführung*, herausgegeben von Ansgar Nünning, 173-197. Trier, 1995.

Obama, Barack. „Statement by the President on the Death of Elie Wiesel.“ 2. Juli 2016, zuletzt zugegriffen am 10. November 2023. <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2016/07/02/statement-president-death-elie-wiesel>.

Ohme, Andreas. „Holocaustliteratur – Überlegungen zu einem umstrittenen literaturwissenschaftlichen Konzept.“ In *Holocaustliteratur. Überlegungen zu Reichweite und Grenzen eines literaturwissenschaftlichen Konzepts. Materialien des gleichnamigen Panels beim 12. Deutschen Slavistentag 2015 in Gießen*, herausgegeben von Reinhard Ibler und Andreas Ohme, 15-43. Stuttgart, 2021.

van der Osten-Sacken, Peter und Chaim Z. Rozwaski, Hg. *Die Welt des jüdischen Gottesdienstes: Feste, Feiern und Gebete*. Berlin, 2009.

Otscheret, Elisabeth. *Ambivalenz. Geschichte und Interpretation der menschlichen Zwiespältigkeit*. Heidelberg, 1988.

Pannenberg, Wolfhart. „Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde.“ In Walter Kerber, Hg., *Menschenrechte und kulturelle Identität*, 61-70. München, 1991.

Pascal, Roy. *Die Autobiographie. Gehalt und Gestalt*. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, 1965.

Patterson, David. „The Literary Response to the Holocaust and the Transformation of the Reader into a Messenger.“ *Humanities* 10/97 (2021): 1-10.

Patterson, David. „Wiesel, Elie (1928–).“ In *Encyclopedia of Holocaust Literature*, herausgegeben von David Patterson, Alan Berger und Sarita Cargas, 213-216. Westport, 2002.

Peitsch, Helmut. *„Deutschlands Gedächtnis an seine dunkelste Zeit“. Zur Funktion der Autobiographik in den Westzonen Deutschlands und den Westsektoren von Berlin 1945 bis 1949*. Berlin, 1990.

Pellin, Elio und Peter Weber, Hg. *„... all diese fingierten, notierten, in meinem Kopf ungefähr wieder zusammengesetzten Ichs“: Autobiographie und Autofiktion*. Göttingen, 2012.

Peterson, Abby. „Der Holocaust – Eine unwiderrufliche Herausforderung für Sozialtheorie und Praxis.“ In *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, herausgegeben von Matthias Junge und Thomas Kron, 89-118. Wiesbaden, 2014.

Peukert, Detlev. *Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde. Anpassung, Ausmerze und Aufbegehren unter dem Nationalsozialismus*. Köln, 1982.

Pillemer, Karl und Kurt Lüscher, Hg. *Intergenerational Ambivalences: Perspectives on Parent-Child Relations in Later Life*. Amsterdam, 2004.

Pirker, Viera. *Fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie*. Ostfildern, 2013.

Plessner, Helmuth. *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart, 1986.

Pregel, Annedore. *Pädagogische Beziehungen zwischen Anerkennung, Verletzung und Ambivalenz*. Opladen, 2013.

Rabinowitz, Louis Isaac. „Yahrzeit.“ In *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 22, herausgegeben von Fred Skolnik und Michael Berenbaum, 271. Farmington Hill, 2007.

Rahner, Johanna. „Die Katholische Kirche in den Ambivalenzen der späten Moderne. Oder: Was ist heute noch ‚katholisch‘ angesichts einer ambivalenten Moderne?“ In *Anders gemeinsam – gemeinsam anders? In Ambivalenzen lebendig kommunizieren*, herausgegeben von Johanna Rahner, Maria Juen, Gunter M. Prüller-Jagenteufel und Zekirija Sejdini. Mainz, 2015.

Reckwitz, Andreas. *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. Berlin, 2020.

Reckwitz, Andreas. *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*. Berlin, 2019.

Reckwitz, Andreas. *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Berlin, 2019.

Reckwitz, Andreas. *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist, 2006.

Reddig, Melanie und Thomas Kron. „Die Kultur der Gegenwart bei Zygmunt Bauman.“ In *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, herausgegeben von Matthias Junge und Thomas Kron, 379-402. Wiesbaden, 2014.

Reich, Walter. „Die große Lektion.“ *Süddeutsche Zeitung*, 13. August, 1999, 13.

Rendtorff, Rolf. „Ist in Auschwitz das Christentum gestorben?“ In *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel, Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, herausgegeben von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink, 168-180. Münster, 1998.

Rendtorff, Rolf. „Auschwitz als Anfechtung des Christentums. Elie Wiesel's Botschaft für Christen nach Auschwitz.“ In *Das Gegenteil von Gleichgültigkeit ist Erinnerung, Versuche zu Elie Wiesel*, herausgegeben von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink, 129-147. Mainz, 1995.

