

*Karl Katschthaler (Debrecen)*

## **Partikularisierung vs. Universalisierung? Die Frage der europäischen Kultur in Imre Kertész' Essayistik**

Es geht auf dieser Tagung ihrem Titel nach um regionale Kulturen. Schon der Plural ist im heutigen Europa, in dem eine europäische Kultur nur in der Frage nach ihrer Möglichkeit zu existieren scheint, verräterisch. Diese Pluralisierung der Kultur und das Attribut regional verraten eine Tendenz zum Partikularismus, die das Universale in Frage stellt. Trotz aller Beteuerungen, wie wichtig doch die Herausbildung einer europäischen Kultur und Identität wäre und dass eine solche europäische Identität doch ohne weiteres mit einer oder gar mehreren regionalen Identitäten vereinbar wäre, scheint doch nicht klar und schon gar nicht unumstritten zu sein, auf welche kulturelle Basis und auf welche Werte denn ein solcher Universalismus zu gründen wäre. Eine Antwort, der man – gerade auch in Ungarn – immer häufiger begegnet, ist eine alte, sozusagen wieder aufgewärmte Antwort, nämlich die Rede vom christlichen Abendland als Wertebasis Europas. Nicht nur diese Antwort, sondern auch ihre säkularisierte Variante, die vom unvollendeten Projekt der Aufklärung spricht<sup>1</sup>, letztendlich aber jede denkbare Antwort auf die Frage nach dem europäisch Universalen findet ihre Grenze im Sinne ihrer Gültigkeit wie auch ihrer äußersten Infragestellung im Holocaust. Die Frage der Erinnerung an den Holocaust ist aber eine, die untrennbar verbunden ist mit dem scheinbar unauflösbaren Gegensatz von Partikularisierung und Universalisierung.

Partikularismus und Universalismus präsentieren sich in der Moderne als einander ausschließende Alternativen, sind aber gleichwohl beide wirksame Faktoren, die eine Entweder-oder-Situation konstituieren. In diesem Sinn diagnostiziert Ulrich Beck für die Moderne die monologische Perspektive, die den Anderen ausschließt. Eine Perspektive, die Alterität einbeziehen würde, müsste demnach eine dialogische sein. Die monologische bezeichnet er als die 1. Moderne, die dialogische als die 2., dazwischen steht Auschwitz. So betrachten dann

---

<sup>1</sup> Nebenbei sei hier angemerkt, dass man es als Symptom für die strukturelle Ähnlichkeit der beiden scheinbar konkurrierenden Antworten sehen kann, dass der jetzige Papst noch als Vorsitzender der Glaubenskongregation Habermas bestätigt hat, dass seine philosophische Lehre mit der katholische nicht in grundsätzlichem Widerspruch stünde. Symptomatisch ist auch die Tatsache, dass er zugleich Derridas Dekonstruktion als gefährlich eingestuft hat.

auch Becks Schüler Daniel Levy und Natan Sznajder die Erinnerung an den Holocaust als das Treibmittel für die Herausbildung einer solchen Sowohl-als-auch-Perspektive, einer 2. oder „reflexiven Moderne“ also, die sie im Begriff der Kosmopolitisierung zu fassen versuchen. Nicht zu Unrecht denkt man dabei an einen anderen Begriff, nämlich den der Globalisierung und Levy und Sznajder leugnen den Zusammenhang auch gar nicht, versuchen aber doch ihren Begriff der Kosmopolitisierung von den negativen Implikationen des Begriffs der Globalisierung, die er zumindest aus der Perspektive der 1. Moderne hat, frei zu halten. Daher betonen sie, dass die Vermischung von Lokalem und Globalem die lokalen Erinnerungen keineswegs auslöscht, sondern zu hybriden Formen der Identifikation, in Becks Terminologie zu einem „kontextuellen Universalismus“ führten.<sup>2</sup> Die Juden seien vor dem 2. Weltkrieg in der Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus anwesend gewesen, ohne dazuzugehören. Indem sie die 2. Moderne in der 1. sozusagen vorgelebt hätten, hätten sie die drei Homogenitätsprämissen der 1. Moderne in Frage gestellt: die Homogenität von Raum und Zeit, die Homogenität von Raum und Bevölkerung und die Homogenität von Vergangenheit und Zukunft. So seien sie im antisemitischen Bewusstsein repräsentativ für alles gestanden, was dem Nationalismus gefährlich werden konnte: das Universale, Wurzellose, Internationale, Abstrakte gegen das Lokale, Verwurzelte, Konkrete. Von überallher wurden die Juden in die KZs und Vernichtungslager der Nazis verschleppt, um ermordet zu werden, nichts sei „kosmopolitischer“ gewesen als letztere, stellen Levy und Sznajder, allerdings unter Anführungszeichen, fest. Die an den Opfern orientierte Erinnerung müsse daher ihre „Entortung“ berücksichtigen.<sup>3</sup> Findet diese Berücksichtigung der Entortung der Opfer aber unter der Perspektive der 1. Moderne statt, so führt das zur Entkontextualisierung. Auschwitz wird in der Perspektive der kritischen Theorie zur Kulmination der Moderne in der Barbarei, Baumann universalisiert die Opfer im Anschluss daran zum zeitlosen, ortlosen Anderen überhaupt.<sup>4</sup> Auf der anderen Seite entkontextualisiert Arendt die Täter zur Banalität des Bösen. Doch beschäftigen sich Levy und Sznajder mit dieser Universalisierung des Holocaust nicht nur auf der Ebene des philosophischen Diskurses, sondern legen eine viel breitere, kulturelle Perspektive an. Den Hauptfaktor sehen sie dabei in der Amerikanisierung des Holocaust, in der sie zugleich eine Christianisierung

