



ORIENTIERUNG

Nr. 22 73. Jahrgang Zürich, 30. November 2009

VOR WENIGEN WOCHEN ist die dritte Auflage von Helmut Peukerts «Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie» erschienen. 1976 als theologische Dissertation in Münster/Westf. eingereicht, wurde Helmut Peukerts umfangreiche Studie noch im gleichen Jahr vom Patmos Verlag veröffentlicht, war rasch vergriffen und wurde eineinhalb Jahre später als Lizenzausgabe in der Reihe «suhrkamp taschenbuch wissenschaft» neu herausgegeben. Nachdem 1988 ein Nachdruck erfolgt war, war das Buch seit Jahren nicht mehr erhältlich. Die Neuauflage von 2009 enthält neben dem unveränderten Text von 1976 ein Vorwort zur Neuauflage und ein umfangreiches Nachwort «Fundamentale Theologie im interdisziplinären Gespräch entwickeln».

Fundamentale Theologie

Mit dieser Veröffentlichung ist eine der grundlegenden deutschsprachigen theologischen Publikationen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wieder zugänglich geworden. Das bezeugt einmal ihre anhaltende, über den deutschen Sprachraum hinausgehende Rezeption, die immer wieder eine Neuauflage notwendig gemacht hat. Helmut Peukert löste mit seinem Buch nicht nur im engen Bereich der systematischen Theologie eine Grundlagendebatte aus, auch in den anderen theologischen Disziplinen – angefangen von der praktischen Theologie, der theologischen Ethik bis zu Kirchengeschichte und Bibelwissenschaften – wurden Motive, Positionsbestimmungen und Argumentationsabfolgen aus Helmut Peukerts Buch übernommen. Gleichzeitig fanden seine Überlegungen ein Echo in den Grundlagendebatten der Erziehungs- und Sozialwissenschaften. Was theologischen Publikationen heutzutage selten gelingt, erreichte Helmut Peukert mit seinen Überlegungen, nämlich einen produktiven Beitrag in den aktuellen Grundlagendebatten der Wissenschaftstheorie leisten zu können. Diese eindruckliche Wirkungsgeschichte von Helmut Peukerts Buch ist durch zwei Faktoren begründet. Der Autor legt *erstens* eine umfassende, in ihrer Argumentation nachvollziehbare Rekonstruktion der Grundlagendebatten der Wissenschafts- und Handlungstheorie sowie der Sozialwissenschaften vor. Er reflektiert nicht nur den Stand der Diskussionen, wie sie die siebziger Jahre bestimmt haben, sondern verortet sie in die Debatten, wie sie die Moderne, besonders aber die mit den wissenschaftlichen Entdeckungen und Theoriebildungen ausgelöste Diskussion seit 1900 geprägt haben. Helmut Peukert liest und interpretiert diese Entwicklungen auf dem Hintergrund der historischen Katastrophen und gesellschaftlichen Veränderungsprozesse der letzten hundert Jahre. Diesen Hintergrund seiner Ausführungen bringt er nun im Nachwort für die Auflage 2009 ausdrücklich zur Sprache.

Für die Wirkung von Helmut Peukerts Buch ist *zweitens* ausschlaggebend, daß er einen kritischen Standpunkt beansprucht und daß er diesen auch einlöst. Die Rekonstruktion der wissenschaftstheoretischen Debatte erweist sich ineins als deren Kritik, die ihre «äußerste erreichbare Idee» in der anamnetischen Verfaßtheit universaler Solidarität findet. Dies kann hier nicht weiter dargestellt werden. Es sei nur noch auf zwei Folgen hingewiesen, die sich aus Helmut Peukerts Arbeitsprogramm ergeben. Seine Arbeit erweist sich einmal als «fundamentale Theologie»: sie legt den Gegenstandsbereich der Theologie frei, klärt ihn argumentativ und leistet dadurch eine hermeneutisch-praktische Grundlegung für die theologischen Einzeldisziplinen. In diesem Sinne ist seine Arbeit rezipiert worden. Andererseits erweisen sich seine Überlegungen selbst als Teil der gesuchten anamnetischen Kultur. Das gilt vor allem für seine präzise Interpretation der Korrespondenz zwischen Walter Benjamin und Max Horkheimer vom März und April 1937. Die hier zwischen den beiden Briefpartnern ausgetauschten Überlegungen über «Abgeschlossenheit» und «Unabgeschlossenheit» der Geschichte hat Helmut Peukert nicht nur als eine Episode der Werkbiographie Walter Benjamins verstanden, sondern als eine dauernde Herausforderung an jede Theologie.

Nikolaus Klein

Hinweise: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften. Band 16: Briefwechsel 1937-1940. Frankfurt/M. 1995, 81-90; Walter Benjamin, Gesammelte Briefe. Band V: 1935-1937. Frankfurt/M. 1999, 486-498.

THEOLOGIE

Fundamentale Theologie: Zur Neuauflage von *Helmut Peukerts* «Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie» – Eine breite und interdisziplinäre Rezeptionsgeschichte – Rekonstruktion der Wissenschaftstheorie – Anamnetische Solidarität – Der Briefwechsel zwischen Max Horkheimer und Walter Benjamin von März und April 1937. *Nikolaus Klein*

LITERATUR/ÄSTHETIK

Imre Kertész – Das Leben im Werk: Zum 80. Geburtstag am 9. November 2009 – Der lange Schatten der Schoah – Verarbeitung der eigenen Biographie – «Roman eines Schicksallosen» – Parallelen zu Albert Camus' «Der Fremde» – Zwei Möglichkeiten für den Überlebenden – Suche nach einer neuen Sprache – «Galeerentagebuch» – Ein atonaler Roman – «Fiasko» – Mitleidloser Blick auf sich selber – Ein Roman eines Romans – Ungarn in der Stalinzeit – «Kadisch für ein nicht geborenes Kind» – Splitter von Glück – Gefängnis-Solidarität – Sprache im Exil – Die Existenz als Jude – Der Briefwechsel mit Eva Haldimann – Imre Kertész und Ungarn – Ein Kertész-Wörterbuch – Kein Entkommen vor der Geschichte. *Cornelius Hell, Wien*

BISCHOFFSSYNODE

«Im Dienste von Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden»: Zur zweiten Sondersynode für Afrika (*Erster Teil*) – Eine Initiative von Papst Johannes Paul II. – Die Sondersynode von 1994 – Das Problem der Inkulturation – Das Engagement für Frieden und Gerechtigkeit – Die Struktur der Kirche als «Familie» – Worüber die Synode geschwiegen hat – Das Nachsynodale Schreiben «Ecclesia in Africa» – Die nachsynodalen Debatten in Afrika – Die Vorbereitung der 2. Afrika-Synode – Die zwei Treffen in Yaoundé – Ansätze für einen handlungstheoretischen Kulturbegriff.

Nikolaus Klein

CHINA

Ein Philosoph im Widerstand: Zu *Jacques Gerrets* Studie über Wang Fuzhi (1619-1692) – Das Ende der Ming-Dynastie und die Herrschaft der Mandschu – Flucht vor den staatlichen Behörden – Ein umfassendes Lebenswerk im Geist des Widerstandes – Eine naturalistische Geschichtsauffassung – Beschreibung von historischen Transformationen – Ein strukturelles Geschichtsverständnis – Von der chinesischen Energielehre bis zu den Religionen – Zur Interpretation des Yijing. *Jean-Pierre Voiret, Calw-Alzenberg*

BUCHHINWEIS

Über Brücken gehen: Zu einem Sammelband von *Karin Lorenz-Lindemann* – Vermittlung jüdischer und israelischer Literatur – Autoren und Werke vom Rande her – Literarische Analysen und Autorenporträts.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

Imre Kertész – Das Leben im Werk

Zum 80. Geburtstag am 9. November 2009*

Der Literaturnobelpreisträger Imre Kertész ist nicht nur der Autor bedeutender Romane, sondern einer der großen künstlerischen und denkerischen Deuter der Gegenwart – die er beharrlich und in immer neuen Variationen als Welt nach Auschwitz literarisch gestaltet und denkerisch auslotet. Seine Konzentration auf Auschwitz ist nicht durch das eigene Erleben des Konzentrationslagers bedingt, sondern durch die radikale Infragestellung aller herkömmlichen Sinndeutungen (Religion, Aufklärung, Kunst ...), die Auschwitz bedeutet. «Das Überleben ist nicht nur das persönliche Problem der Überlebenden, die langen, dunklen Schatten des Holocaust legen sich über die gesamte Zivilisation, in der er geschah und die mit der Last und den Folgen des Geschehenen weiterleben muß.»¹ Wie für Jean Améry, dem diese Sätze gelten und in dessen Namen Imre Kertész 2009 ausgezeichnet wurde, wird Auschwitz auch für ihn zum Angelpunkt der Weltdeutung. Entwickelt hat er sie in einer kommunistischen Diktatur: «Der Holocaust und der Lebensstatus, in dem ich über den Holocaust schrieb, sind unlösbar miteinander verknüpft. Mir ist der Holocaust nie im Imperfekt erschienen.»² Auch in der Nobelpreisrede reflektiert er darüber: «Der Ekel und die Depression, mit denen ich allmorgendlich aufwachte, stimmten mich unmittelbar auf die Welt ein, die ich darzustellen beabsichtigte.»³

Eine Konstante seines Schreibens ist auch, daß Kertész immer Elemente der eigenen Biographie verarbeitet, aber es vermeidet, ein autobiographisches Buch zu schreiben. Der künstlerische Rückgriff auf das «Material» des eigenen Lebens und das sich verändernde und mit zunehmender Bekanntheit des Autors immer subtilere Spiel mit dem Interesse der Leser an seiner Person wird vor allem anhand des bislang letzten Werkes von Kertész, dem «Dossier K.» deutlich und läßt sich von daher rückblickend am gesamten Werk zeigen.

«Roman eines Schicksallosen» und «Galeerentagebuch»

Daß Kertész im Alter von 15 Jahren nach Auschwitz deportiert wurde und der Ich-Erzähler György Köves im «Roman eines Schicksallosen» 15 Jahre alt ist, hat eine autobiographische Lektüre des Debüt-Romans von Kertész geradezu provoziert. Doch der naive Blick dieses Jungen ist nicht Ergebnis der Erinnerung seines Autors, sondern ein genau kalkuliertes künstlerisches Mittel. Pointiert gesagt: Köves ist nicht deshalb 15 Jahre alt, weil Kertész mit 15 Jahren nach Auschwitz kam, sondern weil er den naiven Blick des Jungen braucht, um ihn «voraussetzungslos» über Auschwitz erzählen zu lassen und so das Vorwissen des Lesers zu unterlaufen.

«Der Bahnhof war hübsch. Unter unseren Füßen der an solchen Orten übliche Schotter, etwas entfernter ein Rasenstreifen, gelbe Blumen darauf, eine sich im Unendlichen verlierende, makellos weiße Asphaltstraße.»⁴ Detailgenau und distanziert beschreibt György Köves seine Ankunft am Bahnhof Auschwitz-Birkenau. Die Selbstverständlichkeit, mit der er den Selektionsmechanismus im KZ hinnimmt oder die Duschszene schildert, als handle es sich um die Vorbereitung zu einer Sportveranstaltung, vor allem aber das Heimweh nach dem Lager am Schluß des Romans verursacht beim Lesen enorme Irritationen. Über diesen Schluß

– die Heimkehr von Köves nach Budapest – und die eigene Heimkehr sagte Kertész: «Das war nicht so schwer bei mir wie im Roman, doch der Roman hat recht und nicht ich hatte damals recht.»⁵

Die Literaturwissenschaftlerin Ágnes Proksza hat auf deutliche Gemeinsamkeiten von György Köves mit der Gestalt des Meursault in Camus' Roman «Der Fremde» und auf die Parallelität der beiden Romananfänge hingewiesen: «Heute ist Mama gestorben. Vielleicht auch gestern, ich weiß es nicht.» (Der Fremde) und: «Heute war ich nicht in der Schule. Das heißt doch, ich war da, aber nur, um mir vom Klassenlehrer freigegeben zu lassen.» (Roman eines Schicksallosen). Beide Male konstituiert das «Heute» eine Erzählposition, die simultan zu den Ereignissen ist – nur so kann Kertész seinen Erzähler abseits aller heutigen Informationen über Auschwitz erzählen lassen. «Der Roman eines Schicksallosen ist das Werk eines Überlebenden, der den Versuch unternimmt, nicht einen Überlebenden sprechen zu lassen.»⁶