Rosellini, Michèle. „Elie Wiesel. La Nuit. Texte établi, présenté et annoté. Notice et Notes.“ In *L'Espèce humaine et autres écrits des camps*, herausgegeben von Dominique Moncond'huy, 1424-1451. Paris, 2021.

Rosen, Alan, Hg. *Approaches to Teaching Wiesel's Night*. New York, 2007.

Rosenfeld, Alvin H., Hg. *Ein Mund voll Schweigen. Literarische Reaktionen auf den Holocaust*. Göttingen, 2000.

Rosenfeld, Alvin H. *A Double Dying. Reflections on Holocaust Literature*. Bloomington, 1980.

Roth, John K. „The Real Questions: Using Night in teaching the Holocaust.“ In *Approaches to Teaching Wiesel's Night*, herausgegeben von Alan Rosen, 146-152. New York, 2007.

Roth, John K. „Elie Wiesel's Challenge to Christianity.“ In *Elie Wiesel. Between Memory and Hope*, herausgegeben von Carol Rittner, 78-97. New York, 1990.

Roth, John K. „Elie Wiesel.“ In *Dictionary of Literary Biography Yearbook 1988*, herausgegeben von J. M. Brook, 388-401. Detroit, 1988.

Roth, Markus. „Gattung Holocaustliteratur? Überlegungen zum Begriff und zur Geschichte der Holocaustliteratur.“ In *The Aspects of Genres in the Holocaust Literatures in Central Europe*, herausgegeben von Jiří Holy, 13-23. Prag, 2015.

Rothberg, Michael. *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation*. Minneapolis, 2000.

Rothgangel, Martin. „Kompetenzorientierter Religionsunterricht: theoretische Potentiale – empirische Desiderate – problematische Implementierung.“ *Zeitschrift für Theologie und Pädagogik* 66/4 (2014): 311-319.

Saalmann, Dieter. „Betrachtungen zur Holocaustliteratur.“ *Orbis Litterarum* 36/4 (1981): 243-256.

Sajak, Clauß Peter, Hg. *Religionsunterricht kompetenzorientiert. Beiträge aus fachdidaktischer Forschung*. Paderborn, 2012.

Sandring, Sabine. *Schulversagen und Anerkennung. Scheiternde Schulkarrieren im Spiegel der Anerkennungsbedürfnisse Jugendlicher*. Wiesbaden, 2013.

Sasse, Sylvia. *Michail Bachtin zur Einführung*. Hamburg, 2018.

Sautermeister, Jochen. „Mit Mehrdeutigkeit und Ungewissheit leben können. Zum Wechselverhältnis von Ambiguitätstoleranz, Resilienz und Spiritualität.“ *Spiritual Care* 10/2 (2021): 128-134.

Sautermeister, Jochen. „Selbstgestaltung und Sinnsuche unter fragilen Bedingungen. Moralpsychologische und ethische Anmerkungen zum Verhältnis von Resilienz und Identität.“ In *Resilienz. Interdisziplinäre Perspektiven zu Wandel und Transformation*, herausgegeben von Maria Karidi, Martin Schneider und Rebecca Gutwald, 127-140. Wiesbaden, 2018.

Schacter, Daniel. *Seven Sins of Memory*. Boston, 1999.

Schällibaum, Urs. „Reduktion und Ambivalenz: zur Reflexionsstruktur von E. Lévinas' Autrement qu'êre.“ *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 43/3 (1996): 335-349.

Schaede, Ina. *Bildung und Würde. Religionspädagogische Reflexionen im interdisziplinären Kontext*. Leipzig, 2014.

Scheibel, Nina. *Ambivalentes Erzählen - Ambivalenz erzählen Studien zur Poetik des frühneuhochdeutschen Prosaromans*. Berlin, 2020.

Scheuer, Stefan. *Menschenwürde. Eine theologische Erkundung*. Münster, 2004.

Schlag, Thomas. „Die Religionspädagogik und das Grundgesetz. Sondierungen zu einem dynamisch-geistreichen Wechselverhältnis.“ In *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 71/2 (2019): 142-158.

Schlag, Thomas und Jasmine Suhner. *Interreligiöses Lernen im öffentlichen Bildungskontext Schule. Eine theologisch-religionspädagogische Annäherung*. Zürich, 2018.

Schmidt, Thomas. „Holocaustliteratur und Authentizität: Einige Überlegungen zu einem schwierigen Verhältnis.“ In *Holocaustliteratur. Überlegungen zu Reichweite und Grenzen eines literaturwissenschaftlichen Konzepts. Materialien des gleichnamigen Panels beim 12. Deutschen Slavistentag 2015 in Gießen*, herausgegeben von Reinhard Ibler und Andreas Ohme, 45-56. Stuttgart, 2021.