<sup>2</sup> Vgl.: Danile Levy – Natan Sznajder: Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust, Edition Zweite Moderne, hg. v. Ulrich Beck, Suhrkamp: F/M. 2001, S. 21f.

<sup>3</sup> Vgl.: ebd., S. 24ff.

<sup>4</sup> Sehr deutlich wird diese Entkontextualisierung, die Baumann vornimmt in seiner „Universalisierung“ des jüdischen Philosophen Emanuel Levinas, dessen Beschreibung spezifisch jüdischer Moralität Baumann zum gesellschaftslosen „moralischen Universalismus“ umdeutet. Vgl. dazu ebd. S. 54f.

diagnostizieren. Diese Tendenz beginne mit der Fernsehserie „Holocaust“ 1978 und gipfle noch einmal in Spielbergs Film „Schindlers Liste“. Diese Universalisierung als Christianisierung stößt natürlich auf Kritik, der Entkontextualisierung wird auch Widerstand entgegengebracht, wenn etwa Eli Wiesel gegen die „Trivialisierung“ des Holocaust protestiert, wenn von Kommerzialisierung, Amerikanisierung und Authentizitätsverlust in Produkten der Kulturindustrie die Rede ist. Dieser Kritik halten Levy und Sznajder entgegen, dass es ihrer Ansicht nach einen Pakt zwischen Populärkultur und den Überlebenden des Holocaust gäbe. Amerikanisierung, Christianisierung, Universalisierung schafften nämlich eine 3. Perspektive, die Levy und Sznajder Zeugenschaft nennen. Das ist nicht nur auf den ersten Blick überraschend. Denn ist die Perspektive der Zeugenschaft in Bezug auf den Holocaust nicht eben die der überlebenden Opfer? Levy und Sznajder freilich verstehen unter dem Begriff des Zeugen hier nicht denjenigen, der etwas Durchlebtes durch sein Überleben bezeugt, sondern den in diesem Sinn unbeteiligten Dritten, den Zuschauer. In einem anderen Sinn freilich ist ihr Zuschauer, der Angehörige der 3. Generation, nicht unbeteiligt, denn er identifiziert sich entweder mit den Opfern oder aber er versagt moralisch. Man kann also den beiden Autoren fairerweise nicht vorwerfen, mit dem Begriff der Zeugenschaft in Bezug auf den Holocaust leichtfertig umzugehen, doch muss man wohl doch die Frage stellen, ob dieser Übergang der Erinnerung von der Generation der Überlebenden zur 3. Generation wie eine Art Staffellauf vorstellbar ist. Dies nämlich suggeriert die Verwendung des gleichen Begriffs „Zeugenschaft“ auch dann, wenn sein Inhalt jeweils anders definiert wird. Die Frage ist also zu stellen einerseits nach der Differenz dieser beiden „Zeugenschaften“, andererseits nach dem Bruch, der sich dazwischen auftut und der die Übergabe der Staffel durchaus auch in Frage stellen könnte. Vor allem letztere Frage stellen Levy und Sznajder nicht, was auch nicht verwundert, wenn man sieht, dass sie offen eine sehr optimistische Geschichtsauffassung vertreten. So meinen sie etwa resümierend in Bezug auf die 2. Moderne: „Die Mauern der Dogmatik sind gefallen. Das ist die fundamentale Chance, dass der Kosmopolitismus für viele Menschen möglich wird.“<sup>5</sup> Wird hier implizit die 2. Moderne schon positiv bewertet und unerschwellig als geschichtlicher Fortschritt betrachtet, so wird dies am Ende des Buches, in Frageform zwar, aber doch explizit ausgesprochen: „Und trotzdem: Erfüllt das 21. Jahrhundert die Versprechen der Aufklärer des 18. Jahrhunderts? Können die Ideale der Eliten demokratisiert werden? [...] Kann eine Perspektive geschaffen werden, welche die universale kosmopolitische Ausrichtung den partikularen Attributen der Nation entgegensetzt?“<sup>6</sup> Auch ohne sich

