



2004

HUNGARIAN STUDIES

CONTENTS

Volume 18
Number 1

Juliane Brandt: Zum reformierten Konzept der Arbeit in Ungarn im 19. Jahrhundert

Péter Dávidházi: Bedrängnisvolle Vergangenheit im Hafen der nachträglichen Redaktion – Schicksalsdeutung im *Galeerentagebuch* von Imre Kertész

Gábor T. Molnár: Translatability and Tautological Structures – *Tristram Shandy* and Győző Határ's Hungarian Translation

Ferenc Takács: Gyula Krúdy and *Szindbád*

HUNGARIAN STUDIES

a Journal of the International Association for Hungarian Studies
(Nemzetközi Magyarstudományi Társaság)

Hungarian Studies appears twice a year. It publishes original essays – written in English, French and German – dealing with aspects of the Hungarian past and present. Multidisciplinary in its approach, it is an international forum of literary, philological, historical and related studies. Each issue contains about 160 pages and will occasionally include illustrations. All manuscripts, books and other publications for review should be sent to the editorial address. Only original papers will be published and a copy of the Publishing Agreement will be sent to the authors of papers accepted for publication. Manuscripts will be processed only after receiving the signed copy of the agreement.

Hungarian Studies is published by

AKADÉMIAI KIADÓ
H-1117 Budapest, Prielle Kornélia u. 19.
Homepage: www.akkr.hu/journals/hstud

Order should be addressed to AKADÉMIAI KIADÓ,
H-1519 Budapest, P.O. Box 245, Fax: (36-1) 464-8221, E-mail: journals@akkr.hu

Subscription price for Volume 18 (2004) in 2 issues EUR 150 + VAT, including online access and normal postage; airmail delivery EUR 20.

Editorial address

H-1067 Budapest, Teréz körút 13. II/205–207. Telephone/Fax: (36-1) 321-4407
Mailing address: H-1250 Budapest, P.O. Box 34, E-mail: hstudies@sanni.iti.mta.hu
Homepage: www.bibl.u-szeged.hu/filo

Editor-in-Chief

Mihály Szegedy-Maszák

Editors

Richard Aczel
Gábor Bezeczky
József Jankovics
Peter Schimert

Advisory Council

Loránd Benkő (Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest), László Kósa (Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest), Denis Sinor (Indiana University, Bloomington), Bo Wickman (University of Uppsala)

© Akadémiai Kiadó, Budapest 2004

HStud 18 (2004) 1

HUNGARIAN STUDIES

VOLUME 18, 2004

CONTENTS

NUMBER 1

<i>Anna Gács: Was zählt's, vor sich hin murmelt? – Fragen über die Situation und Autorisation in der Prosa von Imre Kertész</i>	3
<i>Péter Dávidházi: Bedrängnisvolle Vergangenheit im Hafen der nachträglichen Redaktion – Schicksalsdeutung im Galeerentagebuch von Imre Kertész</i>	29
<i>Juliane Brandt: Zum reformierten Konzept der Arbeit in Ungarn im 19. Jahrhundert</i>	39
<i>Mihály Szegedy-Maszák: National Literatures in the Age of Globalisation</i>	63
<i>Gábor T. Molnár: Translatability and Tautological Structures – Tristram Shandy and Győző Határ's Hungarian Translation</i>	73
<i>Ferenc Takács: Gyula Krúdy and Szindbád</i>	99
<i>Péter S. Szabó: The Christian Interpretation of the Concepts of Labour and Social Progress in the Works of Ottokár Prohászka</i>	107

BOOK REVIEW

MIKLÓS RADNÓTI: <i>Forced March</i> (Mihály Szegedy-Maszák)	121
-----------------------------------------------------------------------	-----

CONTRIBUTORS

BRANDT, Juliane

DÁVIDHÁZI, Péter

GÁCS, Anna

MOLNÁR, Gábor T.

SZABÓ, Péter S.

SZEGEDY-MASZÁK, Mihály

TAKÁCS, Ferenc

Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für

Geschichte, Lehrstuhl für Geschichte

Ostmitteleuropas, Berlin, Deutschland

Institut für Literaturwissenschaft, UAW,

Budapest, Ungarn

Eötvös-Loránd-Universität, Budapest,

Ungarn

Eötvös Loránd University, Budapest, Hungary

University of Pécs, Pécs, Hungary

Indiana University, Bloomington, IN, USA

Eötvös Loránd University, Budapest, Hungary

WAS ZÄHLT'S, VOR SICH HIN MURMELT?

FRAGEN ÜBER DIE SITUATION UND AUTORISATION IN DER PROSA VON IMRE KERTÉSZ

ANNA GÁCS

Eötvös-Loránd-Universität, Budapest
Ungarn

Die Werke von Kertész, seine Texte, die mit sturer Konsequenz am Wesen des Selbstgesprächs, der monologischen Rede festhalten, sind nicht vom Aspekt der Fortsetzbarkeit zu verstehen und ihre Bedeutung ist nicht aus diesem Gesichtspunkt zu beurteilen. Es scheint wichtiger zu sein, die komplexen Fragen seiner Prosa zu beachten, die gleichzeitig die Dilemmata, Paradoxa, Wege und Aporien, die immer zum selben Problemkreis führen, interpretieren und demonstrieren. Nämlich auf Grund welcher literarisch-poetischen Strategien die geschichtlichen Erfahrungen eines Europas des 20. Jahrhunderts interpretiert und vermittelt werden können, die die Vorstellungen der kreativen Persönlichkeit sowohl auf dem Gebiet des gesellschaftlichen Zusammenlebens als auch auf dem der literarisch-künstlerischen Gestaltung erschüttert haben.

Schlüsselwörter: Rezeptionsgeschichte, Typen von Autorität, Determination, Subjektivität, Freiheit, Schicksal

Ein Rezensent urteilt, er diskutiert nicht. Doch die Werke von Imre Kertész regen die Rezensenten einen nach dem anderen zur Diskussion an, und nicht nur *par excellence* seine nichtfiktionalen Texte, seine Essays und Vorträge, wo eine kritische Rhetorik eher selbstverständlich ist,¹ nicht nur das *Galeerentagebuch*, das im Grenzbereich von Essay, Dokumentation und Fiktion verfaßt wurde,² sondern auch jene seiner narrativen Werke, die als Fiktion, als Belletristik zu lesen sind.³

Die Rezeption von Kertész ist auch überdies sehr verwirrend; die ungarische Rezeption zeugt von ziemlich großen Meinungsverschiedenheiten. In den achtziger-neunziger Jahren stellte einer der damals bestimmenden Persönlichkeiten der literarischen Rezension, Zoltán András Bán, mit einer Geste seine Prosa in den Mittelpunkt der zeitgenössischen ungarischen Romanliteratur. Im Band, der seine Rezensionen beinhaltet, stellt er der Studie über den Roman *Fiasko* ein Motto von János Erdélyi voran: „Der künstlerische Lorbeerkrantz kann nie zu spät kommen; den bringt die gerechte Zukunft mit sich; aber daß ein Autor erleben kann, daß ohne ihn zwar Romane existieren würden, doch es keine Romanliteratur gäbe, ist

der allergrößte Ruhm.“⁴ Der erste Teil des Mottos verweist offensichtlich darauf, daß die ungarische Rezension der Ansicht von Bán nach die Prosa von Kertész unter ihrem Wert behandeln und eine zukünftige Zeit diesen Irrtum einmal berichtigen würde. Diese Anschuldigung, nämlich daß die Rezension von diesem Lebenswerk keine Notiz genommen hätte, tauchte im Zusammenhang mit der Verleihung des Nobelpreises an Imre Kertész in vielen publizistischen Schriften und Medienberichten auf, doch diese bündige Behauptung scheint die Reihe der Rezensionen und Studien, die sich mit Kertész-Texten auseinandersetzen, zu widerlegen.⁵ (Eine andere Frage ist, daß Kertész vor der Nobelpreisverleihung der breiteren Öffentlichkeit weniger bekannt war als einige andere Autoren der zeitgenössischen Literatur, was jedoch im allgemeinen nicht der Rezension zur Last gelegt werden kann und eher zur Problematik der Darstellung der Literatur in den Medien führt, worauf ich hier gleichwohl nicht eingehen will.) Der zweite Teil des Mottos von Bán ist schwieriger zu interpretieren: Entweder legt er nahe, daß die Prosa von Kertész die Landkarte der ungarischen Romanliteratur neu interpretiert, umzeichnet, oder daß seine Romane auf die zeitgenössische Prosa prägend ausgewirkt haben. Wenn auch die Anschuldigung, daß die ungarische Rezension die Texte von Kertész negliert hätte, ungerecht zu sein scheint, ist es Tatsache, daß hinsichtlich der Beurteilung des Lebenswerkes in den neunziger Jahren unter den führenden Literaturwissenschaftlern keineswegs ein Konsens herrscht. Im Gegensatz zu der betonten Würdigung durch Bán kommt in der Literaturgeschichte von Ernő Kulcsár Szabó, der ungefähr ein Dutzend Autoren behandelt oder zumindest erwähnt, und dessen Kanon unter anderem durch die Nähe zu den westeuropäischen literarischen Prozessen bestimmt wird, der Name von Imre Kertész nicht einmal vor.⁶ Die Situation wird dadurch noch komplizierter, daß Kertész – der, obwohl diese Erkenntnis in der heimischen Rezension noch auf sich warten läßt, Bán zufolge mit seiner Prosa Literaturgeschichte schreibt, laut Kulcsár Szabó jedoch keine nennenswerte Rolle in der sich den westeuropäischen Tendenzen allmählich nähernden ungarischen Literatur nach 1945 spielt – zu den wenigen ungarischen Autoren gehört, die sich tatsächlich eines bedeutenden westeuropäischen, vor allem deutschsprachigen Bekanntheitsgrades und Erfolges rühmen können.

Zwischen den beiden Extremen der ungarischen Rezeption finden sich solche Interpreten, die das Œuvre von Kertész und vor allem den *Roman eines Schicksallosen* als eine wichtige Station der postmodernen Romanliteratur bezeichnen, der mit der Prosa von Péter Nádas und Géza Ottlik verwandte Züge aufweist, aber den Schlüssel zu seiner Kanonisierung darin sehen, daß sie die Interpretationsweise der anderen Kertész-Würdiger ablehnen, da diese anachronistisch und mimetisch ist und sich auf die Erlebnisdarstellung stützt, die auf das erzählende Ich zurückzuführen ist. Wahrscheinlich müssen wir auch in der Frage nach dem erzählenden Ich die Antwort dafür suchen, weshalb Kulcsár Szabó dem Lebenswerk von Ker-

tész keine Bedeutung zumißt. Das eine Motto zu seiner Literaturgeschichte entlehnt er von Antal Szerb: „... das wirkliche Gebiet der Literaturgeschichte als Literaturwissenschaft ist das Nicht-Ich, die suprapersönlichen Verflechtungen im Werk“.⁸ In seinem Überblick über die ungarische Literatur in der Periode zwischen 1945 und 1991 bedeutet das für ihn nicht nur die Erfassung der literaturgeschichtlichen Prozesse anstatt der Präsentation der voneinander isolierten Autoren, sondern auch eine Norm: In der Auffassung von Kulcsár Szabó bedeutet das Persönliche, das Bekennende zumeist ein Handicap gegenüber der Textgestaltung, die die Persönlichkeit vage werden läßt, degradiert, auflöst oder zerschreibt. Diese Vorstellung über die literaturgeschichtliche „Entwicklungsrichtung“ ist offensichtlich im Konsens z. B. mit dem vielzitierten Gedanken von Barthes über den Tod des Autors, gleichzeitig jedoch verdeckt sie, daß – obwohl im Lebenswerk von Kertész der Frage nach der Autorenschaft tatsächlich eine zentrale Rolle zufällt – dies keineswegs die problemlose „Überschreibbarkeit“ der Persönlichkeit bedeutet oder den unreflektierten Glauben an eine sprachliche Repräsentierbarkeit der Erfahrungen und auch nicht, daß die Texte von Kertész die Überzeugung bekunden würden, daß in ihnen das erzählende Ich selbstverständlich dem Leser (oder dem Autor) zur Verfügung stehen. Für Kertész artikuliert sich die Frage nach der Autorenschaft in erster Linie nicht von sprachphilosophischen Gesichtspunkten her, sondern aus anderen Perspektiven der erzählenden Autorität.⁹ Das bedeutet aber keineswegs, daß seine Texte nicht Anspruch auf eine besondere Beachtung erheben.

In der Literaturtheorie des 20. Jahrhunderts versuchen die Kritiker der anonymen Textualität, die post mortem Erforscher der Frage nach dem Autor, für solche theoretischen und literarischen Tendenzen zu sensibilisieren, die auf den Trümmern des dekonstruierten Subjekts die möglichen Quellen der Autorenschaft suchen, die Strategien, die mit der partiellen, geschichtlichen, geographischen und gesellschaftlichen Situation der literarischen Autorenschaft verbunden sind. Das Lebenswerk von Imre Kertész – da sind seine Romane, Novellen und Essays sowie Vorträge gleichermaßen gemeint – ist mit Sicherheit innerhalb des Rahmens dieser Tendenzen zu interpretieren, bzw. ist innerhalb der zeitgenössischen ungarischen Literatur vielleicht seine Prosa diejenige, in der diese Fragen am plastischsten und komplexesten erscheinen. Vielmehr meine ich, daß abgesehen von der offensichtlichen Bindung von Kertész zu der Literatur der deutschen Moderne, gerade diese Art seiner Sensibilität und seines Interesses den Schlüssel zu seinem westeuropäischen Erfolg bildet: Die Autoren und Werke der osteuropäischen Literatur finden leichter Zugang zum ausländischen Publikum, wenn sie *auch* als literarische Dokumentation der Geschichte und des geistigen Klimas dieses geographischen Raumes gelesen werden können.¹⁰ Nebenbei erwähnt, ist der Aspekt des Kertész-Lebenswerkes – der mit dem Problem der legitimen Autorenschaft(en) zusammenhängt, die sich inmitten der intellektuellen-moralischen-

politischen Konditionen, die die Folge der Bedingungen *und* des Abdruckes der zwei aufeinanderfolgenden totalen Diktaturen sind, konstruieren lassen – der Punkt, bei dem die Kritiker am ehesten mit Kertész zu diskutieren beginnen.

Im folgenden versuche ich zuerst zu zeigen, wie die Werke von Kertész diese Konditionen, diese Situation, in der notwendigerweise die Autorität des Autors, die Krise der legitimen Sprecherposition erscheint, darstellen. Danach möchte ich die Autoritätstypen vorstellen, die in den Texten vorkommen und die gleichzeitig ihre Gültigkeit in Zweifel ziehen.

Um einen weiteren Schritt zu machen, kann ich ein Problem nicht umgehen, und zwar die Erklärung dafür, wieso ich das gesamte Lebenswerk von Kertész als den Gegenstand dieser Analyse betrachte, das sowohl Essays als auch fiktive, belletristische Texte umfaßt. Die Antwort ist wahrscheinlich kaum darin zu suchen, daß die Romane von Kertész kürzere und längere Essayteile enthalten, die zu seinen anderen Essays in enger gedanklicher Verwandtschaft stehen, denn das würde dazu führen, daß die Romane und Novellen ebenso als diskursive Texte zu lesen sind. Eine Legitimation ist eher auf der anderen Seite zu suchen: Auch in den Essays selbst ist die erzählende Identität nicht problemlos, sie ist „transparent“, die meisten seiner nichtfiktionalen Prosatexte und Vorträge demonstrieren den Prozeß, wenn er auf die Bühne tritt, vor unseren Augen mit Hilfe von diskursiven und narrativen Mitteln Gestalt annimmt, sich der durch die gegebenen Gelegenheit, Situation und Umstände bedingte Redner erschafft.¹¹ Und vice versa: Auch die Rhetorik der fiktionalen Texte ist oftmals vortragmäßig – die Narration ist oft in einen solchen Rahmen eingebettet, die auf die Situation verweist, die die Erzählung zustande kommen ließ: Die erste Hälfte des Romans *Fiasko* kann dafür als Beispiel angesehen werden, aber viel markanter erscheint diese Geste in *Die englische Flagge*. „Wenn ich die Geschichte von der englischen Flagge jetzt vielleicht doch erzählen wollte, wozu man mich vor einigen Tagen – oder Wochen – in einer Runde von Freunden ermunterte...“ – lautet der erste Satz der Novelle.¹² Dieser Verweis auf die Runde von Freunden, auf die Auslöser der Erzählung, kehrt regelmäßig wieder, das fiktive Publikum erhält ein immer deutlicheres Gesicht und auch das Verhältnis zwischen ihm und der erzählten Geschichte wird zunehmend komplexer, so auch die Rolle, die Situation des Erzählers. In den Texten von Kertész erscheinen das Denken, das Sprechen, das Schreiben und auch das Ich als inszeniert; das Sprechen ebenso wie das Erzählen, der Sprecher ebenso wie der Erzähler sind zugleich Produkt und Interpreten der Sprechsituation.

Natürlich kann im allgemeinen gesagt werden, daß sowohl die belletristischen wie die nichtfiktionalen Texte ihre Sprecher konstruieren, und in diesem Gesichtspunkt kann auch keine scharfe Grenzlinie zwischen ihnen gezogen werden. Im Falle von Kertész kann jedoch die Frage nach der Organisation des Lebenswerkes auch aus einer anderen Richtung gestellt werden: In seinem Fall ist nicht einfach nur von der thematischen und poetischen Wiederholung und Parallelität

der Texte die Rede, sondern auch davon, daß wir in ihnen auffallend häufig auf Zitate, Mottos und Reflexionen aus früheren Werken stoßen. In der Rezeption taucht immer wieder die Behauptung auf, daß die Romane und Erzählungen von Kertész oft einer Parabel gleichen.¹³ Unabhängig davon, inwieweit einander die Narratoren und Sprecher gleichen oder sich unterscheiden, d. h. ohne daß wir unbedingt die Reihe der Texte als den Monolog einer einzigen Person lesen würden, erscheint der Prozeß des Lebenswerkes, die Einheit von Fiktion und Nichtfiktion schon von *Fiasko* an als eine Parabel: die Parabel der *work-in-progress* Suche und Erschaffung einer autoritativen Autorenposition.

Geschichtlich-geographische Astrologie

Im ersten Teil des Romans *Fiasko* blättert der Protagonist, der Alte, der vielleicht mit dem Autor des zweiten Teiles identisch ist, in seinen alten Aufzeichnungen und stößt auf eine Reflexion, die im Roman bereits in erster Person Singular zitiert wird. Der Verfasser der Aufzeichnung (vielleicht der Alte selbst, als er noch jung war) blättert in Goethes Autobiographie und kommentiert diese:

Ich nehme ein Buch aus dem Regal. Dem Band entströmt Moderge-
 ruch – die einzige überlieferbare Spur eines vollendeten Werkes und
 eines erfüllten Lebens im Raum: Bibliotheksgeruch. ‘Am 28. August
 1749, mittags mit dem Glockenschlag zwölf, kam ich in Frankfurt
 am Main auf die Welt. Die Konstellation war glücklich; die Sonne
 stand im Zeichen der Jungfrau und kulminierte für den Tag; Jupiter
 und Venus blickten sie freundlich an, Merkur nicht widerwärtig; Sa-
 tum und Mars verhielten sich gleichgültig: nur der Mond...’ – Nun
 ja, so muß man geboren werden, [...] Der glückliche Augenblick ist
 von der kosmischen Ordnung nur für eine einzige Geburt vorgese-
 hen. Das Genie, der große Schöpfer, betritt die Erde als mythischer
 Held. [...] Jede Handlung, jeder Gedanke von ihm ist von Bedeu-
 tung, da sie die Motive der Vorsehung in sich tragen; jede Äußerung
 ist mit den symbolischen Zeichen einer paradigmatischen Entwick-
 lung behaftet. ‘Ein Dichter’, wird er später sagen, ‘muß eine Her-
 kunft haben, muß wissen, woher er stammt.’

Ich glaube, er hat recht: das ist tatsächlich das Wichtigste. Nun
 denn, als ich das Licht der Welt erblickte, stand die Sonne im Zeichen
 der bis dahin größten Weltwirtschaftskrise, [...] ein Parteiführer na-
 mens Adolf Hitler wendete mir auf den Seiten seines Werkes ‘Mein
 Kampf’ ein verdammt unfreundliches Antlitz zu, das erste, *numerus
 clausus* genannte Judengesetz stand im Zenit meiner Konstellation,
 ehe die darauf folgenden an seine Stelle rückten. Sämtliche irdischen
 Zeichen (von den himmlischen verstehe ich nichts) bezeugten die
 Überflüssigkeit, mehr noch: Unvernünftigkeit meiner Geburt. [...]

Genug, es lohnt nicht, meiner Herkunft nachzuspüren: ich habe keine. Ich bin mitten in einen Prozeß hineingetröpft, den ich, dem angeborenen trügerischen Zeitgefühl entsprechend, für einen Anfang hielt.¹⁴

Das Goethe-Zitat und der Kommentar dazu stellen eine ideal-charakteristische Schaffensposition dar, dessen Schlüssel, wie es scheint, in irgendeinem Außer-der-Zeit-sein liegt – noch dazu doppelt: Einerseits deswegen, weil der Schöpfer seine Situation nicht durch die geschichtliche Zeit definiert, andererseits – aber wahrscheinlich gerade daraus folgend – ist es ihm möglich, sich durch seine Werke der Nachwelt zu „hinterlassen“. Über diese beiden unterschiedlichen Zeiten schreibt er in einem letzten Passus seines *Galeerentagebuchs*:

Der Mensch hat ein grauenhaftes Leben – die Geschichte –, und er hat die Erzählung von der Welt, mächtig und viel weiser als er, in der er zur Gottheit, zum Magier wird; und diese Erzählung ist genauso ein Wunder, wie sein geschichtliches, 'reales' Leben etwas Unglaubliches ist.¹⁵

Im zitierten Teil von *Fiasko* stellen das matroschkahafte Ineinander-gebettet-sein der Texte und die durch sie skizzierten drei Figuren – der große Schöpfer, dem die Vorsehung einen nur ihm vorbehaltenen Platz in der Weltgeschichte sichert, der Verfasser der Aufzeichnungen, sich selbst ihm gegenüberstellt und seine eigene Situation und Geschichte, seine Überflüssigkeit reflektiert und der Alte, der diese Zeilen liest und nicht fähig ist, zu schreiben – die Stationen eines Niederganges dar. Im Verlauf dieses Niederganges überläßt der triumphierende Schöpfer, der seine Bedeutsamkeit und seine Autorität in der Individualität seiner Persönlichkeit trägt, seinen Platz der Gestalt, die quasi als Schnittpunkt der geographisch-geschichtlichen Umstände zustande kommt, weder Tradition noch Individualität besitzt, was notwendigerweise zur Unmöglichkeit des Schreibens führt. Diese Unmöglichkeit erzählt und demonstriert der erste Teil des Romans: Der Alte ist nicht in der Lage zu schreiben – erfahren wir aus dem Text, der sich ständig selbst wiederholt und sich in die Sackgasse der Selbstreflexion hineinmannövriert.