Schmidt, Sybille. *Ethik und Episteme der Zeugenschaft*. Konstanz, 2015.

Schneider, Werner. „Abwehrstrategien in der Auseinandersetzung mit dem Holocaust.“ In *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, herausgegeben von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink, 361-367. Münster, 1998.

Scholem, Gershom. „Yom Kippur.“ In *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 21, herausgegeben von Fred Skolnik und Michael Berenbaum 382-383. Farmington Hill, 2007.

Scholz, Bernhard. „Rezeptionsästhetik.“ In *Lexikon Literaturwissenschaft*, herausgegeben von Gerhard Lauer und Christine Ruhrberg, 283-284. Stuttgart, 2011.

Schröder, Bernd. „Kompetenzorientierung – Zweck oder Mittel der Verbesserung des Religionsunterrichts?“ In *Kompetenzorientierung im Religionsunterricht. Von der Didaktik zur Praxis. Beiträge aus evangelischer, katholischer und islamischer Perspektive*, herausgegeben von Rainer Möller, Clauß Peter Sajak und Mouhanad Khorchide, 181-194. Münster, 2014.

Schroer, Markus. „Von Fremden und Überflüssigen. Baumans Theorie der Ausgrenzung.“ In *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, herausgegeben von Matthias Junge und Thomas Kron. 403-421. Wiesbaden, 2014.

Schülke, Anne. „Autofiktion“ im Werk Paul Nizons. Bielefeld, 2014.

Schütz, Alfred. „Über die mannigfachen Wirklichkeiten.“ In *Gesammelte Aufsätze. Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, herausgegeben von Alfred Schütz, Bd. 1, 237-287. Den Haag, 1971.

Schwalm, Helga. „Social History.“ In *Handbook of Autobiography / Autofiction*, herausgegeben von Martina Wagner-Egelhaaf, 175-181. Berlin, 2019.

Schwarz, Daniel R. „The Ethics of Reading Elie Wiesel’s Night.“ *Style* 32/2 (1998): 221-242.

Schwarz-Friesel, Monika. *Judenhass im Internet. Antisemitismus als kulturelle Konstante und kollektives Gefühl*. Berlin, 2019.

Schwarz-Friesel, Monika. *Gebildeter Antisemitismus: Eine Herausforderung für Politik und Zivilgesellschaft*. Baden-Baden, 2015.

Schweitzer, Friedrich. „Entwicklung und Identität.“ In *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, herausgegeben von Gottfried Bitter, Rudolf Englert, Gabriele Miller und Karl Ernst Nipkow, 188-193. München, 2006.

Schwencke, Olaf, Hg. *Erinnerung als Gegenwart. Elie Wiesel in Loccum*. Loccum, 1987.

Schwendemann, Wilhelm. „Antisemitismus – das Gift der Gegenwart in einer demokratischen Zivilgesellschaft.“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung* 3 (2018): 236-244.

Schwendemann, Wilhelm. „Was bedeutet es, im Religionsunterricht über Menschenrechte zu sprechen? Religionsunterricht als Prävention gegen Menschenfeindlichkeit.“ In *Perspektiven auf Politikunterricht heute. Vom sozialwissenschaftlichen Sachunterricht bis zur Politiklehrausbildung*, herausgegeben von Markus Gloe und Tonio Oeftering, 201-219. Baden-Baden 2017.

Schwendemann, Wilhelm und Tonio Oeftering, Hg. *Menschenrechtsbildung und Erinnerungslernen*. Berlin, 2011.

Schwendemann, Wilhelm. „Holocaust im Unterricht. Von der Unmöglichkeit zu unterrichten und der Macht psychodynamischer Strukturen im Unterricht.“ *Wie sagen wir es unseren Kindern? Die Behandlung der Schoah im schulischen Unterricht* 4/5 (2006): 9-27.

Segebrecht, Wulf. „Über Anfänge von Autobiographien und ihre Leser.“ In *Die Autobiographie. Zur Form und Geschichte einer literarischen Gattung*, herausgegeben von Günter Niggel, 158-169. Darmstadt, 1998.

Seidler, Herbert. *Der Ambivalenzbegriff in der Literaturwissenschaft*. Bd. 262, *Sitzungsberichte*. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 35-54. Wien, 1969.

Seligson, Susan. „Elie Wiesel (Hon.'74), Spokesman for Peace and Human Rights, Dies at 87.“ *BU Today (Boston University)*, 3. Juli 2016, zuletzt zugegriffen am 10. November 2023. <https://www.bu.edu/federal/2016/07/03/elie-wiesel-hon-74-spokesman-for-peace-and-human-rights-dies-at-87/>.

Sendyka, Roma. „Bystanders as Visual Subjects: Onlookers, Spectators, Observers, and Gawkers in Occupied Poland.“ In *Probing the Limits of Categorization. The Bystander in Holocaust History*, herausgegeben von Christina Morina und Krijn Thijs, 53-71. New York, 2018.