<sup>5</sup> Levy – Sznajder: Erinnerung, S. 226

<sup>6</sup> Ebd., S. 241f. Man beachte in beiden Zitaten auch die tatsächlich an die Aufklärung des 18. Jahrhunderts erinnernde emphatisch optimistische Rhetorik!

gleich dem Rigorismus des Adornoschen Bilderverbotes anzuschließen, wonach es kein richtiges Leben im falschen gebe, drängt sich da die Frage auf, ob man im 21. Jahrhundert, nach Auschwitz und paradoxer Weise gerade mit Hilfe der Erinnerung daran, so bruchlos an „Versprechen“ des 18. Jahrhunderts anknüpfen kann. Diese Frage ist gleichbedeutend mit der, ob die Aufklärung Auschwitz überlebt hat. Levy und Sznajder scheinen mir diese Frage bejahen zu wollen.<sup>7</sup> Warum aber hat dann die Vernichtung der Juden in den Lagern der Nazis als einziger Völkermord einen Eigennamen?<sup>8</sup> Dies konstatieren auch Levy und Sznajder: „Solange das Wort Holocaust benutzt wird – und solange kein anderes Massaker eine eigene Bezeichnung erhält –, wird die Einzigartigkeit des Holocaust bewahrt.“<sup>9</sup> Aber eben diese Tatsache – und das beachten die beiden Autoren nicht – verweist auf den Bruch, den der Holocaust in der Geschichte bedeutet. Will man diesen Bruch nicht ignorieren, so muss man der „Zeugenschaft“ der dritten Perspektive die Zeugenschaft der Überlebenden und ihre Version der Universalisierung des Holocaust gegenüberstellen, denn der Bruch, der durch den Eigennamen des Holocaust signalisiert wird, kann nicht ohne Folgen für die Kontinuität der Geschichte bleiben. Oder stellen wir die Frage explizit: Kann es eine kontextuelle Universalisierung des Holocaust geben, welche die Diskontinuität der Geschichte nicht zu kitten versucht, sondern sie erträgt?

Am deutlichsten hat Imre Kertész von der Universalisierung des Holocaust in einer Rede gesprochen, die er 1996 in München gehalten hat. Auschwitz definiert er darin als Beginn der modernen Mythologie. Die alte erzählte davon, dass Gott die Welt erschaffen habe, die moderne erzählt davon, dass der Mensch Auschwitz erschaffen hat.<sup>10</sup> Ohne es auszusprechen begibt er sich damit in die

---

<sup>7</sup> Ein Grund für diese Tendenz scheint mir darin zu liegen, dass sie das Judentum so eng mit Aufklärung, Kosmopolitismus, Unabhängigkeit verknüpfen, dass die Frage des Überlebens des Judentums zur Frage des Überlebens der Aufklärung wird. So schreiben sie auf S. 219: „Das jüdische Schicksal, welches die Gleichsetzung von Raum, Zeit und Gesellschaft aufhob und dafür einen hohen Preis zahlte, wird zum Schicksal der kosmopolitischen Gesellschaft. Die Zweite Moderne ist daher auch die Zweite jüdische Moderne [...]“ Wenn sie dann im gleichen Atemzug auch den „neuen Fremdenhass“, sie meinen damit wohl den neuen Antisemitismus, erklären, dann sollte man bedenken, ob es sich bei dieser Definition des Judentums nicht um eine gefährliche Idealisierung handeln könnte.

<sup>8</sup> An dieser Einzigartigkeit des Holocaust durch den Eigennamen ändert auch die Tatsache nichts, dass es drei verschiedene Eigennamen (Auschwitz, Holocaust, Shoa) gibt. Egal welches Wort wir verwenden, wir verwenden es immer als Eigennamen, nicht als Ortsbezeichnung, nicht als abstrakten Begriff.

<sup>9</sup> Ebd., S. 61

<sup>10</sup> Vgl. Imre Kertész: Wer jetzt kein Haus hat (1996), in : Die exilierte Sprache. Essays und Reden, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 2004, S. 133-146, hier: S. 139