Man kann sagen, fast alle „Helden“ der Kertész-Texte sind Gefangene der durch die Raum-Zeit-Koordinaten bestimmten Determinationen, das *Ich*, das unfähig ist, sich selbst zu erschaffen, ist das Produkt einer Periode, in der die große Erzählung des Individuums, das fähig war, über das Heldentum und die Tragik zu berichten, unterbrochen wurde. Eine der Antriebsfedern dieser Texte ist die Frage, was es bedeutet, unter solchen Bedingungen, die die Persönlichkeit liquidiert, zu schreiben, da eben der Denkweise von Kertész zufolge Literatur nur Produkt einer Persönlichkeit sein kann, die fähig ist, sich über die Determinationen hinwegzusetzen. (Genauer gesagt – Kertész spricht ja nicht von der

Autorenschaft im Sinne von Quelle und Ursprung – ist die Überwindung der Determination durch das gegenseitige Erzeugen der Schrift und der Persönlichkeit vorstellbar.) Oder man könnte es, um auf die theoretischen Ausführungen über die Autorenschaft zurückzuverweisen, auch so formulieren, daß die Frage von Kertész in Erfahrung bringen will, wie es denn möglich sei, wer die Erzählung über die Liquidation der Persönlichkeit, die dazu fähig war, dann noch erzählen kann. „In face of the current trend towards the massive deconstruction of subjectivity“ – wie Nancy K. Miller den Hintergrund der problematischen Formgebung des kritischen Subjektes nennt¹⁶ – bedeutet das für Kertész die Erfahrung der Geschichte. Die Erfahrung der beiden aufeinanderfolgenden totalitären Diktaturen, wobei eine besondere Betonung auf dem Ausdruck *beiden* liegt, da die Wiederholung, in den Augen von Kertész die osteuropäische Erfahrung dieser gegenseitigen Verstärkung, die hier Lebenden mit dem Mehr an Wissen ausgestattet hat, daß der Totalitarismus kein Irrtum, keine Panne war, sondern eine Notwendigkeit, ein Weltzustand, der eintreten mußte, und mit der Tradition, die zu ihm führte, gleichzeitig aufgeräumt, sie ungültig und gezeigt hatte, daß sie nicht mehr fortgesetzt werden kann. Laut der Interpretation von Kertész ist die osteuropäische Geschichte, zumindest bis zum Ende der neunziger Jahre, oft viel realer, und scheint eine Erfahrung – als essentieller Ausdruck der allgemeinen europäischen mentalen Krise – zu sein, die freier von Illusionen ist als in Kertész' Augen die Vorstellung der westlichen Intellektuellen über die Fortsetzbarkeit der Erzählung über die Freiheit und die Autorität der Individualität. Kertész erklärt dem westlichen Publikum die unterschiedliche Interpretation, die in den osteuropäischen und westeuropäischen Erfahrungen begründet ist, in seinem Essay *Wer jetzt kein Haus hat* durch ein Zitat, das er dem *Galeerentagebuch* entnommen hat:

... daß mich vor dem Selbstmord (nach dem Beispiel Borowskis, Celans, Améry's, Primo Levis und anderer) jene 'Gesellschaft' bewahrt hat, die mir nach der Erfahrung des KZs in Form des sogenannten 'Stalinismus' bewies, daß von Freiheit, von Befreiung, von großer Katharsis und so weiter – von alledem also, was die Intellektuellen, die Denker und Philosophen in glücklicheren Weltgegenden nicht nur im Munde führten, sondern woran sie offenkundig auch glaubten – überhaupt nicht die Rede sein konnte; diese Gesellschaft garantierte mir die Fortsetzung des Lebens in Knechtschaft und sorgte so dafür, daß viele Irrtümer gar nicht erst möglich wurden.¹⁷

In den späteren Essays über die osteuropäische Geschichte schöpft er viel eher aus den Ereignissen und der Atmosphäre der neunziger Jahre, aus der Erfahrung des erneuten Auftauchens einer nationalistischen und extrem rechtsorientierten Rhetorik. In den Gedanken über das Spezifikum der Region verschiebt sich der Akzent von der persönlichen Bewußtmachung auf die Gefahr einer tragischen

„Selbstiteration“ der Geschichte, die sich aus der Ablehnung einer Aufarbeitung der Vergangenheit und der Verantwortungsübernahme ergibt.¹⁸

Das Fehlen der Vorsehung, die Unterbrechung der Tradition und in Zusammenhang mit diesen die Krise der persönlichen Autorität: Die Meinung von Kertész über die Bedingungen der Gegenwart zeigen Parallelen mit solchen Gedankengängen über die Autorität, wie z. B. die von Arendt, unter deren Triebfedern eine ebenfalls die Erfahrung der europäischen totalitären Diktaturen ist. Man kann darüber natürlich nicht hinwegsehen, daß Arendt die Krise der Autorität in erster Linie auf politischer Ebene analysiert und wir uns hier vor allem auf das Problem der Autorität des Autors konzentrieren. Trotzdem ist die Parallele aus zwei Gründen gerechtfertigt. Einerseits, weil Arendt die Krise der Autorität innerhalb politischer Gemeinschaften als eine Folgeerscheinung der allgemeinen Krise behandelt, und da das, was sie über die Erschütterung der Autorität in der alltäglichen Welt und vor allem auf dem Gebiet der Erziehung sagt, mit dem in Einklang steht, was bei Kertész als bevorzugte Frage in Form des Problems der Sozialisation erscheint. Andererseits kann gesagt werden, daß die Krise der politischen Gemeinschaften und die Bodenlosigkeit der Autorität des Autors – sowohl im Sinne von Befugnis wie auch als bevorzugter Interpret – in der Denkweise von Kertész in demselben Boden wurzeln.

Mit folgenden Gedanken leitet Arendt den Abschnitt *What is Authority?* ein:

The most significant symptom of the crisis, indicating its depth and seriousness, is that it has spread to such prepolitical areas as child-rearing and education, where authority in the widest sense has always been accepted as a natural necessity, obviously required as much by natural needs, the helplessness of the child, as by political necessity, the continuity of an established civilization which can be assured only if those who are newcomers by birth are guided through a pre-established world into which they are born as strangers.¹⁹

Die Krise der Erziehung und der Sozialisation als Voraussetzung und Aufrechterhaltung der Diktatur spielt auch in den Reflexionen von Kertész eine zentrale Rolle, und auch bei ihm kann gut beobachtet werden, wie sich diese Frage mit dem Fehlen einer legitimen Autorität paart. Im Essay *Rede über das Jahrhundert* stellt er die Bildung, die mit einer Persönlichkeit verbunden werden kann, die über eine moralische und intellektuelle Autonomie verfügt, der persönlichkeitsnegierenden Tyrannei der Geschichte des 20. Jahrhunderts gegenüber, die nicht erzieht, sondern gleichschaltet. In diesem Sinne kann die Erzählweise, die sich verblüffend von den anderen europäischen Lager-Romanen unterscheidet, und das ironische Erinnern an die simultane Erfahrung im *Roman eines Schicksallosen* als die Narration eines *Anti-Bildungsromanes* betrachtet werden.²⁰ Die Autorität setzt Freiheit und Freiwilligkeit voraus und das unterscheidet sie von der Gewalt – sagt Arendt. Im Roman *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind* wird dieser

Gedankengang bis ins Extreme verfolgt: Beim Fehlen von Freiheit und Freiwilligkeit ist Autorität nur als Tyrannei vorstellbar. Der Erzähler des Romans wehrt sich mit der Ablehnung, Kinder in die Welt zu setzen, d. h. mit einer symbolischen Selbstkastration gegen die „auf dem Autoritätsprinzip, dem autoritären Vaterprinzip“²¹ ruhende Zivilisation. Diese Auffassung von Autorität erklärt auch das negative Gottesbild des Erzählers und dessen Verbindung mit Auschwitz als geschichtliches Trauma der Negierung einer autonomen Persönlichkeit: „dann hat Gott sich mir im Bild von Auschwitz offenbart“.²² Im Essay *Die Unvergänglichkeit der Lager* verbindet sich ähnlich wie im Gedankenexperiment von Arendt die Kündigung („der Vertragsbruch“) der Tradition, die Krise der Religion und das Ausgeliefertsein des verwaisten Menschen an die Tyrannei:

... aber es ist nicht zu leugnen, daß der im 18. Jahrhundert geprägte Mythos der Vernunft der letzte produktive europäische Großmythos war, dessen Verschwinden oder – mit einem dem Thema angemesseneren Ausdruck – dessen Verrauchen uns mit dem Fluch seelischer und geistiger Verwaisung belud. Seit wir durch Nietzsche wissen, daß Gott tot ist, stellt sich die schwierige Frage, wer – von der computerisierten behördlichen Überwachung abgesehen – den Menschen im Auge hat; direkt gesagt, *in wessen Angesicht wir leben*, wem der Mensch Rechenschaft schuldet, im ethischen und, man möge mir verzeihen, sehr wohl auch *transzendentalen* Sinne des Wortes.²³

Wenn es die Bedingungen der Erziehung und die einander bedingende Autorität und Freiheit nicht mehr gibt, so ist der düsteren Vision von Kertész gemäß nur mehr die tyrannische, konform machende Wirkung der Situation und die Mitwirkung des „funktionalen Menschen“²⁴ möglich, was gleichzeitig die Unmöglichkeit des Glaubens an eine moralische und intellektuelle Autonomie, an die *eigene* Wahl, an die *eigenen* Gedanken bedeutet. „In einer unmoralischen Welt moralisch zu sein, ist ebenfalls unmoralisch“ – ist im *Protokoll* zu lesen.²⁵ Im *Fiasko* analysiert ein längerer Passus über Ilse Koch die Unmöglichkeit der moralischen Autonomie. Auch in diesem Teil liest der Alte in seinen früheren Aufzeichnungen:

Ihr [Ilse Koch] wird kaum der Gedanke gekommen sein, daß, wenn es Gott nicht gibt, alles erlaubt sei; nein, im Gegenteil, allem voran einen Gott benötigte sie – und zwar einen Gott, der alles in Gebote faßt, was er ihr erlaubt. Zweifellos: die moralische Weltordnung, die Buchenwald bot, war die des Mordes, aber es war eine Weltordnung, und sie sagte ihr zu. [...] Eine Situation brachte Buchenwald hervor; Buchenwald brachte – unter zahlreichen anderen Situationen – die Situation der Frau des Lagerkommandanten hervor; diese Situation brachte Ilse Koch hervor, die – um es so zu formulieren – die Situation mit Leben füllte, und dadurch brachte auch sie Buchenwald mit hervor, das ohne sie nicht mehr vorstellbar ist. [...] Ilse Kochs Platz

befindet sich auf einer mittleren Proportionale, die sich zwischen ihr selbst und ihrer Situation ziehen läßt, in einer Formel, in der sie selbst sogar gar nicht auftaucht.²⁶

Die individuelle Meinungsbildung und die Unmöglichkeit der handelnden Entscheidung gilt innerhalb dieses Gedankenganges sinngemäß auch der „richtigen“ Entscheidung, oder wenn es beliebt, dem Heroismus. Der oben zitierte Passus wird durch die hervorgehobene Rolle von Koch zur Kritik des Romans *Die große Reise*, denn vom selbstanalysierenden Mechanismus des Lebenswerkes aus betrachtet kommt es zur Gegenüberstellung des *Romans eines Schicksallosen* und des Romans von Semprun, und der Grund dieses Vergleichs kann gerade der Zweifel an die Möglichkeit eines individuellen Heroismus sein.

Die Tyrannei der Situation als ein Attribut des 20. Jahrhunderts läßt die Vorstellung von einer intellektuellen Autonomie ebenso problematisch werden. Dieser Aspekt erscheint in den Texten von Kertész seltener explizit, aber gleichzeitig hat in Hinsicht auf die schriftstellerische Autorität dieser latente Zweifel, was die Möglichkeit von eigenen Gedanken betrifft, noch radikalere Konsequenzen. Im *Galeerentagebuch* findet sich z. B. eine Textstelle, die die Unmöglichkeit der „freien Gedanken“ aufwirft:

Der Mensch ist ein denkendes Wesen, der Haken ist nur, daß er nicht selbst denkt, sondern ein anderer oder anderes in ihm. Das heißt, ich habe das Gefühl, der Mensch denkt, was er denken *muß*: Seine Gedanken sind determiniert.²⁷

Intellektualismus und Moralität lassen sich im Denken von Kertész deshalb nicht voneinander trennen, weil beide von der möglichen Vorstellbarkeit einer individuellen Autonomie gegenüber den durch die Situation, das Zeitalter und den Ort gegebenen Determinationen abhängen. Deshalb kann in dieser Auffassung *Zeitgemäßsein* ein negativer Begriff sein. Wenn wir jedoch diese These, daß die Tradition unter den gegenwärtigen Konditionen ihre Gültigkeit verloren hat, konsequent zu Ende denken, kann im Wortgebrauch von Kertész das Unzeitgemäßsein nicht nur das Beziehen einer konservativen Position, sondern eher – natürlich auch die *Unzeitgemäßen Betrachtungen* von Nietzsche vor Augen haltend – einer Art Außenseiterposition, einer transzendenten Position bedeuten, mithin einen *Nonkonformismus*, der die Determinationen der geschichtlich-geographischen Situation erkennt und negiert. Die Frage nach der Autorität des Autors ist also größtenteils mit der Frage nach der legitimen *kritischen Position* identisch: Wenn die zufälligen Umstände unserer Geburt nun einmal unsere geistige und moralische Rolle, die wir zu spielen haben, unabänderlich festsetzen, woher erlangt dann die Aussage, daß die Welt „unmoralisch“ sei, daß das Verschwinden einer über sich selbst verfügenden Persönlichkeit von der geschichtlichen Bühne eine negative Entwicklung sei, Geltung?

Doch die radikale Verfolgung des Gedankens über die totalitäre Determination der Situation, das heißt, daß praktisch die Berücksichtigung der extremen negativen Konsequenzen im Zusammenhang mit dem individuellen Dasein und der literarischen Autorenschaft aus sämtlichen Kertész-Texten entnommen werden kann, dies als einzige „Stimme“ des Lebenswerkes anzuführen, wäre eine grobe Vereinfachung. Die Universalität – nicht eine im geographischen oder zeitlichen Sinn verstandene Universalität, sondern, daß außerhalb von ihr keine Position vorstellbar sei²⁸ – der Situation könnte eher als eine extreme Vorstellung, als ein Gedankenexperiment, als der eine Opponent in der Diskussion, dessen Schauplatz das gesamte bisherige Lebenswerk von Kertész ist, beschrieben werden. Es können zahlreiche Textstellen und narrative Mittel aufgezeigt werden, die im Gegensatz zu dem oben Beschriebenen als Glaube an die selbsterschaffende Freiheit der Persönlichkeit gedeutet werden können. Solche sind z. B. am Ende des *Romans eines Schicksallosen* die bewußte Identifizierung des Erzählers mit all dem, was mit ihm geschehen ist; die Hinweise der Erzähler von *Fiasko*, *A pad* [Die Bank], und *Die englische Flagge* auf die Wende, als sie aus dem Prozeß ausgetreten sind, an dem sie vorhin beteiligt waren; ein ständig wiederkehrendes Element seines Lebenswerkes ist die Verleugnung des Lebens; oder die nachträgliche Aufteilung des *Galeerentagebuchs* in Kapitel, die zu dem schon zitierten Passus ähnliche Annahmen mit der Geste einer Möglichkeit der Selbsterschaffung, des Entkommens vor dem unpersönlichen Schicksal revidiert.

Dieser Disput erscheint oft als ein Ringen mit der Existenzphilosophie. Péter Dávidházi faßt die Bindung von Kertész zum französischen Existentialismus nach dem Krieg folgendermaßen zusammen:

Dafür spricht seine innerste Überzeugung, nach der wir unser Wesen letzten Endes selbst *schaffen*, indem wir das, was wir von außen erhalten, uns zu Eigen machen, und dafür spricht der charakteristische Begriffsgebrauch, nach dem das *Massendasein* die größte Gefahr bedeutet, das *Versinken in der gesichtslosen Masse*, der größte Triumph hingegen ist die auch im Bewußtsein der sich nähernden Vernichtung auf sich genommene Selbstformung, das *Fertigwerden* von uns selbst, das Aufzeigen der auf individuelle Weise durchlebten, daß heißt *erlebten Existenz* vor dem Moment des Todes, vor dem Eintreten des Todes als letzten Befreiers.²⁹

Das Anknüpfen erfolgt oft in Form von Zitaten oder Variationen: Der letzte Eintrag ins *Galeerentagebuch* und vielleicht auch die Namen der Protagonisten im Roman *Fiasko* – Steinig, Felsen, Berg – verweisen auf den Sisyphos von Camus. Andererseits kann auch eine nicht so direkte Verbindung beobachtet werden: Die Vorstellung von Sartre in *Das Sein und das Nichts*, daß die Isolation der Augenblicke uns mit der Freiheit versieht, durch die wir unsere Fähigkeiten, unsere Vergangenheit „überwindend“, uns selbst erwählen, erscheint nicht nur in

essayistischen Teilen, sondern wir können auch eine Parallele zwischen ihr und seiner narrativen Technik ziehen. (Hier ist vor allem an die Technik der Selbstzitiertung und „Beschwörung“ der vergangenen Ichs als Fremde zu denken.) Wahrscheinlich hängt auch der skeptische Gedankengang über die Freiheit, die Befreiung, über die von einer großen Katharsis träumenden westlichen Intellektuellen des oben zitierten Passus aus *Wer kein Haus hat* in erster Linie mit diesen Autoren zusammen.

Auch eine der ersten Aufzeichnungen des *Galeerentagebuchs* aus dem Jahre 1964 formuliert ähnlich wie ein bereits zitierter Gedankengang aus dem *Protokoll* seine Kritik an den Moralisten: „Man läßt ihn seine Rolle spielen, während er glaubt, daß er es ist, der sie spielt.“³⁰ In einer ein Jahr später erfolgten Aufzeichnung schreibt Kertész:

Sartre: Es gibt keine Charaktere, nur ‘in die Falle gegangene Freiheiten’, und die Art des gefundenen Ausweges macht den Wert des Menschen aus. – Der typische Moralist. Doch unter dem Gesichtspunkt der Romanteknik eine wichtige Bemerkung.³¹

Dreiundzwanzig Jahre später kommt auch im *Fiasko* ein Passus vor, der als Kritik an der Freiheitsauffassung von Sartre verstanden werden kann. Der Alte kommentiert das in einer französischen, existentialphilosophischen Anthologie Gelesene so: „(obwohl man fragen könnte, wie eine solche Wahl Freiheit zu nennen ist) (bei der wir nämlich keine andere Wahl haben außer uns selbst)“.³²

Die totalitäre Determination der Situation und die Selbsterschaffung, die Möglichkeit einer Ich-Transzendenz laufen also parallel, sind in den Texten von Kertész in ständiger Diskussion miteinander begriffen. Die späteren Werke, und da denke ich vor allem an den tagebuchartigen Band *Ich – ein anderer*, aber auch die späteren Textstellen des *Galeerentagebuchs* können dazugezählt werden, künden vielleicht immer stärker von der Überzeugung, daß für den Autor die „Überwindung“ der Determination eine durchführbare Möglichkeit darstellt, und die Überbetonung dieser „Stimme“ entzieht diesen Texten womöglich Komplexität und Spannung.³³ Nach der Kenntnisnahme dieser Fortbewegung werde ich mich im weiteren auf den Dialog dieser zwei „Stimmen“, auf ihre paradoxe Konstellation konzentrieren, da ich meine, es ist dieser Polarität zu verdanken, daß wir feststellen können, das Lebenswerk von Kertész ist eine der gründlichsten Diagnosen der ungarischen Gegenwartsliteratur auf die Krise der Autorisation, die sich aus der Situierung des Autors ergibt – unabhängig davon, daß die Negativität seiner Diagnose oft Diskussionen erregt.