Shnidman, Ronen. „Elie Wiesel, Nobel Peace Prize Laureate and Renowned Holocaust Survivor, Dies at 87.“ *Haaretz*, 2. Juli 2016, zuletzt zugegriffen am 10. November 2023. <https://www.haaretz.com/israel-news/2016-07-02/ty-article-magazine/elie-wiesel-nobel-prize-laureate-holocaust-survivor-dies-at-87/0000017f-ef67-dc28-a17f-ff77c5d60000>.

Shumaker, Wayne. *English Autobiography. It's Emergees, Materials and Forms*. Berkley, 1954.

Siertsema, Bettine. „The Tension between Fact and Fiction in Holocaust Literature.“ *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* (2022): 83-99.

Simmel, Georg. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main, 2013.

Smelser, Neil. „The rational and the ambivalent in the social sciences.“ *American Sociological Review* 63 (1998): 1-16.

Smith, Dennis. „Die modernen Wurzeln von Baumanns Postmoderne.“ In *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, herausgegeben von Matthias Junge und Thomas Kron, 231-252. Wiesbaden, 2014.

Sneh, Perla. „Khurbn Yiddish: An Absent Absence.“ In *Lessons & Legacies XII. New Directions in Holocaust Research and Education*, herausgegeben von Wendy Lower und Lauren Faulkner Rossi, 215-231. Evanston, 2017.

Sölle, Dorothe. „Nach der Schoah: Wie unsere theologischen Entwürfe sich ändern müssen.“ In *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel, Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, herausgegeben von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink, 159-167. Münster, 1998.

Sölle, Dorothe. „Er-innern. Elie Wiesel zu Ehren.“ In *Das Gegenteil von Gleichgültigkeit ist Erinnerung, Versuche zu Elie Wiesel*, herausgegeben von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink, 173-181. Mainz, 1995.

Spiegel Kultur. „Elie Wiesel ist tot.“ *Spiegel Kultur*, 2. Juli 2016, zuletzt zugegriffen am 10. November 2023. <https://www.spiegel.de/kultur/literatur/elie-wiesel-ist-tot-a-1101026.html>.

Stern, Daniel. „Elie Wiesel: A Thirty-Year Dialogue Between Hope and Despair.“ In *Elie Wiesel. Between Memory and Hope*, herausgegeben von Carol Rittner, 8-19. New York, 1990.

Strätling, Regine. „Referentiality.“ In *Handbook of Autobiography / Autofiction*, herausgegeben von Martina Wagner-Egelhaaf, 384-389. Berlin, 2019.

Strauß, Bernhard. „Identität und Ambivalenz.“ In *Ambige Verhältnisse. Uneindeutigkeit in Kunst, Politik und Alltag*, herausgegeben von Bernhard Groß, Verena Krieger, Michael Lüthy und Andrea Meyer-Fraatz, 111-127. Bielefeld, 2021.

Striet, Magnus. „Einfach nur glauben? Ein Plädoyer für Komplexitätsresilienz statt -reduktion.“ In *Die Komplexität der Welt und die Sehnsucht nach Einfachheit*, herausgegeben von Martin Dürnberger, 9-28. Innsbruck, 2019.

Suhner, Jasmine. *Menschenrechte – Bildung – Religion*. Paderborn, 2021.

Suzuki, Wendy A., Mónica I. Feliú-Mójer, Uri Hasson, Rachel Yehuda und Jean Mary Zarate „Dialogues: The science and power of storytelling.“ *Journal of Neuroscience* 38/44 (2018): 9468-9470.

Taft, Margaret. *From Victim to Survivor. The Emergence and Development of the Holocaust Witness 1941-1949*. Elstree, 2013.

Talabardon, Susanne. *Chassidismus*. Tübingen, 2016.

Taterka, Thomas. *Dante Deutsch. Studien zur Lagerliteratur*. Berlin, 1999.

Theissen, Gerd. „Furcht und Freude in der Bibel: Emotionale Ambivalenz im Lichte der Religionspsychologie.“ *Journal for Theology and the Study of Religion* 61/2 (2007): 123-147.

van Tongeren, Maurice. „Toleranz.“ In *Lexikon der Ethik*, herausgegeben von Jean-Pierre Wils und Christoph Hübenthal, 370-375. Paderborn, 2006.

Trepp, Leo. *Der jüdische Gottesdienst: Gestalt und Entwicklung*. Stuttgart, 2004.

Trepte, Hans-Christian. „Jerzy Kosinskis ‚Autofiction‘ – eine mögliche Strategie, über den Holocaust zu schreiben?“ In *Der Holocaust in den mitteleuropäischen Literaturen und Kulturen. Probleme der Poetisierung und Ästhetisierung*, herausgegeben von Reinhard Ibler, 217-229. Stuttgart, 2016.