Nähe einer negativen Theologie, denn wenn man den Chiasmus kurzschließt, der erkennbar wird, wenn man Welt durch Mensch ersetzt, dann hat letztendlich Gott Auschwitz geschaffen. Chronologisch zwischen der ersten Schöpfung Gottes und der Schaffung von Auschwitz liegt die Passionsgeschichte Jesu, die – für die Christen – den Menschen erlöst und damit eine neue Zeitrechnung geschaffen hat. Darauf spielt Kertész indirekt an, wenn er am Ende der Rede in Betracht zieht, dass man Auschwitz „vielleicht einmal als den Beginn einer neuen Zeitrechnung betrachten wird.“<sup>11</sup> Damit erhält aber das „gigantische Negativum“, das die Heilsgeschichte und ihre Zeitrechnung außer Kraft gesetzt hat und so das Ende der alten Mythologie darstellt, etwas von einem Neubeginn. Dieser auf den ersten Blick erstaunliche, wenn nicht gewagte, Umschlag vom Negativum ins – potenziell wenigstens – Positivum wird verständlicher, wenn man sich näher ansieht, was diesem geschichtlichen Umschlag im autobiografischen Teil der Rede entspricht. Nicht zufällig nimmt Kertész diese weitestgehende Universalisierung des Holocaust in einem Kontext vor, in dem es um die Frage der Möglichkeit von Heimat, also des Partikularen geht. So wie Améry Heimat zunächst als die gemeinsam sich Erinnernden definiert, um dann festzustellen, dass er aus dieser Gemeinschaft ausgeschlossen sei, so übernimmt Kertész zunächst die Definition von Ernest Renan, wonach Heimat durch gemeinsame Gefühle, Gedanken und Hoffnungen entstehe. Auch er stellt fest, dass seine Erfahrungen gegenteilige waren. Während aber Améry seine aufgezwungene Heimatlosigkeit als Verlust empfindet, der seine Aufgabe der Zeugenschaft in Gefahr bringt, der er in letzter Konsequenz nur mit der kulturellen Geste des Freitodes begegnen kann, gelingt Kertész – nach langer Zeit, wie er sagt – die Umwertung des Verlusts in einen Gewinn. Die Erfahrung des Negativen, die ihm durch seine Geburt als Jude zuteil geworden sei, betrachtet er als Initiation „in das höchste Wissen um den Menschen und die Situation des Menschen unserer Zeit.“<sup>12</sup> Zur Befreiung konnte diese Erfahrung aber nur auf Grund der Radikalität und der Kontinuität des Negativen werden. Letzteres unterstreicht Kertész durch ein langes Zitat aus seinem „Galeerentagebuch“,<sup>13</sup> wo er seine oft zitierte und oft missverstandene These von seiner Rettung vor dem Selbstmord durch die stalinistische Diktatur entwickelt. Es geht ihm nämlich keineswegs um die Gleichsetzung der stalinistischen Diktatur mit dem Holocaust, sondern um die Fortsetzung der Erfahrung des Negativen als Erfahrung des Fremdseins im Sinne des Nicht-Dazugehörens. Diese Kontinuität hebt den Bruch zwar nicht auf, ermöglicht aber schließlich seine Umwertung.

Freilich ist diese Kontinuität keine schlichtweg gegebene, sie ist damit auch keineswegs von Anfang an gesichert. Diese Geschichte erzählt Kertész im zweiten

---

<sup>11</sup> Ebd., S. 145

<sup>12</sup> Kertész: Haus, S. 144

<sup>13</sup> Vgl. ebd., S. 142

Brief der Briefreihe „Briefe von daheim“ des Senders Freies Europa von 1991. Nach der Befreiung von Buchenwald habe er sich trotz mehrerer Angebote, sich in der Schweiz kurieren zu lassen oder in Amerika zu studieren, unbewusst dem „epischen Urmythos“ von der Heimkehr des Helden nach vielen Prüfungen entschlossen, nach Ungarn zurückzukehren. Diese Heimkehr, aus Norden kommend Richtung Süden, beschreibt er in einem Bild als Heimkehr nach Arkadien:

Wir stiegen vom Lastwagen und passierten die Zonengrenze zu Fuß. In der sommerlichen Dämmerung öffnete sich vor mir ein grüner Hang, den sanften antiken Gefilden vergleichbar. Im grünen Gras standen wie dicht gesprenkelte Farbleckse Kessel, und an jedem Kessel hockten fünf Soldaten in gelben Uniformen. Fünf Hände, fünf Löffel hoben und senkten sich in rascher Abfolge an jedem Kessel, löffelten Gemeinschaftsuppe aus Gemeinschaftskübeln.<sup>14</sup>