Das triumphierende Sich-zu-eigen-machen des unpersönlichen Schicksals wird in den Texten von Kertész ständig von der Gefahr umschattet, daß sich – unabhängig von der Absicht des Schaffenden – die Revolte gegen die Determinationen zur Mithilfe umkehrt, daß die zu verleugnende Struktur, Weltsituation oder

das zu verleugnende politische System ihre Rechtfertigung wird. Der selten zitierte Kurzroman von Kertész, *Detektivtörténet* [Detektivgeschichte], über eine südamerikanische Diktatur ist als Parabel der teuflischen Struktur zu lesen, die die persönliche Absicht aufreißt und sich zum eigenen Nutzen macht. Und auch das hier zitierte Geständnis aus dem *Galeerentagebuch* handelt davon:

Die Schande, hier zu leben. Unter dem Gesichtspunkt gesehen, daß ich die Sklaverei akzeptiert habe – einfach unter dem Gesichtspunkt, daß ich lebe. Rechtfertigen meine geistigen Produkte etwas? Etwas, das ich selbst nicht rechtfertigen will? Haben Zeit und Ort mir ihren verhängnisvollen Stempel aufgedrückt, obwohl ich jede Art moralischer Gemeinschaft bis zum Selbsthaß, ja, bis zum Selbstmord verweigere? Damit, daß ich hier blieb, habe ich mich dem Tragischen, das heißt dem Schicksal entzogen und mich dem Komischen, dem staatlichen Massenschicksal und seinen wimmelnden Zufällen unterworfen.³⁴

Dieses Zitat bietet im Zusammenhang mit der Konzeption von Kertész hinsichtlich der schriftstellerischen Autorität noch einen Gesichtspunkt. Die Autorität ist im doppelten Sinne gefährdet: nicht nur die Machtbefugnis des Autors wurde zweifelhaft, auch das Schicksal seiner Texte, das heißt seine erläuternde Autorität. Unabhängig davon, ob der Autor für sich selbst authentische Texte verfassen darf, diese liefern sich diesem Passus zufolge in der Rezeption der Situation aus, in die sie hineingeboren wurden. Dieses Problem bietet einen wichtigen Anhaltspunkt in der Deutung der Technik der Selbstzitierung, die für das Lebenswerk von Kertész so charakteristisch ist und manchmal schon als eine „Geschlossenheit in sich“ wirkt. Das Zitieren früherer Texte, ihre Wahl zu Mottos und ihre Deutung basiert wohl kaum auf der Überzeugung, die die Kritiker der Autorintention in Frage stellen, nämlich, daß die niedergeschriebenen Erlebnisse oder die Fähigkeit, das Erlebnis des Niederschreibens sich in Erinnerung zu rufen, den Autor als Interpreten der eigenen Texte auszeichnen würde. Den Texten von Kertész ist viel eher zu entnehmen, daß die Protagonisten ihre früheren Werke als fremd empfinden, genauso wie die früheren Ichs ihre Fiktionen. Nicht nur, daß die Texte das Persönliche, worüber sie handeln, nicht anführen, sondern sie versperren viel mehr den sie erneut lesenden Autoren den Zugang zu den einstigen, vermeintlich eigenen Erfahrungen bzw. zu dem Ich aus der Zeit der Niederschrift. Nur ein Beispiel aus dem *Fiasko*: Der Alte liest in seinen Aufzeichnungen folgendes über seinen ersten Roman:

Er hat meine Person zum Gegenstand gemacht, mein hartnäckiges Geheimnis ins Allgemeine verwässert, meine unaussprechliche Wirklichkeit zu Zeichen destilliert – mich in einen Roman verpflanzt, den ich nicht zu lesen vermag: der mir fremd ist, so wie er mir auch das Rohmaterial entfremdet hat – das unvergleichlich wichtige Stück meines eigenen Lebens, aus dem er entstanden ist.³⁵

Der Anspruch von Kertész, seine Texte unentwegt zu interpretieren und neu zu interpretieren, kann vielleicht eher mit dem Problemkreis der Verantwortlichkeit für eine Unterschrift in Zusammenhang gebracht werden. In diesem Kontext erscheint die Selbstzitation und Selbstinterpretation als eine Don Quichotte-mäßige Kraftanstrengung, die versucht, die geistigen Produkte, wofür er seinen Namen einst „hergab“, gegenüber einer Enteignung mit einem Schutzwall zu befestigen.

Um auf die Frage zurückzukommen, wieso es berechtigt ist, die Diagnose Arendts über die Krise der politischen Autorität mit der Frage nach der Autorenschaft im Lebenswerk von Kertész in Verbindung zu bringen, habe ich schon vorher festgestellt, daß dies einerseits wegen der Verwandtschaft ihrer Diagnose über das Zeitalter möglich ist, andererseits jedoch, weil die im politischen und literarischen Sinne verstandene Krise der Autorität in demselben Boden wurzelt. Das Ungültigwerden und die Unfortsetzbarkeit der Tradition, die Kertész zufolge ebenfalls Grundsymptome der totalitären Diktaturen sind, sowie das Schwinden des Glaubens an eine göttliche Vorsehung führt in der Vision von Kertész zu einer Menge struktureller Punkte, die in der Gefangenschaft der zeitlichen und räumlichen Koordinaten leben – anstatt einer Gemeinschaft, die solche autonomen, intellektuellen und moralischen Wesen freiwillig bilden, die sich selbst als Teil eines „Weltmärchens“ ansehen und zu einer kritischen Distanz fähig sind. In diesem Weltbild gibt es weder für eine politische Gemeinschaft noch für die Inanspruchnahme einer legitimen literarischen Position Platz. Die Degradierung und der Verlust des Zentrums für das Subjekt führt für den literarischen Autor und den politischen Handelnden [*agency*] zu demselben problematischen Status, was sich auch in der rechtsorientierten politischen Annäherungsweise der Theorie über die Autorenschaft zeigt. Terry Eagleton schreibt z. B., daß zur Definition dieser beiden Kategorien so eine intermediäre Situation nötig wäre, die sich von der Konzeption des bürgerlich-humanistischen Subjekts löst, das sich bevollmächtigt und als Autor seiner selbst begreift, doch nicht identisch ist mit der Vorstellung über eine karnevalistische, schizophrene, sich fehlinterpretierende Subjektivität.³⁶ Diese Art der Thematisierung der Frage nach dem Autor ist enger mit der Denkweise und den Hauptfragen der Prosa von Kertész verbunden als die Annäherungsweise, die die sprachkritischen Aspekte der Autorenschaft betont.

Die Texte von Kertész zeigen uns eine Welt, in der die Quellen der Berechtigung des Autors zweifelhaft geworden sind: Die Vorstellung von der Persönlichkeit, die ihr Schicksal in der Hand hält, ist erschüttert, es gibt keine Gemeinschaft, die sie mit einer Aufgabe betrauen könnte, noch ihr eine Autorität geben könnte, noch ein kundiges Publikum, auch die kulturelle Tradition hat ihre Gültigkeit verloren, mit deren Hilfe sie ihre Erfahrungen interpretieren könnte, und auch die transzendente Perspektive ist unvorstellbar geworden, von wo aus betrachtet man sich über die durch die Situation gegebene Determiniertheit erheben könnte.

Das Paradox der Autorität des Autors in den Texten von Kertész beruht darauf, daß sie sich auf der Basis aufbauen müßte, von der wir ständig lesen, daß es sie nicht gibt.

Konflikte der Autoritäten

Im folgenden versuche ich aufzuzählen, auf welche Typen von Berechtigungen die Texte von Kertész rekurren, nach welchen sie sich sehnen, welche sie ablehnen und inwieweit diese im Lichte der Vorstellung über die total bestimmende Kraft der geographisch-geschichtlichen Situation problematisch erscheinen. Die folgenden Typen werde ich behandeln: das Ablegen des Geständnisses, das Ablegen des Zeugnisses, die Berechtigung durch die Gemeinschaft, die Ankündigung der Krise, das einsame Pflegen der verschwindenden Tradition und schließlich als Antwort auf all diese Unmöglichkeiten die Ausarbeitung einer mehrere Texte umfassenden legitimen Sprecherposition. Auch wenn diese Kategorisierung ein wenig steril und künstlich wirkt, hoffe ich, daß sie gute Dienste leisten wird, um zu zeigen, welche Fragen sich in Hinsicht auf die Berechtigung des Autors in den Texten von Kertész stellen.

Das Fehlen des Publikums, was sowohl das Fehlen eines transzendentalen Blickes, der Vorsehung, als auch das Fehlen der kundigen Gemeinschaft, des verständnisvollen Hörers, bedeutet, verhindert, daß die an autobiographischen Elementen reichen Erinnerungen und das Erzählen dieser, daß das aus der Reihe Treten³⁷ bei einem seit einem Jahrhundert dauernden Marsch zu einem Geständnis werden könnten. Doch die Vermutung des Fehlens eines Publikums untergräbt in den Texten von Kertész sinngemäß jegliche Sprecherposition und schriftstellerische Autorität. Das automatisierte Schreiben im ersten Teil vom *Fiasko*, das (Selbst)Porträt des publikumslosen, noch dazu tauben, auch sich selbst nicht hörenden Pianisten am Ende des *Galeerentagebuchs* oder die Feststellung in *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*, daß aus Mangel an Gott „[man] im besseren Fall, nur noch mit sich selbst [*Dialogue* führt], das heißt, man spricht oder murmelt vor sich hin“,³⁸ führen uns den komischen, selbstironischen Pathos eines Redens ohne Leser und Zuhörer vor Augen. Péter Balassa meint, daß „das Œuvre von Kertész auch die Entlarvung der Klage, die innere Kritik eines allein gelassenen, in seine Einsamkeit verstrickten Individuums ist“.³⁹

Es scheint, als wenn die Erzähler von Kertész – obwohl sie ihre Situation, in der sie erzählen, genau festhalten – trotzdem in einem luftleeren Raum das Wort ergreifende Autoritäten sind. Es ist auffallend, wie sehr der *Andere*, der potentielle Hörer der Rede im Lebenswerk fehlt, wie selten (wenn überhaupt) über eine Interaktion, ein durchlebtes Berührtsein als positives Erlebnis oder eine erfolgreiche Kommunikation – angefangen von Gyuri Köves, der aus dem Lager heimkehrt und dem Treffen mit dem Journalisten in einer Budapester Straßenbahn – berich-

tet wird.⁴⁰ Der Erzähler vom Roman *Die englische Flagge* läßt bis zum Schluß die Möglichkeit offen, daß für sein junges Publikum die Geschichte unverständlich ist, also das Erzählen eine sinnlose Sache sei; und wie ich oben schon zitiert habe, verweisen auch die Vorträge, die nach Aufforderungen entstanden sind, auf diese unüberwindbare Fremdheit, die den Redner oder Erzähler von seinem Publikum trennt. Eigentlich kann festgestellt werden, daß Kertész einen einzigen Text geschrieben hat, dessen Erzähler eine intime, vertraute Beziehung zu seinem Publikum pflegt, und deshalb als Geständnis gelesen werden kann: das ist der Roman *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*, wo das Publikum auf paradoxe Weise gerade das noch nicht geborene Kind ist. Der Protagonist spricht also zu einem Publikum, das „das Zeigen der eigenen Seelenwelt für den ermöglicht, der sich unsehtwegen oder wegen uns schämt“, wobei das Geständnis gerade über das Nicht-ins-Leben-rufen dieses Publikums handelt, das heißt, daß es sich selbst, seine eigene Möglichkeit austilgt.

Der Autoritätstyp, der in den Texten am häufigsten benannt wird und der auch in der Rezeption im Zusammenhang mit Kertész erwähnt wird, ist die Autorität der Bezeugung.⁴¹ Das Zeugnisablegen, das die persönlichen Erfahrungen auf so eine Weise erzählbar machen sollte, daß diese für eine gesamte Gemeinschaft Gültigkeit und Bedeutung gewinnen würde, wäre einerseits das Präsentieren des Auschwitz-Erlebnisses als mythisches Ereignis einer „universalen Welt der Negativität“, andererseits die Erfahrung eines *Bewohners* einer Diktatur über die seine Persönlichkeit liquidierenden Kräfte bedeuten.

Der Mensch ist nämlich ein dialogisches Wesen, er redet ununterbrochen, und das, was er sagt, was er *aussagt*, seine Klage, sein Leid, ist nicht nur als Schilderung, sondern auch als Zeugnis gedacht, und er will insgeheim – ‘unbewußt’ –, daß dieses Zeugnis zu einem Wert und der Wert zu einer gesetzbildenden geistigen Kraft werde.⁴²

Dies ist die Fortsetzung eines bereits zitierten Teiles des Essays *Die Unvergänglichkeit der Lager*, der über das Fehlen des Blickes handelt. Das ständig neu formulierte Zeugnisablegen gegenüber dem Nichterkennen, dem Vergessen und nicht zuletzt gegenüber der Negierung erscheint in den Texten von Kertész oft als so problematisch und *prinzipiell* unmöglich, wie die anderen Quellen der Autorität. Es ist nicht nur davon die Rede, daß das „Dazwischenkommen der Sprache“ es zweifelhaft werden läßt, ob die Erfahrung des Lebens von dem, der Zeugnis ablegt, in einen Text umgesetzt werden kann,⁴³ oder anders formuliert, ob der Text die Quelle seiner Autorität in etwas außerhalb seiner selbst suchen darf, sondern auch davon ist die Rede, daß im Laufe der Geschichte des 20. Jahrhunderts in den Augen von Kertész das Wesen der Erfahrung selbst zweifelhaft geworden ist. In dem Teil von *Fiasko*, der über Ilse Koch handelt, wird der Schlüssel des Proble-

matischwerdens der Erfahrung in der Reduktion der Persönlichkeit auf seine ausschließliche strukturelle Funktion, in seiner „Wesenlosigkeit“ gesehen.

Wie könnte auch diese Erfahrung vermittelbar sein, die gerade nicht in Erfahrung umsetzbar ist und auch nicht sein will, weil das Wesen ihrer Situation – dieser gleichzeitig zu abstrakten und zu konkreten Situation – auf der unwesentlichen und jederzeit austauschbaren Persönlichkeit beruht, für die es, an der Situation gemessen, weder Beginn noch Fortsetzung und erst recht keine Analogie gibt – die also, an der Vernunft gemessen, unwirklich ist?⁴⁴

Zur „Umsetzbarkeit der Erfahrung“, dazu, daß man überhaupt über Erfahrung reden und dafür Autorität verlangen könnte, wäre eine äußere, kritische Perspektive vonnöten, von der aus all das interpretiert werden kann, was mit uns geschehen ist, und dazu bietet laut der oft polarisierenden Zeitdiagnose von Kertész das Gefangensein der Situation keine Möglichkeit.

All das zeigt natürlich auch, daß die extremen Formulierungen der determinierenden Kraft der Situation, denen wir in den Texten von Kertész ständig begegnen, schon lediglich durch ihre Formulierung ihre eigene Kritik in sich schließen. Denn wenn das Leben und das Schreiben, das Lesen, das Denken nur als Darinsein vorstellbar sind, so wäre die ironische Lektüre des *Romans eines Schicksallosen*, zu der Kertész selbst anrät, unvorstellbar. Dieser Widerspruch wird aufgehoben, genauer gesagt, dieses Paradoxon läßt die Erzählweise des *Romans eines Schicksallosen*, das vervielfachte, sich ständig verschiebende Autoren-Ich aus *Fiasko* wirken, oder der Text vom *Galeerentagebuch*, der auf einmal die früheren Texte von Kertész umfaßt und solche Aussagen beinhaltet wie: „Scham überkommt mich, als hätte ich nie etwas geschrieben, alles ist mir fremd, und am fremdesten bin ich mir selbst“⁴⁵ – das heißt, die schriftstellerischen Strategien der Prosa von Kertész, die das Subjekt des Geständnisses als schizophrenes Ich darstellen, als ein Wesen, das gezwungen und fähig ist, zugleich seine Unterworfenheit gegenüber der Determination und seine kritische Position auf paradoxe Weise einzunehmen. Als ein Wesen, das in seinen Erinnerungen auf fremde Ichs trifft und sich zum Teil mit ihnen doch identifiziert. Auch der schöne Schlußgedanke des Essays *Rede über das Jahrhundert* formuliert dies:

Das in einem höheren Sinne begriffene Heil des Menschen liegt außerhalb seiner geschichtlichen Erfahrungen, im Gegenteil, in ihrem Erleben, ihrer Aneignung und der tragischen Identifizierung mit ihnen. Den Menschen kann einzig und allein das Wissen über die Geschichte erheben, und in Zeiten entmutigender, uns jede Hoffnung nehmender Allgegenwart totalitärer Geschichte ist das Wissen die einzig würdige Rettung, das einzige *Gut*. Und nur im Licht dieses erfahrenen Wissens können wir die Frage stellen, ob all das, was wir

begangen und erlitten haben, Werte schaffen kann – genauer formuliert: ob wir unserem eigenen Leben Wert zumessen oder es wie ein an Amnesie Leidender vergessen, es womöglich wie der Selbstmörder fortwerfen?⁴⁶

Im Gegensatz zu der Autorität des Geständnisablegenden und des Zeugen, die die Texte von Kertész bald aufbauen, bald dekonstruieren, lehnt Kertész die Möglichkeit einer Berechtigung durch die Gemeinschaft kategorisch ab. Die Übernahme jeglicher Repräsentation, jeglicher Identifizierung mit einer Gemeinschaft und des Redens im Namen anderer wäre nur im Rahmen einer legitimen Gemeinschaft möglich, die Kertész und seine Protagonisten nirgendwo finden können. Der Erzähler des Romans *Die englische Flagge* kommentiert das Scheitern seiner Karriere als Journalist folgendermaßen:

[indem ich für die Redaktion verloren war] und damit auch für... ich hätte fast gesagt, die Gesellschaft, wenn es denn eine Gesellschaft gegeben hätte, beziehungsweise wenn das, was es gab, eine Gesellschaft gewesen wäre, für dieses einer Gesellschaft ähnelnde Etwas also, diese mal wie ein geprügelter Hund winselnde, mal wie eine hungrige Hyäne heulende, dauernd nach etwas Zerfleischaarem gierende Horde war ich ebenfalls verloren.⁴⁷

Das Bild über die politische Gemeinschaft kann erklären, wieso Sándor Márai im *Galeerentagebuch* als der „Emigrant der Nation“ und trotz aller Sympathie und anerkannter Verwandtschaft von Kertész der Emigration von Thomas Mann – den Kertész als Erbe einer legitimen bürgerlichen Kultur sieht – gegenübergestellt als komische Figur erscheint.⁴⁸ Das Übernehmen der Identität einer Gemeinschaft wäre in seinen Augen lediglich die Akzeptanz eines äußeren Zwanges, deswegen beharren sämtliche zu Wort kommenden Protagonisten und Erzähler seiner Texte darauf, daß sie ihr Judentum fast ausschließlich nur als eventuelles Beispiel einer negativen Determination interpretieren und jegliche andere Interpretation und Frage nach ihrer jüdischen Abstammung, nach der Identität des osteuropäischen Judentums stur ablehnen. Diese Ablehnung erscheint vielleicht am schärfsten und provokantesten im folgenden Passus des Romans *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*:

doch machen wir uns klar, schrie ich, ja, machen wir uns klar, daß *Assimilation* hier nicht die Assimilation einer Rasse – Rasse! daß ich nicht lache! – an eine andere Rasse – daß ich nicht lache! – ist, sondern die *totale Assimilation* an das Bestehende, an die bestehenden Umstände und an die existierenden Verhältnisse, schrie ich...⁴⁹

(Ich möchte hier feststellen, daß natürlich diese Äußerungen der Absicht des Autors und die Anweisungen von Kertész in bezug auf die Lektüre seiner Texte an sich einen solchen Lektüreaspekt kaum um seine Geltung bringen können, der

sich seinen Texten – gerade die betonte Ablehnung der Repräsentation und der Annahme einer Identität vor Augen haltend – von der Problematik der osteuropäischen nationalen und ethnischen Identität her nähert.)

Gleichzeitig können wir auch erkennen, daß unabhängig davon, welche Gemeinschaft wir uns vorstellen, die Ablehnung der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft mit dem Anspruch auf das Ablegen eines Zeugnisses in Konflikt gerät, da das Zeugnisablegen eine Geste der Gemeinschaftlichkeit ist, weil sie für eine Gemeinschaft „eine gesetzentwerfende, geistige Kraft“ sein will. Dieser Konflikt wie auch die Anrede der zum Nicht-geboren-werden verurteilten Gemeinschaft verstärkt den selbstvernichtenden Charakter der Rhetorik von Kertész, die nahelegt, daß das Schreiben unter den gegebenen Umständen notwendigerweise zum Scheitern verurteilt ist.

Der folgende Autoritätstyp, den die Texte von Kertész ständig verwenden, übernimmt die Rolle dessen, der auf das Scheitern hinweist und die Krise ankündigt. Im Roman *Ich – ein anderer* schreibt er folgendes über die Literatur als eine Chronik des völligen Unterganges:

Die neue Romanteknik beruht alles in allem auf der Einsicht, daß nicht der Schriftsteller die Welt (als Erkenntnisobjekt) ergreift, sondern die Welt den Schriftsteller (als haltloses Triebobjekt); solche Einsicht hat jedoch verheerende Wirkungen auf die sogenannte Literatur, diesen Kunstzweig, der immer kümmerlicher dahinvegetiert. Noch holt sich die Literatur ihre letzte Inspiration aus dem unwahrscheinlich rasanten Verfall menschlichen Niveaus; doch bald schon wird dieser unaufhaltbare Verfall jede Inspiration zunichte machen – außer der des Untergangs. Schon jetzt: Wer spricht denn von Literatur? Die letzten Zuckungen festhalten, das ist alles.⁵⁰

Das Zitat verdeutlicht auch, daß derjenige, der auf die Krise hinweist, sich an irgendeinem Endpunkt angelangt vorstellt, der einer der letzten ist, die sich an eine erlöschende Tradition erinnern, und der fähig ist, sich auf seine Erinnerungen verlassend diese Krise zu registrieren und anzukündigen, ohne daß er die Mittel zu einer Veränderung in seinen Händen weiß. Wie jedoch in einer Situation der Gehirnwäsche betreibenden Macht die ungültig gewordene Tradition zugänglich ist, ist genauso fraglich wie der folgende Autoritätstyp, der das Pendant zu dem bildet, der die Krise ankündigt.