Ullrich, Wolfgang. „Grundrisse einer philosophischen Begriffsgeschichte von Ambiguität.“ In *Archiv für Begriffsgeschichte* 32 (1989): 121-169.

United States Holocaust Memorial Museum. „Sighet.“ In *Holocaust Encyclopedia*, zuletzt zugegriffen am 10. November 2023, <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/sighet>.

Varcoe, Ian und Richard Kilminster. „Zygmunt Baumanns Sozialkritik: Themenstellungen und Kontinuitäten.“ In *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, herausgegeben von Matthias Junge und Thomas Kron, 19-43. Wiesbaden, 2014.

Vice, Sue. „Allegories of the Holocaust in Elie Wiesel's Late Fiction.“ In *The Struggle for Understanding. Elie Wiesel's Literary Works*, herausgegeben von Victoria Nesfield und Philip Smith, 261-283. Albany, 2019.

Vice, Sue. „Holocaust Writings.“ In *Encyclopedia of Life Writing: Autobiographical and Biographical Forms*, Bd. 1, herausgegeben von Margaretta Jolly, 437-439. London, 2001.

von Heinz, Annette und Frieder Kur. *Propheten, Seher, Zukunftsforscher. Das große Buch der Geheimwissenschaften*. Zürich, 2000.

Wagner, Bernd C. *IG Auschwitz. Zwangsarbeit und Vernichtung von Häftlingen des Lagers Monowitz 1941-1945*. München, 2000.

Wagner-Egelhaaf, Martina. *Handbook of Autobiography / Autofiction*, Bd.1-Bd.3. Berlin, 2019.

Wagner-Egelhaaf, Martina. *Autobiographieforschung*. Paderborn, 2017.

Wagner-Egelhaaf, Martina. *Autobiographie*. Stuttgart, 2005.

Wagner-Egelhaaf, Martina. „Zum Stand und zu den Perspektiven der Autobiographieforschung in der Literaturwissenschaft.“ *Zeitschrift für Biographieforschung* 23/2 (2010): 188-200.

Waldenfels, Bernhard. „Das Fremde im Wettstreit der Disziplinen.“ In *Der Anspruch des Fremden als Ressource des Humanen*, herausgegeben von Franz Gmainer-Pranzl und Martina Schmidhuber, 11-24. Frankfurt am Main, 2011.

Waldvogel, Bruno. „Ambivalenz.“ In *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe*, herausgegeben von Wolfgang Mertens und Bruno Waldvogel, 55-59. Stuttgart, 2002.

Walker, Graham. „Transfiguration.“ In *Elie Wiesel and the Art of Storytelling*, herausgegeben von Rosemary Horowitz, 156-181. Jefferson, 2006.

Wasserfall, Markus. „Elie Wiesels Die Nacht im Deutschunterricht der Klasse 9.“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 2-3 (2019): 204-207.

Wassermann, Jakob. *Mein Weg als Deutscher und Jude*. Berlin, 1987.

Waters, Malcolm. *Modern Sociological Theory*. London, 1994.

Watzlawick, Paul, Janet H. Beavin und Don D. Jackson. *Menschliche Kommunikation. Formen Störungen Paradoxien*. Bern, 1969.

Waxman, Zoë. „Testimonies as Sacred Texts: The Sanctification of Holocaust Writing.“ *Past and Present* 206/5 (2010): 321-341.

Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen, 1985.

Weigel, Sigrid. „Zeugnis und Zeugenschaft, Klage und Anklage. Zur Differenz verschiedener Gedächtnisorte und -diskurse.“ In *Gedächtnis, Geld und Gesetz. Vom Umgang mit der Vergangenheit des Zweiten Weltkriegs*, herausgegeben von Jakob Tanner und Sigrid Weigel, 39-62. Zürich, 2002.

Weinert, Franz E. „Vergleichende Leistungsmessung in Schulen – eine umstrittene Selbstverständlichkeit.“ In *Leistungsmessungen in Schulen*, herausgegeben von Franz E. Weinert, 17-31. Weinheim, 2014.

Welzer, Harald, Sabine Moller und Karoline Tschuggnall. *Opa war kein Nazi. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*. Frankfurt am Main, 2002.

Wiesel, Elie. *...und die Welt schwieg*. Übersetzt von Marion Eichelsdörfer, unveröffentlichtes Manuskript. O. J.

Wiesel, Elie. *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis*. Übersetzt von der Forschungsstelle Elie Wiesel. Freiburg, 2022.

Wiesel, Elie. „Vorwort.“ In *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis*. Übersetzt von der Forschungsstelle Elie Wiesel. Freiburg, 2022.

Wiesel, Elie. *Open Heart*. New York, 2016.