Damit ist ein zentrales Anliegen von Kertész angesprochen: die sprachlichen Schemata des Holocaust-Diskurses zu unterlaufen und nicht aus einer im Vorhinein zugewiesenen und klaren Rolle zu sprechen bzw. seine Romanfigur sprechen zu lassen. In einer Rede im Jahr 2000 hat er zwei Möglichkeiten für den Überlebenden beschrieben: «Entweder er stellt sich auf <die Sprache, die hier gilt>, ein und akzeptiert die ihm angebotenen sprachlichen Konventionen, die Wörter <Opfer>, <Verfolgter>, <Überlebender> und so weiter, sowie Rolle und Bewußtsein, die damit verbunden sind, oder er wird sich seiner Isoliertheit allmählich bewußt und gibt den Kampf eines Tages auf.»⁷ Kertész will einen dritten Weg gehen, und das kann nur heißen: eine neue Sprache finden. Er wendet sich in dieser Rede gegen alle Versuche, «Auschwitz in der Vor-Auschwitz-Sprache, mit Vor-Auschwitz-Begriffen [zu] rekonstruieren, als habe das humanistische Weltbild des neunzehnten Jahrhunderts noch immer Bestand und sei nur für einen einzigen historischen Augenblick unter der unbegreiflichen Barbarei zerbrochen.»⁸ Eine Nach-Auschwitz-Sprache findet Kertész bei dem polnischen Autor Tadeusz Borowski und bei Jean Améry; er bezeichnet sie als «atonale Sprache». «Sehen wir nämlich die Tonalität, die einheitliche Tonart, als eine allgemein anerkannte Konvention an, dann deklariert Atonalität die Ungültigkeit von Übereinkunft, von Tradition.»⁹ Und im «Galeerentagebuch», seinen Aufzeichnungen aus den Jahren 1961-1991, schreibt Kertész über das eigene Werk: «Ein atonaler Roman. Was heißt Tonalität? Der Grundbaß einer eindeutigen Moral, der Grundton, der überall darin brummt. Gibt es einen solchen Grundton? Falls es ihn gibt, ist er erschöpft. Ein Roman also, in dem sich keinerlei statische Moral findet, nur die ursprünglichen Formen des Erfahrens, die Erfahrung im reinen und geheimnisvollen Sinne des Wortes.»¹⁰

Das «Galeerentagebuch» setzt sich auch intensiv mit jenem Terminus auseinander, der für den «Roman eines Schicksallosen» («Schicksallosigkeit wäre die genaue Übersetzung des ungarischen Originaltitels «Sorstalanság») titelgebend war: Schicksal. Diese Aufzeichnungen sind ein Panorama der Denkwelt von Imre Kertész, unentbehrlich zum Verständnis seines Werkes, aber als Person tritt er auch hier zurück hinter sein Schreiben – nicht

*Heinz Robert und Ruth Schlette und dem Forum «Neben dem Rathaus» in Bonn-Beul in bleibender Verbundenheit

¹ Imre Kertész, Die exilierte Sprache. Essays und Reden. Mit einem Vorwort von Péter Nádas. Aus dem Ungarischen von Kristin Schwamm, György Buda, Géza Deréky, Krisztina Koenen, Laszlo Kornitzer, Christian Polzin, Ilma Rakusa, Irene Rübberdt, Christina Viragh und Ernő Zeltner. Frankfurt/M. 2003, 86.

² Ebd., 13.

³ Ebd., 248.

⁴ Imre Kertész, Roman eines Schicksallosen. Aus dem Ungarischen von Christina Viragh. Berlin 1996, 94.

⁵ Imre Kertész in einem für den Bayerischen Rundfunk 1996 in Budapest geführten Gespräch mit dem Verfasser.

⁶ Ágnes Proksza, Entscheidung und Urteil. Imre Kertész: Roman eines Schicksallosen, in: Mihály Szegedy-Maszák und Tamás Scheibner, Hrsg., Der lange, dunkle Schatten. Studien zum Werk von Imre Kertész. Budapest und Wien 2004, 139-164, hier 149.

⁷ Imre Kertész, Die exilierte Sprache (vgl. Anm. 1), 210-211.

⁸ Ebd., 211.

⁹ Ebd., 212.

¹⁰ Imre Kertész, Galeerentagebuch. Aus dem Ungarischen von Kristin Schwamm. Berlin 1993, 74.

zugunsten der künstlerischen Fiktion wie im Roman, sondern zugunsten der Deutung der Welt – der Welt nach Auschwitz.

«Fiasko»

Der «Roman eines Schicksallosen» wurde in Ungarn zunächst unter fadenscheinigen Begründungen vom Verlag abgelehnt, nach langen Diskussionen konnte er 1975 in einer kleinen Auflage erscheinen, die von der Kritik totgeschwiegen wurde. Erst zehn Jahre später folgte eine Neuauflage. In seinem zweiten Roman, «Fiasko», der in Ungarn 1988, in deutscher Übersetzung jedoch erst zum Ungarn-Schwerpunkt der Frankfurter Buchmesse 1999 erschienen ist, hat Kertész auch die Erfahrungen mit seinem ersten Roman verarbeitet. «Fiasko» rückt auf den ersten 140 Seiten den Autor nach der Ablehnung seines Romans ins Bild: «der Alte», wie er mit ironischer Distanz genannt wird, trägt unverkennbar die Züge von Kertész selbst, nicht nur die Lebenssituation, sogar die ausführlich beschriebenen Details der Wohnung stimmen überein. Verbarrikadiert gegen die Umwelt, mit Ohropax gegen den Lärm aus der Wohnung im oberen Stock geschützt, gleichgültig gegen die alltäglichen Anforderungen des Lebens – so steht «der Alte» vor seinem Schreibtisch, sprachlich eingekreist von den insistierenden Wiederholungen immer gleicher Situationen, die dem Stillstand eine atemberaubende Dynamik verleihen.

Der schonungslose Blick auf die eigene Person, der sich in vergleichbarer Weise bei Albert Drach findet, rechnet mit dem berühmten Beginn von Goethes «Dichtung und Wahrheit» ab. Ironisch führt Kertész Stichworte des eigenen Lebenslaufes an. Der Satz des Dichters «Ein Dichter muß eine Herkunft haben, muß wissen, woher er stammt» setzt Kertész entgegen: «Meiner Herkunft nachspürend, erblicke ich nur eine dicht geschlossene, nicht enden wollende Reihe: mein Jahrhundert marschiert, wie ein sich lang dahinziehendes Arbeitskommando; und in betäubender Herdenwärme, geblendet, mal torkelnd, mal Anlauf nehmend, stolpere auch ich dort mit.»¹¹ Aus der Reihe getreten ist er durch seinen Roman, den Versuch, «die Wirklichkeit ... in meine Macht zu kriegen; aus meinem Objekt-Sein zum Subjekt zu werden; selber benennen, statt benannt zu werden».¹²

«Fiasko» ist ein Roman über den Roman – über den bereits geschriebenen, der für den Autor bereits wirklicher geworden ist als seine Erlebnisse, und über den noch zu schreibenden: «der Alte» rettet sich aus seiner mißlichen Situation, indem er einen neuen Roman schreibt – «man könnte sagen die ganze Welt außer Kraft setzend». Auf Seite 142 schaut ihm der Leser über die Schulter, wie er damit anfängt, und von da an liest er seinen Roman, der ihn unversehens in eine Kafka-Szenerie katapultiert: Ein Mann namens Steinig kommt nach 16 Flugstunden am Zielflughafen an, aber der ist finster und verlassen, er steigt ganz allein aus und wird nicht abgeholt, sondern verhört. Dabei erfährt er: Er ist zu Hause angekommen, in Budapest. Der kafkaeske Beginn ermöglicht den fremden Blick auf eine vertraute Welt, der ungewollt aus dem Ausland zurückgekehrte Steinig ist mit der «Normalität» des Alltags nicht vertraut, er kennt nicht einmal die Bezeichnungen (Beamte, die ihn verhören, nennt er konsequent Zöllner). Steinig heißt er übrigens nur in der deutschen Übersetzung, im Original ist sein Name Köves – wie der des Erzählers im «Roman eines Schicksallosen»; weil in «Fiasko» mit der Wortbedeutung des Namens gespielt wird, mußte er übersetzt werden.

Bald wird klar: Steinig ist «der Alte» – das Ablehnungsschreiben des Verlags besiegelt seine Identität. Seine Reise war ein Ausbruchversuch, aber sie hat ihn in die Szenerie der fünfziger Jahre zurückgeworfen. Wie im «Roman eines Schicksallosen» und im Erzählband «Die englische Flagge», wo Kertész auf seine Erfahrungen als Journalist in Ungarn vor 1956 zurückgreift, verwendet er auch im «Fiasko» die eigene Biographie als Material: Steinig

¹¹ Imre Kertész, *Fiasko*. Roman. Aus dem Ungarischen von György Buda und Agnes Relle. Berlin 1999, 112-113.

¹² Ebd., 114.

ist Journalist, nach seiner Rückkehr wird ihm ohne Angabe von Gründen gekündigt, er hat keine andere Wahl als in einer Eisenschmelzfabrik als Maschinenschlosser zu arbeiten, wo er ebenso fehl am Platz ist wie die meisten anderen, die es dorthin verschlagen hat. Auf höhere Weisung kommt er in die Presseabteilung des Produktionsministeriums, wo er daran scheitert, die Heldenhaftigkeit der Produktion entsprechend zu propagieren. Steinig versteht sein Handwerk, taugt aber nicht dazu, Diener einer Idee zu sein, denn er hat keinen Glauben, keine Überzeugung: «Das Leben ist doch nicht eine Quelle des Glaubens, das Leben ... ich weiß es nicht, aber das Leben ist etwas anderes ...»¹³ Der chronisch lebensuntüchtige Steinig scheitert, weil er die Machtspiele und gegenseitigen Abhängigkeiten nicht durchschaut – für den Erzähler ein guter Anlaß, sie vorzuführen.

Die höhere Weisung hatte Steinigs Freund Felsig in Gang gesetzt, auch er ein gekündigter Journalist, doch er diente seine Fähigkeiten der Feuerwehr an und wurde dort Offizier und für Propaganda zuständig («Irgendwie muß man Erfolg haben»). So konnte er das Produktionsministerium unter Druck setzen, weil dessen Produktionen stets mangelhaft waren. Kurz gesagt: Über weite Strecken hat das «Fiasko» Züge eines burlesken Schelmenromans, hinter den Schweißkiaden, die das Überleben ermöglichen, blitzt ein grotesker Leerlauf durch – der Unterhaltungswert dieses todernsten Romans ist enorm, und ein kleinerer Geist als Kertész hätte die hier versammelten Typen und Szenen aus dem Gruselkabinett des realexistierenden Surrealismus zu einem leicht konsumierbaren Erzählstrom verarbeitet.

Doch Kertész wollte in diesem Roman «den Todestango der beiden Systeme endlich auf einer Saite erklingen lassen».¹⁴ Er nutzt die kindlich-naive Perspektive seines Protagonisten Felsig, sie legt in ähnlicher Weise den kommunistischen Totalitarismus bloß wie der «Roman eines Schicksallosen» die Auschwitz-Welt. «Stalinismus», «1956», «Entstalinisierung» – Begriffe und Jahreszahlen der politischen Chronologie werden vermieden, nur die um eine Fiktion von Legalität bemühten Sprachregelungen bei diversen «Veränderungen» und einem «Richtungswechsel» sind wie ein ostinates Hintergrundgeräusch präsent.

Am Ende erfährt Steinig, daß sein Buch doch gedruckt wird und steht als Veteran des eigenen Lebens illusionslos vor dem Roman, zu dem es nun geronnen ist. Der Schluß mündet in den Anfang. Wieder steht «der Alte» vor seinem Sekretär und nun wird klar, was es mit dem grauen Stein darauf für eine Bewandnis hat: Es ist der Stein von Camus' Sisyphus, der sich in den langen Jahren abgewetzt hat – die letzte Trophäe in den Stunden der Leere. Imre Kertész hat ein zweites Mal das Material der eigenen Biographie eingeschmolzen in eine Fiktion, die von der Diktatur nicht erzählt, sondern den Leser mitten in sie hineinkatapultiert.

«Kaddisch für ein nicht geborenes Kind»

Am Anfang der deutschsprachigen Rezeption von Imre Kertész stand nicht der «Roman eines Schicksallosen», sondern er wurde als Autor mit dem 1990 im Original und bereits zwei Jahre später in deutscher Übersetzung erschienenen «Kaddisch für ein nicht geborenes Kind» entdeckt, der großen Absage eines Auschwitz-Überlebenden, «Vater, Schicksal, Gott eines anderen Menschen»¹⁵ zu sein. An dem Satz «Für Auschwitz gibt es keine Erklärung» entzündet sich eine lange Auseinandersetzung. Für den Erzähler (der hier aufgrund ganz ähnlicher Aussagen in den Essays und im «Galeerentagebuch» wohl mit dem Autor identifiziert werden darf) steckt die Erklärung «in den einzelnen Leben, ausschließlich in den einzelnen Leben und nirgend anders».¹⁶ Unerklärbar ist dabei nicht Auschwitz, sondern das, was

¹³ Ebd., 217.

¹⁴ Imre Kertész, *Dossier K. Einé Ermittlung*. Aus dem Ungarischen von Kristin Schwamm. Reinbek 2006, 143.

¹⁵ Imre Kertész, *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*. Roman. Aus dem Ungarischen von György Buda und Kristin Schwamm. Berlin 1992, 119.

¹⁶ Ebd., 51.

ein Mensch imstande ist, dem Auschwitz-Prinzip entgegenzusetzen – repräsentiert durch die Geschichte vom «Herrn Lehrer», einem KZ-Häftling, der einem Mithäftling unter Einsatz des eigenen Lebens die ihm zustehende Brotration weitergibt. Gerade diese Geschichte ist nicht erfunden, sondern eine unvergeßliche Erinnerung ihres Autors.¹⁷ Weil er sie in einen fiktiven Monolog einbettet, ist diese Geschichte davor bewahrt, zum Auslöser billiger Rührung oder gar als Beleg für den Sieg der Humanität zu verkommen. Ob Kertész biographische Erlebnisse in Romanfiktion einbettet oder ob sein Roman das Fiktionale als Erlebnis ihres Autors suggeriert, immer lebt seine Prosa ebenso von der intensiven Gegenwart des Autors im Werk wie von der Biographie-Verweigerung.