In seiner Rezension über *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind* schreibt Sándor Radnóti folgendes über das Verhältnis von Kertész zu der bürgerlichen Kultur vor Auschwitz:

Der Roman von Kertész *spricht* selbstverständlich von dem furchtbaren Zusammenfalls dieser Perspektiven, und doch baut die Möglichkeit des Sichäußerns auf dem Fundament dieser Perspektiven auf. [...] Man muß die Schranken des Radikalismus der selbstver-

nichtenden, lebensfeindlichen Arbeitsphilosophie vor Augen haben, genauer formuliert, deren Zusammenhang mit jener Tradition vor Auschwitz, welche jene relativiert. Denn auf der anderen Seite der Medaille herrscht hier das Pflichtbewußtsein einer Aufgabe vor, einer zu verrichtenden Arbeit, der alles untergeordnet werden muß, aus deren Weg jedes Hindernis, die Hindernisse des Lebens fortgeräumt werden müssen. Es widerhallt der düstere Pathos bürgerlicher Arbeitsmoral und Pflichtethik.⁵¹

Diese, der vorherigen ähnliche, paradoxe Strategie, die über die Liquidierung der westeuropäischen Kultur spricht, während sie ihre Gesten imitiert, könnte man als die Autorität des Erhaltenden nennen. Das andere Gesicht des Erhaltenden, dessen, der die Krise ankündigt, übernimmt, daß er fortsetzt, was unfortsetzbar ist, daß er mit seinem persönlichen Engagement zeigt, was verschwinden wird, während dessen er sich dessen bewußt ist, wie anachronistisch sein Verhalten unter den gegebenen Umständen ist. Er übt die Verhaltensformen, die ihm tradiert wurden, er notiert seine Lektüren, die aus einer entschwundenen Zeit stammen, und seine damit zusammenhängenden Reflexionen in sein Tagebuch, inzwischen betont er seine Überzeugung, daß all dies mit der Gegenwart keinen Dialog führen kann, daß dies auf seine eigene Zeit nicht fruchtbar wirken kann, sondern eine Art Einschluß der Vergangenheit in der Gegenwart bildet. Die Texte von Kertész akzeptieren und bejahen teilweise den „elitären“ moralischen Pathos dieses Verhaltens – zum Beispiel die folgende Aufzeichnung zur „Problematik des ‘bürgerlichen’ Schriftstellers“:

Die Geste der Bewahrung der Welt, der Erhaltung der Weltordnung ist eine tragische Geste, eine Elitegeste. Um noch glaubwürdig zu sein, muß sie in einer tiefgehenden Tradition wurzeln, in einem geltenden und unerschütterlichen *Willen*, also in einer existierenden Elite. – Die Konstruktivität der haltlosen Machtelite dagegen ist immer eine Pseudokonstruktivität, deren Inhalt furchtbar einfach die Destruktivität, direkt gesagt die Vernichtung ist.⁵²

Das ist wieder ein gutes Beispiel dafür, daß in der Denkweise von Kertész die Gegenüberstellung der in der Tradition verwurzelten, schöpferischen Autorität und der Macht, die zu der Tradition die Verbindung verloren hat, eine bestimmende Opposition bilden, egal ob es sich um die Literatur oder die Gesellschaft handelt. Doch der Autor, der als Hüter der Überlieferung Autorität gewinnt, erscheint auch oft hoffnungslos und unverständlich, in den ironischen Teilen jedoch einfach nur als lächerliche, komische Figur. Der oben zitierte Abschnitt folgt im Band auf die Gegenüberstellung von Thomas Mann und Sándor Márai und diese Nähe kann leicht dazu verleiten, daß das, was über die komische Rolle von Márai gesagt wurde, teilweise auch auf die eigene, traditionsbewahrende Geste von Kertész bezogen werden kann.

Die beiden oben genannten Typen der Bevollmächtigung gründen sich gleichermaßen auf die Vorstellung, daß die geistigen Tendenzen des 20. Jahrhunderts fähig sind oder sein werden, die großen Erzählungen der Persönlichkeiten mit einem eigenen Schicksal restlos zu liquidieren und aus dem Gedächtnis zu tilgen. Dies führt uns die Frage vor Augen, wie kann man zu anderen Traditionen Zugang finden, wenn die uniformierende Sozialisation der Gegenwart wirklich so eine tyrannische Macht hat, wie kann man die Distanz erlangen, die nötig ist, um die Krise anzukündigen. Diese Frage wird im Essay *Wer kein Haus hat* folgenderweise gestellt: „Woher aber, habe ich mich immer wieder gefragt, sind diese Werte, wenn meine ganze Umgebung ihnen abgeschworen hat, sie verneint; woher rührt unser Vertrauen in diese Werte, wenn wir sie im praktischen Leben ständig nur widerlegt sehen?“⁵³ Der Roman *Die englische Flagge* bietet uns eine mögliche Antwort, die, wie wir sehen werden, die Prämisse verblümt wiederlegt, daß die geschichtliche Situation, in der wir hineingeboren werden, tatsächlich so eine universelle Macht besitzt, die jegliche Möglichkeit einer Wahl unterbindet.

Der Erzähler von *Die englische Flagge* erinnert sich an die Periode seiner frühen Erwachsenenzeit, als er begann, in die Oper zu gehen, und ihm dies einen „metaphysischen Trost“ bot:

Einfach gesagt, nie mehr, nicht in der tiefsten Katastrophe und nicht im tiefsten Bewußtsein dieser Katastrophe, vermochte ich so zu leben, wie ich gelebt hätte, wenn ich Richard Wagners 'Walküre' nicht gesehen und gehört, wenn Richard Wagner 'Die Walküre' nicht geschrieben, wenn diese Oper und die Welt dieser Oper nicht auch in der Katastrophenwelt als eine Welt fortbestanden hätte.⁵⁴

Die Universalität der Situation relativierende Kraft, die die Oper darstellt, erscheint später erneut: Der Erzähler berichtet über seine Begeisterung für den Essay „Goethe und Tolstoi“ und über seine Eindrücke über die im Italienischen Kulturinstitut genommenen Italienischstunden, welche sich – im Erzählfluß auch wortwörtlich – in der Revolution von 1956 fortsetzen. Hier zeichnet sich eine solche Repräsentation der kulturellen Tradition und Bildung ab, die, sosehr sie sie auch immer als zum Schweigen gebracht und verleugnet aufweist, über sie doch nicht behauptet, daß sie ihre Gültigkeit verloren haben und zu einem leblosen Einschluß geworden sein würde, sondern die ihr vielmehr potentielle, auf-rührende Kraft zuspricht. Diese Auffassung bedeutet eine Alternative gegenüber der Diagnose, in der sich die Situation als eine zu einem Dämon entwickelte, bestimmende Kraft artikuliert, die fähig dazu ist, all die uns zugänglichen, intellektuellen und kulturellen Quellen zu einer Einstimmigkeit schrumpfen zu lassen. Und so ist es auch zweifelhaft, ob die existentiellen Bedingungen eines Europas am Ende des Modernismus die restlos adäquate Metapher für eine totalitäre Diktatur darstellen.

Schließlich möchte ich auf die Form der Erkämpfung einer Autorität verweisen, die ich als eine Suche in der Art von *work-in-progress* genannt habe, bzw. auf die eigene Strategie der Lebenswerk-Konstruktion in den Texten von Kertész. Die Verwendung langer Zitate aus früheren Texten oder die Inszenierung von Textteilen, als ob sie Teile von früheren Aufzeichnungen wären, was für die Werke *Fiasco* und *Galeerentagebuch*, aber auch für die Erzählweise der anderen Essays charakteristisch ist, die häufigen Verweise auf frühere Werke und deren Entstehungsbedingungen und die thematische Verwandtschaft bzw. beinahe schon Einstimmigkeit des Themas, die alle Werke von Kertész verbindet, läßt die einzelnen Stücke des Lebenswerkes zu einem tagebuchartigen Fluß werden. Bei solch einer tagebuchartigen Lektüre weisen die miteinander in Diskussion stehenden Teile, die sich selbst liquidierenden Erzählsituationen, die Selbstzitate, die bald eine Identitätsakzeptanz, bald eine Fremdheit suggerieren, darauf hin, daß trotz der gnomenhaften Aussagen und der extremen Urteile keine definitionsgerechte Antwort darauf formuliert werden kann, wie die Position des Autors in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vorzustellen ist. Die Texte versuchen gerade durch die Ambivalenz, die Paradoxa, die Diskussionen und durch die ständig unabgeschlossenen Begehungen der unbegehbaren Wege ihre Autorität zu erschaffen, genauer gesagt, ständig ins Leben zu rufen und zu erhalten. Das Lebenswerk von Kertész als eine Entwicklung bildet in dieser Lesart in erster Linie nicht den Schauplatz einer persönlichen Selbsterkenntnis oder Selbstverwirklichung, sondern stellt die Inszenierung einer Rede dar, die ihre eigenen Möglichkeiten und die Quellen ihrer Bevollmächtigung sucht. Manchmal – vor allem beim Lesen vom *Galeerentagebuch* und des Romans *Ich – ein anderer* – hat man das Gefühl, daß das Schreiben an diesen Punkten bereits dermaßen unstofflich⁵⁵ geworden ist, daß es schon an so viele unauflösbare Zweifel prallt, daß es an nichts anderem mehr interessiert ist, als seiner eigenen Instandhaltung und Fortführung. Aber diese Teile, um Kertész zu zitieren, das „Vor-sich-hinmurmeln“, setzen die konzeptionellen Grenzen seiner Schreibweise fest und bilden nicht den Schlußpunkt des Lebenswerkes.

Wenn wir abschließend zu der widersprüchlichen Situation von Imre Kertész in der heimischen Rezeption zurückkehren, dann können wir zu dem in der Einleitung Gesagten hinzufügen, daß seine oft schon an den „Katastrophismus“ grenzende pessimistische Weltsicht, seine Auffassung über die Literatur (womit er seine Kritiker oft zur Diskussion reizt) und seine damit in Zusammenhang stehenden, sich an der Grenze von Essay und Fiktion bewegenden literarischen Strategien scheinbar kein Echo in den Werken der zeitgenössischen jüngeren Prosaschriftsteller finden. Wir können also feststellen, daß wir das Motto von Zoltán András Bán, das darauf hinweist, daß das Lebenswerk von Kertész eine Art Energiezentrum der zeitgenössischen Prosaliteratur darstellen könnte, eher als ein Ausdruck der Huldigung als eine Erkenntnis über die literaturgeschichtlichen Beziehungen interpretieren können. Die Werke von Kertész, seine Texte, die mit stu-

rer Konsequenz an ihrem Wesen des Selbstgesprächs, der abgeschiedenen Rede festhalten, sind meiner Meinung nach auch gar nicht vom Aspekt der Fortsetzbarkeit zu verstehen und ihre Bedeutung ist nicht aus diesem Gesichtspunkt zu beurteilen. Es scheint mir wichtiger, die komplexen Fragen seiner Prosa zu beachten, die gleichzeitig die Dilemmata, Paradoxa, Wege und Aporien, die immer zum selben Problemkreis führen, interpretieren und demonstrieren. Nämlich auf Grund welcher literarisch-poetischen Strategien die geschichtlichen Erfahrungen eines Europas des 20. Jahrhunderts interpretiert und vermittelt werden können, die die Vorstellungen der kreativen Persönlichkeit sowohl auf dem Gebiet des gesellschaftlichen Zusammenlebens als auch auf dem der literarischen-künstlerischen Gestaltung erschüttert haben.

Übertragen von Christine Rácz

Anmerkungen

- ¹ Vgl. hierzu z. B. Ágnes Heller: A holocaust mint kultúra: Kertész Imre könyvéről [Holocaust als Kultur: Über die Bücher von Imre Kertész] In: Dies.: *Az idegen* [Der Fremde]. Budapest: Múlt és Jövő 1997. S. 92–101.
- ² Péter Dávidházi: Bedrängnisvolle Vergangenheit im Hafen der nachträglichen Redaktion. In: Mihály Szegedy-Maszák, Tamás Scheibner (Hg.): *Der lange, dunkle Schatten. Studien zum Werk von Imre Kertész*. Budapest: Kortina Kiadó, und Wien: Passagen Verlag, S. 237–246.
- ³ Miklós Györffy diskutiert diese Frage anhand des Romans *Fiasko: Új magyar prózaszemle – nyolcvanas évek* [Neue ungarische Prosaübersicht – achtziger Jahre]. Budapest: Jelenkor Kiadó 1992; Sándor Radnóti jedoch im Zusammenhang mit *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind: Auschwitz als geistige Lebensform (Imre Kertész: Kaddisch für ein nicht geborenes Kind)*. S. 181–194.
- ⁴ Zoltán András Bán: Diadalmas fiaskó [Siegreiches Fiasko]. In: Ders.: *Az elme szabad állat* [Der Verstand ist ein freies Tier]. Budapest: Magvető 2000. S. 143.
- ⁵ Vgl. Sándor Radnóti's Leserbrief in der Literaturzeitung *Élet és Irodalom* [Leben und Literatur] vom 15. November 2002. S. 2.
- ⁶ Ernő Kulcsár Szabó: *A magyar irodalom története 1945–1991* [Geschichte der ungarischen Literatur 1945–1991]. Budapest: Argumentum 1993.
- ⁷ Péter Szirák: Emlékezet és példázat: a létezés negatív aspektusa. [Gedächtnis und Parabel: die negativen Aspekte des Seins]. In: Ders.: *Folytonosság és változás. A nyolcvanas évek magyar elbeszélő prózája*. [Kontinuität und Veränderung. Die ungarische fiktionale Prosa der achtziger Jahre]. Csokonai 1998. S. 85. Die Studie von Szirák über Kertész stützt sich im großen und ganzen auf die Analyse von *Roman eines Schicksallosen* von Gábor Tamás Molnár: Fiktionalitás és történelemszemlélet (Kertész Imre: *Sorstalanság*) [Fiktionalität und Geschichtsauffassung (Imre Kertész: *Roman eines Schicksallosen*)]. In: *Alföld* 1996/8. S. 57–71.
- ⁸ Ernő Kulcsár Szabó: *A magyar irodalom története 1945–1991* [Geschichte der ungarischen Literatur 1945–1991]. S. 5.
- ⁹ Im Grunde können wir der Ansicht von Gábor Tamás Molnár beipflichten, daß der *Roman eines Schicksallosen* wie zahllose andere literarischen Werke dieser Zeit auf der Überzeugung basieren, die er von Jaubß (Hans-Robert Jaubß: Italo Calvino: „Wenn ein Reisender in einer Win-

ternacht“. Plädoyer für eine postmoderne Ästhetik. In: Ders.: *Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne*. Suhrkamp Verlag ²1990. S. 267–302) zitiert, nämlich, „daß uns allein die Sprache zugänglich ist, die Existenz der Welt aber unzugänglich ist“ (Molnár: S. 60, Jaus: S. 275), oder mit einer ähnlichen Aussage von Péter Szirák, daß nämlich im Werk *Fiasko* „die postmoderne Erfahrung über das Dazwischenkommen der Sprache in einem solchen Horizont erscheint, wo die Unumwandlungsfähigkeit des ‘vorsprachlichen’, sensuellen Erlebnisses zum Hauptgrund des Fiaskos von der Rede, der Literatur und der Kunst wird“. Szirák, S. 88. Aber es ist zu bezweifeln, daß das der wichtigste Blickwinkel wäre, von dem aus die Bedeutsamkeit der Texte von Kertész – unter ihnen auch der *Roman eines Schicksallosen* – einzusehen wäre.

- ¹⁰ Péter Balassa, der den Versuch unternimmt, den westeuropäischen, aber vor allem den deutschsprachigen Erfolg von Kertész, zudem von Krasznahorkai, Esterházy und Nadas zu erklären, formulierte die Beziehung zwischen der Dokumentation der osteuropäischen Verhältnisse und dem Selbstverständnis des westlichen Publikums. Den Grund für den Erfolg sieht er unter anderem darin, daß ihre Texte „die durch die Moderne ausgeweglos gewordene Situation des gleichzeitig prämodernen europäischen bzw. kaum modernen (ungarischen und osteuropäischen) Individuums markant darstellen, daß sie das Fehlen der Metaphysik darstellen und noch dazu im Stadium des Endspieles bzw. Nachspieles der westlichen metaphysischen Denkweise. Einige Eigenheiten dieses Postludus werden gerade von Osten, durch die Autoren des Ostens für den Westen und insbesondere für die deutsche Kultur, die unserer am nächsten ist, verständlich.“ A hang és a látvány: Miért olvassák a németek a magyarokat? [Die Stimme und der Anblick: Wieso lesen die Deutschen die Ungarn?]. In: *Jelenkor* 1995/7–8. S. 665.
- ¹¹ Das beste Beispiel dafür ist der Anfang des Vortrages *Der Holocaust als Kultur*, wo Kertész seine Affäre vor der Wiener Synagoge als Gleichnis für die Situation des Vortragenden erzählt: „Ebenso irrelevant, fremd und unerkannt wie im Tor der Wiener Synagoge stehe ich jetzt hier“ [vor ihnen, meine Damen und Herren. Anm. d. Ü.: dieser Teil fehlt in der deutschen Ausgabe]. Imre Kertész: *Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt*. Rowohlt 1999. S. 55. Als István Margócsy über *Ich – ein anderer* schrieb, kreierte er Kertész an, daß er sich in diesem Band zu sehr auf das Wissen, das die Leser über ihn haben, zu verlassen. Seine kritische Bemerkung kann so verstanden werden, daß sie sich auf die Unzulänglichkeit des in den anderen Texten klar zu erkennenden Ich-Konstruktionsverfahrens bezieht. István Margócsy: Valami más... (Kertész Imre: Valaki más) [Etwas anderes... Imre Kertész: Ich – ein anderer]. In: *Élet és Irodalom* 06. 06. 1997. S. 17.
- ¹² Imre Kertész: Die englische Flagge. In: *Die englische Flagge*. Rowohlt 1999. S. 7.
- ¹³ Vgl. z. B. die bereits zitierte Rezension von Péter Szirák.
- ¹⁴ Imre Kertész: *Fiasko*. Rowohlt ²2002. S. 109–112.
- ¹⁵ Imre Kertész: *Galeerentagebuch*. Rowohlt ²2002. S. 316.
- ¹⁶ Nancy K. Miller: *Changing the Subject. Reading Feminist Writings*. Columbia UP 1988. S. 99.
- ¹⁷ Imre Kertész: Wer jetzt kein Haus hat. In: Ders.: *Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt*. Rowohlt 1999. S. 121f.
- ¹⁸ Vgl. z. B. den Essay, der über die Bombardierung von Kosovo berichtet: „Wird Europa auferstehen?“ sowie den Essay über die politische Rhetorik der ungarischen Rechtsorientierten: „Hommage à Fejtő“. In: Imre Kertész: *Die exilierte Sprache*. Suhrkamp 2003. S. 165–180; S. 183–192.
- ¹⁹ Hannah Arendt: *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. The Viking Press Inc. 1961. S. 92.
- ²⁰ „Der *Roman eines Schicksallosen* ist in Wirklichkeit ein Bildungsroman, die Geschichte der Sozialisation eines Kindes zu einem Konzentrationslager als der Normalität“ – schreibt Sándor

- Radnóti [S. 182]. Die Auffassung dieser Gattungsbestimmung erstreckt sich auch auf die Erziehung als negative Erfahrung.
- 21 Imre Kertész: *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*. Rowohlt ²2002. S. 133.
- 22 A. a. O., S. 145f.
- 23 Imre Kertész: Die Unvergänglichkeit der Lager. In: *Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt*. Rowohlt 1999. S. 43.
- 24 Imre Kertész: *Galeerentagebuch*. Rowohlt ²2002. S. 8. Vgl. auch die ersten Aufzeichnungen im Galeerentagebuch.
- 25 Imre Kertész: Protokoll. In: Ders.: *Die englische Flagge*. Rowohlt ²2002. S. 165.
- 26 Imre Kertész: *Fiasko*, S. 65ff. Der Text *Világpolgár és zarándok* [Weltbürger und Pilger] stellt in ähnlichem Sinne die zwei Bedeutungen von 'schlecht' einander gegenüber: als Übertritt der moralischen Weltordnung auf Grund einer autonomen Entscheidung und als eine im vorhinein bestimmte Rolle in der Geschichte von Kain und Abel, die man spielt. Das Schlechte als prädestiniertes Rollenspiel illustriert in *Fiasko* das Manuskript „*Ich, der Henker...*“ von Berg.
- 27 Imre Kertész: *Galeerentagebuch*, S. 238.
- 28 „Ich wurde durch mein Judentum in die allumfassende Welt der negativen Erfahrung eingeweiht“ – ist im Essay *Wer jetzt kein Haus hat* zu lesen (S. 124) – demgemäß gibt es in der Universalität des Negativen keine ausgesprochen negativen und weniger negativen Erfahrungen. Péter Dávidházi: Bedräugnisvolle Vergangenheit im Hafen der nachträglichen Redaktion. S. 242.
- 30 A. a. O., S. 13.
- 31 A. a. O., S. 16.
- 32 Imre Kertész: *Fiasko*, S. 106.
- 33 Im Zusammenhang mit dem *Galeerentagebuch* formuliert Péter Dávidházi seine Zweifel in Hinsicht auf die Konzeption der „Selbstbefreiung“, in der Rezension von István Margócsy über *Ich – ein anderer* können wir jedoch seine Kritik genauso deuten: „obwohl wir der Tatsache und den Buchstaben gemäß von Anfang bis zum Ende über das Unsicherwerden der *Ich*-Rolle lesen, läßt die überall dominierende, aphoristisch abgerundete Formulierung, die messerscharf urteilende Sehensweise, die Selbstanrede, die sich in Richtung zuweilen gebrauchter Imperative und Lebensbefehle öffnet, doch eine unheimlich markante, imposante und kohärente und seiner Meinung nach sich *selbstsicher* zeigende Persönlichkeit durchscheinen.“ István Margócsy: *Valami más...* (Kertész Imre: *Valaki más*) [Etwas anderes... Imre Kertész: *Ich – ein anderer*]. S. 17.
- 34 Imre Kertész: *Galeerentagebuch*, S. 123. Wie übertrieben auch manchmal die Skepsis von Kertész in Hinsicht auf die prinzipielle Möglichkeit einer Leugnung der Mitwirkung scheinen mag, eine ähnlich skeptische und selbstanklagende Diagnose skizziert z. B. auch Péter Nádas in *Szegény, szegény Sascha Anderson* [Armer, armer Sascha Anderson].
- 35 Imre Kertész: *Fiasko*, S. 97.
- 36 Terry Eagleton: Self-authoring Subjects. In: M. Binotti–N. Miller (eds): *What is an Author?* Manchester–New York: Manchester UP 1993. S. 42–50.
- 37 Vgl. Imre Kertész: *Fiasko*: „In einem Augenblick bin ich – wieso, wieso nicht – aus der Reihe getreten.“ S. 113.
- 38 Imre Kertész: *Kaddisch*, S. 28.
- 39 Péter Balassa: S. 666.
- 40 Péter Szirák interpretiert dieses Phänomen als eine verhängnisvolle Undurchlässigkeit zwischen unterschiedlichen sprachlichen Welten (S. 84).
- 41 Z. B. interpretiert auch Tamás Turai die Prosa von Kertész aus dem Blickwinkel der Bezeugung. Tamás Turai: *A hiten túl, a pusztulás előtt* [Jenseits des Glaubens, vor der Vernichtung]. In: *Jelenkor* 1992/4. S. 310–316.