Wiesel, Elie. *Mit offenem Herzen. Ein Bericht zwischen Leben und Tod*. Freiburg, 2012.

Wiesel, Elie. „Jeder Krieg ist absurd, ist bedeutungslos‘ (Elie Wiesel). US-Präsident Obama in Buchenwald: Die Ansprachen von Merkel, Obama und Elie Wiesel im Wortlaut.“ 5. Juni 2009, zuletzt zugegriffen am 11. Dezember 2023. <http://www.ag-friedensforschung.de/regionen/USA/obama-rede-buchenwald.html#4>.

Wiesel, Elie. „L'esperance et son ambiguité.“ In *D'ou vient tu? Textes*, 235-253. Paris, 2001.

Wiesel, Elie. „Rede von Elie Wiesel (27.01.2000) in deutscher Übersetzung.“, zuletzt zugegriffen am 10. November 2023. https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/wiesel/rede_deutsch-247424.

Wiesel, Elie. „Zum Geleit: Kultur allein ist nicht genug.“ In *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, herausgegeben von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink, 38-42. Münster, 1998.

Wiesel, Elie. *Und das Meer wird nicht voll. Autobiographie 1969-1996*. Hamburg, 1996.

Wiesel, Elie. *Alle Flüsse fließen ins Meer. Autobiographie*. Übersetzt von Holger Fock, Brigitte Große und Sabine Müller. Hamburg, 1995.

Wiesel, Elie. *All Rivers Run to the Sea*. New York, 1995.

Wiesel, Elie. „Jenseits des Schweigens. Autobiographischer Essay.“ In *Das Gegenteil von Gleichgültigkeit ist Erinnerung. Versuche zu Elie Wiesel*, herausgegeben von Reinhold Boschki, 9-37. Mainz, 1995.

Wiesel, Elie. *Tous les fleuves vont à la mer*. Paris, 1994.

Wiesel, Elie. „The Solitude of God.“ In *Between Memory and Hope*, herausgegeben von Carol Rittner, 1-7. New York, 1990.

Wiesel, Elie. *Silence et mémoire d'hommes*, Paris, 1989.

Wiesel, Elie. *Jude heute. Erzählungen, Essays, Dialoge*. Übersetzt von Hilde Linnert. Wien, 1987.

Wiesel, Elie. *Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen*. Übersetzt von Hanns Bückler und Ursula Schottelius. Freiburg, 1987.

Wiesel, Elie. „Plädoyer für die Überlebenden.“ In *Jude heute. Erzählungen – Essays – Dialoge*, 183-216. Wien, 1987.

Wiesel, Elie. „Anfang vom Ende. Die Angst vor der Gleichgültigkeit.“ In *Lebenskraft Angst. Wandlung und Befreiung*, herausgegeben von Rudolf Walter, 38-46. Freiburg, 1987.

Wiesel, Elie. *Gezeiten des Schweigens*. Freiburg, 1987.

Wiesel, Elie. „Elie Wiesel. Acceptance Speech.“ The Nobel Prize, 1986, zuletzt zugegriffen am 22. November 2023. <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1986/wiesel/acceptance-speech/>.

Wiesel, Elie. „Plädoyer für die Toten.“ In *Gesang der Toten*. Freiburg, 1986.

Wiesel, Elie. „Witness of the Holocaust.“ Interview von Will Scott und Tonny Ehrbar. Kenyon College Alumni Bulletin, 1982, zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, herausgegeben von Irving Abrahamson, 193-195. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „Words from a Witness.“ In *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, herausgegeben von Irving Abrahamson, 229-233. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „A Sacred Realm.“ Interview von Ellen S. Fine. *Centerpoint* (1980), zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, herausgegeben von Irving Abrahamson, 185-190. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „Lecture at International Young Presidents Organization.“ (Madrid, Spain, April 1980), zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, herausgegeben von Irving Abrahamson, 179-183. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „Lecture.“ (Loyola University, Chicago, Illinois, 12. April 1980), zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, herausgegeben von Irving Abrahamson, 175-178. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „On Silence, Words, and Salvation.“ Interview von Kathleen Hirsch. World, Boston University, 15. Oktober 1980, zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 2, herausgegeben von Irving Abrahamson, 121-122. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „Words Are the Link.“ Lecture, Boston University, Nov. 1980.“ zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, herausgegeben von Irving Abrahamson. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „Die Massenvernichtung als literarische Inspiration.“ *Gott nach Auschwitz: Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*, herausgegeben von Eugen Kogon und Johann Baptist Metz, 21-50. Freiburg, 1979.

Wiesel, Elie. *A Jew Today*. New York, 1978.