Es ist also nicht so, dass die Hoffnung nach Arkadien zurückzukehren nicht aufkommen würde, doch ist dieses Arkadien bereits von Anfang an ein gebrochenes Bild. Es liegt an der Zonengrenze, es ist kein mit der Seele gesuchtes Heimatland. Auch wenn die Landschaft daran erinnert, so steht das Mechanische der kollektiven Nahrungsaufnahme doch in scharfem Kontrast zum Ideal des griechischen Menschen. Dieser Bildbruch wird in der Erinnerung zur Vorahnung: „Ich stand wie gebannt und starrte auf das Bild, das sich vor mir ausbreitete. Ich könnte nicht sagen, völlig befremdet, aber doch mit einer dunklen Vorahnung. So als hätte ich kurz in meine Zukunft geblickt.“<sup>15</sup> Genau dieser Aspekt des gebannten Starrs auf ein in sich gebrochenes Bild ist es, der Kertész dann von der Fortsetzung seines Lagerlebens sprechen lässt. Der Moment der Befreiung ist der Moment des Durchbrechens dieser Bannung. Das Ergebnis dieser Befreiung im autobiografischen Bereich verdeutlicht Kertész mit dem Zitat des lakonischen Satzes von George Tabori, der lautet: „Fremd sein ist nicht schlimm.“<sup>16</sup> Die Lakonie der Feststellung lässt das in umgekehrter Relation dazu stehende Ausmaß der Befreiung erahnen. Ermöglicht wurde diese kathartische Befreiung durch das, was Kertész „negative Erfahrung“ nennt. Diese negative Erfahrung ist einerseits eine Gabe, das, was sein Land ihm gegeben habe. Dies ist aber nur der partikuläre Aspekt der negativen Erfahrung, denn zugleich ist sie eine universelle: „früher oder später müssen wir unsere Heimatlosigkeit in der uns gegebenen Welt erkennen.“, heißt es an der gleichen Stelle.<sup>17</sup> Diese Universalisierung der vom Land gegebenen negativen Erfahrung wendet Kertész dann gleich wieder

<sup>14</sup> Kertész: *Free Europe* (1991), in: *Die exilierte Sprache*, S. 61-75, hier S. 68

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Kertész: *Haus*, S. 144

<sup>17</sup> Ebd.

ins Partikulare zurück, wenn er sie „mein Judentum“ nennt. Dieses Oszillieren zwischen dem Partikularen und dem Universalen, das die ausschließende Gegensätzlichkeit der beiden Konzepte unterläuft, mündet in den Satz: „Ich wurde durch mein Judentum in die allumfassende Welt der negativen Erfahrung eingeweicht;“<sup>18</sup>. Die Gabe der negativen Erfahrung hat allerdings noch einen weiteren Aspekt: Sie ist nicht etwas, was man bloß erleidet, sondern sie hat eine aktive Komponente. Vom Subjekt aus gesehen, beruht sie auf Freiwilligkeit, wie Kertész wiederholt betont.<sup>19</sup> Wie soll man aber nun die Freiwilligkeit der negativen Erfahrung im Angesicht des Holocaust verstehen? Will man eine Antwort auf diese Frage finden, muss man zunächst fragen, was Erfahrung eigentlich bedeutet. Diese Frage wiederum hängt eng mit der Frage nach Funktion und Aufgabe der Kunst zusammen.

Von dieser verlangt Kertész ebenfalls eine kathartische Wirkung, vor allem, wenn es in ihr um den Holocaust geht. Da aber alle Kunst nach dem Holocaust eben Kunst nach dem Holocaust ist, kann man die Forderung getrost auf die Kunst überhaupt ausdehnen. Mit dieser Forderung nach Katharsis zielt Kertész auf große, oder mit Adornos Worten: authentische Kunstwerke, während er den Produkten der Kulturindustrie eine solche Wirkung nicht zutraut. Im Gegenteil, er wirft ihr Stilisierung und Verfälschung des Holocaust vor. Dies tut er freilich nicht in naiver Weise, sondern merkt an, dass diese Verfälschung schon im Überleben selbst angelegt sei, in der Sehnsucht nach Befreiung vom Holocaust. Kathartische Wirkung könne aber nur durch die Erinnerung hindurch, also im Widerstand gegen diese Sehnsucht, erzielt werden. Es gebe aber nur wenige große Werke, die dies leisten können, während am Ende der Kitschprodukte immer der Mensch in großen Buchstaben herauskomme.<sup>20</sup> Die Katharsis, die Kertész sich vorstellt, ist dagegen kein Leuchten der Aufklärung, das die naturgegebene Güte des Menschen erstrahlen lässt.

Weder schließt sich Kertész der Anthropologie des edlen Wilden noch deren Umkehrung, der vom bösen Wilden an, auch wenn er in seiner 1995 am Hamburger Institut für Sozialforschung gehaltenen Rede mit dem Titel „Das glücklose Jahrhundert“ eine sehr weit reichende geschichtsphilosophische Auffassung entwickelt, die auf einer auf den ersten Blick pessimistisch erscheinenden

---

<sup>18</sup> Kertész: Haus, S. 144

<sup>19</sup> „Ich lebe freiwillig in einer von mir selbst gewählten und akzeptierten Minderheit [...]“, heißt es in diesem Zusammenhang und auf der gleichen Seite noch einmal: „Meine freiwillige Zugehörigkeit zu einer Minderheit [...]“. Vgl. ebd.