«Ich – ein anderer»

Nach seinem späten Erfolg, vor allem im deutschsprachigen Raum, ist Imre Kertész viel herumgekommen, und etliches der damit verbundenen Erfahrungen und Eindrücke aus den Jahren 1991-1995 spiegelt sich in der Prosa des Bandes «Ich – ein anderer», der 1997 und schon ein Jahr darauf in deutscher Übersetzung erschienen ist. Ein geistreiches Buch mit viel Bildungshintergrund, autobiographische Notizen, in denen sich der berühmte Autor ein Stück weit ins Privatleben oder in die Werkstatt schauen läßt und sich ein Forum für seine Ansichten schafft – das hätte ein Schriftsteller geringeren Kalibers als Kertész daraus gemacht. Hier jedoch wird schon nach wenigen Seiten deutlich, daß subtile Beobachtungen und rücksichtslose Selbstbefragung keinen Stein auf dem anderen lassen. Denn subjektive Eindrücke oder geschichtliche Reflexionen, Erinnerungen, Träume und Obsessionen sind nie Selbstzweck, sondern kondensierte Formen einer Weltwahrnehmung, die sich von keinen Selbstverständlichkeiten trüben läßt. Was hier aufgezeichnet wurde, kommt aus der Grundhaltung, daß man sich «an das Leben niemals gewöhnen kann».¹⁸ Auschwitz ist auch hier das Grunddatum des Denkens von Imre Kertész, Jude-Sein ein immer wieder aufgezwungenes Thema – gerade nach dem Ende des Kommunismus, der Kádár-Gesellschaft in Ungarn, wo «das Wort, die Erinnerung, die Trauer und die Wahrheit als Tabus galten».¹⁹

Die eigenen unauflösbaren Widersprüche: daraus vor allem entwickelt sich dieser zwischen Erzählung und Essay changierende Text scheinbar formlos und locker. Das Zauberwort Identität wird in Frage gestellt: «Meine einzige Identität ist die des Schreibens.»²⁰ Und gerade schreibend wird das Ich als Fiktion, als brüchige Chiffre erfahren, wird deutlich, «daß wir nichts mit uns selbst zu tun haben».²¹

Splitter von Glück werden erstaunt registriert und werfen die Frage auf, «wo ich fortan die kreativen Energien herholen soll».²² Denn deren Motor waren mörderische Umstände und Isolation, und wenn sie fehlen, steht das Schreiben in Frage, muß der künstlerische Kosmos neu vermessen werden.

Eine «Gefängnis-Solidarität» war auch die innige Liebe in einer unglücklichen Ehe. Mit dem Tod der Frau stürzt diese Welt ein, sie «hat den größten Teil meines Lebens mitgenommen».²³ Im Niemandsland zwischen Leben und Tod endet das harte Licht dieser Prosa. Ihre Genauigkeit und Authentizität versucht sie nicht naiv aus dem Erzählen zu gewinnen, sondern aus dem durchgehaltenen und konsequent realisierten Bewußtsein, daß das Ich als Prisma der Wahrnehmung zugleich Autofiktion ist, daß auch der Schreiber autobiographischer Prosa zum Erzähler, daß das eigene Ich zum Stoff und damit fremd wird.

¹⁷ So Imre Kertész in dem Gespräch von 1996 (vgl. Anm. 5).

¹⁸ Imre Kertész, Ich – ein anderer. Aus dem Ungarischen von Ilma Rakusa. Berlin 1999, 78.

¹⁹ Ebd., 33.

²⁰ Ebd., 56.

²¹ Ebd., 61.

²² Ebd., 95.

²³ Ebd., 126.

Jedes Buch von Imre Kertész entfaltet unverkennbar eine eigene Welt, aber jedes tut es auf andere Weise. Nach der kalkulierten Erzählarchitektur, zu der Erschrecken und Verstörung im «Roman eines Schicksallosen» erstarren, nach «Fiasko», dem ironischen Roman über den Roman, und dem atemlosen Monolog des «Kaddisch für ein nicht geborenes Kind» hat Kertész hier in der scheinbaren Beiläufigkeit der kleinen Form die Themen seiner Literatur und seines Lebens konzentriert, fokussiert aus der Perspektive eines Ich, das sich selbst ein Rätsel bleibt.

«Liquidation»

Der Roman «Liquidation» ist ein neuer Ansatz, die Gegenwart von Auschwitz her zu denken und darzustellen – unter geänderten Umständen. Die Handlung spielt in der Zeit nach der «Wende», als die Vergangenheit liquidiert wird. Ob Auschwitz, ob Literatur auch dieser Liquidation anheimfällt, ist das Thema des Romans. In raffinierten Brechungen läßt er den ungarischen Verlagslektor Keserü auf 1990 zurückblicken. In diesem Jahr nämlich spielt «Liquidation», die dreiaktige Komödie des Schriftstellers B., der sich das Leben genommen hat. Keserü ist B.s Nachlaßverwalter, und im Nachlaß fehlt seiner Meinung nach das Entscheidende: der große Roman, der Schlüssel zu B.s Werk, ja zu einer ganzen Epoche. Die Suche nach dem verschwundenen Roman nimmt kriminalistische wie parodistische Züge an und legt die Beziehungen der Personen zueinander offen. Ihr gemeinsamer Bezugspunkt ist die Vergangenheit: «Der bewegungslose Kosmos suspendierten Lebens, ständig beschmutzt durch erbärmliche Hoffnungen.»²⁴ Sie waren den täglichen Kampf gegen Mauern gewohnt, «bis der Widerstand – wodurch auch immer – auf einmal doch nachließ und sie sich plötzlich im Nichts wiederfanden, das sie im ersten Taumel für Freiheit hielten».²⁵

Bis hierher könnte das Buch einfach eine Bilanz der Folgen von 1989 für die Literatur sein. Doch Kertész, dessen Romane schon immer Tangenten des eigenen Lebens waren und die eigene Biographie ebenso benutzen wie sie zugunsten der Komposition eines Werkes davon abwichen, geht weiter: Er hat dem toten Schriftsteller B. wesentliche Koordinaten der eigenen Biographie und des eigenen Werkes eingeschrieben. Vor allem «Kaddisch für ein nicht geborenes Kind» ist in vielen Zitaten und Anspielungen präsent. Wie für Kertész war auch für B. die Diktatur, in der er über Auschwitz schrieb, konstitutiv: «Vorbei unsere Welt, diese – wie ich nunmehr sehe – gemüthliche Gefängniswelt, die wir so sehr gehaßt haben. Dieser Haß aber hat mich, wie ich nun weiß, am Leben erhalten. Der Trotz, der Überlebenstrotz»²⁶, schreibt B. an Sára, seine letzte Geliebte, seinen «Trost in diesem irdischen Lager, das man Leben nennt».²⁷

In immer schnellerem Tempo läßt der Roman einzelne Personen ins Licht treten: zuerst Keserü, dann Judit, B.s Ex-Frau, auch sie eine Auschwitz-Überlebende, an die Keserü bei seiner fieberhaften Roman-Suche gerät. Judit, die Ärztin, hat B. in rationierten Dosen das Opium verschafft, von dem er abhängig geworden war. In einem Kraftakt an Willensanstrengung hat er es aufgespart, um sich damit töten zu können. Judit versteht seinen Tod und hat seinen letzten Willen vollstreckt und den Roman verbrannt.

Judit selbst hat einen anderen Weg gewählt: «Sicherlich hast du recht, sagte ich zu ihm, die Welt ist eine Welt von Mördern, aber ich will die Welt trotzdem nicht als eine Welt von Mördern sehen, ich will die Welt als einen Ort sehen, an dem man leben kann»²⁸ – mit diesen Worten rechtfertigte sie ihre Florenz-Reise, den Beginn der Trennung von B. Später gesteht sie nach etlichen Anläufen wie ein vertrauliches Geheimnis: «Ich bin glücklich, Keserü.»²⁹

Der Weg in den Tod oder in das bewußte Glück – ganz im Sinn von Camus, der bei Kertész stärker als Hintergrundfolie präsent

²⁴ Ebd., 23.

²⁵ Ebd., 30.

²⁶ Ebd., 84.

²⁷ Ebd., 85.

²⁸ Ebd., 128.

²⁹ Ebd., 104.

ist als bisher wahrgenommen³⁰ – das sind zwei Möglichkeiten eines Auschwitz-Überlebenden, der auch die Bedingungen überlebt hat, unter denen er sich mit Auschwitz auseinandersetzen mußte: den kommunistischen Totalitarismus.

«Nur wenn unsere Geschichten erzählt werden, können wir erfahren, daß unsere Geschichten zu Ende sind, sonst würden wir weiterleben, als ob wir etwas fortsetzten (beispielsweise unsere Geschichte), das heißt also, im Irrtum leben»³¹ – so lautet eine zentrale Passage des Romans, die Kertész ebenso als kompromißlosen Denker wie als multiperspektivischen Erzähler ausweist. «Liquidation» hat viele Dimensionen und ein offenes Ende:

«Dossier K.»

Auf den ersten Blick gibt sich «Dossier K.», dem im Deutschen der Untertitel «Eine Ermittlung» beigegeben wurde, als Interview. Doch es ist kein Interview, auch keine Autobiographie und schon gar keine Einführung in das Werk von Kertész; es setzt vielmehr dessen Lektüre voraus. Aber es legt Hintergründe dieses Werkes frei, die noch nie zutage getreten sind, auch nicht in den Essays oder im «Galeerentagebuch». In der Vorbemerkung notiert Kertész, es gehe auf ein Gespräch zurück, das sein Freund und Lektor Zoltán Hafner mit ihm geführt habe. Die Angabe, daß Hafner den vorliegenden Text redigiert hat, entfällt aus unerfindlichen Gründen in der deutschen Ausgabe. So viel scheint sicher: Die Abschrift des Gesprächs mit Hafner hat Kertész zu einem eigenen Text inspiriert. Wieviel darin vom ursprünglichen Interview enthalten ist, bleibt ein Geheimnis, das künftige Kertész-Forscher sicher enträtseln werden.

Der vorliegende Text ist auf jeden Fall Prosa von Imre Kertész in Form eines Selbstgesprächs entlang der Grenze von Autobiographie und Fiktion. Wo diese Grenze liegt, wird schon auf den ersten Seiten angesprochen: «Der wesentliche Unterschied besteht ... darin, daß die Fiktion eine Welt erschafft, während man sich in der Autobiografie an etwas, das gewesen ist; erinnert.» Und: «Die Welt der Fiktion ist eine souveräne Welt; die im Kopf des Autors geboren wird und den Gesetzen der Kunst, der Literatur gehorcht.»³² «Dossier K.» räumt dem autobiographischen Erinnern viel Platz ein – mehr als ihm Kertész je Raum gegeben hat – und macht dadurch deutlich, wie sehr er in den Romanen den Stoff des eigenen Lebens in die Fiktion einschmilzt. Doch «Dossier K.» liefert nicht Material zum Werk von Kertész, sondern ist selbst ein wichtiger Teil davon.

Aus der Roman-Welt von Kertész kommend; erfährt man in «Dossier K.», wie sein Leben an vielen Stellen von diesen Romanen abweicht; aber «Dossier K.» ist dennoch keine Autobiographie. Imre Kertész verweigert sich ihr aus guten Gründen: Zum einen, weil er sich nicht mehr in die früheren Erlebnisse hineinversetzen kann. Gerade die Verarbeitung früherer Erlebnisse in den Romanen hat eine Distanz zu diesen Erlebnissen bewirkt. Außerdem will Kertész keine banalen Veteranengeschichten des Überlebens erzählen. Der tiefere Grund, warum sich Kertész der Autobiographie verweigert, liegt jedoch darin, daß diese immer suggeriert, das einzelne Leben entwickle sich zielgerichtet. Und gerade das ist für einen KZ-Überlebenden unerträglich. Für Kertész ist klar: Wenn er die eigene Rettung als rational betrachtet, müßte er auch die Idee der Vorsehung akzeptieren. «Wenn aber die Vorsehung rational ist, warum hat sie sich dann nicht auch auf die übrigen sechs Millionen ausgedehnt, die umgebracht worden sind?»³³ Diese unbeantwortbare Frage hat Konsequenzen für die Romane von Kertész und für seine Ablehnung der Autobiographie. Er schreibt: «Jede einmalige Geschichte ist Kitsch, weil sie sich dem Gesetzmäßigen entzieht. Jeder einzelne Überlebende

zeugt von einer Betriebspanne. Nur die Toten haben recht, sonst niemand.»³⁴

«Dossier K.» macht noch einmal deutlich, daß Imre Kertész nicht seine private Überlebensgeschichte zu Romanen verarbeitet hat, sondern den Bruch, den Auschwitz für die europäische Kultur bedeutet. Oder, wie es in «Dossier K.» lapidar heißt: «Anscheinend kommt man rasch bei der Frage des Mordes an, wenn man über Kultur und europäische Wertordnung zu sprechen beginnt.»³⁵

«Die exilierte Sprache»

Die Essays von Imre Kertész, die der Band «Die exilierte Sprache» vereint, sind weit mehr als ein Nebenprodukt der Romane – eher eine Klärung ihrer Voraussetzungen. Sie legen auch den biographischen Ausgangspunkt seines Schreibens frei: «*Der Überlebende mußte begreifen, um zu überleben*, das heißt, er mußte begreifen, was er überlebte.»³⁶

Immer wieder reflektiert Kertész die Darstellbarkeit des Holocaust. Für ihn ist klar, daß Kunst die Wahrheit von Auschwitz eher vermitteln kann als möglichst realistische Bilder der KZ-Greuel, denn «wir können vom Holocaust einzig durch die ästhetische Einbildungskraft eine Vorstellung gewinnen.»³⁷ Am Beispiel von «Schindlers Liste» und «Das Leben ist schön» reflektiert Kertész über die Holocaust-Darstellung im Film: Er hält «jede Darstellung für Kitsch, die nicht die weitreichenden ethischen Konsequenzen von Auschwitz impliziert und derzufolge der mit Großbuchstaben geschriebene MENSCH – und mit ihm das Ideal des Humanen – heil und unbeschädigt aus Auschwitz hervorgeht.»³⁸