Wiesel, Elie. „The Holocaust: One Generation after.“ (University of Illinois, Circle Campus, Chicago, 13. April 1978), zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, herausgegeben von Irving Abrahamson, 153-154. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „Why I Write.“ In *Confronting the Holocaust: The Impact of Elie Wiesel*, herausgegeben von Alvin H. Rosenfeld und Irving Greenberg, 200-206. Bloomington, 1978.

Wiesel, Elie. „Questions and Answers at Brandeis-Bardin.“ *Brandeis-Bardin Institute, Simi Valley, California* (Januar 22, 1978), zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 3, herausgegeben von Irving Abrahamson, 246-252. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „Lecture at B'nai B'rith Hillel Foundation.“ (Toronto, Canada, 2. März 1977), zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, herausgegeben von Irving Abrahamson, 334. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „The Writer and His Obsessions.“ (Colloquium of Scholars, California Lutheran College, Thousand Oaks, 27. April 1977), zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 2, herausgegeben von Irving Abrahamson, 106. New York, 1985.

Wiesel, Elie. *Un Juif aujourd'hui*. Paris, 1977.

Wiesel, Elie. „The Holocaust and the Future.“ (National Conference of Christians and Jews, St. Louis, 3. November 1976), zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, herausgegeben von Irving Abrahamson, 211-212. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „There Must Be a Difference.“ (Temple Judea, Tarzana, 11. April 1975), zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, herausgegeben von Irving Abrahamson, 138-140. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „Our Jewish Solitude.“ (Address upon receiving First David Ben-Gurion Award from United Jewish Appeal, New York, 11. Dezember 1975), zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, herausgegeben von Irving Abrahamson, 310-315. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „Questions and Answers: At the University of Oregon.“ (University of Oregon, Eugene, 10. April 1975), zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 3, herausgegeben von Irving Abrahamson, 281-285. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „Where Is Hope?“ (University of Oregon, 11. April 1975), zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, herausgegeben von Irving Abrahamson, 135-137. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „Talking and Writing and Keeping Silent.“ In *The German Church Struggle and the Holocaust*, herausgegeben von Franklin Littell und Hubert Locke, 269-277. Detroit, 1974.

Wiesel, Elie. „A Small Measure of Victory.“ Interview von Gene Koppel und Henry Kaufmann (25. April 1973), zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 3, herausgegeben von Irving Abrahamson, 217-218. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „The Holocaust and the anguish of the writer.“ (City University of New York Graduate School Symposium on „The Holocaust Century: Implications and Anxieties“, 22. März 1973) zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 2, herausgegeben von Irving Abrahamson, 66. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „Let us Remember. Thirtieth anniversary of Warsaw Ghetto Uprising.“ (Temple Emanu-El, New York, 29. April 1973), zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, herausgegeben von Irving Abrahamson, 107-108. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „First Louis L. Kaplan Convocation Lecture.“ (Baltimore Hebrew College, Baltimore, Maryland, 23. Oktober 1973), zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, herausgegeben von Irving Abrahamson, 287. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „A Body of Work. Adapted from John Weisman, „Storyteller Elie Wiesel Weaving His Spell at a Local Synagogue.““ *Detroit Free Press*, 12. März 1972, zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, herausgegeben von Irving Abrahamson, 51. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „Lecture.“ (Cornell University, Ithaca, New York, 5. Dezember 1971), zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, herausgegeben von Irving Abrahamson, 13. New York, 1985.

Elie Wiesel, „Telling the Tale.“ *Dimensions in American Judaism* 2 (Spring 1968), Address at the 49th General Assembly of Union of American Hebrew Congregations, Nov. 1967, zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, herausgegeben von Irving Abrahamson, 13. New York, 1985.

Elie Wiesel, „The Holocaust as Literary Inspiration,“ in *Dimensions of the Holocaust* (Lecture, Evanston, Northwestern University, 28. März 1977), 17, zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, herausgegeben von Irving Abrahamson, 15. New York, 1985.

Wiesel, Elie. *Der Bettler von Jerusalem*. München, 1970.

Wiesel, Elie. *Entre deux soleils*. Paris, 1970.

Wiesel, Elie. *One Generation After*. Übersetzt von Lily Edelman und Elie Wiesel. New York, 1970.

Wiesel, Elie. „The Key to the Mystery.“ Interview von Harold Flender. *Women's American ORT Reporter* (April 1970): 4-6, zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 3, herausgegeben von Irving Abrahamson, 197-200. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „The Three Times I Saw Jerusalem.“ (World Federation of Bergen-Reisen Associations, Jerusalem, 9. Juli 1970), zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 2, herausgegeben von Irving Abrahamson, 2-8. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „From Holocaust to Rebirth.“ (39th General Assembly of the Council of Jewish Federations and Welfare Funds, Kansas City, 14. November 1970), zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd. 1, herausgegeben von Irving Abrahamson, 239-240. New York, 1985.