<sup>20</sup> Ich paraphrasiere hier Kertész' Kritik an Spielbergs Film „Schindlers Liste“, dem Kertész diese kitschige Verklärung des Menschen, der am Ende in Farbe über die Unmenschlichkeit triumphiert, vorwirft. Vgl.: Kertész: Wem gehört Auschwitz? (1998), in: Die exilierte Sprache, S. 147-155

Anthropologie bzw. Theologie beruht. Vorsichtig im Konjunktiv formuliert er die These, die „irdische Bestimmung“ des Menschen könnte es sein, die Erde und das Leben zu zerstören. Dann wären „Kunst, Philosophie, Religion Produkte eines Innehaltens, eines Zauderns gegenüber der eigentlichen Aufgabe – der Zerstörung –; und dieses Zaudern erklärte die unheilbare, nostalgische Traurigkeit der wahrhaft Großen.“<sup>21</sup> Diese scheinbar ausweglose Gefangenschaft des Menschen in seiner Bestimmung, wobei offen bleibt, ob diese eher anthropologisch oder theologisch zu verstehen sei, enthält aber doch ein Moment der Freiheit im Innehalten. Gegenüber dem oben erwähnten gebannten Starren ist dieses Innehalten der Moment der Katharsis. Diese Katharsis widerfährt dem Menschen nicht einfach, sie muss gewählt werden. Auf der einen Seite diagnostiziert Kertész nämlich das Ausbleiben der Katharsis auf kultureller Ebene nach dem Holocaust. Eben diese Diagnose führt ihn zur These von der negativen Bestimmung des Menschen. Gewalt und Destruktion seien möglicherweise als das Primäre anzusehen, das dann im 20. Jahrhundert „seine Herrschaftsform findet.“<sup>22</sup> Gegen diese Geschichtsauffassung aber beansprucht Kertész radikal die Möglichkeit der Erfahrung:

Für mich ist das einzig wirklich Spezifische dieser Geschichte, dass sie meine Geschichte ist, dass sie mir passiert ist. Und vor allem, dass ich über die Bewertung des von mir Erlebten frei entscheiden kann: Es steht mir frei, es nicht zu begreifen, es steht mir frei, es als moralische Urteil, als Ressentiment auf andere zu projizieren oder es umgekehrt zu rechtfertigen – doch es steht mir auch frei, es zu begreifen, darüber erschüttert zu sein und in dieser Erschütterung meine Befreiung zu suchen, es also zur Erfahrung zu verdichten, zu Wissen zu formen und dieses Wissen zum Inhalt meines weiteren Lebens zu machen.<sup>23</sup>

Erleben ist also noch keine Erfahrung, „erfahrenes Wissen“<sup>24</sup> entsteht nur durch Katharsis, die wiederum nicht bloß passiv erlebt, sondern erst durch eine Entscheidung ermöglicht wird. Diese Entscheidung ist die Entscheidung zur Selbstakzeptanz. Was nun wie aufklärerischer Optimismus klingen mag, ist jedoch weit davon entfernt. Nicht zu vergessen ist nämlich, dass am Anfang der Rede schon vom Scheitern die Rede ist. Kertész spricht dort vom „oft Nichtaufarbeitbare(n) von Erfahrungen“ und zitiert dann eine Figur von Thomas Bernhard: „Wir müssen wenigstens den Willen zum Scheitern haben.“<sup>25</sup> Gemeint ist das

<sup>21</sup> Kertész: Das glücklose Jahrhundert (1995), in: Die exilierte Sprache, S. 110-132, hier: S. 123

<sup>22</sup> Ebd., S. 118

<sup>23</sup> Kertész: Jahrhundert, S. 118

<sup>24</sup> Ebd., S. 131

existenzielle Scheitern am Versuch, sich mit sich selbst zu identifizieren. Die Zukunftsperspektive wird nicht leichtfertig eröffnet und öffnet sich nicht leicht.

Sie eröffnet sich überhaupt nur über die Vergangenheit, d. h. über die Erinnerung, denn wie es an anderer Stelle heißt, spreche der Überlebende immer einen Nachruf<sup>26</sup>, einen Nachruf auf die Toten natürlich, aber auch einen Nachruf auf das Zaudern Europas, auf das Innehalten im Zerstörungswerk, auf die europäische Kultur also, könnte man weiterdenken. Einen solchen Nachruf hält Kertész in seiner Rede zum Nobelpreis von 2002: „Ich habe im Holocaust die Situation des Menschen erkannt, die Endstation des großen Abenteurers, an der der europäische Mensch nach zweitausend Jahren ethischer und moralischer Kultur angekommen ist.“<sup>27</sup> Wenn aber die europäische Kultur an ihr Ende gekommen ist, wie kann man dann noch „Heureka!“ rufen? Wie kann man einem Nachruf den Titel „Heureka!“ geben? Sieht man genau hin, dann erkennt man, dass Kertész dieses „Heureka!“ als den symbolischen Beginn der europäischen Kultur – der europäischen Aufklärung, wie man im weitesten Sinn des Wortes auch sagen könnte – nicht verkündet, sondern zitiert. Dass dieses „Heureka!“ nur noch als Zitat möglich ist, darin, kann man vermuten, liegt die Absurdität des schöpferischen Menschen, von der Kertész in Hamburg gesprochen hat. Doch muss man auch in diesem Fall genau lesen, denn genau genommen, *spricht* er dort am Ende der Rede nicht von dieser Absurdität, sondern *zitiert* Camus. Vorher stellt er die Frage: „Was ist recht und was ist schlecht? Wie hat man richtig zu leben?“<sup>28</sup> Die Antwort darauf ist bereits ein Zitat:

In meinem Ohr klingen aus der Entfernung eines Jahrhunderts die Worte Tschechows: „Ich weiß es nicht, auf Ehre und Gewissen, ich weiß es nicht ...“ Und wie ein Echo darauf, vielleicht auch als krönender Abschluss, soll hier der Satz von Camus stehen: „Und dabei habe ich noch nicht von der absurdesten Gestalt gesprochen: dem schöpferischen Menschen.“<sup>29</sup>

Sára Molnár betont in ihrer Analyse der Stelle den Bruch in der Rhetorik der Rede, der durch die Schlichtheit der zitierten Worte Tschechows eintrete und bringt dies in Zusammenhang mit Levinas Forderung, beim wahrhaften Ansprechen des Anderen, auf Rhetorik zu verzichten. Das würde bedeuten, dass wir die Antwort „Ich weiß es nicht“ sozusagen als authentische Äußerung ernst zu nehmen hätten. Dann aber passt das folgende Camus-Zitat tatsächlich nicht in den

<sup>25</sup> Ebd., S. 111f.

<sup>26</sup> Kertész: Haus, S. 139

<sup>27</sup> Kertész: „Heureka!“ (2002), in: Die exilierte Sprache, S. 243-255, hier. S. 252

<sup>28</sup> Kertész: Jahrhundert, S. 132

<sup>29</sup> Ebd.

Kontext, wie Molnár meint. Geht man aber vom Akt des Zitierens aus und nimmt diesen ernst, dann kommt man zu anderen Schlussfolgerungen. In einer Fußnote weist Molnár selbst darauf hin, dass es sich bei Kertész' Zitat um ein genau in diesem Wortlaut nicht auffindbares Tschechow-Zitat handle.<sup>30</sup> Kertész selbst betont die zeitliche Ferne und Unsicherheit des Zitats, das ja bloß im Ohr klingt, also nicht gelesen wird. All dies verweist darauf, dass es handelt sich um ein Zitat aus der Tradition, aus der europäischen Kultur vor Auschwitz, handelt. Zwischen dieser Tradition und ihrem Echo im Zitat liegt der Bruch, den der Holocaust in der europäischen Kultur bedeutet. Dieser Bruch aber bedeutet nicht nur den Endpunkt der europäischen Kultur, er affiziert sogar noch ihre Zitierbarkeit. Genau darin besteht die Absurdität der Gestalt des schöpferischen Menschen, der diese seine Gestalt ja gerade dadurch erhielt, dass er sich auf die Tradition beziehend, sich in sie einschreibend, Teil dieser Tradition würde. Durch den Bruch ist diese Tradition jedoch ungläubwürdig geworden, der schöpferische Mensch kann sie folglich nur noch falsch – d.h. im Bewusstsein ihrer Ungläubwürdigkeit – zitieren.

Wie kann es dann aber am Ende der Rede zum Nobelpreis zum Umschlag vom Ende der Vergangenheit zum Beginn der Zukunft kommen, wenn Kertész scheinbar plötzlich von der kulturbildenden Wirkung des Holocaust, ja sogar von Wiedergutmachung spricht? Genau betrachtet handelt es sich auch hier um ein fast wörtliches Zitat, ein Zitat nämlich aus Kertész' Vortrag auf dem Jean-Améry-Symposion 1992 in Wien. Dort heißt es:

Wenn der Holocaust in unseren Tagen eine Kultur hervorgebracht hat – wie es nun einmal unleugbar geschehen ist und geschieht –, dann kann seine Literatur daraus, aus der Bibel und aus der griechischen Tragödie, diesen beiden Quellen der abendländischen Kultur, Inspiration schöpfen, auf dass der nicht wiedergutzumachenden Realität Wiedergutmachung entspringe – der Geist, die Katharsis.<sup>31</sup>

Ermöglicht wird diese prekäre Wiedergutmachung nur durch die „schwere, schwarze Trauerfeier für den Holocaust“, die Kertész am Ende dieses Vortrags ins Bild von Amérys kultureller Geste des Freitods fasst: „Wir leben, wie ich schon anfangs sagte, im Kontext einer Kultur, und in diesem Kontext können wir den Leichnam Jean Amérys nirgendwo anders sehen als auf dem unaufhörlich entstehenden Mahnmal des Holocaust, auf dem er ihn niederlegte wie eine

<sup>30</sup> Vgl.: Sára Molnár: A fogolyélet poétikája: Kertész Imre: Jegyzőkönyv. Esterházy Péter: Élet és Irodalom, in: Scheibner Tamás und Szűcs Zoltán Gábor (Hg.): Az Értelmezés szükségessége, L'Harmattan: Budapest 2002, S. 167-198, hier S. 180ff.