Und er geht der nicht nur für sein Werk, sondern für die Situation der postkommunistischen Gesellschaften insgesamt zentralen Frage nach, «warum das Sowjetregime und die angeschlossenen Diktaturen sozusagen schon das bloße Wissen über den Holocaust nicht ertragen».³⁹ Seine Antwort: «weil diese Gegenüberstellung gewissermaßen auch eine Selbstprüfung, die Selbstprüfung Läuterung, die Läuterung wiederum Erhebung und wahre Anbindung an das geistige Europa bedeutet. Die Diktatur aber wollte die Entzweiung und die Festigung dieser Entzweiung, weil sie ihren Zwecken dienlich war.»⁴⁰

Mehrmals stellt sich Kertész auch die Frage, was sein Judentum für ihn – gerade als Schriftsteller – bedeutet. Die Antwort lautet: «Judesein: das ist nach meiner Ansicht heute wieder in erster Linie eine ethische Aufgabe. Es bedeutet in meinen Augen Treue, Bewahrung und Memento: Mene, tekel, upharsin an die Wand jeder totalen Unterdrückung: Das Judentum als universale Erfahrung war gezwungen; ein schwerlastendes Wissen zu erwerben, ein Wissen, das im europäischen, im okzidental Bewußtsein nicht mehr auslöschar ist, zumindest solange dieses Bewußtsein ist, was es ist, das heißt ein auf die Ethik der Erkenntnis gegründetes Bewußtsein.»⁴¹ Gerade wenn es um sein Judentum geht, läßt sich Kertész nicht festnageln auf die eigene Biographie, sondern macht die Erfahrungen, die er als Jude machen mußte, zum Ausgangspunkt seines Denkens.⁴²

Briefe – Kertész und Ungarn

Der Mensch Imre Kertész wird sichtbar in seiner Korrespondenz mit Eva Haldimann, die aus Ungarn stammt und in der «Neuen

³⁴ Ebd., 151.

³⁵ Imre Kertész, *Die exilierte Sprache* (vgl. Anm. 1), 207.

³⁶ Ebd., 117.

³⁷ Ebd., 54.

³⁸ Ebd., 151.

³⁹ Ebd., 55.

⁴⁰ Ebd., 57.

⁴¹ Ebd., 59.

⁴² Zu den Essays, vor allem zur Sicht von Kertész auf die Religion, sowie zu weiteren Aspekten des bis 1996 auf Deutsch erschienen Werkes vgl. Cornelius Hell, «... dann hat Gott sich mir im Bild von Auschwitz offenbart». Das Werk des ungarischen Schriftstellers Imre Kertész, in: *Orientierung* 60 (1996), Nr. 20, 220-223.

³⁰ Vgl. dazu Cornelius Hell, *Provokationen des Glücks. Das Echo von Albert Camus im Werk von Imre Kertész*, in: Josef Bruhin, Kuno Füssel, Paul Petzel, Heinz Robert Schlette, Hrsg., *Misere und Rettung. Beiträge zu Politik und Kultur. Nikolaus Klein SJ zu Ehren*. Luzern 2007, 329-337.

³¹ Ebd., 33.

³² Imre Kertész, *Dossier K.* (vgl. Anm. 14), 13.

³³ Ebd., 87.

Zürcher Zeitung» über Jahrzehnte hin über Werke und Tendenzen in der ungarischen Literatur berichtet hat – auch über Werke, die bis heute nicht ins Deutsche übersetzt sind; auf Kertész hat sie bereits 1977 hingewiesen⁴³, als er in Ungarn ein Geheimtipp und im deutschen Sprachraum völlig unbekannt war. Damit begann auch die Korrespondenz zwischen Kertész und Eva Haldimann, die 25 Jahre andauerte und erst nach dem Nobelpreis von Kertész 2002 durch Telefongespräche abgelöst wurde.

In diesen oft auch nur sehr kurzen Briefen von Kertész wird die Isolation und Abgeschiedenheit spürbar, in der er in Ungarn geschrieben hat. Besonders interessant ist der Band dadurch, daß er die Umstände ausleuchtet, die Kertész 1990 bewogen, aus dem ungarischen Schriftstellerverband auszutreten, nachdem ein Vorstandsmitglied einen antisemitischen Artikel geschrieben hatte. Davon ausgehend zeigen Dokumente und Kommentare das nationalistische Klima der 1990er Jahre in Ungarn, das Kertész wieder zum Außenseiter machte.

Kertész und Ungarn, das ist noch immer oder schon wieder ein problematisches Kapitel, auch zum 80. Geburtstag. In einem Interview mit Tilman Krause in der Zeitung «Die Welt» machte Kertész eine kritische Aussage über sein Herkunftsland: «Die Lage hat sich in den vergangenen zehn Jahren kontinuierlich verschlechtert. Rechtsextreme und Antisemiten haben das Sagen.» Und er relativierte auch seine Zugehörigkeit zu Ungarn: «Ich bin ein Produkt der europäischen Kultur, ein Décadent, wenn Sie so wollen, ein Entwurzelter, stempeln Sie mich nicht zum Ungarn. Es reicht, dass Ihre Landsleute mich zum Juden gemacht haben. Rassische, nationale Zugehörigkeiten gelten nicht für mich.»⁴⁴ Einige ungarische Zeitungen haben diese Aussagen aus dem Kontext gerissen und auch tendenziös übersetzt, sodaß Kertész Verunglimpfung Ungarns vorgeworfen und ihm ein Bekenntnis zu Ungarn abgenötigt wurde. Kertész ging es darum, daß seine ungarischen Leser die Wahrheit erfahren.

Ein neues Kertész-Wörterbuch

Auf deutsch ist zum 80. Geburtstag die Übersetzung des Imre-Kertész-Wörterbuchs fertig geworden, das der ungarische Essayist und Literaturwissenschaftler László Földényi vorgelegt hat. Man ist zuerst skeptisch, ob man das geistlose Prinzip des Alphabets über das Werk von Kertész stülpen kann. Doch schon das erste Stichwort «Absurd» wartet mit einer zentralen Deuteperspektive auf: Während das Absurde bei Albert Camus noch «seine Fragen an ein unbekanntes Universum» richtet, sieht Kertész «eine teuflische Ironie der Weltordnung am Werk»⁴⁵, jenseits jedes Sinns und jenseits der Ratio. Blättert man um, stößt man auf das kurze Stichwort «Anführungszeichen» und die Erklärung ihrer Aufgabe: «alles in Verdacht zu bringen» – eine wunderbare Einführung in ihren Gebrauch bei Kertész. Das Stichwort zeigt, daß Földényi nicht der Versuchung erlegen ist, Inhalte aufzuschlüsseln, sondern vor allem auch die Darstellungsweise von Kertész im Blick hat. So ist eines der letzten Stichworte die Frage «Wer erzählt?» Und die Antwort gibt schon der erste Satz: «Immer ein anderer.»⁴⁶ Doch danach kommt das Entscheidende: eine Analyse der Erzählperspektive und ihrer Funktion in den einzelnen Werken, verbunden mit dem Vergleich von Protagonisten und Motiven, die zwischen den einzelnen Werken hin und her wandern. Man muß die Bücher von Kertész im kleinen Finger haben und ein brillanter theoretischer Kopf sein, um das so konzentriert auf sechs Seiten hinzukriegen.

Daß Antisemitismus und Auschwitz als Stichwörter in diesem Wörterbuch fungieren, wird niemanden wundern. Überraschender ist da schon das exzellente Stichwort «Atonalität», das

Kertész' eigene Diktion aufnimmt: atonal schreiben gegen die herrschende Totalität. Wunderbar auch das Stichwort «Berufshumanist», das ein zentrales Anliegen von Kertész auf den Punkt bringt: die Polemik gegen all jene, die Auschwitz als Ausnahme, als Betriebsunfall darstellen, nach dem man wieder zur Tagesordnung von geltenden Werten und Humanität zurückkehren könnte. Hier zeigt sich: László F. Földényi kann souverän mit anderen Autoren vergleichen, er kann ich sagen und auch an eigenen Interpretationen zweifeln, aber er verliert das Werk von Kertész nie aus dem Blick. Unter dem Stichwort «Film» geht es keineswegs um die Verfilmung des «Romans eines Schicksallosen», sondern um Perspektiven der Distanzierung, die mit filmischen Mitteln arbeiten. Faszinierend auch, wie unter dem Eintrag «Freiheit» zu lesen ist, auf welche Weise Kertész die gängige Überzeugung von Freiheit unterminiert und dennoch für das Individuum und seine Freiheit schreibt, aber sie nicht zur Behauptung verkommen läßt. Földényi macht gerade auch die produktiven Paradoxien im Werk von Kertész bewußt und ebnet sie nicht ein.

Ein wichtiges Stichwort ist auch «Judit»: Anhand einer der Hauptfiguren des Romans «Liquidation» versammelt es auf eineinhalb Seiten wichtige Eckpunkte seiner Interpretation. Oder der Buchstabe K: Hier zeigt ein kurzer Blick hinter die Übersetzungen, wie viele zentrale Wörter und Protagonisten bei Kertész mit K beginnen. Und ein einziges Mal kommt auch die Person Imre Kertész ins Spiel: Beim Stichwort «Lachen».

Noch vieles könnte man hervorheben an diesem Kertész-Wörterbuch, doch es gibt auch Einwände: Sucht man nicht bloß ein einzelnes Stichwort, sondern liest das Buch in einem, ist man sowohl bei den Kertész-Zitaten wie bei den Deutungen mit so vielen Wiederholungen konfrontiert, daß das Lesevergnügen arg strapaziert wird. Zudem läßt sich inhaltlich das eine oder andere einwenden, etwa daß Földényi einen ziemlich unbefangenen-diffusen Gebrauch von dem Begriff «Mystik» macht; auch wird diese Komponente, die bei Kertész mit Recht zu erwähnen ist, überbetont. Nicht einzusehen ist, warum das Stichwort «Mythos» fehlt. Es wäre wichtig gewesen darzustellen, wie Kertész, wenn er von Auschwitz als zentralem Mythos des 20. Jahrhunderts spricht, an Hermann Broch anschließt; «Mythos» bedeutet dabei eine universale Deuteperspektive, vergleichbar der «großen Erzählung» bei Lyotard. Außerdem sind Goethe und Sándor Márai instruktive Stichwörter, die das schriftstellerische Selbstverständnis von Kertész beleuchten, doch Camus, der wichtige Initialfunke seines Schreibens, fehlt.

Trotz dieser Einwände: Hat man das Werk von Kertész gelesen, sieht man durch Földényis Wörterbuch vieles in neuem Zusammenhang; und wenn man Kertész nur ein wenig kennt, ist es eine gute Einführung zum Weiterlesen.

Der lange Schatten des Holocaust

Földényis Wörterbuch zeigt in konzentrierter Form, was wir an Imre Kertész haben: Nicht nur *einen* Literaturnobelpreisträger oder *einen* Holocaust-Autor unter anderen, sondern den gewichtigsten literarischen Darsteller der Welt nach Auschwitz. Nie hat er aus der Heldenperspektive des Überlebenden geschrieben, und nie wollte er seinem Werk durch die Authentizität des Erlebten Gewicht verleihen, sondern durch seine Sprache und künstlerische Form. Er wollte im Roman «Auschwitz erschaffen» und hat tatsächlich eine Form gefunden, die den Leser auf verstörende Weise Auschwitz neu erleben läßt. Er erzählt keine Geschichten – auch nicht seine eigene; sein Werk ist eine Antwort auf die Welt, die durch seine Biographie beglaubigt und gleichzeitig von ihr unabhängig ist. Bei Kertész wird deutlich: Der Skandal des Holocaust wird nicht kleiner und rückt nicht in die Ferne, wenn seine letzten Zeugen verstummen werden oder keiner der Täter mehr lebt. Auschwitz stellt Christentum und Aufklärung, stellt die gesamte abendländische Kultur in Frage. Darauf kann es Antwortversuche geben, aber kein Entkommen.

Cornelius Hell, Wien

⁴³ Vgl. Eva Haldimann, Momentaufnahmen aus dreißig Jahren ungarischer Literatur. Budapest 1997, 84.

⁴⁴ «Ich schreibe keine Holocaust-Literatur, ich schreibe Romane», in: Die Welt, 7. November 2009, 34.

⁴⁵ László F. Földényi, Schicksallosigkeit. Ein Imre-Kertész-Wörterbuch. Aus dem Ungarischen von Akos Doma. Reinbek 2009, 19.

⁴⁶ Ebd., 345.