- 42 Imre Kertész: Die Unvergänglichkeit der Lager, S. 43.
43 Darauf weisen auch Péter Szirák und Gábor Tamás Molnár hin. Vgl. Anm. 9.
44 Imre Kertész: *Fiasko*, S. 67.
45 Imre Kertész: *Galeerentagebuch*, S. 168.
46 Imre Kertész: Rede über das Jahrhundert. In: *Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt*. Rowohlt 1999 S. 38.
47 Imre Kertész: Die englische Flagge, S. 9–10.
48 Imre Kertész: *Galeerentagebuch*, S. 124–126.
49 Imre Kertész: *Kaddisch*, S. 153.
50 Imre Kertész: *Ich – ein anderer*. Rowohlt 1998. S. 80f.
51 Sándor Radnóti: S. 190.
52 Imre Kertész: *Galeerentagebuch*, S. 127f.
53 Imre Kertész: Wer kein Haus hat, S. 122.
54 Imre Kertész: Die englische Flagge, S. 39.
55 Vgl. zum Mangel der Materialität des Romans *Ich – ein anderer* das „Kvartett“ [Quartett] über den Roman in der Zeitschrift *Beszélő* 1997/7.

BEDRÄNGNISVOLLE VERGANGENHEIT IM HAFEN DER NACHTRÄGLICHEN REDAKTION

SCHICKSALSDEUTUNG IM *GALEERENTAGEBUCH*
VON IMRE KERTÉSZ

PÉTER DÁVIDHÁZI

Institut für Literaturwissenschaft, UAW, Budapest
Ungarn

Der auf Ungarisch 1993 erschienene Aufsatz analysiert das Galeerentagebuch von Imre Kertész als eine Art Tagebuchroman, was als eine moderne Neufassung der literarischen Tradition des Bildungsromans aufzufassen ist. Die Interpretation zeichnet den im Werk dargelegten Weg von der Existentialphilosophie der Selbstschaffung und dem verdrängten Anspruch auf Religiosität bis zur Erschaffung einer apokrifen Liturgie und Ritual der Selbsterlösung nach. Es wird Kertész' Verhältnis zum eigenen Judentum erläutert und schließlich ein Vergleich mit dem Weltbild und Stil Sándor Márais durchgeführt.

Schlüsselwörter: Tagebuchroman, Bildungsroman, Existenzialismus, Religiosität, Selbsterlösung, Judentum, Sándor Márai

Als Schriftsteller ein Tagebuch zu schreiben, ist schon an sich keine unschuldige Beschäftigung; das geschriebene Tagebuch dann zu einem Buch zu redigieren heißt, der Versuchung offen nachzugeben. Wir können nur Stufe um Stufe verstehen, was da alles gleichzeitig in den Aufzeichnungen von Imre Kertész zwischen den Jahren 1961 und 1991 vor sich geht, in jenen Aufzeichnungen, aus denen er mit einer offensichtlich sorgfältig auswählenden, anordnenden und stilisierenden, den bewußtseinsgeschichtlichen Fundwert dieser Einträge bewahrenden Arbeit das *Galeerentagebuch* im nachhinein geformt hat, damit wir dieses Werk 1992 neben seine bisherigen Bände stellen konnten. Der Verfasser brauchte „diese Galeerenbankarbeit der Selbstdokumentation“ wie das Ruder, das ihn „peinigt und vorwärts bringt“, und bei dem, beobachtet man die Schläge, abzuschätzen ist, ob die Galeere in die richtige Richtung fährt¹. Bis dahin hatte er all das, was er in solchen Momenten erkannte und zu Papier brachte, geheim gehalten. Obwohl von den äußeren Geschehnissen seines alltäglichen Lebens recht wenig auf diesen Seiten erscheint, und wir eher die Ereignisse seiner Gedankenwelt mitverfolgen können, breitet sich vor uns die bislang unsichtbare Seite eines Doppellebens auf. Derjenige, der jahrzehntelang inkognito, in geistiger Konspiration lebte, seine wahren Gedanken häufig auch vor seinen

Bekannten verbar, später dann in seine Romane transponiert, mit der Welt von *Sorstalanság*, 1975² [*Roman eines Schicksallosen*, 1998], *Kudarc*, 1988³ [*Fiasko*, 2001], *Kaddis a meg nem született gyermekért*, 1990⁴ [*Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*, 1996] all das zu erahnen ließ, was ihn persönlich beschäftigte, wählt hier nun bereits eine unmittelbarere Gattung. Er tritt aus seiner bisherigen Verborgenheit im Schutz seiner Werke hervor, und was nur ein *modus vivendi* war, das weicht nun einem neuen *Ethos*; er strebt nunmehr nach der vollkommenen Auslieferung seiner selbst. Auch er selbst spürt, daß der Unterschied nicht absolut ist, sondern nur relativ: Das schriftstellerische Tagebuch ist direkter als die bisherigen Romane, doch kann es nicht bis ins letzte Wort hinein direkt sein, denn mit der sprachlichen Formung wird von vornherein eine indirekte Welt erschaffen, und vor der Routine des Romanautors gibt es kein Entkommen. Das entstandene Werk ist demnach auch diesmal eine Art Tagebuchroman, es steht sogar innerhalb der literarischen Gattungen einer von früher bekannten Romangattung am nächsten: der Form nach ein Tagebuch, bis ins kleinste Wortgefüge modern und doch ein traditioneller Bildungsroman, in dem uns die Genese aller bisherigen Werke des Verfassers in einem untrennbaren Prozeß der autobiographischen, seinsphilosophischen und romanmethodologischen Überlegungen durchgängig synoptisch vor Augen steht. Wie die klassischen Werke dieser Gattung, gibt auch dieses eine Lehre zu ahnen. Aus der dokumentierten Bewußtseinsgeschichte der inneren Befreiung, der ersehnten Selbstbefreiung des Galeerensträflings zieht der Verfasser mit einer glücklichen Erleichterung selbst seine erlittene Lebensweisheit: Wenn man ausreichend entschlossen ist, dann gibt es unter den fürchterlichsten Umständen die Hoffnung, unser Leben aus der Determination der äußeren Kräfte zurückzunehmen und es zu unserem eigenen zu wandeln, ehe wir sterben. Was in dieser Weise abstrakt und eine kühle Didaxis wäre, doch ist das *Galeerentagebuch* glücklicherweise dramatisch, ergreifend, kathartisch.

Der Seufzer der glücklichen Erleichterung klingt hier jedoch eher religiös, als daß man dieses Werk einfach in die *literarische* Tradition des Bildungsromans einordnen könnte. Der Verfasser weigert sich zwar, sein immer stärker werdendes religiöses Bedürfnis zu akzeptieren, und kämpft dagegen ebenso stark an, wie gegen alles, worin er die Selbsttäuschung der Seele, die Wahl des leichteren Weges vermutet, jedoch setzt er vergebens um sich herum nahezu alle Begriffe oder Vorstellungen der Religiosität in Flammen, in seinem Text verbirgt sich unentwegt, unvertreibar eine tief religiöse Mentalität, vermischt mit profanen philosophischen Gedanken, unter jeglichem konfessionellen und theologischen Gesichtspunkt selbstverständlich inkonsequent, man könnte sagen, ketzerisch, die gewollt oder ungewollt und immer wieder aufs neue die einsame Zeremonie einer der ältesten transzendenten Sehnsüchte zelebriert, mit einer selbstgeschaffenen apokryphen Liturgie: die Zeremonie der Erlösung. Seine Weltanschauung ist

zwar am ehesten als agnostisch zu bezeichnen, und die Annahme der Existenz Gottes vergleicht er selbst bei Pascal mit der Kalkulation eines Buchmachers, deren nur die Gefangenen der Todesangst bedürften⁵, doch das *Fehlen* der transzendenten Sphäre empfindet er als ein starkes *transzendentes* Erlebnis, das, wie er meint, nach einer neuen, „wahren“ Religiosität ruft, und wir können das *Ga-leerentagebuch* vielleicht auch als ihr Dokument deuten. Archaische religiöse Sehnsüchte und Automatismen ringen mit dem Stolz eines hartnäckig ungläubigen, nach Selbständigkeit und Selbstversorgung strebenden, modernen Bewußtseins. Der Schreiber des Tagebuches sehnt sich nach der Beichte, der Absolution, schließlich auch nach Gnade und Erlösung, er bedarf eines inneren Dialogs in der Sprache der Religion, in dem er sich doch irgendwie an Gott wenden muß (er hält es für wichtig hinzuzufügen, daß die Sprache dazu nur *metaphorisch* fähig ist), doch will er sich im Grunde genommen die Erlösung selbst erkämpfen, als Ergebnis der eigenen Kraftanstrengung. „Denn was kann der Mensch geben, womit er seine Seele auslöse?“ Zweimal sogar⁶, zitiert er diese Frage (Mk 8,37), wobei in seiner Gedankenwelt am stärksten betont ist, daß wir die Erlösung geben und nicht etwa von jemandem erhalten. Es ist, als gelte der erleichterte Seufzer, der das Wiedererlangen des Lebens begrüßt, der Rettung seines Seelenheils, dies jedoch erscheint als sein eigener Sieg, sozusagen als *salvavi animam meam*, das heißt, es ist einer Erlösung zu verdanken, deren Subjekt, Instrument und Gegenstand eine und dieselbe Person ist. „Um Erlöser – keineswegs der «Menschheit»! – lediglich seines eigenen Lebens sein zu können, um sich für das eigene Leben Absolution erteilen zu können, ist ein volles, unsagbar intensives und von ständiger innerer Arbeit erfülltes Leben notwendig“⁷. Selbst von der Gnade spricht er wie von einem Sträfling, der ein schweres Leben hatte und mehrmals im Stich gelassen wurde, der am eigenen Leib erfahren mußte, daß er bei der Flucht nur auf sich selbst zählen kann, und der nicht einmal in Gedanken die letzte Autorität gerne einer Macht überläßt, die größer ist als er.

Es ist nicht schwer, jene philosophische Daseinsanschauung zu erkennen, die hier zur weltlichen Inspiration des sich im alltäglichen, um die Selbsterlösung geführten Kampf zeigenden Eifers geworden ist, und welche die philosophische Bestätigung der Psychologie dieser speziellen Einpersonen-Religiosität ist: Das *Ga-leerentagebuch* ist das Dokument eines im Zeichen des Existentialismus aufgefaßten und zu Ende gelebten Lebens. Die (beispielhaft fundierte) philosophische Bildung seines Autors ist zwar verzweigter und unvoreingenommener, als daß man sie an eine einzige Richtung knüpfen könnte, und er läßt sich bei der Kommentierung seiner Lektüren nicht selten auch auf eine Diskussion mit existentialistischen Denkern ein, doch erkennt er auch selbst, daß seine geistigen Wurzeln in die Welt des (vor allem französischen) Existentialismus (der Nachkriegszeit) reichen. Dafür spricht seine innerste Überzeugung, nach der wir unser Wesen letzten Endes selbst *schaffen*, indem wir das von außen Erhaltene zu unserem Eigenen

wandeln, und dafür spricht der charakteristische Begriffsgebrauch, nach dem das *Massendasein* die größte Gefahr bedeutet, das *Versinken in der gesichtslosen Masse*. Der größte Triumph hingegen ist die auch im Bewußtsein der sich nähernden Vernichtung auf sich genommene Selbstformung, das *Fertigwerden* von uns selbst, das Aufzeigen der auf individuelle Weise durchlebten, daß heißt *erlebten Existenz* vor dem Moment des Todes, vor dem Eintreten *des Todes als letzter Befreier*. Bei jemand anderem könnte dies als Grundgedanke und Wertordnung zu arrogant, tragisch und pathetisch erscheinen, man könnte vielleicht den vornehmen Tonfall der Elite-Philosophien als übertrieben empfinden, bei unserem Autor jedoch können wir eher die lebensverbundene Belastbarkeit und künstlerische Produktivität dieser gedanklichen Tradition bewundern: Ein aus Auschwitz und Buchenwald herausgebrachtes, aus der Zurückgezogenheit in der Marginalität der fünfziger Jahre hinübergerettetes, dann über Jahrzehnte in der Einsamkeit herangereiftes und schließlich als Schriftsteller aufgezeigtes Leben schöpfte daraus seine geistige Nahrung. Es ist eine düstere Philosophie, doch wer die Wüste durchqueren muß, wie unser Autor es häufig empfunden hat, und wer der Hoffnung, ja jenen Weltanschauungen gegenüber, die eine jenseitige Wiedergutmachung versprechen, mißtrauisch ist, für den ist sie eine unerschöpfliche Kraftquelle. Ob dies wahr ist oder nicht, darüber kann man streiten, bei ihm hat es sich jedenfalls *bewährt*. (Bedauern können wir allenfalls, daß diese Philosophie der Selbstschaffung, so wie auch die apokryphe Theologie der Selbsterlösung in einen latenten Widerspruch mit der schönen Metapher des Titels gelangt: Nie ist es der Galeerensträfling, der festlegt, wo er ankommt.)

Indem er seine geistige Kraft aus einer Daseinsdeutung schöpft, die sich auf Selbstversorgung eingerichtet hat, konnte er der eigengesetzliche Denker bleiben. Deshalb hatte er nie Bedarf daran, sich in den Schutz von (politischen, künstlerischen, religiösen oder anderen) Gemeinschaften zurückzuziehen und deren tröstende Selbstmythen gutheißen zu müssen. Wie der junge Held des *Romans eines Schicksallosen* wagt und vermag unser Verfasser mit dem geläufigen jüdischen Selbsttrost zu brechen: Auch er ist nicht bereit, sich als unschuldiges Opfer zu betrachten, mit dem das Unumgängliche nur so geschieht, sondern will sich für sein Schicksal verantwortlich fühlen, auch wenn das die als absurd erscheinende Selbstanklage der Mitschuld nach sich zieht. Er klärt sein Verhältnis zu seinem eigenen Judentum mit einer gnadenlosen Ehrlichkeit. Er nimmt es auf sich, doch nur so (dies ist sein eigener Vergleich), wie er es einem Hai gegenüber auf sich nehmen würde, Nahrung im Meer zu sein, das heißt als eine persönliche Bedrohung, die jedoch möglich macht, gewollt oder ungewollt die universelle Bedeutung der totalen Ausgeliefertheit zu durchleben, sie damit besser zu verstehen und schließlich künstlerisch verallgemeinern zu können. Er nimmt jedoch nicht das Judentum als Volk auf sich, denn so könnte ihm nicht die Schule der einsamen Heimatlosigkeit bleiben; er nimmt es weder als Geschichte auf sich,

denn dies widerspräche seiner Überzeugung von der individuellen Lebensaufgabe, noch als Religion, denn dies wäre unvereinbar mit jenem Mut und jener Resignation, mit denen er dem Tod ins Auge schauen will⁸, und im übrigen versteht er diese Religion nicht besser und fühlt er sich ihr auch nicht näher als jeder anderen Glaubenswelt, inbegriffen „den Buddhismus, die Feueranbetung, den Dienst an der Göttin Kali oder das Mormonentum“⁹. Es ist schwer zu beurteilen, inwiefern er bei alledem recht hat; vorstellbar ist, daß eher eine Art Abwehrmechanismus hier und da einen blinden Fleck auf seiner ansonsten erstaunlichen Selbstkenntnis hinterläßt. Denn in dem Mystizismus dieser in die rationale Gestalt geschlossenen Seele, der voll von Schuldbewußtsein ist, sich nach Absolution und noch eher nach Erlösung sehnt, lebt selbstverständlich mehr von den religiösen Grundvorstellungen des Christentums, das teils jüdischen Ursprungs ist, weiter, als (sagen wir) vom Buddhismus; der Automatismus des Bewußtseins unseres Autors hat also vermutlich mehr mit seiner geerbten Religion zu tun, als er denken würde.

Auf jeden Fall ist es eine stolze, selbstquälerische, vornehme Wahl: Er akzeptiert das, was am jüdischen Schicksal schwer ist, was hingegen dessen Ertragen erleichtern würde, nimmt er nicht an. Weiterhin ist zu beobachten, daß er das, was er akzeptiert, nur gleichsam wegen der menschlichen Lehren und des schöpferischen Ertrags auf sich nimmt, nicht etwa als habe er aufgrund seiner Herkunft ein inneres Verhältnis dazu, oder als fühle er sich etwa eins damit. Er übt Kritik an Georg Lukács, ja sogar an Simone Weil, da er meint, in deren Leben Spuren dafür zu entdecken, daß beide der Last ihres persönlichen jüdischen Schicksals in eine Unpersönlichkeit versprechende Bewegung oder Glaubensphilosophie entflohen sind. Dabei kann man vielleicht eine derart schützende Distanzierung übergangsweise auch in seiner existentialistischen Daseinsauffassung verfolgen, der zufolge wir unsere Identität selbst schaffen, und im Vergleich dazu alle äußere Determiniertheit rein zufälliger Art ist. Deshalb bezeichnet er es als eine Unmöglichkeit und setzt es in Anführungsstriche, „Ungar“ oder „Jude“ zu sein¹⁰; daher versucht er so „von sich selbst zu abstrahieren“, daß beides bloß seine „ontologische Einsamkeit bezeichnet und noch stärker unterstreicht“¹¹; deswegen lehnt er es mit einem Achselzucken ab, daß er ein Identitätsproblem im heutigen gewohnten Sinne haben könnte; deswegen bleibt er gegenüber der Frustration der in die ungarische Kultur Verliebten und daher Assimilationsfreudigen relativ gefühllos und geht (im Vergleich zu den übrigen Einträgen) mit einer kühlen und wortkargen Anteilnahme über der Verspottung des andächtigen ungarischen Bewußtseins von Antal Szerb zur Tagesordnung über¹². Seine Selbstbestimmung ist (unter diesem Gesichtspunkt) in den drei Jahrzehnten seines Schaffens unverändert, obwohl das Buch zum Ende hin seine kompakteste Form erhält: „Ich bin einer, den man als Jude verfolgt, aber ich bin kein Jude“¹³. Er ist zum Judentum als Romanthema und Symbol der Daseinsdeutung im Grunde

genommen bereits nach einer derartigen Distanzierung, gleichsam als Fremder, zurückgekehrt, seinen eigenen einstigen Kreuzweg hat er beinahe wie ein schriftstellerisches Material, das ihm sozusagen zufällig in die Hände gefallen ist, zu nutzen gewußt, auch sich selbst gegenüber höchstens mit einer Art allgemeiner menschlicher Anteilnahme oder Solidarität. Es könnte durchaus sein, daß er zeitweilig deshalb an Schreckensvisionen einer gegenüber sich selbst empfundenen körperlich-seelischen Fremdheit leidet: Eine moralisch so sensible Gestalt muß vielleicht für diesen inneren Umweg mit schizophrenen Halluzinationen und bedrückenden Schuldgefühlen bezahlen¹⁴. Aber wie hätte er auch die Last eines solchen Lebens aushalten können, und wie hätte er die wiederholte schriftstellerische Erinnerung an seine eigene Vergangenheit ertragen können, wenn er sich nicht bewußt auf diese Abstecher des Bewußtseins begeben hätte? Den ersten Stein soll werfen, dessen Selbstuntersuchung tiefer, entschlossener, gnadenloser ist als die seine.