<sup>31</sup> Kertész: Der Holocaust als Kultur (1992), in: Die exilierte Sprache, S. 76-89, hier: S. 88f.

blutgetränkte Blume.“<sup>32</sup> Wird damit die Trauerfeier nicht auch zu einer Trauerfeier der Aufklärung? Ich meine ja und mehr noch: Sie wird zum Leuchten der Aufklärung. Dies wird deutlich, wenn man erkennt, dass es sich bei der Formulierung „schwere schwarze Trauerfeier“ wiederum um ein Zitat handelt. Schon in „Lange, dunkle Schatten“ heißt es nämlich in Bezug auf die ethischen Konsequenzen des Holocaust: „jene schwarze Trauerfeier, deren dunkles Leuchten – wie es scheint – nunmehr unauslöschlich in der universalen Zivilisation weiterbrennt, die wir als unsere betrachten und der wir angehören.“<sup>33</sup> Die Universalisierung der Erfahrung des Holocaust ignoriert hier den Bruch, den er eben für die Möglichkeit der Universalisierung überhaupt bedeutet nicht. Das einst helle Leuchten der universalistischen Aufklärung ist zum dunklen Leuchten geworden. Feier ist nur noch als Trauerfeier denkbar.

Doch in diesem Text geht Kertész noch einen gewagten Schritt weiter, wenn er mit Bezug auf Freud darauf verweist, dass möglicherweise auch der Ursprung der „höchsten ethischen Kultur, des Monotheismus“ an einen Mord, den Urvatermord zu knüpfen ist.<sup>34</sup> Wenn nun in Analogie dazu das „universale Erlebnis“<sup>35</sup> des Holocaust eine ethische Kultur begründen soll, dann stellt sich – auch für Kertész – noch einmal die Frage nach der Rolle des Landes und des so genannten christlichen Abendlandes. Obgleich „man versuchte, die Wirkung des Holocaust im geistigen Leben Ungarns zu unterdrücken“ ist „die Feuerprobe der moralisch-existenziellen Auseinandersetzung mit dem Holocaust“ nicht nur eine ungarische, sondern eine christliche Aufgabe. Schon 1990 in „Die Unvergänglichkeit der Lager“ hat Kertész die entsprechende Rolle des Holocaust für die ethische Kultur in auffallend christlicher Sprache beschrieben. Dort ist die Rede vom „ewige(n) Passionsspiel vom menschlichen Leid“, vom „Gleichnis“, ja sogar davon, dass das Gleichnis Wirklichkeit geworden sei. Zwischen dem Urvatermord und der Entstehung des Monotheismus und dem Holocaust liegt in der Zeitrechnung die Ermordung – oder in Amérys Perspektive: der Freitod – Jesu am Kreuz. So gesehen wird der Holocaust aber in gewisser Weise tatsächlich zu einem christlichen Ereignis. Kertész wagt diese These als Frage in seiner Eröffnungsrede zur Wehrmachtsausstellung 2004 in Hamburg: „Hätte denn nicht das Lamm die Schuld auf sich nehmen müssen? Und nicht nur wegen der zweitausendjährigen Judenfeindlichkeit der Kirche, die sich bei den Europäern zum Weltbild verfestigt hat, sondern auch im Interesse der Erneuerung des Christentums und um dessen tatsächliche Universalität zu erweisen.“<sup>36</sup> Wenn die Menschen das hören, meint

---

<sup>32</sup> Ebd., S. 89

<sup>33</sup> Kertész: *Lange, dunkle Schatten*, S. 55

<sup>34</sup> Vgl. Kertész: *Lange, dunkle Schatten*, S. 57

<sup>35</sup> Ebd., S. 58 und 59

<sup>36</sup> Kertész: *Bilder einer Ausstellung* (2004), in: *Die exilierte Sprache*, S. 256-263, hier: 261f.

Kertész, dann lächelten sie bloß ungläubig und sprächen von der Irrealität der Vorstellung. Dabei gibt es eigentlich nichts zu Lächeln, denn wenn das Christentum diese Verantwortung nicht übernimmt, d. h. sich der Illusion hingibt, vom Bruch nicht affiziert zu sein, dann entwertet es sich selbst in Bezug auf die Universalität der ethischen Kultur, die es beansprucht. In diesem Sinne würde dann tatsächlich eine neue Zeitrechnung beginnen, wenn die Erinnerung an den Holocaust – oder besser mit Kertész: das „erfahrene Wissen“ des Holocaust – diese ethische Funktion in der Kultur übernehmen könnte.