«Im Dienste von Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden»

Zur zweiten Sondersynode für Afrika (Erster Teil)

Die zweite Afrika-Synode (im offiziellen Sprachgebrauch «Zweite Sonderversammlung für Afrika der Bischofssynode»), die vom 5. bis zum 24. Oktober 2009 in Rom getagt hat, war noch von Johannes Paul II. angekündigt worden.¹ Nach einem gemeinsamen Symposium der «Vereinigung der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar» (SECAM) und des «Rats der Europäischen Bischofskonferenzen» (CCEE) im November 2004 erklärte Johannes Paul II., er werde eine zweite Afrika-Synode einberufen. Angesichts der veränderten gesellschaftlichen und politischen Lage Afrikas solle diese die Rezeption der Beschlüsse der ersten Afrika-Synode von 1994 prüfen. Papst Benedikt XVI. bestätigte am 22. Juni 2005 die Entscheidung seines Vorgängers. Knapp ein Jahr später, am 27. Juni 2006, wurde das Konsultationsdokument (die *Lineamenta*) vom Generalsekretariat der Bischofssynode veröffentlicht. Gleichzeitig wurde das Thema bekanntgegeben: «Die Kirche in Afrika im Dienst der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens. «Ihr sei das Salz der Erde ... Ihr seid das Licht der Welt» (Mt 5,13-14)». Während der Afrikareise Benedikts XVI. nach Angola und Kamerun vom 17. bis zum 23. März 2009 wurde das *Instrumentum laboris*, d.h. das Arbeitsdokument für die Synode veröffentlicht.

Die *Lineamenta* wie das *Instrumentum laboris* halten ausdrücklich fest, daß die geplante 2. Afrika-Synode in Kontinuität mit der 1. Afrika-Synode gesehen werden muß. Diese tagte vom 10. April bis zum 5. Mai 1994 in Rom. Nach einer langen Vorbereitungszeit (sie war von Johannes Paul II. am 6. Januar 1989 angekündigt worden; im Juli 1980 waren die *Lineamenta* veröffentlicht worden, die einen breiten Konsultationsprozeß in Afrika auslösten, dessen Ergebnisse im Arbeitsdokument, dem im Februar 1993 in Anwesenheit von Johannes Paul II. in Kampala veröffentlichten *Instrumentum laboris*, zusammengefaßt wurden) fand die Synode ihren «eigentlichen» Abschluß mit der Veröffentlichung des Nachsynodalen Apostolischen Schreibens «Ecclesia in Africa» am 14. September 1995 in Yaoundé.²

Die Sondersynode von 1994

Die Beratungen in Rom fanden in einem dramatischen Augenblick in der Geschichte Afrikas statt. Am 7. April 1994 begannen in Ruanda die Massaker der Hutu gegen die Tutsi und im gleichen Monat fanden die ersten allgemeinen Wahlen in Südafrika statt, die den Übergang vom Apartheid-Staat in eine multikulturelle Demokratie abschlossen. Geprägt waren die Beratungen auch durch den Unfall Johannes Pauls II. am 28. April 1994, der ihn hinderte, an den Sitzungen der dritten und vierten Woche teilzunehmen.

Im Verlaufe der Afrika-Synode kristallisierten sich drei Hauptthemen heraus, die ihren Niederschlag in der Schlußbotschaft und in den 64 zuhanden des Papstes formulierten *Propositionen* fanden: das Problem der Inkulturation des christlichen Glaubens, die Forderung nach dem Engagement der Christen für Frieden und Gerechtigkeit und die Struktur der Kirche als «Familie». Mit der letzten Formulierung, die nur ungenau die französische Wortkombination «L'Église-famille de Dieu» wiedergibt, wurde zum ersten Mal im Rahmen einer Synode die pastorale Bedeutung der Kleinen Christlichen Gemeinschaften (CEVB) zur Sprache

gebracht. Allerdings geschah dies «unter der Einschränkung, daß jeder Hinweis über ihre Relevanz für das kirchliche Amtsverständnis ausgeklammert wurde. Jean-Marie Ela stellte dazu fest: «Wenn den Kleinen Christlichen Gemeinschaften gerade im Prozess der Inkulturation Vorrang einzuräumen ist, was bedeutet dann die Vernachlässigung der Frage nach den Diensten in der Schlußbotschaft, in den 64 Vorschlägen (*scilicet Propositionen*) und im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Africa*? Obwohl der Begriff der Kirche als Familie Gottes als Ansatz dargestellt wird, um das Kirchenmodell im afrikanischen Kontext neu zu denken, indem aufgezeigt wird, dass sich die Kleinen Gemeinschaften durch diese Ekklesiologie artikulieren, deutet alles darauf hin, als müsste die Struktur des Dienstes vor der Prüfung durch die Inkulturation verschont werden.»³

Wie bei der Frage der Kleinen Christlichen Gemeinschaften lassen sich auch bei anderen Themen Formulierungen in den Synodendokumenten finden, die den in den Debatten erreichten Fragestand einschränken bzw. in Einzelfällen auch zurücknehmen.⁴ Wurde in der 28. und 29. *Proposition* festgestellt, die Inkulturation sei eine Aufgabe der Kommunikation im Respekt vor der kulturellen Vielfalt, und deshalb müsse den einzelnen Ortskirchen Vertrauen und Freiheit gewährt werden, wurde in der Schlußbotschaft zwar von einem integralen Verständnis von Inkulturation gesprochen, aber gleichzeitig beschränkte man sich darauf, die einzelnen Bereiche aufzuzählen, in denen Inkulturation notwendig sei, ohne die Frage der Kriterien zu erwähnen. Der Hinweis auf die Autonomie und die Verantwortung der Ortskirchen ging dadurch vollständig verloren. Ähnliche einschränkende Tendenzen finden sich bei Themen wie der Ehe und der Rolle der Frauen in der Kirche. Auch *Ecclesia in Africa* ist durch das gleiche Muster der Reduktion bestimmt: Der Text bleibt bei der Hervorhebung der Dringlichkeit der Inkulturation und der Notwendigkeit der Ausbildung der Laien stehen, ohne die Konsequenzen für die Frage der Kriterien der Inkulturation bzw. für das Verständnis kirchlicher Ämter zu artikulieren. Zu dieser Tendenz paßt aber kaum, daß *Ecclesia in Africa* auf knapp 50 der 64 *Propositionen* eingeht und insgesamt 133 Zitate aus den Akten und Beschlüssen der Afrika-Synode anführt. Es ist für ein päpstliches Dokument ungewöhnlich, in einer solchen Fülle Texte von Bischöfen zu zitieren. Mit gutem Recht konnte Johannes Paul II. am 17. September 1995 deshalb während seines Aufenthaltes in Johannesburg sagen, *Ecclesia in Africa* nehme auf die *Propositionen*, die während der Afrika-Synode erarbeitet worden seien, Rücksicht.

«Ecclesia in Africa»

Angesicht eines solchen Befundes ist es nicht überraschend, daß von afrikanischen Theologen, wenn sie sich über die Rezeption von *Ecclesia in Africa* äußerten, ausdrücklich auf die Synode als «Prozeß» Bezug genommen wurde, bei dem die aufgeworfenen Fragen und die in den Antworten angelegten Perspektiven wichtiger sind als die abschließenden Formulierungen der Texte.⁵ Aus diesem Grunde werden als Bestandteil dieses Rezeptionsprozesses ausdrücklich die Beratungen erwähnt, die auf allen Ebenen der Katholiken in Afrika mit der ersten Ankündigung der Afrika-Synode 1989, der Veröffentlichung der *Lineamenta* 1990 und des

¹ Vgl. Augustin Ramazani Bishwende, *Le synode africain, dix ans après*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 127 (2005), 541-556; Ders., *Le prochain Synode africain est-il pertinent?*, in: ebd. 129 (2007), 591-607.

² Vorbereitung und Dokumentation der 1. Afrika-Synode: Maurice Cheza u.a., Hrsg., *Les évêques d'Afrique parlent. (1969-1992) Documents pour le synode africain*. Centurion, Paris 1992; Maurice Cheza, Hrsg., *Le Synode africain. Histoires et textes*. Karthala, Paris 1996; Maura Browne, Hrsg., *The African Synod. Documents, Reflexions, Perspectives*. Orbis Books, Maryknoll 1996; Johannes Paul II., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Ecclesia in Africa*. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 123). Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995.

³ Jean-Marc Ela, *Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie*. (Theologie der Dritten Welt, 30). Freiburg u.a. 2003, 338.

⁴ Vgl. René Luneau, Hrsg., *Paroles et silences du Synode africain. (1989-1995)*. Karthala, Paris 1997, 211-219.

⁵ Vgl. Juvénal Ilunga Muya, *La réception du Synode des évêques pour l'Afrique. Notes de lecture*, in: *NZM* 54 (1998), 275-295, 287f.; Joseph-Marie Ndi-Okalla, *Herméneutique de la réception du Synode africain*, in: Ders. u.a., Hrsg., *D'un synode africain à l'autre. Réception synodale et perspectives d'avenir: Église et société en Afrique*. Karthala, Paris 2007, 13-31.

Instrumentum laboris 1993 in Gang gekommen sind. Sie bildeten vor Ort vielfach den Hintergrund, auf dem *Ecclesia in Africa* seinen Niederschlag in neuen pastoralen, sozialen und politischen Initiativen gefunden hat.⁶

Die *Lineamenta* der 2. Afrika-Synode ordnen sich ausdrücklich in diesen Rezeptionsprozeß ein. Das zeigt sich inhaltlich, indem der Text mit dem Thema «Gerechtigkeit, Versöhnung und Frieden» eine Frage aufgreift, die während der 1. Afrika-Synode ausführlich debattiert wurde. Auf der formalen Ebene zeigt sich die intendierte Kontinuität darin, wie das Synoden-Thema und die aktuelle Lage Afrikas im Lichte der Texte der 1. Afrika-Synode behandelt werden. Daraus ergibt sich die Gliederung der *Lineamenta*. Auf eine Beschreibung der religiösen, gesellschaftlichen und politischen Situation des afrikanischen Kontinents (1. Kapitel) folgt eine christologische Grundlegung unter dem Stichwort «Christus als Versöhner» (2. Kapitel). Daran schließt ein Abschnitt über die Kirche als Sakrament der Versöhnung (3. Kapitel) an. Ihm folgen zwei Kapitel: einmal über das Zeugnis der Kirche (4. Kapitel) und über die geistlichen Quellen für die Förderung von Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden (5. Kapitel) in Afrika. Bemerkenswert ist dabei, wie die *Lineamenta* das Thema von der Kirche als Familie mit dem Einsatz für Versöhnung, Frieden und Gerechtigkeit verknüpfen: «Der Sinn für Geschwisterlichkeit, welche die Grenzen der eigenen Familie, des eigenen Clans und der eigenen Ethnie überwindet, ist ein Wert, der tief in der afrikanischen Lebenswelt verwurzelt ist. Er ist die Quelle, die solidarisches Verhalten ermöglicht, für das einige ihr Leben geopfert haben, weil sie sich geweigert haben, an Gewalttaten gegenüber Angehörigen anderer Ethnien teilzunehmen, oder weil sie Menschen beschützt haben, deren Leben bedroht war.» (Nr. 38) Diese Passage präzisiert nicht nur den Ausdruck Kirche als Familie, indem sie dessen inklusive Bedeutung herausarbeitet, sondern sie erinnert an jene Menschen, die sich bei ethnischen Genoziden für ihre bedrohten Mitmenschen eingesetzt und dafür ihr Leben riskiert haben. Auf diese Beschreibung folgt dann eine knappe Darlegung der kirchlichen Soziallehre, um Kriterien für den Einsatz für Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden zu entwickeln.

Die *Lineamenta* fanden unter den Theologen in Afrika Zustimmung und Kritik. Positiv zur Kenntnis genommen wurde die Absicht, einen Text zu verfassen, welcher die Themen der 2. Afrika-Synode innerhalb des Rezeptionsprozesses der 1. Afrika-Synode zu entwickeln versucht. Kritisiert wurde, daß die innerafrikanischen Debatten und deren Ergebnisse nicht zur Kenntnis genommen worden sind. Vor allem galt dies für die Erfahrungen, die in den letzten Jahrzehnten mit den Kleinen Christlichen Gemeinschaften gemacht worden sind. So beginnt das 4. Kapitel der *Lineamenta* über das «Zeugnis der Kirchen» mit einer Beschreibung der Hierarchie und ihrer Sendung, um erst in einem zweiten Abschnitt auf das Volk Gottes und seinen Beitrag zu Versöhnung, Frieden und Gerechtigkeit zu sprechen zu kommen.

Die Treffen in Yaoundé

Im Rahmen der Debatten um die *Lineamenta* haben vor allem zwei Veranstaltungen eine entscheidende Rolle gespielt. Vom 13. bis 17. November 2008 trafen sich in Yaoundé die afrikanische Sektion der «Internationalen Gesellschaft Katholischer Missionswissenschaftler» und unmittelbar anschließend vom 18. bis 21. November die «Vereinigung Afrikanischer Theologen» (ATA). Bei beiden Treffen waren Gäste aus europäischen Ländern eingeladen.⁷ Die Referenten legten allen Nachdruck darauf, die beiden Afrika-Synoden müßten in einem weiteren Kontext gesehen

⁶ Vgl. die regionalen, länderspezifischen und thematischen Beiträge zur Rezeption im Sammelband von Joseph-Marie Ndi-Okalla u.a., Hrsg., *D'un synode africain à l'autre* (vgl. Anm. 6).

⁷ Vgl. Pierre Diarra, *Fare la Chiesa. Sfide e attese della prossima Assemblea dei vescovi*, in: *Il Regno-attualità* vom 15. Mai 2009, 303-307. Die Referate des Treffens der ATA sind jetzt zugänglich: Joseph-Marie Ndi-Okalla, Hrsg., *Le deuxième Synode africain face aux défis socio-économiques et éthiques du continent*. Karthala, Paris 2009.

werden, der einerseits die Periode des Zweiten Vatikanischen Konzils einschließt, und andererseits auf die Geschichte eingeht, in der afrikanische Christen ihren eigenen Weg zum Christentum zu artikulieren suchten. Dabei wurde an die mehr als fünfzig Jahre zurückliegende Publikation afrikanischer Priester über die Identität eines Christentums in Afrika als an eine entscheidende Phase dieser Bewußtwerdung erinnert. Ergänzt wurden diese Aspekte durch die Hinweise der Teilnehmer aus Europa, die auf die koloniale und nachkoloniale Verflechtung zwischen Europa und Afrika hinwiesen.