Es wäre überflüssig und unwürdig zu beteuern, oder es bedürfte eines ganzen Aufsatzes, durch welch intime Fäden auch dieses Buch mit der ungarischen Literatur verbunden ist. Beschränken wir uns daher auf die geistige Verwandtschaft zu Sándor Márai, für die wir im *Galeerentagebuch* zahlreiche Anzeichen finden, und deren Großteil auch der Autor selbst in Evidenz hält. Warum unter seinen eigenen Büchern gerade *Fiasko* (dieses im Vergleich weniger gelungene Werk) die literaturgeschichtliche Linie des Werkes *Bekanntnisse eines Bürgers* fortsetzen sollte, legt er nicht ausreichend genug dar, um damit zu überzeugen, denn auch das *Galeerentagebuch* steht dem bürgerlichen Bildungsroman der von Márai gezeichneten Entwicklung des individuellen Künstlerbewußtseins näher. Der Stil von Márai hat auf Kertész jedoch sichtlich gewirkt, und es ist wahrscheinlich, daß sich diese Wirkung beim nachträglichen Feilen der Tagebucheinträge nur noch verstärkt hat. Was den gemeinsamen Habitus betrifft, gleicht am meisten die geistige Unabhängigkeit der beiden Schriftsteller; bei der Suche nach ihrer Wahrheit sind beide unbestechlich. Ihre weltanschaulichen Stützen sind unterschiedlicher Art, denn der Autor des *Füves könyv* lehrt das harmonische Zusammenleben mit der Weltordnung und stützt das erschütterte Sicherheitsgefühl mit Stoizismus, jener des *Galeerentagebuchs* hingegen erzieht sich zum bewußten Zusammenleben mit dem befreienden Tod und hält mit dem Existentialismus sein Gewölbe des Lebens, das einzubrechen droht, aufrecht; aber das Endergebnis ist doch wieder ein gemeinsames: es ist die gleiche sichere, souveräne, belastbare moralische Haltung. Selbst in ihrem Stolz erinnern sie aneinander; der Masse gegenüber sind sie mißtrauisch, zeitweilig engherzig, in schlechteren Momenten verachtend, und doch sind sie immer dazu bereit, denjenigen anzuerkennen, der zur geistigen Elite gehört, gleich woher er kommt. Das Bewußtsein von *noblesse oblige* paart sich bei beiden mit einer zur Selbstanklage neigenden moralischen Empfänglichkeit; nicht von ungefähr

reagiert der zu Hause Geblebene so empfindlich auf das Grunddilemma von *Land, Land!...*: Legitimiert er das verhaßte bestehende System nicht etwa, ungewollt, mit seinen als Widerstand gedachten Schriften, mit seiner zögerlichen Kooperation, muß er sich nicht für das reine Hiersein schämen?¹⁵ Und bei beiden dieselbe erstaunliche Beobachtungsgabe, jene unvoreingenommene Neugier und Empathie, die am ehesten an einen Ethnographen erinnern und die den Ursprung und die Bedeutung eines Blicks, einer Handbewegung, einer Verhaltensform oder die Stimmung einer ganzen Epoche mit einer unfehlbaren Sicherheit entschlüsseln. Bei soviel innerer Verwandtschaft ist es beinahe selbstverständlich, daß Kertész über Márai mit tiefer Sympathie schreibt, es ist nicht überraschend, daß er einige seiner Werke so treffend deutet, und daß er, der sich ohnehin als eine Gast-Natur und heimatlos fühlt, wichtige Dinge über die Symbolhaftigkeit der Auswanderung eines großen Emigranten sagen kann (die seiner Ansicht nach aufgrund der „Funktionslosigkeit“ des ungarischen Bürgertums von beschränkter Gültigkeit ist)¹⁶. Allmählich können wir verstehen, warum es ihn mit einer besonderen Freude erfüllt, als er schließlich beim Lesen von Márais Tagebuch entdeckt, daß der Schriftsteller ihn im Sommer des Jahres 1944 aus dem Zug gesehen haben könnte, ja müßte, ihn als den zur Deportation gefangengenommenen vierzehnjährigen Jungen, auf dem Hof der Ziegelei in Budakalász.¹⁷

Jenem Jungen ist es, als er aufgewachsen ist, mit der beharrlichen Arbeit von Jahrzehnten gelungen, sich die ersehnte innere Befreiung zu erkämpfen, und nun, als er das Gefühl hat, er und sein Werk seien fertig, legen wir das von dem Prozeß der Fertigstellung handelnde Tagebuch ergriffen nieder, das ein modernisierter Bildungsroman ist, die apokryphe Liturgie der Selbsterlösung, eine erlittene existenziale Daseinsdeutung, eine Bilanz über das Ungarertum und das Judentum und ein sich in Werken bewahrheiteter romanmethodologischer Versuch. Ergriffen, da das, was man bekommen kann, doch mehr, größer, berauschender ist als das, was sich nur erkämpfen läßt. Denn unser Verfasser, der häufig von dem Gefühl der Kürze der menschlichen Schaffenskraft erfaßt wurde, während er mit hartnäckiger Entschlossenheit an seinem Werk arbeitete, konnte nicht nur schaffen, was er sich vorgenommen hatte, sondern hat auch eine Verlegenheit bringende Zugabe bekommen, noch immer in vollem Besitz seiner Kraft. Es fällt ihm sichtlich schwer zu glauben, daß er kein Sträfling mehr ist, und nach seinen bisherigen Plänen kann er nicht wissen, was er nun mit der unerwarteten Möglichkeit anfangen soll. Nach dem mehrmals betonten (theoretisch zwar problematischen) Prinzip wollte er einen und denselben Roman leben und schreiben¹⁸, und bereits als Held des *Kaddisch* begrüßte er die endgültige Erfüllung seines Lebens und Werkes, wenn man den Schlußsatz des Romans (auch) als Selbstbekenntnis liest. „In einem letzten großen Aufgebot habe ich mein hinfälliges, verbissenes Leben aufgezeigt – habe es aufgezeigt, um mich sodann mit dem Bündel dieses Lebens in den hoch erhobenen Händen auf den Weg zu machen und

wie in dem treibenden schwarzen Wasser eines dunklen Flusses / zu versinken, / o Gott! / laß mich versinken / in alle Ewigkeit / Amen.“¹⁹ Auch in seinem jetzt herausgegebenen Tagebuch taucht hier und da das Motiv der Bereitschaft und der Reife zum Tod auf, nach dem Titel des letzten Teiles sogar läßt der viel umhergeirrte Galeerengefangene das Ruder los, holt die Ruder herein und ist glücklich. Unser Held ist im Hafen angekommen, er ist eingetroffen, und obwohl er *arrivierte* Geister verabscheut²⁰, ist er als anerkannter Schriftsteller selbst *angekommen*. Nur daß er, wie sich herausstellt, noch Zeit hat. Er müßte also glauben, und zwar nicht nur mit seinem Verstand zur Kenntnis nehmen, sondern irgendwie auch im Innersten glauben, daß er nunmehr wirklich befreit ist, das heißt, er könnte ein freieres, also heitereres, spielerischeres und sorgenloseres Werk nach den bisherigen düsteren schreiben. Wir fordern keinen pflichtmäßigen Optimismus; János Arany mahnte die doktrinären Kritiker seiner Zeit mit bleibender Gültigkeit, daß dies zu nichts Gutem führe. „Es ist zwar wünschenswert, daß die dichterische Seele in vollkommenem Einklange mit der Welt sei, doch ist sie es nicht, wer kann schon dafür. Die Harmonie der Kunst ist nicht immer zugleich auch jene des Optimismus.“ Doch gleich wie künstlerisch glaubwürdig die Daseinserfahrung des Menschen war, der davor, einen Nachkommen zu hinterlassen, zurückschreckte, der mit den bedrückenden Erinnerungen in seinen Zellen selbst als Vater verabscheuen würde, mit der totalitären (gesellschaftlichen oder kosmischen) unterdrückenden Maschinerie zu kooperieren, deshalb müßte er nach dem *Kaddisch*, gleich einer Belohnung, die auf das Hauptwerk folgt, etwas von der Kehrseite der Medaille aufblitzen lassen. Der am Ende des *Galeerentagebuchs* erzählte morgendliche Traum, das Liebesgeflüster des Vaters und der Mutter, aus dem erwachend der Verfasser sich selbst und seine Eltern endlich ausgesöhnt akzeptieren konnte, die Tatsache dessen, daß er zur Welt gekommen ist, könnte die Ouvertüre zu einer neuen schöpferischen Epoche sein.²¹ Es steht einem Kritiker nicht gut, wenn er sich wichtigtuend Ratschläge erteilt, noch weniger, wenn er sich unbefugt zu Moralpredigten erdreistet, indem er an das ohnehin überentwickelte Schuldbewußtsein oder das Pflichtbewußtsein des Autors appelliert. Wer sollte schon das Recht dazu haben, mit einem um so vieles leichteren Lebensweg hinter sich, den hin- und hergeworfenen Ruderer der Galeere zu neueren Versuchen anzuspornen? Trotz alledem riskiere ich es, denn in wem so viel Kraft geblieben ist, eine solche Empfänglichkeit für die Daseinsdeutung und ein solches schriftstellerisches Stilgefühl, der soll dies nicht einfach brachliegen lassen, nur weil er seinen eigenen Plan verwirklicht hat. Es ist nicht sicher, ob wir das Geschenk erwidern können, doch vielleicht bekommen wir es auch gar nicht deswegen, jedoch gehört es sich, dafür zu danken.*

Übertragen von Éva Zádor

Anmerkungen

- 1 Imre Kertész, *Galeerentagebuch*. Reinbeck: Rowohlt, 2002, S. 160.
- 2 Imre Kertész, *Roman eines Schicksallosen*. Reinbeck: Rowohlt, ¹³2002.
- 3 Imre Kertész, *Fiasko*. Reinbeck: Rowohlt, 2002.
- 4 Imre Kertész: *Kaddisch für eine nicht geborenes Kind*. Reinbeck: Rowohlt, 2002.
- 5 Kertész, *Galeerentagebuch*, S. 178.
- 6 Ebd., S. 79, 83.
- 7 Ebd., S. 316.
- 8 Ebd., S. 132.
- 9 Ebd., S. 54.
- 10 Ebd., S. 253.
- 11 Ebd., S. 196.
- 12 Ebd., S. 33.
- 13 Ebd., S. 312.
- 14 Vgl. Ebd., S. 167f.
- 15 Ebd., S. 123f.
- 16 Ebd., S. 124f.
- 17 Ebd., S. 282f.
- 18 Ebd., S. 84.
- 19 Kertész, *Kaddisch für eine nicht geborenes Kinds*, S. 156.
- 20 Kertész, *Galeerentagebuch*, S. 186.
- 21 Ebd., S. 315f.

* Die hier abgedruckte Studie von Péter Dávidházi sowie die in *Hungarian Studies* Nr. 17/2 erschienenen Texte von Dávid Kaposi, Ágnes Proksza, Mihály Szegedy-Maszák, András Kappanyos und Gábor Schein sind Vorabdrucke aus dem Band „Der lange, dunkle Schatten. Studien zum Werk von Imre Kertész“, einem Gemeinschaftsprojekt von Kortina Kiadó und dem Passagen Verlag. Die Redaktion der *Hungarian Studies* dankt dem Kortina Kiadó und dem Passagen Verlag für die freundliche Genehmigung zum Nachdruck der Studien über Imre Kertész.

ZUM REFORMIERTEN KONZEPT DER ARBEIT IN UNGARN IM 19. JAHRHUNDERT¹

JULIANE BRANDT

Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Geschichte,
Lehrstuhl für Geschichte Ostmitteleuropas, Berlin
Deutschland

Der Aufsatz untersucht das Konzept von „Arbeit“ bei den Reformierten in Ungarn im späten 19. Jh. als einen Strang innerhalb einer komplexen europäischen ideengeschichtlichen Entwicklung. Vor dem Hintergrund von Max Webers Protestantismus-These verdient diese Fragestellung grundsätzliches historiographisches Interesse, wobei der untersuchte historische Fall spürbar von den durch Weber geprägten Erwartungen abweicht. Zunächst wird die Etymologie der einschlägigen Ausdrücke zum Kontext „Arbeit“ im Ungarischen diskutiert und die Entwicklung der zeitgenössischen Deutungen nach dem Zeugnis der Konversationslexika untersucht, um dann auf der Grundlage von populären reformierten Gebetbüchern, die im späten 19. Jh. in Umlauf waren, das reformierte Konzept von „Arbeit“ zu rekonstruieren. Während sich in den Lexika im Trend der gesamteuropäischen Begriffsentwicklung bald eine begriffliche Bestimmung von „Arbeit“ als einer allgemeinen zielgerichteten menschlichen Tätigkeit durchsetzte, ist in den Gebetbüchern das Überdauern eines älteren Konzepts, eines engen, physischen und zugleich auf niedrige Tätigkeiten bezogenen Arbeitsbegriffs zu beobachten. Die Wendung in die Richtung des von Max Weber herausgearbeiteten Modells – Arbeitsamkeit und ihr weltlicher wirtschaftlicher Erfolg als Anzeichen eigener Erwähltheit und daher Grundlage von Heilsgewißheit, ein motivationeller Zusammenhang, der seines Erachtens zum Motor frühkapitalistischer Entwicklung wurde – ist nicht zu beobachten. Dies steht auch im Zusammenhang mit Problemen von Webers Quellenauswahl. Zum anderen ist auf das spezifische Milieu, das in Ungarn zum Träger des reformierten Christentums wurde, sowie auf dessen sozioökonomisches Umfeld im Untersuchungszeitraum hinzuweisen. Die Untersuchung von Deutungen und Umdeutungen in der Debatte der Intellektuellen, wie sie angesichts der konkreten Herausforderungen des sozialen Wandels des späten 19. Jahrhunderts geführt wurde, ergänzt abschließend die Befunde der Gebetbücher.

Schlüsselwörter: Arbeit (Begriff, Konzept), Arbeitsethik, Erfolg, Pflicht, Norm, Mentalität, Protestantismus, Reformiertes Christentum, Ständegesellschaft, ständische Normen, Gebetbuch, Anleitung zur Lebensführung, Orthodoxie, Liberalismus, Rationalismus, Max Weber, Protestantismus-These

„Ich habe den Herrn allezeit vor Augen,
er ist mir zur Rechten,
Darum werde ich wohl bleiben:
der Segen des Herrn macht reich ohne Mühe.“²

Diese Inschrift auf einem alten Fachwerkhaus im reformierten Detmold beleuchtet wie in einem Brennglas die Problematik, zugleich präsentiert der Satz die protestantische Ethik in einem wohl ungewohnten Licht. Offensichtlich konnte sich reformierte Heilsgewißheit in sehr unterschiedlicher Form äußern und die Suche danach sich sehr unterschiedlichen Lösungen zuwenden – nicht zuletzt hierum geht es auch bei der Untersuchung des Konzepts von „Arbeit“.

Im folgenden wird das Konzept von „Arbeit“ bei den Reformierten in Ungarn im späten 19. Jh. untersucht. Dabei wird zum einen nach langfristigen Tendenzen in der Auslegung einschlägiger theologischer Vorstellungen und ihrer Propagierung unter den Anhängern dieser Glaubensrichtung gesucht, und zum anderen nach Deutungen und Umdeutungen in der Debatte der Intellektuellen, wie sie angesichts der konkreten Herausforderungen des sozialen Wandels des späten 19. Jahrhunderts geführt wurde, und wie sie, wie in vielen anderen historischen Fällen auch, weitaus besser rekonstruierbar sind als die Vorstellungen und die Erfahrungswelt der großen Masse, die der Konfession anhing.

Dieser Rekonstruktionsversuch greift also einen Strang aus einer vermutlich sehr vernetzt ablaufenden begriffsgeschichtlichen Entwicklung, nämlich den ungarischen Fall und darin besonders die reformierte Linie, heraus, als einen Fall, der mit der Entwicklung in anderen europäischen Ländern verglichen werden kann, wie sie in vorliegenden begriffsgeschichtlichen Synthesen nachzulesen ist. Zum anderen ist dieser Rekonstruktionsversuch vor dem Hintergrund der Protestantismus – These zu sehen, die in diesem Kontext fragen läßt, wie denn die ungarischen Reformierten Arbeit verstanden, ihren Bezug zu ihrem Ergebnis begriffen, wieweit sie Arbeitsamkeit, zumal wenn durch erarbeiteten Wohlstand belohnt, oder andere Anzeichen als Zeichen von Erwähltheit und göttlicher Gnade deuteten, und in welchem Verhältnis sie Arbeit zum Ort des Individuums in der sozialen Welt begriffen.³

Statistisch gesehen waren Ende des 19. Jahrhunderts 1/5 der Bevölkerung Ungarns Protestanten, davon 2/3 reformiert, 1/3 evangelisch.⁴ Aus pragmatischen Gründen, wegen des Forschungsstandes und der bisher erschlossenen Quellen, konzentrieren sich die folgenden Ausführungen auf die Reformierten.⁵ Das ist weiterhin auch deshalb naheliegend, weil zwischen beiden Konfessionen in hier zu berücksichtigenden theologischen Grundgedanken Differenzen bestehen, und weil aufgrund ihrer Geschichte in Ungarn, ihrer Einbindung in unterschiedliche Herrschaftsbereiche mit unterschiedlicher Religionspolitik, durch die dort ge-

machten bzw. tradierten historischen Erfahrungen, sowie wegen der aus diesen kulturgeschichtlichen wie aus theologischen Gründen divergierenden Frömmigkeitstraditionen, die Mentalität beider Konfessionen und wohl auch ihre Auffassungen in dem hier untersuchten Punkt Unterschiede aufweisen.⁶ (Ganz zu schweigen von der sprachlichen Zusammensetzung beider⁷.)

Die ungarischen Reformierten stellten im 19. Jahrhundert weitgehend eine Gemeinschaft von Bauern dar. Ihre kompaktesten Siedlungsgebiete lagen in der Tiefebene, daneben gab es alte Siedlungen auch in anderen Gebieten, hauptsächlich im Süden des Landes.⁸ Mit den Ausnahmen der Marktflecken der Tiefebene, gab es dort fast keine eigentlichen Städte, ihre Alltagswelt war stark agrarisch geprägt, und nur langsam „ergänzt“ durch die stark wachsende neue Gemeinde in Budapest, mit ganz anderen sozialen Erfahrungen, als sie in den „typischen“ reformierten Gebieten gegeben waren.

Im folgenden wird kurz auf die Etymologie der einschlägigen Ausdrücke zum Kontext „Arbeit“ im Ungarischen und die Entwicklung der zeitgenössischen Deutungen nach dem Zeugnis der Konversationslexika eingegangen, um dann das reformierte Konzept zu rekonstruieren. Die Grundlage dafür bilden Gebetbücher und ihre Vorstellung von Arbeit, deren Ort im Leben bzw. in der gedachten Ordnung. Um ihre Aufgabe zu erfüllen, um, mit Luckmanns Religionsdefinition zu sprechen, auch „lebensweltliche Orientierung“ zu geben,⁹ und dem Gläubigen zu erklären, was er denn in diesem seinen transitorischen Leben tun soll, wie er dessen Herausforderungen meistern soll, müssen sie, bei aller Zugehörigkeit ihrer Verfasser zu einer intellektuellen Elite, und aller Bindung an eine spezialistisch tradierte Lehre, doch auch auf eben diese Herausforderungen des wirklichen Lebens eingehen, damit rechnen, wie gewöhnlich verfahren wird, und erklären, was getan werden soll. Der Blick auf das Verhältnis von Thesen bzw. Eigenart der Gebetbücher, und Auflagenhöhen, erlaubt durchaus auch Rückschlüsse auf die Rezeptionsbereitschaft des Kirchenvolkes gegenüber verschiedenen Tendenzen; von den Nutzungsspuren ganz zu schweigen.¹⁰

In Ergänzung des Bildes, das sich aus dieser Quelle gewinnen läßt, wird schlaglichtartig auf einige Debatten der protestantischen Elite eingegangen, die mit „Arbeit“ in Verbindung stehen. Zum einen auf ihre Stellung in der ungarischen Ausformung der Protestantismus-These, wie sie ab den 1870er Jahren in der protestantischen Presse und in Publikationen protestantischer Vereine zu verfolgen ist. Zum zweiten auf kritische Sichtungen des Ist-Zustandes, auf volks-erzieherische Vorstellungen darüber, wie das Volk arbeitet und wie es arbeiten sollte. Zum dritten auf die Auseinandersetzung mit einem vermeintlichen sozialistischen Konzept von Arbeit und die darin erfolgende Auseinandersetzung mit Entfremdung bzw. Individualität.

1. Wortgeschichte und das allmähliche Auftauchen des modernen Konzepts von Arbeit

Die Begriffsgeschichte von „Arbeit“ führt vor Augen, daß „Arbeit“ als übergreifender Terminus in der heutigen Bedeutung von „zielgerichteter menschlicher Tätigkeit“, worunter vielfältigste konkrete Kraftanstrengungen, vielfältiges Hervorbringen, Machen, Tun subsumiert werden kann, historisches Spätprodukt ist.¹¹ Er entsteht unter dem Einfluß der Aufklärung, der entstehenden Volkswirtschaftslehre, und setzt ältere Konzepte außer Kraft. Neu ist die Subsumtionsleistung – gegenüber einem Nebeneinander verschiedener Tätigkeiten, die zudem auf Gleichberechtigung und gleiche Achtung keinen Anspruch erheben konnten. Neu ist auch die allein aktivistische Bedeutung gegenüber der passivistischen Konnotation, gegenüber der – in der Umgangssprache noch lange beibehaltene – Bedeutung von Plage, Mühsal, Leid.

Im Ungarischen sind das in der Sprache der Gegenwart für den Bedeutungskomplex „Arbeit“ bzw. „arbeiten“ verwendete Wort bekanntermaßen nicht stammverwandt. „Arbeit“ ist „munka“, „arbeiten“ „dolgozni/ dolgozik“, was sich durchgesetzt hat gegenüber einer Ableitung von „munka“: „munkálkodik“, heute eher in der lexikalischen Bedeutung von „Fleiß entfalten“, „schaffen, wirken, sich betätigen“.¹² In der Herkunft der Ausdrücke spiegelt sich eine vergleichbare Bedeutungsentwicklung wie die von Conze beschriebene: Das ungarische Wort „munka“ geht zurück auf eine nicht näher identifizierbare slawische Sprache, und hat seine Ursprung im altkirchenslawischen „mōka“, „Leiden“ (mit Entsprechungen in allen slawischen Sprachen außer dem Sorbischen). Nachweisbar ist es ca. seit dem 12. Jahrhundert.¹³ Ähnlich geht der Wortstamm des Verbs „arbeiten“/„dolgozik“, „dolog“ (heute: Sache, Ding) aus ein altkirchenslawischen „dъlgъ“ zurück, mit der Bedeutung: Schuld (tartozás), eingegangene Verpflichtung; das, was man jemandem schuldet.¹⁴

Der Terminus „munka“ taucht als Stichwort erst relativ spät in ungarischen Lexika auf, in der erwähnten Bedeutung von zielgerichteter Tätigkeit ist er genaunommen erst um die Jahrhundertwende nachzuweisen. Das meines Wissens erste ungarische Konversationslexikon, das Wigandsche „Közhasznú Esmeretek Tára“ [„Sammlung nützlicher Kenntnisse“] von 1831–34, kennt das Stichwort nicht.¹⁵ Erst dessen Nachfolger, „Ujabb Kori Ismeretek Tára“ [„Sammlung modernerer Kenntnisse“] von 1850–55 verzeichnet es.¹⁶ Die Akzentsetzung, mit der – ohne Definition – die Erörterung des Stichworts begonnen wird, verweist auf die Problematik des impliziten Bedeutungskontextes „hoch-niedrig“: Als Wichtigstes, und als neue Errungenschaft dank der fortschreitenden Aufklärung, erscheint der aus Arbeit sich ergebende Anspruch auf „bürgerliche Achtung“, den jeglicher Arbeiter über seinen ihm zustehenden Lohn hinaus habe. Die Wortwahl des Artikels macht die Mühe deutlich, die die Handhabung eines allgemeinen Begriffs von Ar-

beit verursacht. „Arbeit“/ „munka“ wird neben Kapital und Geist als Faktor der Erzeugung von Reichtum betrachtet. Sie ist im Grunde genommen ausführende Tätigkeit; noch tritt nicht geistige neben körperliche Arbeit, sondern Geist und Kapital haben sich mit der Arbeit zu vereinen, weil alle drei nur gemeinsam Nutzen bringen können. Historisch wird der aufgeklärt-liberale Dreischritt von der Sklavenarbeit der Antike über die Leibeigenenarbeit des Mittelalters hin zur Gegenwart ohne Standesschranken und einer „ungegliederten“ Arbeit gezeichnet.¹⁷

Ähnlich bleibt im „Ismerettár“, der „Sammlung von Kenntnissen“, oder dem eigenen Untertitel nach: „Conversations-Lexikon“ aus dem Jahre 1862 Arbeit im eigentlichen Sinne auf Landwirtschaft und auf das Hervorbringen von Dingen beschränkt.¹⁸ Die Ungarische Universalenzyklopädie der Sankt-Stephanus-Gesellschaft von 1873 führt das auch definitorisch aus: „Unter Arbeit verstehen wir die auf die Hervorbringung von Gütern gerichtete Tätigkeit.“¹⁹ Allerdings werden als Produktionsfaktoren hier nicht mehr Arbeit, Kapital und Geist, sondern Arbeit, Kapital und Boden begriffen, und körperliche und geistige Arbeit als Formen ein und desselben Tuns begriffen. Der definitorische Ansatz bleibt auch in den 1880er Jahren erhalten, um dann im Révai- und im Pallas-Lexikon, ergänzt von einer physikalischen Definition, von der Bestimmung als „im volkswirtschaftlichen Sinne“ „zielgerichtete menschliche Tätigkeit“ abgelöst zu werden.²⁰ Arbeit wird zudem in eine kulturgeschichtliche, menschheitliche Perspektive gestellt: „Nur die kontinuierliche und fortschreitende Arbeit von Generationen kann den Menschen auf eine höhere Stufe der Kultur erheben.“²¹

2. „Arbeit“ im Verständnis der reformierten Gebetbücher

Auf die Interpretierbarkeit der Gebetbücher, ihre Zwischenstellung zwischen Alltagswelt und spezialistisch tradierter theologischer Norm, wurde an anderer Stelle bereits kurz eingegangen.²² Zum Korpus der Texte ist weiterhin zu sagen, daß unter den reformierten Gebetbüchern, die im Dualismus im Umlauf waren, wie unter den damals neu aufgelegten, auch zahlreiche ältere Werke waren.²³ Das wichtigste und zugleich am weitesten verbreitete, mit der höchsten Auflagenhöhe – bis zum I. Weltkrieg fast hundert –, sind Szikszays „Christliche Lehren“ [„Keresztyéni tanítások“], ein Werk der puritanischen Tradition aus dem späten 18. Jahrhundert; dasjenige, das über den Kreis der bäuerlichen Andachtszirkel im Debrecener Umfeld hinaus, die bis ins 19. Jahrhundert die Werke des ungarischen Pietismus lasen und deren Neuauflagen initiierten, als Volksbuch verbreitet war.²⁴ Daneben stammen etliche andere Werke aus der Jahrhundertmitte; Neuauflagen belegen, daß sie ihre Adressaten gefunden haben. Bis zum Ende des Jahrhunderts werden jedoch daneben auch neue Gebetbücher verfaßt. Alle diese Werke lassen sich in zwei große Gruppen einteilen, weniger nach theologischen Kriterien, deut-

licher nach ihrem Grundton, ihrer Grundstimmung und ihren Akzentsetzungen: Zum einen in eine konservativ-orthodoxe, die in Szikszays Nachfolge die Transi- tivität menschlichen Lebens und dessen Härten und Abgründe als verdiente Stra- fen für den sündigen Menschen hervorhebt, in die es sich zu schicken und die es dankbar anzunehmen gilt. Und eine als liberal apostrophierbare, die – teils in deut- lichen Nachklängen von Rationalismus und Sentimentalismus – das Glück der Menschen als den Zweck der Schöpfung begreift, die wohl die dogmatischen Kernsätze des Christentums keineswegs leugnet, aber das Schwergewicht auf die Schönheit und die Glücksmöglichkeiten des irdischen Lebens legt, ja zum Teil auch die Verwirklichung der Menschen- und Bürgerrechte als Teil des Plans der Schöpfung begreift.