Wiesel, Elie. „Jewish Values in the Post-Holocaust Future.“ *Judaism* 16 (1967): 283-285.

Wiesel, Elie. „Address.“ (Rabbinical Assembly Convention, Toronto, Canada, 16. Mai 1966), zitiert nach *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Bd.1, herausgegeben von Irving Abrahamson, 229-233. New York, 1985.

Wiesel, Elie. *Dawn*. New York, 1962.

Wiesel, Elie. „Morgengrauen.“ In *Die Nacht zu begraben, Elischa. Trilogie*, 155-262. München, 1962.

Wiesel, Elie. „Tag.“ In *Die Nacht zu begraben, Elischa. Trilogie*, 263-400. München, 1962.

Wiesel, Elie. *The Accident*. New York, 1962.

Wiesel, Elie. *La Nuit*. Paris, 1958.

Wiesel, Eliezer. *...un die Welt hot geschwign*. Buenos Aires, 1956.

Wieviorka, Annette. *The Era of The Witness*. Ithaca, 2006.

Wiezorek, Christine. *Schule, Biographie und Anerkennung. Eine fallbezogene Diskussion der Schule als Sozialisationsinstanz*. Wiesbaden, 2005.

Wilkomirski, Benjamin. *Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939–1948*. Berlin, 1995.

Wissner, Golde, Rebecca Nowack, Friedrich Schweitzer, Reinhold Boschki und Matthias Gronover, Hg. *Jugend – Glaube – Religion II. Neue Befunde – vertiefende Analysen – didaktische Konsequenzen*. Bd. 18, *Glaube – Wertebildung – Interreligiosität*. Münster, 2020.

Wörn, Katharina. *Ambiguität. Paul Tillichs Begriff der Zweideutigkeit im Kontext interdisziplinärer Debatten*. Bd. 38, *Dogmatik in der Moderne*. Tübingen, 2022.

Young, James E. *Beschreiben des Holocaust: Darstellung und Folgen der Interpretation*. Übersetzt von Christa Schuenke. Frankfurt am Main, 1992.

Ziegler, Rene und Raphael Titt, „Ambiguitätstoleranz. Die Entwicklung des Konstrukts in der psychologischen Forschung.“ In *Eindeutig mehrdeutig. Ambiguitäten im Spannungsfeld von Gesellschaft, Wissenschaft und Religion*, herausgegeben von Marlene Deibl und Katharina Mairinger, 15-42. Wien, 2022.

Zima, Pierre V. *Theorie des Subjekts*. Stuttgart, 2017.

Zima, Pierre V. *Robert Musils Sprachkritik. Ambivalenz, Polyphonie und Dekonstruktion: Robert Musil. Theater, Bildung, Kritik*, herausgegeben von Joseph Strutz und Johann Strutz. München, 1985.

Zinn, Katja. *Literarische Versionen des Gettos Litzmannstadt: Holocaustliteratur als Spiegel von Erinnerungskultur dargelegt an Texten von Opfern, Tätern, Zuschauern und Nachgeborenen*. Berlin, 2008.

Zipfel, Frank. *Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität. Analysen zur Fiktion in der Literatur und zum Fiktionsbegriff in der Literaturwissenschaft*. Berlin, 2014.

Zipfel, Frank. „Fiktions-signale.“ In *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch*, herausgegeben von Tobias Klauk und Tilmann Köppe, 97-124. Berlin, 2014.

Zipfel, Frank „Autofiktion.“ In *Handbuch der literarischen Gattungen*, herausgegeben von Dieter Lamping und Sandra Poppe, 31-36. Stuttgart, 2009.

Zirfas, Jörg. „Identität.“ In *Enzyklopädie Erziehungswissenschaft Bildungs- und Erziehungsphilosophie Online*, 1-29. Onlinepublikation, 2015.

Zirfas, Jörg. „Identität.“ In *Handbuch Pädagogische Anthropologie*, herausgegeben von Christoph Wulf und Jörg Zirfas, 567-577. Wiesbaden, 2014.

Zühlke, Christin. „Elie Wiesel and a Legacy of (Post-)Witnessing.“ *Modern Judaism - A Journal of Jewish Ideas and Experience* 43/2 (2023): 148-163.

Zühlke, Christin. „Bezeugen, Beobachten und (Nicht-)Handeln als Modus Operandi von Gewalt in Elie Wiesel's Schriften.“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 2 (2020): 220-229.

Zühlke, Christin. „Der Zuschauer in Elie Wiesel's Roman »Gezeiten des Schweigens«.“ *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 3 (2020): 259-269.

Zühlke, Christin. „The Bystander in Elie Wiesel's *The Town Beyond The Wall*.“ In *The Struggle for Understanding. Elie Wiesel's Literary Works*, herausgegeben von Victoria Nesfield und Philip Smith, 97-112. Albany, 2019.