Auf die *Lineamenta* antworteten 36 afrikanische Bischofskonferenzen, zwei nichtlateinische katholische Kirchen *sui iuris*, die Dikasterien der Römischen Kurie, die Union der Höheren Ordensobern und viele Einzelpersonen. Das Generalsekretariat der Synode erarbeitete auf dieser Basis das *Instrumentum laboris*. Es gliedert sich in vier Kapitel. Unter der Überschrift «Die Kirche im heutigen Afrika» beschreibt das erste Kapitel die Geschichte der katholischen Kirche in Afrika zwischen der 1. und der 2. Afrika-Synode, analysiert die Rezeption von *Ecclesia in Africa* und gibt eine theologische Deutung des Themas der 2. Afrika-Synode. Das zweite Kapitel stellt unter dem Titel «Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden – eine dringende Notwendigkeit» Chancen und Hindernisse auf dem Weg zu Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden dar. Dabei werden nicht nur die sozialen, ökonomischen und kulturellen Aspekte analysiert, sondern an die Erfahrungen erinnert, welche die christlichen Gemeinden auf diesem Weg machen konnten. Das dritte Kapitel mit der Überschrift «Die Kirche als Familie Gottes: «Salz der Erde» und «Licht der Welt»» setzt den Begriff «Kirche als Familie» mit ihrer Verpflichtung für Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden in Verbindung. Das vierte Kapitel mit dem Titel «Das Handeln der Kirche als Familie Gottes. Zeugnis und Perspektiven» beschreibt die Kirche in ihren Gliedern und in ihren Institutionen. Es zeigt, welche Ansätze für ein Engagement für Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden bereits realisiert wurden und welche Optionen für die Zukunft notwendig sind.

Im Vergleich zu den *Lineamenta* lassen sich im *Instrumentum laboris* einige bedeutsame Veränderungen feststellen. Nicht nur werden vermehrt Erfahrungen und Stellungnahmen aus Afrika zur Kenntnis genommen, sondern viele Abschnitte folgen dem Dreischritt von einer Analyse der Situation über deren Beurteilung zur Formulierung von Konsequenzen des Handelns. Außerdem zieht sich das Thema Kultur wie ein roter Faden durch das ganze Dokument. So widmen sich vier Paragraphen des ersten Kapitels der Bedeutung der traditionellen Kulturen Afrikas. Der Text beschreibt die Liebe der afrikanischen Völker für ihre kulturellen Traditionen und erwähnt die Künstler, die als wichtige Tradenten der Kultur benannt werden. Unmittelbar anschließend stellt der Text fest, daß eine integrale Entwicklung nur auf der Grundlage einer Verwurzelung in der kulturellen Herkunft möglich ist. Nach dieser Beschreibung werden die Bedrohungen der Kultur durch gesellschaftliche und ökonomische Modernisierungsprozesse beschrieben. Gleichzeitig wird aber auch die Ambivalenz der Traditionen nicht verschwiegen. Der ganze Abschnitt schließt mit der Feststellung: «Auf diesen unterschiedlichen Ebenen sehen sich die Ortskirchen herausgefordert und sie haben hohe Erwartungen, wie die Synodenväter im Lichte des Evangeliums die notwendigen Unterscheidungen machen werden.» (Nr. 33)

Das Thema der Kultur wird im dritten Kapitel weiter entfaltet, wenn hier das Leben der «Kirche als Familie Gottes» als Einwurzelung in die im Lichte des Evangeliums verwandelte Kultur Afrikas beschrieben wird. Damit erhält die Frage der Inkulturation einen präzisen Ort. Einerseits wird sie als ein fundamentales Handeln der Kirche beschrieben und gleichzeitig wird sie mit dem Dienst der Kirche an der Versöhnung verknüpft. Diese Passagen stellen den zentralen Teil des *Instrumentum laboris* dar, denn hier werden erste Hinweise für einen vom Handeln der Menschen her konzipierten Kulturbegriff gegeben. Ob die Afrika-Synode die damit angebotenen Möglichkeiten einer vertieften Debatte aufgreifen wird, wird sich in den Beratungen der Synodenväter zeigen. (*Zweiter Teil folgt.*)

Nikolaus Klein

Ein Philosoph im Widerstand

Zu Jacques Gernets Studie über Wang Fuzhi (1619-1692)

Jacques Gernet ist für Leser der *Orientierung* kein Unbekannter, hatte doch diese Zeitschrift eine Rezension seines wahrscheinlich berühmtesten Buches: *Chine et Christianisme – Action et réaction*¹ gleich im Erscheinungsjahr 1982 veröffentlicht.² Es handelte sich um ein Buch über die Gründe des Widerstands vieler chinesischer Intellektueller, insbesondere aus dem buddhistischen Lager, gegen die christliche Botschaft der Jesuitenmission des 17. und des 18. Jahrhunderts. Jacques Gernet gilt in Frankreich durchaus als einer der führenden Sinologen. Nun hat er ein Buch veröffentlicht³, das die Biographie eines chinesischen Philosophen des 17. Jahrhunderts behandelt, *Wang Fuzhi*, der bewußt nie Mandarin – das heißt ein einflußreicher Beamter seines Staates – werden wollte und der sein ganzes Leben in Opposition zum Staat verbrachte. Jacques Gernet hat bei jedem Zitat einer Textstelle Wang Fuzhis neben der französischen Übersetzung den entsprechenden chinesischen Text mitgegeben, obwohl das kultivierte Publikum und nicht nur die Fachwelt mit dieser neuen Veröffentlichung anvisiert ist. Die Aussagen seines Buches werden aber durch diese Verfahrensweise auch für Fachleute besser überprüfbar, was sehr positiv ist.⁴ Es bleibt uns allerdings zu untersuchen, ob die Interpretationen, die Gernet vom Gedankengut Wang Fuzhis gibt, auch auf der Höhe des äußerlichen Qualitätsanspruches dieses Werkes stehen.

Der Untergrundphilosoph Wang Fuzhi in seiner Zeit

Nach der brutalen Eroberung Chinas durch die Mandschu am Ende der Ming-Dynastie (1644) war der chinesische Geschichtsphilosoph *Wang Fuzhi* untergetaucht. Wang Fuzhi (1619-1692), der im Jahre des Einmarsches der Mandschu in die Hauptstadt Peking erst 25 Jahre alt war, hat es permanent abgelehnt, sich mit den Eroberern zu arrangieren, seine Schriften anzupassen oder gar mit den neuen Herrschern als Staatsbeamter (Mandarin) zu kollaborieren. Da es für ihn auch nicht in Frage kam, einen Zopf – Zeichen der Unterwerfung unter die Mandschuherrschaft – zu tragen⁵, mußte er sich ein Leben lang vor der Polizei in den Bergen der Umgebung seiner Geburtsstadt Hengyang (Provinz Hunan) verstecken, und er konnte seine unzähligen Manuskripte, die nur einigen engen Freunden bekannt waren, nie veröffentlichen. Erst im 19. Jahrhundert, nachdem diese Mandschuherrschaft schwächer geworden war, wurden erste Texte von ihm publiziert – und dies nur in einer vom Herausgeber *Zeng Guofan* zensurierten Form: Die Druckplatten der ersten Gesamtausgabe wurden leider während des Taiping-Aufstandes (1851-1864) zerstört.

Wang Fuzhi war Sohn eines armen und ehrlichen Privatlehrers, der es immer abgelehnt hatte, für ein Amt Kompromisse einzugehen. Er wurde fern der literarischen Zirkel und der politischen Intrigen der Hauptstadt geboren. Er und sein Bruder, vom Vater im strengen, rationalen Geist des Song-Neukonfuzianismus erzogen, hatten alle Grade gewonnen, die man auf der chinesischen Bildungslaufbahn in der Provinz erklimmen kann. Ihre Teilnahme

an den Reichsprüfungen in der Hauptstadt wurde jedoch von einem jener am Ende der Ming-Dynastie häufig wütenden Bauernaufstände verunmöglicht. Während der Eroberung Chinas durch die Mandschu-Armeen schlug sich Wang Fuzhi zunächst auf die Seite der Widerständler, wandte sich jedoch ab, als er merkte, daß die im Südwesten Chinas tätige loyalistische Bewegung, die den letzten Ming-Thronerben umgab, genauso wie der durch die Mandschu-Gewalt aus der Hauptstadt gejagte Ming-Hof ein Hort von Intrigen gegensätzlicher Interessengruppen blieb. Er beschloß nun, in die Berge unweit seiner Geburtsstadt zu fliehen und führte dort mit einer kleinen Gruppe von Anhängern ein karges, dem Studium und dem Schreiben gewidmetes Leben: Er war durch Befragung des Wahrsagereisystems *Yijing* zur Überzeugung gekommen, daß er, angesichts der Besetzung seiner Heimat durch unkultivierte Nomaden, den Geist und den tiefen Sinn der chinesischen Kultur und Zivilisation für die zukünftigen chinesischen Generationen im Blick auf eine nationale Erneuerung hinüberzuretten versuchen mußte. Während vierzig Jahren übte er nun sein Denken und schrieb ein gewaltiges Werk, hoffend, «daß die Nachkommenschaft einst daraus Nutzen ziehen würde».

Eine naturalistische Geschichtsauffassung

Die Grundlage des Werks Wang Fuzhis war eine Kritik der subjektivistischen, der menschlichen Intuition die Hauptrolle zubilligenden Philosophie des letzten Ming-Jahrhunderts. Diese Kritik war gepaart mit antiabsolutistischen und im konfuzianischen Sinne liberalen politischen Auffassungen, die dem Herrschaftsverständnis der neuen Dynastie diametral zuwiderliefen. Wang Fuzhis Teilnahme am Widerstand gegen die Mandschu-Eroberer hatte sein Interesse an den historischen Gründen der Dekadenz der Ming geschärft und darüber hinaus eine große Faszination für allgemeine geschichtsphilosophische Betrachtungen in ihm geweckt. Von dieser historischen Reflexion leitete er eine naturalistische, fast «materialistische» Sicht der historischen Entwicklung der Menschheit ab: Er meinte, daß die Veränderungen der menschlichen Gesellschaften das Ergebnis von «Naturkräften» seien. So dachte er etwa, daß der Übergang vom Lehen zum Verwaltungsbezirk, diese großartige politische Änderung, die während der Endphase der chinesischen Antike stattfand, ein unausweichliches Ereignis gewesen sei. Deshalb behauptete er auch, daß die Idee, archaische Epochen seien ein goldenes Zeitalter gewesen, jedweder rationalen Überlegung über die Vergangenheit gründlich widerspräche; er meinte hingegen, daß die Geschichte der Menschheit von einer ununterbrochenen Evolution und von einer ebenfalls ununterbrochenen und in der Summe positiven Entwicklung der Gesellschaft gekennzeichnet sei. Deshalb verglich er die in den klassischen Schriften idealisierten «Könige» des Altertums mit den *Miao*-Häuptlingen, denen er während seinem Aufenthalt bei der Widerstandsbewegung im Südwesten begegnet war. Ein solcher Vergleich ist ethnologisch-historisch gesehen durchaus sinnvoll und gerechtfertigt, bildete jedoch für seine Zeit eine frevelhafte Zusammenführung von unvereinbaren Begriffen, also ein echtes Skandalon.

Jacques Gernet meint, daß Wang Fuzhi darüber hinaus eine «strukturalistische» Sicht der Geschichte vertrat: Für ihn bildeten zum Beispiel die Institutionen einer Epoche ein kohärentes Ganzes, man durfte also nicht irgendeine soziale Praxis von der übrigen sozialen Infrastruktur dieser Epoche isoliert betrachten. Die historische Evolution weist nicht nur einen gerichteten Ablauf auf, es besteht auf jeder Stufe dieses Ablaufs eine gewisse Kongruenz zwischen der Gesellschaft und ihren Institutionen. Neben dem präzisen Bewußtsein für Ablauf, Veränderung und Zeit als Hauptmotor der historischen Evolution menschlicher

¹ Jacques Gernet, *Chine et Christianisme – Action et réaction*. NRF-Gallimard, Paris, 1982. Deutsch: «Christus kam bis nach China». Zürich 1984.

² Jean-Pierre Voiret, *Himmel der Chinesen – Gott der Christen*. Frühe Jesuitenmission aus der Sicht chinesischer Zeitgenossen, in: *Orientierung* 46 (1982), 257-261.

³ Jacques Gernet, *La raison des choses. Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*. NRF/Gallimard, Paris 2005.

⁴ Diese Entscheidung stellt höchstwahrscheinlich eine Reaktion Jacques Gernets auf die zurecht erhobene Kritik an *Chine et Christianisme* dar, wo bemängelt wurde, daß seine Übersetzungen schwer überprüfbar sind. Zu Fragen der Übersetzung und der Interpretation des Buddhismus vgl. Iso Kern, *Buddhistische Kritik am Christentum des 17. Jahrhunderts*. Bern 1992, 45f. In diesem Sinne ist meine Besprechung in der *Orientierung* zu korrigieren und zu präzisieren.

⁵ Das Tragen des Zopfes wurde unter Androhung der Todesstrafe von der Mandschuregierung im Sommer 1645 zur Pflicht erklärt.