Wie reden diese Werke von Arbeit, wie soll der Mensch arbeiten, welches Er- gebnis hat Arbeit? In was für einer Verbindung steht sie mit der Sozialordnung?

Wesentliche Grundzüge gibt Szikszay vor.

I. Von der Wortbedeutung her gesehen fällt auf, daß es eigentlich keinen allge- meinen Begriff von „Arbeit“, „munka“²⁵ gibt. Die Pflicht zu arbeiten, so sein Brot zu erwerben, wird nicht unbedingt nur mit Arbeit bezeichnet, und wenn dargelegt wird, wie bestimmte Menschen leben sollen, werden berufsspezifische, standes- spezifische „Pflichten“ beschrieben, die ein jeder zu erfüllen hat, und die bei Szikszay auch der Sache nach bei aller Gleichheit der Christenmenschen vor Gott nicht unbedingt Arbeit sind. Was ein jeder tun soll, hängt ab von seinem Schicksal (sors), seinem Stand (rend, állás), seltener so benannt: seinem Beruf (hivatás, hivatal). Diese Stellung im Leben ist jedem zugewiesen, von Gott bestimmt, und wird im wesentlichen als unabänderlich beschrieben.²⁶ Im Sich- drein- finden soll der Betreffende sein Glück finden.

Was er dort tun soll, was seine irdischen Pflichten sind, ist auf diese Stellung bezogen. Der Landmann, der Handwerker sollen arbeiten – bezogen auf sie finden auch die Ausdrücke „munka“, „munkálkodás“ Verwendung, und was sie tun sollen, entspricht unserer Vorstellung von Arbeit. Selbst auf den Knecht (szolga) bezogen wird nicht von „arbeiten“ geredet, sondern von „dienen“ (szolgál). Seine Pflicht ist, „gehorsam, treu, fröhlich, geduldig zu dienen“.²⁷ Der Herr (gazda) wiederum, sein Arbeitgeber, soll seinem Untergebenen Vorbild sein – in der Übung christlicher Tugenden, in Ehrlichkeit und gutem Benehmen; von Arbeit ist nicht die Rede.²⁸ Der Fall des Adligen ist das beste Beispiel, wie christliche Gleichheit – dazu gibt es ein puritanisches Donnerwetter – mit standesspezi- fischer Pflichterfüllung – hier geht es um Virtus und Güte (virtus és jószág) – zusammengeht.²⁹ (Ähnliches gilt für Würdenträger, Beamte, Respektpersonen.)

II. Arbeit ist im Rückgriff auf die Bibel bei Szikszay und bei den Kon- servativen ganz deutlich Fluch. Deswegen ist sie mühsam und mit Schweiß zu verrichten, deswegen bedeutet sie, zumal für den Landmann, sich plagen.³⁰ Der

Mensch hat sich dreinzufinden. Allerdings hat Arbeit auch positive Seiten: Sie ermöglicht es, rechtschaffen sein Brot zu verdienen, und sie hält von Sünde ab.

Gerade bei Szikszay hat „arbeiten“ – im Sinne unseres modernen Begriffs – aber auch gar keine so zentrale Rolle im menschlichen Leben. Unvergleichlich wichtiger ist das Seelenheil, die Erfüllung von Gottes Willen. Wie schon der erste Satz von Szikszays Vorrede kundtut: „Unser Leben hat zwei herausragende edle Ziele, das eine: daß Gott durch uns gepriesen werde, das andere: daß wir unseren Mitmenschen nützen mögen.“³¹ Der Mensch soll sich mehr um die ewigen Güter denn um die irdischen kümmern, und dazu um Gottes Beistand beten. Was ein Mensch tut, ist wichtig, aber die Sünde beginnt schon beim Gedanken und beim falschen Willen in einer pflichtgemäßen Handlung – so beschäftigen sich weite Teile des Textes – der Anleitungen wie die Gebete – mit der richtigen Einstellung, den rechten Gedanken. Auch das Bemühen darum kann mit dem Terminus „mun-ka“ belegt werden:

Laß nicht zu, daß ich es [mein Leben, J. B.] ganz um weltliche Vergänglichkeiten verbringe: vielmehr sei immer mein Hauptziel [...], daß mein Leben zu deinem Ruhm sei, und daß ich nach dem Leben ins Himmelreich gehen kann. Halte mich fern von allem außerordentlichen weltlichen Bemühen, dessentwegen ich die große Arbeit deines Dienstes und meines Seelenheils beiseite täte, oder mit großen Einschränkungen fortführte.³²

III. Damit Arbeit Erfolg hat, muß um Gottes Segen gebeten werden.³³ Ihr Ergebnis allerdings ist auch so fraglich, ja gerade bei Szikszay ist die Erwartung, daß fleißiges Arbeiten zu Erfolg führt, geradezu sündhaft.

Wenn die Erde nach seiner [des Landmanns] fleißigen Betätigung (munkákkodás) ihre nützliche Ernte gibt, schreibe er dies weder seinem Verdienst zu, noch seinem Arbeitsfleiß, sondern allein Gottes Güte und aus Gnade erteiltem Segen [...].³⁴

Ebenso soll der Handwerker sein Vorankommen und sein Einkommen nicht seinem Fleiß und seinem Eifer zuschreiben, und nicht davon erwarten, sondern von Gott.³⁵ Statt dessen wird auch in bezug auf Arbeit eine Ethik des Maßhaltens, des „nichts zu viel“, gelehrt: Arbeit ist eben nicht das erste. Zu arbeiten, nach den immanenten Normen eines bestimmten Berufs oder Lebenskreises, ist Forderung; damit einher geht eine gewisse Lebensweise, ein ebenso traditionell bestimmtes Lebensniveau. Nicht das Streben nach dem „Mehr“, sondern das Sich-zufriedengeben mit dem von Gott Zugewiesenen ist christliche Tugend. In gewissem Umfang darf auch um Wohlergehen gebetet werden, jedoch nur in Maßen. Reichtum verführt zu leicht zur Sünde. Armut wiederum ist nicht unbedingt eine Strafe. Letzter Gesichtspunkt für den Adressaten der Gebetbücher soll sein jenseitiges Heil sein.

Die Verschiedenheit der an einzelne soziale Positionen gebundenen Pflichten, die Szikaszay beschreibt, wird überwölbt von dem Konzept der Gleichheit aller Christenmenschen vor Gott. In der langen Reihe einzelner Lebenslagen, für die er Lehren und Gebete mitteilt, werden wohl jeweilige soziale Vor- und Nachteile erörtert,³⁶ diesen stehen jedoch die Normen des Glaubens und dessen allgemeingültige Forderungen an einen jeden gegenüber. In dem hier untersuchten Kontext ist festzustellen, daß der Platz des Individuums eben nicht von seinen irdischen Fähigkeiten oder seinem Verdienst abhängt, sondern Fügung ist, in die es sich zu schicken gilt – auch wenn der Text mitunter nahelegt, daß dies im Falle der niederen Ränge nachhaltiger Begründung bedarf.³⁷ Ausdrücklich entgegengetreten wird der Auffassung von der moralischen Zweifelhaftheit einzelner Berufe – so etwa dem des Arztes oder des Kaufmanns. Weder der eine noch der andere müsse zwangsläufig gegen Gottes Gebot verstoßen. Vielmehr wird gerade die Notwendigkeit dieser beiden Beschäftigungen mit ihrem Nutzen für die menschliche Gesellschaft („társaság“) begründet.³⁸ Selbst wo Individuen vermeintlich ihren Neigungen nachkommen, zeigt sich Gottes Wirken: Die doch von der Wahl der Individuen abhängige Existenz einer Vielzahl unterschiedlicher Handwerke ist weiterer Beleg seiner Vorsehung.³⁹ Göttliche Entscheidung und Nutzen für die Allgemeinheit treten so motivierend zusammen.⁴⁰ (Grundsätzlich verworfen werden allerdings einige als nutzlos eingestufte „niederträchtige Handwerke“, „durch die jemand seinen Lebensunterhalt verdient, wobei er der menschlichen Gesellschaft nicht zu Nutzen ist, wie da sind die Komödianten, Taschenspieler, Seiltänzer usw.“⁴¹)

Dieses Verständnis von Arbeit – die enge Definition, bezogen auf niedrige, körperliche Arbeit, auf das Machen und Hervorbringen von etwas, mit den Händen und im Schweiß seines Angesichts, als Broterwerb für die, die Gott danken dürfen, daß sie sich und den ihren immerhin so ihren Lebensunterhalt verdienen dürfen, die harte Arbeit, die von Sünde abhält, die aber selten und nie notwendig selbst zu dem täglichen Brot führt; und daneben ein Konzept von standesspezifischer Pflichterfüllung, die von Gott gefordert ist, neben anderen Pflichten eines guten Christen, zieht sich nahezu alle Gebetbücher. Ganz besonders deutlich wahrnehmbar ist dies in den Werken der konservativen Tendenz.

Auch bei Bálint Révész kommt das Wort von Arbeit oder vom Arbeiten, munkálkodás, nur auf Handwerker und Landwirt bezogen vor – nicht beim Hirten, nicht beim Händler, auch nicht bei den Dienstboten: „Ich bin in diesen Stand berufen, darin soll ich mich bewegen“ – „ebben kell forgolódnom“ – legt er dem Dienstboten in den Mund.⁴² Auch der Hirt arbeitet nicht, sein Leben wird als spezifischer Zustand – fern von menschlicher Gesellschaft, den Härten des Wetters, des Naturrhythmus ausgesetzt – beschrieben.⁴³ Dobos spricht verallgemeinernd davon, wie jeder Tag „seine Last und seinen Fleiß“ („a maga terhe és szorgalmatossága“) habe.⁴⁴

Wenn sich etwas ändert, dann am ehesten die Ethik des Maßhaltens in bezug auf das Arbeiten, die in den späteren kürzeren Werken zurücktritt gegenüber den bleibenden Akzenten von göttlicher Entscheidung und Annahme des Zugewiesenen, einschließlich seiner Härten. Neu sind Hinweise auf die Kürze der Zeit und die Fülle der Arbeit,⁴⁵ oder Vergleiche der Arbeit des Handwerkers und Jesu' Stellung als Sohn eines Tischlers,⁴⁶ auf die aber auch gleich die „Arbeit der Erlösung“ – „a megváltás munkája“ – am Kreuz, im Kreuzestod kommt, und in denen der Todesschweiß neben den Schweiß des Landmanns über seiner Arbeit tritt.⁴⁷

Eine allgemeine Philosophie über „Arbeit“ als jedem von Gott zugewiesen, allgemein und spezifisch zugleich, ist nur in einem verhältnismäßig jüngeren Werk der konservativen Linie zu finden, in Csikys „Glaube, Liebe, Hoffnung“ – dem nach Szikszay innerhalb kürzester Zeit auflagenstärksten. Er hat allerdings eingestandenermaßen nach einer deutschen pietistischen Vorlage gearbeitet,⁴⁸ und bei genauerer Betrachtung erweist sich sein allgemeiner Arbeitsbegriff als überlagert von der Bedeutung „konkrete Aufgabe, Pflicht“.⁴⁹

Ähnlich wie bei Szikszay ist auch bei den Verfassern der orthodoxen Tendenz Anstrengung und Leistung positionsbezogene Pflicht, die Lebensstellung selbst jedoch zugewiesen. Auffällig ist, daß in beiden Tendenzen generell die Skala der sozialen Positionen, auf die die Gebetbücher gesondert eingehen, im Laufe des Jahrhunderts nicht „modernisiert“, also um neue Gruppenbezeichnungen erweitert wird. Eher ist eine Verringerung ihrer Bandbreite zu beobachten, eine allmähliche Beschränkung auf die unteren Ränge, auf besonders harte Lebenslagen, die einer eigenen Erklärung zu bedürfen scheinen.⁵⁰ Ob das zugewiesene Schicksal einfach mit Hinweis auf den Ratschluß Gottes erklärt wird wie bei Dobos oder eine Position innerhalb einer Vielfalt sich ergänzender Tätigkeitsfelder ist, und auch darin Gottes weise Vorsehung widerspiegelt wie z. B. bei Révész,⁵¹ in jedem Fall ist es dankbar anzunehmen und nicht in Frage zu stellen. Bei Csiky verbindet sich die Idee der Wechselseitigkeit mit einer Ablehnung gesellschaftlicher Aspirationen:

Was würde denn aus der Welt, wenn jedermann Wissenschaftler, oder reich, oder arm wäre! [...] Der Reiche gibt dem Armen Brot; der Arme hilft dafür mit seiner Hände Arbeit dem Reichen.⁵²

Letztendliches Argument gegenüber den verschiedensten Lebenslagen bleibt jedoch der Hinweis auf das darin zu verdienende Seelenheil.⁵³

Bei den Verfassern der liberalen Tendenz wird die Verbindung von Arbeit und ihrem Ergebnis aus den Argumentationen verdrängt. Fördös' Handwerker z. B. betet um mäßigen Erfolg, doch sinnt er nicht darüber nach, wie er diesen erreichen kann – ob nun aus eigener Kraft oder aufgrund von Gottes Segen.⁵⁴ Bei Tompa liefern die Bienen im Garten das Vorbild unablässiger emsiger Arbeit, deren Ergebnis jedoch ist, im Gegensatz zu dem Gott gefälligen Bemühen, nicht inte-

ressant; offensichtlich soll nicht deswegen gearbeitet werden.⁵⁵ Zum Teil ist diese Beobachtung in Zusammenhang mit der veränderten Zielgruppe der Werke zu sehen: Das Problem der durch ein Wetterereignis vernichteten Ernte, der unvorhersehbaren Regenmengen usw., die Vereitelung des Erfolgs fleißiger Arbeit, die bei den Konservativen relativ viel Raum erhält, scheint in etlichen liberalen Werken für Damen, für die gebildeten Stände, zusammen mit der agrarischen Welt aus den Argumentationen zu verschwinden. Einige dieser Verfasser erörtern statt dessen die Armut und den rechten Umgang mit ihr und betonen die Pflicht zum teilweisen Verteilen des Überschusses. Wirtschaftliches Risiko, die Verarmung des Reichen erscheint nicht mehr so sehr als Strafe Gottes, sondern als angesichts der allgemeinen Wechselhaftigkeit des Schicksals grundsätzlich in Betracht zu ziehende Möglichkeit, die den Menschen schon aus vernünftiger Einsicht, aus dem Gedanken der Wechselseitigkeit, zur Übung christlicher Nächstenliebe motivieren sollte.

Insgesamt eine Ausnahme stellt ein wie ein Lexikon nach Stichworten in Kapitel gegliedertes Werk Dániel Baksays dar, das Arbeit (bzw. Tätigkeit, „munkásság“) als eines der ersten Stichwörter erörtert.⁵⁶ Hier werden deutliche Umakzentuierungen vorgenommen, die Argumentation löst sich von den biblischen Bezügen und verlagert sich auf die dem gesunden Menschenverstand zugänglichen Einsichten. Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen, ist der erste – als biblisch angeführte – Grundsatz.⁵⁷ Jeder Sterbliche soll arbeiten, denn Fleiß und Mühe werden von Zufriedenheit belohnt.⁵⁸ Die Arbeit ist ein bedeutsames Element des menschlichen Lebens, weil durch sie das Schicksal gewendet werden kann, ein unglücklicher Zustand verändert, gebessert werden kann.⁵⁹ Zudem, auch das führt er schließlich an, kann, wer arbeitet, nicht zugleich sündigen.⁶⁰ Erstes Argument ist aber die Notwendigkeit und Förderlichkeit eines solchen Verhaltens, und die Zweckmäßigkeit einzelner Tätigkeiten, ihr Platz und ihre wechselseitige Nützlichkeit innerhalb einer arbeitsteiligen Gesellschaft.

So gilt ihm vor allem:

Der Mensch ist gewaltiger Schöpfer seines Schicksals. Durch Verstand und Fleiß ist er imstande, das Meer aus seinem Bett zu drängen, die Berge von ihren Ruhebetten fortzubewegen; wie einem irdischen Gott, so gehorcht alles seiner arbeitenden Hand. – Arbeite also Sterblicher! bedauere es nicht, wenn dir der Schweiß vom Antlitz rinnt, denn das belohnt dich mit Vorankommen.⁶¹

Fleiß, unablässiger, ausdauernder Fleiß (ipar) und Arbeitsamkeit in unserem Wirtschaften, geliebte Leser!, nur so wird in unseren Heimen Wohlergehen und Zufriedenheit blühen und auf den mit göttlicher Gnade überhäuft Fluren unsrer Heimat nationale Größe und Ruhm!⁶²

Allerdings, dieser Ansatz bleibt Ausnahme; es gibt auch keine späteren Neuauflagen mehr.

Auch bei den Verfassern der liberalen Tendenz wird, wie schon angemerkt, die Skala der behandelten Lebenslagen und sozialen Positionen schmaler. Besonders bei Baksay auffällig ist das Gewicht des Arguments von der wechselseitigen Nützlichkeit und Reziprozität der verschiedenen Berufe, das jedoch, wenngleich gegenüber anderen Erklärungen weniger breit ausgeführt, schon bei Szikszay zu finden war. Baksay präsentiert auch die breiteste Erörterung von Berufen in dieser Gruppe. Gerade dort, wo die Verwirklichung auch bürgerlicher Gleichheit als immanentes Element des Plans der Schöpfung verstanden wird, wird leider gerade nicht auf das Problem des Arbeitens oder der berufsspezifischen Pflichterfüllung eingegangen.⁶³ In anderen Werken bleiben einschlägige Untergliederungen wohl deshalb aus, weil die Adressaten an die Position ihrer Gatten gebundene Damen der gebildeten Stände sind.