Gesellschaften besaß Wang Fuzhi ein sehr genaues Gefühl für die soziologischen Faktoren der Geschichte, so daß er die Unterschiede, die verschiedene Kulturen voneinander trennen, genauestens analysieren und charakterisieren konnte. Er betonte mehrmals, daß die Kultur des Han-Agrarvolkes und die Kulturen der nomadischen Steppenvölker nicht unterschiedlicher sein könnten. Dies verurteilte in seinen Augen sowohl historisch als auch moralisch die Besetzung Chinas durch das Mandschu-Volk und rechtfertigte jede Form von chinesischem Widerstand. Insofern war Wang Fuzhi der Pionier und der erste Theoretiker eines auf der Gemeinsamkeit von Lebensweise, von Kultur, von Tradition und von Wirtschaftsform (mit Selbsthaftigkeit und Landwirtschaft als Grundlagen) gegründeten chinesischen Nationalismus, der für die spätere Befreiung Chinas sowohl vom Joch der Mandschu als auch vom Imperialismus eine wesentliche Rolle spielen sollte. Im Jahre 1915 wurde zum Beispiel in Changsha eine «Gesellschaft für das Studium von Wang Fuzhis Werk» gegründet, die u.a. Mao Zedong als Mitglied zählte. In seinen soziologischen Überlegungen ging Wang Fuzhi sogar so weit, daß er seine Kenntnisse der in organisierten Gesellschaften lebenden Tierkolonien, wie die Ameisenkolonien, zu Rate zog, um die Grundbedürfnisse einer jeder Gesellschaftsform besser zu verstehen. So kam er zur Schlußfolgerung, daß alle «Gesellschaften» auf der Grundlage von zwei berechtigten Grundbedürfnissen – dem Schutz der Gattung (chinesisch: *hao lei*) und der Sicherheit der sozialen Organisation (chinesisch: *wei qun*) organisiert sind. Er meinte deshalb, daß jede Gesellschaft von Menschen doch auch diese Grundbedürfnisse aufweisen müsse. Aus diesem Grund habe der Staat zur Hauptaufgabe einerseits seine Bürger gegen äußere Angriffe zu schützen und andererseits die dazugehörige Zivilisationsform aufrechtzuerhalten.⁶

Zum Aufbau von Gernets Buch

Wang Fuzhi war ein Geist, dessen Neugierde fast keine Grenzen kannte. Weil er zudem versteckt lebte und praktisch durch nichts vom Schreiben abgelenkt war, hat er eine Unzahl von Themen durchgearbeitet und eine enorme Menge von Texten produziert. Die Analyse seines Gesamtwerkes und die Darstellung seiner Philosophie durch Jacques Gernet ist demnach eine gewaltige Leistung. Wie hat nun der französische Sinologe diese Aufgabe bewältigt und wie hat er die zahlreichen Themen geordnet und analysiert?

Es fällt zunächst auf, daß er – dem Titel seines Buches entsprechend – das Hauptgewicht seiner Untersuchung auf die philosophischen Ansichten Wangs konzentriert hat, eben auf das, was Wang Fuzhi «la raison des choses» («die Gründe der Dinge», d.h. die Ursachen des Seins und der Wirklichkeit) nannte. Dadurch hat Jacques Gernet natürlich das wichtige Thema von Wang Fuzhis historischen und soziologischen Ansichten etwas vernachlässigt. Es kommen jedoch immer wieder historische Betrachtungen in jenen Abschnitten vor, in welchen die philosophischen Betrachtungen Wang Fuzhis für die Geschichte seines Landes relevant waren – vor allem im letzten Teil von Kapitel V. Es ist also durchaus nicht so, daß Gernet dem Thema Geschichte bei Wang Fuzhi hier aus dem Weg gegangen ist.

Jacques Gernet hat – nach dem üblichen und natürlich unerläßlichen Einführungstext über Wang Fuzhi, sein Leben, seine Zeit und sein Werk – die zwei ersten Kapitel des Buches der Denkweise und der Denkmethode des Philosophen gewidmet. Dabei mußte er das Thema der Besonderheit der chinesischen Sprache gründlich behandeln, hat doch diese Sprache durch ihre Eigenheiten («parole ou signe graphique?» – so lautet bezeichnenderweise ein Untertitel des erstens Kapitels) das chinesische Denken geprägt und dabei den Graben noch vertieft, der durch ein Millennium kultureller Kontaktlosigkeit zwischen China und Europa ohnehin entstanden war. Jacques Gernet spricht sogar von einem

⁶ Siehe auch Jacques Gernet, *Le monde Chinois*. Armand-Colin, Paris 1972, 435f.; Ders., *Die chinesische Welt*. Frankfurt/M. 1979, 420ff.

entgegengesetzten Denken (er sagt: «à l'opposé») bei den Chinesen (16). Leider hat dabei Jacques Gernet einen wesentlichen Aspekt ausgelassen: Im dritten Kapitel behandelt er nämlich die Beziehung Wang Fuzhis zum *Buch der Wandlungen* (*Yijing* – oder *I Ging*, wie man früher schrieb), ein komplexes Werk, das man mit Recht als Grundlage sowohl der chinesischen Weltanschauung als auch der chinesischen philosophischen Methodik (man möchte fast dafür den Begriff «Denk-Kombinatorik» verwenden) betrachtet, das aber nach neuesten Forschungsergebnissen auch als Grundlage der chinesischen Sprache betrachtet werden muß. Wang Fuzhi selber hatte sein Schicksal von der Aussage der vom *Yijing* abgeleiteten Methode des Wahrsagens abhängig gemacht.⁷ Aber das «Buch der Wandlungen» ist natürlich viel mehr als nur die Grundlage der wichtigsten Methode des Wahrsagens. Es stellt ein überaus differenziertes System dar, das sowohl Chiffre zum Verständnis des Kosmos und des menschlichen Seins als auch Grundlage der jahrtausendelangen chinesischen Reflexion darüber ist. Es ist zudem eine Weltanschauung, es erläutert den lunisolaren Mechanismus, nach welchem sich diese Weltanschauung gebildet hat, und es erklärt schließlich, wie und warum der Mensch darin eingebettet ist: Es ist also eine Darstellung seines evolutiven Werdens. Schließlich ist es der Schlüssel zur Sprache des Menschen, weil Sprache das Medium ist, mit welchem sich der Mensch mit seiner genetischen Struktur und mit seinem Geist im Kosmos artikuliert und das Bild, das er davon hat, formuliert. Oder auch, wie Frank Fiedeler schreibt: Das *Yijing* beinhaltet «[die Untersuchung der] Übereinstimmung zwischen der Sprache der Gene und der Sprache der Worte».⁸ Für Wang Fuzhi bilden die *Yi* (die «Wandlungen») tatsächlich die Grundlage des organisch-dynamischen chinesischen Denkens, das zeigt Jacques Gernet. Aber warum hat Jacques Gernet in seinem Kapitel über die Sprache nicht bereits das *Yijing* erwähnt, und warum zeigt er im *Yijing*-Kapitel nicht, weshalb eine wesentliche Beziehung zwischen *Yijing* und chinesischer Sprache besteht? Warum erwähnt er die wesentlichsten Ergebnisse der neueren *Yijing*-Forschungen nicht?

Von der chinesischen Energielhre bis zu den Religionen

Nach dem dritten Kapitel über die Lehre der «Wandlungen» und Wang Fuzhis Beziehungen zu dieser Lehre analysiert Jacques Gernet im vierten Kapitel die Ansichten Wang Fuzhis über die «Universelle Energie». Er zeigt, daß der Philosoph ein recht modernes, sozusagen ein «wissenschaftliches» Bild der Welt und der darin wirksamen physikalischen Kräfte und Energien besaß. Jacques Gernet erklärt auf anregende Weise, wie man die von Wang Fuzhi verwendeten traditionellen Begriffe der chinesischen Kosmologie und ihrer Naturkräfte (*yin*, *yang*, *qi*) heute verstehen und übersetzen muß, und wie weit die Chinesen mit Intuition und Beobachtung statt mit Experimenten in ihrem Verständnis der Welt gekommen waren. Bei der Analyse dieses Teils von Wang Fuzhis Weltbild, das von den Intellektuellen im Dienste der kommunistischen Partei während dreißig Jahren zu einem Vorläufer des maoistischen Vulgärmaterialismus uminterpretiert wurde, kann Jacques Gernet die Ideen des Philosophen in ihrer ganzen Komplexität und Differenziertheit rehabilitieren. Im fünften Kapitel beschäftigt sich Gernet mit Wang Fuzhis Verständnis des kosmischen Organisationsprinzips (*li*), wie es insbesondere

⁷ Er erhielt als sinngebendes Zeichen das aus dem Erde-Trigramm und aus dem Wind-Trigramm bestehende Hexagramm Guan. Darin sah er einen Lunyü-Spruch des Konfuzius symbolisiert: «Die Vernunft des Weisen ist wie der Wind, die Vernunft des Gemeinen ist dagegen wie das Gras, das sich immer unter dem Wind biegt» und leitete daraus seine Pflicht ab, «Wind» der wahren chinesischen Kultur für die zukünftigen Generationen zu werden.

⁸ Siehe Frank Fiedeler, *Die Monde des I Ging*, Symbolschöpfung und Evolution. (Diederichs Gelbe Reihe), München 1988, 34. Seit Richard Wilhelm hat niemand so intelligent über den *Yijing* geschrieben wie Fiedeler. Statt Worte hätte er aber besser Ideogramme oder geschriebene Worte schreiben sollen. Das gesprochene Wort hatte nämlich in China immer weniger Gewicht als bei uns.

von den Neokonfuzianern in der Song-Zeit geprägt worden war. Im Gegensatz zu den Neokonfuzianern kann sich Wang Fuzhi das Organisationsprinzip der Welt niemals unabhängig von den in der Welt vorhandenen Energien vorstellen. Für Wang Fuzhi herrscht das Organisationsprinzip innerhalb der Energie selbst und der *Dao* (das Nichtmaterielle) ist untrennbar vom *Yin* und vom *Yang*, d.h. von den verschiedenen konkreten Energieformen und ihrer Kombinationen. Diese untrennbare Verbindung zwischen Energie (*qi*) und Organisationsprinzip (*li*) wirkt sich nach Wang Fuzhi auch in der Menschheitsgeschichte aus. In diesem Kapitel wird deshalb die oben bereits zusammengefaßte naturalistische Geschichtsauffassung Wangs dargestellt und vertieft. Jacques Gernet zeigt auch, daß das, was Wang als Organisationsprinzip (*li*) und Schicksalszwang (*shi*) betrachtet, letzten Endes auf die kollektive Psychologie der Menschheit zurückgeht. Die Veränderungen im Geiste der Menschen führen am Ende zu neuen Formen von sozialer Ordnung. Das sechste Kapitel behandelt dann die Welt als objektive Wirklichkeit nach Wang Fuzhis Auffassung. Unsere Sinne geben uns bloß eine beschränkte Sicht dieser Wirklichkeit und da sein angeborenes Wissen beschränkt ist, bleibt dem Menschen keine andere Möglichkeit, als durch Akkumulation von zusätzlichem Wissen seine Sicht der Welt nach und nach zu verbessern. Ohne Praxis bleibt zudem dieses Wissen unvollständig und unwirksam, meint Wang Fuzhi – eine für das damalige China sehr moderne Auffassung. Im siebten Kapitel geht es um die menschliche Natur nach der Vorstellung Wang Fuzhis. Auch hier formuliert er Auffassungen, die uns recht modern erscheinen. Für ihn beinhaltet die Natur alle Gesetzmäßigkeiten, die das Leben möglich machen. Der menschliche Körper ist wichtig als Träger des Geistes und muß unverseht (Gleichgewicht der Energien) bleiben. Askese ist schädlich, weil letztlich welt- und lebensfeindlich. Wang Fuzhi ist deshalb auch Gegner der Buddhisten und der Taoisten, weil sie auf unnatürliche Weise den Geist (im Buddhismus) oder den Körper (im Taoismus) sublimieren wollen. Unsere wahre Natur erscheint in den Gefühlen, so daß der Mensch lernen muß, seinen Platz im Universum richtig einzuschätzen. Im nachfolgenden achten Kapitel erklärt Jacques Gernet Wang Fuzhis Überzeugung, daß die Moral dort anfängt, wo das Animalische aufhört. Im Grunde genommen betrachtet er die menschlichen Fähigkeiten als grundsätzlich überlegen und ist insofern Humanist. Nur ist, seiner Ansicht nach, der Sinn für Moral beim Menschen zerbrechlich, weil Gut und Böse relativ bzw. situationsabhängig sein können. Logischerweise zeigt das darauffolgende neunte Kapitel, wie die menschliche Natur durch Gewohnheiten und fremde Einflüsse geändert werden kann, so daß sinnvolle Barrieren für die menschlichen Regungen aufgebaut werden müssen. Vernünftige Riten erfüllen am besten diese Funktion, weil sie die positiven Aspekte der menschlichen Natur bestätigen und entwickeln. Die Religionen betrachtet dagegen Wang Fuzhi als schädlich, weil sie das Irrationale im Menschen fördern. In den Heilsreligionen sieht er die größte diesbezügliche Gefahr, weil er meint, daß sie von den diesseitigen Aufgaben ablenken. Für ihn ist *Tian*, der Himmel, nichts anderes als die Natur selbst, nicht ein perfektes, getrenntes Universum wie ihn sich die Griechen vorstellten. Der Himmel gibt keine Befehle, aber der Mensch kann lernen, die Gesetzmäßigkeiten des Himmels zu verstehen und sich entsprechend zu benehmen. Das ist die Grundlage der chinesischen Weisheit, wie sie Wang Fuzhi versteht; deshalb auch seine Begeisterung für das *Yijing*, das dem Menschen bei dieser Aufgabe hilft.

Ein neues Verständnis des *Yijing*

Jacques Gernet hat das Denken Wang Fuzhis in seinem Buch adäquat strukturiert und seine Interpretationen durch unzählige, meiner Meinung nach einwandfreie Übersetzungen von Zitaten aus Wang Fuzhis Werk untermauert. Das ist ein großes Positivum. Nun muß ich aber zum *Yijing* zurückkommen, weil da sichtbar wird, daß Jacques Gernet in seinem Buch *La raison des choses* eine wichtige Entwicklung der Wissenschaft verpaßt hat.

Der Leser weiß sicher, daß das «Buch der Wandlungen» *Yijing* unbestritten der wichtigste Text der chinesischen Kulturtradition ist. Dieser Text wurde schon immer, sowohl von den chinesischen als auch von den westlichen Gelehrten und Sinologen, als ein unheimlich faszinierendes, aber ebenso rätselhaft formuliertes und strukturiertes Werk betrachtet. Gottfried Wilhelm Leibniz sah darin eine frühe Form des von ihm entwickelten binären Zahlensystems, andere sahen darin reinen Aberglauben, und die heutigen Sinologen sind sich bloß darüber einig, daß es sich primär um ein sehr komplexes und differenziertes Handbuch für Wahrsager handelt. Dies unterliegt in der Tat keinem Zweifel, erklärt aber nicht annähernd die Bedeutung des *Yijing*. Was wollte und was sollte das *Yijing* wirklich? Diese Frage wurde seit Jahrhunderten gestellt, aber nie befriedigend beantwortet.

In dieser Situation explodierte 1976 eine aufklärende «Bombe». Nachdem einige Forscher (1968 die Tiefenpsychologin Marie-Louise von Franz, 1969 der Molekularbiologe Günther S. Stent, 1970 der Zellbiologe François Jacob) verwundert vermerkt hatten, daß das Grundmuster der 64 Hexagramme im *Yijing* eine vollkommene strukturelle und numerische Übereinstimmung mit den 64 Nukleotidtripletts der Erbsubstanz DNA aufweist, aber mit dieser Erkenntnis nicht allzuviel anfangen konnten, weil sie weder über die notwendigen sinologischen noch über die unerläßlichen astronomischen Kenntnisse verfügten, um die Zusammenhänge richtig einzuordnen, bot 1976 der Berliner Sinologe Frank Fiedeler⁹ den Ansatz einer umfassenden Lösung. Er deutete diesen schon im Titel seiner ersten Veröffentlichung an: «Ansatz einer genetischen Anthropologie nach dem System des I-Ching», das heißt, nach dem System der kosmischen Mond-Sonne-Erscheinungsrhythmen. Mit dieser Veröffentlichung erwies sich einmal mehr, daß der tiefere Sinn des archaischen Mythos (bzw. der archaischen «Astrologie») sowie der entsprechenden archaischen Symboliksysteme (inklusive der Schrift) für die globale menschliche Kultur ohne Astronomiekennnisse nicht in den Griff zu bekommen sind.

Jacques Gernet seinerseits hat wohl die Isomorphie von *Yijing* und DNA-Kode wahrgenommen und in diesem Zusammenhang François Jacob erwähnt.¹⁰ Er schreibt aber trotzdem wörtlich: «Le Livre des *Mutations* n'est que symboles. L'analogie entre ses combinaisons et celles du code génétique est fortuite et seulement formelle.» («Das Buch der Wandlungen besteht nur aus Symbolen. Die Ähnlichkeit zwischen deren Kombinationen und jenen des genetischen Codes sind zufällig und rein formeller Art» [153]). Wie erklärt sich letztlich die astronomisch-semiotische Blindheit Jacques Gernets? Ich denke, daß diese Blindheit aus einer unterbewußten Ablehnung einer Wissenschaft (der Astronomie), die er nicht beherrscht, und aus seinem Festhalten am herrschenden «Astrologietabu» resultiert. Seine Ablehnung entspricht der Ablehnung, mit welcher die offizielle Archäologie während eines Jahrhunderts der Archäoastronomie begegnet ist, oder der Ablehnung, mit welcher die offizielle Mythenforschung es noch bis heute ablehnt, die «Logik des Mythos auf das kosmische Leitmotiv des Mondwandels» zurückzuführen und das, nachdem *Paul Ehrenreich* diesen Zusammenhang schon 1910 glaubhaft bewiesen hat.¹¹ Obwohl Frank Fiedeler ein anerkannter

⁹ Hier sind, chronologisch geordnet, alle mir bekannten Veröffentlichungen Frank Fiedelers: Die Wende, Ansatz einer genetischen Anthropologie nach dem System des I-Ching. Berlin 1976; Himmel, Erde, Kaiser. Die Ordnung der Opfer, in: Europa und die Kaiser von China. Ausstellungskatalog. Insel-Verlag, Frankfurt/M. 1985; Die Monde des I Ging (vgl. Anm. 7); Die Definition der Geschlechter in der chinesischen Orakelphilosophie, in: Semiotik der Geschlechter. Akten des 6. Symposiums der Österr. Ges. für Semiotik. Stuttgart-Wien 1989; Die Zeichenlogik im Buch der Wandlungen, in: Zeitschrift für Semiotik, Bd. 13 (1991) Heft 1-2; Yin und Yang, das kosmische Grundmuster in den Kulturformen Chinas. Dumont, Köln 1993; *Yijing*, das Buch der Wandlungen, erstmalig von Grund auf entschlüsselt und neu aus dem chinesischen Urtext übersetzt. München 1996.

¹⁰ François Jacob, Le modèle linguistique en génétique, in: Critique Nr. 322 (Mars 1974).

¹¹ Siehe Frank Fiedeler, Yin und Yang (vgl. Anm. 8), 113ff., sowie Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen. Leipzig 1910.

Sinologe ist, also der gleicher Berufsgruppe wie Jacques Gernet angehört, kann oder will Gernet nicht verstehen, warum dieser Fiedeler ein sinologisches Problem (die Interpretation des *Yijing*) mit Mitteln der Astronomie (sowie sekundär der Semiotik und der genetischen Evolutionstheorie) lösen will.¹² Analogerweise konnten oder wollten zum Beispiel vor hundert Jahren die offiziellen Archäologen und die offiziellen Anthropologen nicht akzeptieren, daß der Physiker Sir Normann Lockyers Probleme der ägyptischen Archäologie bzw. der Anthropologe Paul Ehrenreich Probleme der Mythologie mit Methoden der Astronomie lösen wollten.

Schlußbetrachtung

Jacques Gernet hat in diesem Buch den Philosophen und Geschichtstheoretiker Wang Fuzhi gründlich und sorgfältig behandelt und kommentiert. Die hohe Zahl von Zitaten gibt dem Leser nicht nur eine solide Vorstellung von Wang Fuzhis Ideen, sondern auch von den Mechanismen seines Denkens – dies trotz der enormen Schwierigkeit, die darin liegt, das unglaublich elliptische und kompakte klassische Chinesisch einigermaßen adäquat in eine europäische Sprache zu übersetzen. Daß Jacques Gernet dabei alle entsprechenden chinesischen Texte dazu geliefert hat – und das erst noch mit einer intelligenten Interpunktion – ist ihm hoch anzurechnen. Es ist allerdings schade, daß er seine Überlegungen über Sprachtheorie und Sprachbildung bloß immer auf Émile Benveniste basiert, ohne die wertvolleren Erkenntnisse der letzten Jahrzehnte aus dem deutschen Sprachraum (Frank Fiedeler) wahrzunehmen. Aber den «in seiner Berghütte versteckten» Philosophen Wang Fuzhi hat er uns sonst insgesamt adäquat und in einer eleganten Sprache nähergebracht.¹³

Jean-Pierre Voiret, Calw-Alzenberg

¹² Frank Fiedeler, *Yijing* (vgl. Anm. 8), 43: «Der synodische Mondwandel enthält die Information der vier Tageszeiten, und der siderische (Mondwandel) die Information der vier Jahreszeiten. Wir haben damit in Gestalt der 64 Hexagramme die vollständige Symbolform des Kalenderhimmels mit den drei Grundrhythmen Tag, Monat und Jahr entwickelt.» Prof. Robert Gassmann, Leiter des Ostasiatischen Seminars Zürich und Spezialist der archaischen und klassischen chinesischen Sprache, ist von der Wichtigkeit der Entdeckung Frank Fiedelers überzeugt.

¹³ Leider fehlen ein Index der Personennamen, ein Glossar der wichtigsten chinesischen philosophischen Fachausdrücke und eine Dynastientabelle.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen

Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle,

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Waif (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2009:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 54.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 63.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 100.–, Euro 70.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4835), Konto Nr. 556967-61

IBAN: CH1104835055696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZZ80C

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Über Brücken gehen

Eine Jahrhundertkatastrophe wie die Schoah scheint die Sprache zu ersticken, doch weder die Lyrik noch die Prosa sind – entgegen dem vielzitierten Ausspruch Adornos – nach Auschwitz verstummt. Die Sprache widersteht der im Verfolgungswahn verordneten Sprachlosigkeit. Nicht umsonst trägt ein Band mit Studien zu Leben und Werk der jüdischen Dichterin *Gertrud Kolmar* den Titel «Widerstehen im Wort». Herausgegeben hat ihn 1996 die deutsche Literaturwissenschaftlerin und Autorin *Karin Lorenz-Lindemann*, die sich seit Jahrzehnten für die Vermittlung jüdischer Kultur und israelischer Literatur engagiert und auch als Autorin der «Orientierung» immer wieder jüdische Stimmen auf subtile Weise hörbar gemacht hat. Oft handelte es sich um Hinweise auf Werke und ihre Urheber, die still, aber bedeutsam an den Rändern der literarischen Welt anzutreffen waren und daher im Getümmel des sogenannten Literaturbetriebs leicht unterzugehen drohten. Hier, in Karin Lorenz-Lindemanns Ausführungen, haben sie für die Leserschaft Profil und Gestalt bekommen. Ein Teil dieser Beiträge ist nun – erweitert um anderswo erschienene Essays – in einem Sammelband nachzulesen, dessen Titel «Meine Wurzeln treiben hier und dort» bereits viel über die Befindlichkeit der Porträtierten aussagt. Denn Zugehörigkeit und Identität dieser Autorinnen und Autoren des 20. Jahrhunderts unterstehen nicht einer einzigen Ausrichtung. Sorgfältig legt die Verfasserin diese mehrfache Verwurzelung frei, welche Verlust und Gewinn zugleich bedeutet. Heimat beschränkt sich nicht auf eine einzige Landschaft, sondern begreift sich als eine doppelte, weiß sich «hier und dort», in Europa und in Israel. Daher sind europäische Texte von jenen der hebräischen Moderne nicht zu trennen, verbindet sie doch derselbe historische Hintergrund, eine ähnliche kulturelle und soziale Prägung. Einen wichtigen Stellenwert innerhalb dieses Bandes nehmen auch die Erörterungen zu den einzelnen Stadien der hebräisch-israelischen Literaturgeschichte ein. Paradigmenwechsel bzw. Zäsuren sowie Wechsel im israelischen Eigenbild, bedingt durch die kriegerischen Auseinandersetzungen, werden kenntnisreich nachgezeichnet. Im Unterschied zu vergleichbaren anderen Darstellungen wendet Karin Lorenz-Lindemann ihre Aufmerksamkeit nicht einzig auch hierzulande bekannten Namen zu, sondern sie widmet sich ebenso jenen Schriftstellern, die zu Unrecht selten ins Blickfeld geraten. Mit Hingabe schreibt sie etwa über den israelischen, aus Radautz (Bukowina) gebürtigen Dichter *Dan Pagis*, der sich als Zweifler nach der Leichtigkeit sehnt und diese nur im Gedicht einzuholen vermag, über die Klage im Werk *Tuvia Rübners*, über den unbeirrbar Aufklärer *Karl Emil Franzos* oder über *Moses Rosenkranz*, den wichtigen Zeitzeugen aus der Bukowina, der jedoch zu wenig Widerhall gefunden hat. Die teils persönlichen Erfahrungen, welche Karin Lorenz-Lindemann im Umgang mit den Autorinnen und Autoren gesammelt hat, mischen sich auf anregende Weise mit literarischer Analyse, so daß ein vielschichtiges Porträt entsteht. So berühren innerhalb dieses gehaltvollen Bandes u.a. die Studien zu *Lea Goldberg* (1911-1970), die als Dichterin und Übersetzerin (sie lieb mit einer Zeile aus ihrem Werk den Titel) eindrücklich zwischen der europäischen und der hebräischen Literatur vermittelt hat und als eine Brückengängerin par excellence erscheint. Ebenso liest man mit großem Gewinn den Beitrag zur Autorin und Journalistin *Cordelia Edvardson* (*1929), der Tochter der Schriftstellerin *Elisabeth Langgässer*. Ihre Lebensstationen haben Deutschland, Schweden und Israel berührt – so steht sie beispielhaft für vielfache Zugehörigkeiten. Als Auschwitzüberlebende reiht sie sich in Karin Lorenz-Lindemanns prägnanter Darstellung neben *Jean Améry* und *Primo Levi* ein – stellvertretend für die Millionen, denen das Lebensrecht versagt worden ist.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

Karin Lorenz-Lindemann, «Meine Wurzeln treiben hier und dort». Studien zum Werk jüdischer Autoren des 20. Jahrhunderts. Wallstein Verlag, Göttingen 2009.