Was die Gebetbücher über Arbeit sagen, zeigt zum einen das Fortbestehen eines engen, physischen und zugleich auf niedrige Tätigkeit bezogenen Arbeitsbegriffs. Es zeichnet weiterhin das christlich-reformatorische Verständnis von Arbeit nach. Die Wendung zu der Deutung hin, die Webers puritanische Gewährsleute vollzogen haben – Arbeit, Arbeitsamkeit, und Reichtum, Erfolg als Ergebnis dieser unablässigen diesseitig-asketischen Anstrengung, als Anzeichen der Erwähltheit, um über die Ungewißheit der calvinischen Lehre hinaus für sich Gewißheit finden zu können – dieser Schritt wird in Ungarn nicht vollzogen.⁶⁴ Auch jene Gewißheit persönlichen Wohlergehens allein dank göttlichen Segens, „ohne Mühe“, wie sie die eingangs zitierte Inschrift zum Ausdruck bringt, ist in ihrem Kreis nicht anzutreffen.⁶⁵ (Meinem Eindruck nach ist wohl das Seelenheil, nicht aber die persönliche Erwähltheit ein Gesichtspunkt, um den die Erwägungen der Gebetbücher kreisen. Der Erwähltheitsgedanke scheint im ungarisch-reformierten Kontext eher auf die Ebene der nationalen Bestimmung transponiert zu werden – wie die Analyse von Millenniumspredigten nahelegt.⁶⁶)

Daß diese Wende nicht vollzogen wird, daß die Reformierten also bei den Aussagen der II. Helvetischen Confession bleiben, die in diesem Punkt strikt auf die Auserwähltheit weniger setzt und doch jeden hoffen heißt⁶⁷ – ist eigentlich nur konsequent und reine reformatorische Lehre. Daß die Umdeutung nicht stattfindet – obwohl puritanisches Gedankengut importiert wurde⁶⁸ – hängt sicher auch mit der Zusammensetzung dieser Puritaner zusammen, die sich eben nicht aus gewerbetreibenden Zirkeln rekrutierten, sondern deren exponierte Vertreter neben Theologen vorrangig adlige Intellektuelle und Soldaten waren.⁶⁹ Nach Molnárs Untersuchung verlagert sich das Gewicht in der empfohlenen Lebensführung so auf intensive Frömmigkeit, Gebet, Gewissensprüfung, gegenüber jener weltlichen Askese in der Arbeit. Zudem stellten die Puritaner trotz ihrer unbestreitbaren Bedeutung für die Entwicklung der Kirchenorganisation des unga-

rischen Calvinismus wie für dessen Theologie und Frömmigkeitsformen nur eine kleine Gruppe innerhalb der gesamten Konfession dar, deren bleibender Einfluß weiter zu untersuchen ist.⁷⁰ Weiterhin waren die Reformierten auch im 19. Jahrhundert agrarisch geprägt, und die Erfahrungswelt der Landwirtschaft dürfte das Verständnis vom Zusammenhang zwischen Arbeit und ihrem Erfolg geprägt haben, selbst wenn die Verfasser von nichtagrarischer Arbeit reden. – Freilich, letztlich künden die Texte von der Norm und den Anfechtungen, die das Leben für sie bedeutet. Wie wirklich gearbeitet wurde, wie die Mitglieder der Kirche „Arbeit“ deuteten, ist damit nicht abgedeckt. In Abhängigkeit von Beruf, Besitz, der ständischen Rechtsstellung einer Gemeinde, Region, natürlichen Bedingungen usw. dürften sich hier große Unterschiede zeigen. Zumindest lassen sich Parallelen herstellen zwischen Szikszays Ethik des Maßhaltens auch im Arbeiten und den von Ethnologen belegten Vorstellungen reformierter Bauern vom Maß des Arbeitens, von Menge und Proportionen, definiert durch Erfahrung wie tradierte Norm einer Gemeinschaft.⁷¹

3. Arbeit im protestantischen intellektuellen Diskurs

Parallel zu diesem Konzept von Arbeit in der *longue durée* der Gebetsbücher gibt es in der reformierten Publizistik des Dualismus vereinzelt Denkwahrscheinlichkeiten und Diskussionen, in denen sich reformierte Intellektuelle über Arbeit äußern, hauptsächlich darüber, wie das Volk arbeitet und wie es arbeiten sollte.

In der ungarischen Ausformung der Protestantismus-These spielt Arbeit keine besondere Rolle. Es handelt sich um eine These zu den kulturellen Verdiensten des Protestantismus, die schließlich in seine Rolle als Motor und Vermittler des Fortschritts münden. Noch in den 1870er Jahren wurde auch innerhalb des ungarischen Kulturprotestantismus die These vom immanenten Zusammenhang von Protestantismus und Fortschritt eher verhalten formuliert und auf das geistige Gebiet bezogen.⁷² Bald ist auch die These vom Fortschritt der protestantischen Länder anzutreffen. In den neunziger Jahren schließlich ist dieser Argumentationskomplex zur nationalen Rolle des Protestantismus und seinen Verdiensten um die Partizipation der Nation am Fortschritt der Menschheit in Äußerungen von Theologen wie Laien voll entfaltet.⁷³

Ein zentrales Argument dieser über den religiös-dogmatischen Kern hinausgreifenden Entwürfe ist, daß der Protestantismus über die Bewahrung des eigentlichen Christentums hinaus das Überleben der Nation und des Ungarntums gesichert habe. Er habe mit der Sprache auch die Nation bewahrt, sein Kampf um geistige Freiheit habe sich mit dem Kampf um politische Freiheit und nationale Unabhängigkeit verbunden und so das Überleben der Nation gesichert. In diesem Sinne sei er die eigentliche nationale Kirche. Schließlich wird dem Protestantismus zu-

nehmend eine kulturelle Mission zugeschrieben. Er habe dem Land westliche Zivilisation vermittelt, er sei auch und ganz wesentlich Kulturträger. Dieser Bedeutungskomplex wird im Laufe der Zeit ausgebaut. Während die Theologen das historische Geschehen nachdrücklich auch heilsgeschichtlich deuten und einordnen, heben Äußerungen anderer Intellektueller, außerhalb der Genrekonvention der Predigt und des gottesdienstlichen Rahmens, noch nachhaltiger auf das Argument der Kulturmission ab. Die Predigten und Reden an den reformierten Hochschulen zum Millennium illustrieren diese These detailliert. Allerdings spielt eben – gegenüber der Bewahrung „der Sprache Árpáds“, der alten Verfassung, der Freiheit, wo nur Gegenreformation und Türkenkampf zu der heutigen relativen Stagnation geführt haben – „Arbeit“ kaum eine Rolle. Ganz so, wie in der – zu diesen Anlässen vielzitierten – vaterländischen Dichtung viel geblutet und gestorben, aber kaum gearbeitet wird.⁷⁴ Selbst wenn die Predigten Vaterlandsliebe einmal auch so erklären wollen, ist Arbeit das, was diejenigen beitragen, die weder militärischen noch wissenschaftlichen Ruhm beibringen können.⁷⁵ „Selbst der letzte Leibeigene mit seiner Fronarbeit kann dem Vaterland nützen“, entfährt es 50 Jahre nach Abschaffung der Hörigkeit einem Prediger.⁷⁶ M. E. ist die Stellung von Arbeit in der ungarischen Protestantismus-These eine signifikante Fehlstelle.

Viel bedeutsamer ist Arbeit für die Volkserzieher, für eine – allerdings in den neunziger Jahren abbrechende, besser: aussterbende – Linie der liberalen Theologie und aufgeklärten Volkserziehung, für die der Hódmezővásárhelyer Pfarrer Sámuel Szeremlei mit seinem vom Protestantenverein prämierten Werk über das „religiös-sittliche und gesellschaftliche Leben in Ungarn seit 1848“ als Beispiel stehen kann.⁷⁷ Er sieht die Arbeitsmoral des Volkes – und wohl auch seines Kirchenvolkes, er spricht jedoch von der Gesamtheit – sehr kritisch.⁷⁸ Dem Volk fehle Tatkraft, Lust zum Handeln, und Ausdauer in der Arbeit. Neben dem schlechten Vorbild der Mittelklasse, die in der großen Masse als verschwenderisch und faul erscheint,⁷⁹ sei dieser Zustand gerade auf die zu günstigen Naturbedingungen zurückzuführen. Die winterliche Arbeitsruhe führe dazu, daß Ausdauer und Arbeitsamkeit nicht kontinuierlich eingeübt und zum „Instinkt“ gemacht werden können.⁸⁰ Der Reichtum des Bodens führe zu Trägheit. Acker und daneben in schier unendlicher Weite Wald und Sumpf gäben nahezu umsonst fast alles her, was man braucht. 5-6 Wochen Ernte im Jahr gäben Brot für das ganze Jahr, „so daß kontinuierliches Arbeiten und Fleißanstrengung, und die Anstrengung der geistigen Kräfte überflüssig sind“.⁸¹ Szeremleis Gegenmittel ist „Wissen“, mit dem Ziel der besseren Belehrung über die Lehre und die Normen der Kirche, aber auch und vor allem, um das Land zu Blühen zu bringen, und seine Bewohner zu einem durch Arbeit sicheren Leben zu führen.⁸²

Diese Linie der liberalen Volkserziehung bricht allerdings ca. 20 Jahre später ab; innerhalb des kirchennahen Kontextes konzentriert sich die Einflußnahme – oder das Nachdenken über eine solche – dann stalt dessen auf das Geltendmachen

christlicher Normen in der individuellen Lebensführung, die Rechristianisierung der Gesellschaft im Sinne einer Inneren Mission, stark geprägt durch deutsche Vorbilder.⁸³ (Was wiederum auch heißt, daß das Modell der Diakonissen-Arbeit, des „Arbeiters“ der Inneren Mission usw., dann über Rezeptionsprozesse auch in dem kleinen Kreis der Aktiven präsent sind.)

Auch unter den reformiertem Intellektuellen gibt es – allerdings als Randproblem verhandelt – eine Diskussion über „die Arbeiterfrage“ und den „Sozialismus“. Die Diskussionen darüber münden gleichfalls bald in das Konzept der Inneren Mission. In unserem Zusammenhang ist interessant, daß entfremdete Arbeit eben nicht anhand der Realität der Fabriken, der Maschinenarbeit, des Lebens der Vorstädte verhandelt wird – in denen die reformierte Kirche in Budapest sich gar nicht so schnell einen Überblick über ihre Mitglieder verschaffen konnte, wie diese zu- und wieder fortzogen⁸⁴ – und als die eigentliche Armut erscheint in diesen Debatten der reformierten Intellektuellen, zumal unter Kirchenmännern, auch nicht die Lage des Fabrikarbeiters, sondern eine traditionelle, vorindustrielle, überzeitliche Not. Entfremdete Arbeit wird faßbar an einem Bild aus der ungarischen Literatur des 19. Jahrhunderts – Madáchs „Tragödie des Menschen“ und der Phalanstère-Szene.⁸⁵ Dort muß Michelangelo in einer Werkstatt arbeitsteilig Stuhlbeine schnitzen, und würde doch so gerne seine Ideen realisieren, und vor allem auch einmal etwas anderes machen. Was ihm verwehrt wird. Diese Vergeudung von menschlichem Talent erscheint – neben der offenkundigen Herausforderung christlicher Moral und Barmherzigkeit – als vom Sozialismus ausgehende Bedrohung.⁸⁶ – (Es sei hinzugefügt: Die Sozialismusdiskussion und die der Arbeiterfrage sind nicht darauf zu reduzieren. Die Debatte ist gedanklich weitaus reicher, zumal in den neunziger Jahren. Aber die entfremdete Arbeit wird von hierher annäherbar.)

Vor dem ersten Weltkrieg, dies soll das letzte Schlaglicht auf das Reden über Arbeit sein, kommt ein neuer Gesichtspunkt in die Debatte. Da der wirtschaftliche Fortschritt des Landes zu wünschen übrig lasse, müsse in den Schulen nicht nur formale Bildung vermittelt werden, sondern auch mehr wirtschaftliche Kenntnisse. Der Verfasser eines Aufsatzes in „Protestáns Szemle“, dem theoretischen Forum des zeitgenössischen ungarischen Protestantismus, entwickelt ein relativ breites Spektrum von Forderungen, von anzustrebenden Veränderungen.⁸⁷ Vor allem sollte die Schule, das ist interessant, formal ausbilden, und zur Achtung der Arbeit, auch der körperlichen Arbeit erziehen. Gegenwärtig herrsche allgemeine Übereinstimmung darin, daß im Unterricht der Mittelschule „die Formung des Willens, die Erziehung zur Arbeit“ fehle. Im Endergebnis würden daher die Absolventen „nicht die gründliche Arbeit, sondern möglichst wenig Arbeit für ihre Aufgabe halten, egal welche Laufbahn sie beschreiten“. Angesichts dessen sei gerade der Ausschluß der physischen Arbeit schädlich, der Unterweisung in

Handfertigkeiten, praktischem Wissen. Dagegen könnte die Erziehung zur Arbeit „die jungen Leute lehren, die Arbeit zu achten“.

So hielte der Absolvent der Mittelschule Arbeit nicht für eine Schande, und wenn sich seine Verhältnisse so gestalten, ergriffe er eine körperliche Arbeit, die ihm den Lebensunterhalt sichert, ja ihn zu einem nützlicheren Glied der Gesellschaft macht, als es seine Studien getan hätten. Dies könnte die Zahl der intellektuellen Proletarier verringern.⁸⁸

Auch wenn nicht auszuschließen ist, daß hier die Abschließung eines Berufsstandes oder überhaupt der intellektuellen Berufe gegenüber den vielen Nachdrängenden angesichts eines begrenzten Marktes vorgenommen wird – der Staatsdienst war schließlich schon lange expandiert und verbrauchte eine international beachtliche Quote der Staatseinnahmen – so lag hier doch offensichtlich ein Problem. Bemerkenswert ist, daß sich in dem Fachblatt, in dem der Beitrag erschien, keine Diskussion anschloß.

Bezüglich des Konzepts der Arbeit lassen sich also der Diskurs der Gebetsbücher und der der Debatten der protestantischen intellektuellen Elite unterscheiden. Im Zentrum des einen steht das gottgefällige Leben und das Seelenheil. Der andere kreist um Fortschritt und Freiheit, um die nutzbringende Verwendung der Talente des Vaterlandes – und bezieht sich von dieser Warte aus auch auf Arbeit. Dazwischen liegt der Alltag, die Erfahrungswelt der Masse des reformierten Kirchenvolkes, in der Arbeit in jahreszeitlich wechselndem Rhythmus tatsächlich vielfach Plackerei und Mühsal war, landwirtschaftliche Arbeit, geregelt durch die Setzungen der Tradition⁸⁹, oder die Welt der Fabrikarbeit, des Tagelohns, auf den Baustellen, in den Vorstädten zumal der expandierenden Hauptstadt. Letzteres war nicht nur eine Welt, deren Erfahrung in die beiden beobachteten Diskurse kaum Eingang fand, sondern auch eine Welt, deren Bewohner nach dem Zeugnis der Protokolle des Presbyteriums den Weg in die Kirche bzw. in deren Aktenlage zu großen Teilen nicht mehr fanden⁹⁰.

Anmerkungen

- ¹ Dieser Beitrag entstand im Rahmen eines von der Volkswagen-Stiftung geförderten Forschungsprojekts zum Thema „Minderheitsprotestantismus und nachholende Entwicklung: Der ungarische Protestantismus zwischen politischer Versäulung und Strukturwandel traditioneller Milieus“, und ist die erweiterte Fassung eines Vortrages auf dem Workshop „Arbeit in den mitteleuropäischen Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert“ in der László-Teleki-Stiftung Budapest, 02.03.2000.
- ² Detmold, Krumme Straße, Fachwerkhaus.
- ³ Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I), Tübingen 1988. Eine auch nur annähernd vollständige Sich-

tung und Wertung der Bibliotheken füllenden Literatur zu Max Weber und seiner Interpretation der historischen Rolle des Protestantismus kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Als Überblick zu den vielfältigen Diskussionen in unterschiedlichen Wissenschaftstraditionen vgl. Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts. Hgg. Hartmut Lehmann/ Günther Roth, Cambridge 1993. Eine instruktive Rekonstruktion von Webers Gesellschaftsverständnis und handlungstheoretischem Ansatz unternimmt Stephen Kalberg: Max Weber's Comparative-Historical Sociology, Cambridge 1994; vgl. auch weiter: Thomas Welskopp: Der Mensch und die Verhältnisse. „Handeln“ und „Struktur“ bei Max Weber und Anthony Giddens, In: Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte, Hgg. Thomas Mergel/ Thomas Welskopp, München 1997, 39–70.

- 4 Vgl. Magyar statisztikai évkönyv [Ungarisches Statistisches Jahrbuch]. Új folyam, XIX, Szerk. és kiadja a Magyar Statisztikai Hivatal. Budapest 1912, Tab. 8, 17: A népesség hitfelekezeti szerinti 1880-tól 1910-ig [Die Bevölkerung nach Konfession, 1880–1910], bzw. Károly Karner, A felekezetek Magyarországon a statisztika megvilágításában [Die Konfessionen in Ungarn im Lichte der Statistik], Debrecen 1931, 67–68, Tafeln XX–XXI, oder die Statistik in: Moritz Csáky, Die Römisch-Katholische Kirche in Ungarn. In: Die Habsburgermonarchie IV. Die Konfessionen, Hgg. Adam Wandruszka/ Peter Urbanitsch. Wien 1985, 248–331. Unter den Einwohnern ungarischer Muttersprache waren Protestanten bzw. römische Katholiken zu ca. 30% bzw. 60% vertreten (1900: 31,72% bzw. 57,33%), die restlichen 10% der Sprachgruppe gehörten hauptsächlich der griechisch-katholischen Kirche oder dem Judentum an (letztere 1900: 6,87%, unspezifiziert nach den kulturell bedeutsamen Differenzen zwischen Neologen und Orthodoxen).
- 5 Zum Forschungsstand vgl. Juliane Brandt, Protestantismus und Gesellschaft im dualistischen Ungarn, Südost-Forschungen 55 (1996), 179–240; sowie allgemeiner ds., Vallás és társadalom a mai magyar történetírásban [Religion und Gesellschaft in der heutigen ungarischen Historiographie]. In: A társadalomtörténet-írás helyzete hazánkban. Ipar és társadalom a 18–20. században [Die Lage der Sozialgeschichtsschreibung in Ungarn. Industrie und Gesellschaft im 18–20. Jahrhundert.] Hg. Csaba Sasfi. Budapest 2003, 61–75. Als aktuellen Überblick zur Lage der Kirchengeschichtsschreibung vgl. weiter: Jenő Gergely: Az egyháztörténeti kutatások helyzete és kilátásai (XVIII.–XX. század). In: Fialat egyháztörténetészek írásai [Schriften junger Kirchenhistoriker], Hg. Csaba Fazekas, Miskolc 1999, 57–62 (mit Literaturangaben sowie Bemerkungen zu den Forschungseinrichtungen).
- 6 Der nach wie vor umfassendste Überblick dazu in deutscher Sprache, aus kirchengeschichtlicher Sicht: Mihály Bucsay, Der Protestantismus in Ungarn 1521–1978. Wien, Köln, Graz Bd. I 1977, Bd. II 1979. Zum 19. Jahrhundert siehe insbes. Friedrich Gottas, Die Protestanten in der Habsburgermonarchie, in: Die Habsburgermonarchie IV. Die Konfessionen, 489–595. Zu den Bekenntnissen: Bucsay, Der Protestantismus (zum 19. Jahrhundert insbes. II. 1979, 123–124). Speziell zu den Reformierten: A Magyarországi Református egyház hitvallási iratai [Die Bekenntnisschriften der Ungarländischen Reformierten Kirche] I. A Heidelbergi Káté [Der Heidelberger Katechismus]; II. A Második Helvét Hitvallás [Das Zweite Helvetische Bekenntnis]. 5. Aufl., Budapest 1992; mit historischen Überblicken; Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register, Hrsg. von E. F. Karl Müller, Leipzig 1903; bzw. Heinrich Bullinger: Das Zweite Helvetische Bekenntnis/Confessio Helvetica Posterior. Ins Deutsche übertragen ... von Walter Hildebrandt und Rudolf Zimmermann, Zürich 1938.
- 7 Während die Reformierten praktisch ausschließlich ungarischer Muttersprache waren, setzte sich die evangelische Konfession aus Magyaren, Deutschen und Slowaken zusammen. (1900: 28,56% Magyaren, 32,62% Deutsche, 36,73% Slowaken; vgl.: Magyar Statisztikai Közlemények [Ungarische Statistische Mitteilungen] 5: A Magyar Szent Korona országainak 1900. évi

népszámlálása [Volkszählung 1900], Budapest 1907, Tab. 21: A jelenlevő népesség anyanyelve; Tab. 28: A jelenlevő népesség anyanyelve összevetve a vallással (Ungarn ohne Kroatien/Slawonien); vgl. Friedrich Gottas, *Die Protestanten in der Habsburgermonarchie*. In: *Die Habsburgermonarchie IV.*, 489–595, 503. Die kirchlichen Verhältnisse waren ein wenig komplizierter; die in Ungarn ohne Siebenbürgen tätige Ungarländische Evangelische Kirche (Magyarhonú Ágostai Hitvallású Evangélikus Egyház) hatte unter ihren Mitgliedern 1900 33,93% Magyaren, 20,26% Deutsche und 43,62% Slowaken, während die evangelische Kirche A.B. in Siebenbürgen, die auch nach dem endgültigen Aufgehen der ehemaligen privilegierten sächsischen Territorien in einer neuen Komitatsgliederung im Zuge einer Verwaltungsreform als eigenständige Kirchenorganisation der Siebenbürger Sachsen bestehen blieb, nur aus Siebenbürger Sachsen, d. h. Menschen deutscher Muttersprache bestand. Die evangelischen Deutschen in Siebenbürgen stellten gut 15% der Evangelischen in Ungarn insgesamt. (Die ungarischen Evangelischen in Siebenbürgen bildeten ab 1886 das Kronstädter Seniorat des Theißdistrikts (Brassói egyházmegye) der ungarländischen evangelischen Kirche.) Vgl. Gottas, *Geschichte*, 519/20; Károly Mikler: *Magyar evangélikus egyházjog* [Ungarisches evangelisches Kirchenrecht], Budapest 1906, 473. Zu den Zahlenverhältnissen in historischer Entwicklung sowie zu den Identitätskonzepten der Evangelischen vgl. Brandt: *Die ungarischen Protestanten und das Millennium. Nationale und konfessionelle Identität bei Reformierten und Evangelischen im Spiegel der Tausendjahr-Feiern der Landnahme. Jahrbücher zur Geschichte und Kultur Südosteuropas* 1 (1999) 57–93.

- 8 Vgl. die Karten zu den Reformierten und Evangelischen in: Bucsay, *Der Protestantismus*, sowie Brandt, *Protestantismus und Gesellschaft*.
- 9 Thomas Luckmann: *Einleitung*. In: Bronislaw Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion* und andere Schriften. Frankfurt 1973, XI–XVI, hier XI. Zum Problem der Religionsdefinitionen aus sozialgeschichtlicher Sicht immer noch bedenkenswert: Richard van Dülmen: *Religionsgeschichte in der Historischen Sozialforschung. Geschichte und Gesellschaft* 1980, 36–59, bes. 38–39. Einen instruktiven Einblick in die Problematik soziologischer Bestimmungen und einen Überblick über deren Entwicklung gibt Günter Kehr: *Einführung in die Religionssoziologie*, Darmstadt 1988.
- 10 Eine Diskussion des Quellenwertes von Gebetsbüchern, insbesondere aus mentalitätsgeschichtlicher Sicht, sowie ein Überblick zur Entwicklung der reformierten Variante der Gattung in Ungarn im 19. Jahrhundert. In: Juliane Brandt: *Szükszay utódjai: Református imádságos könyvek a 19. század második feléből, mint mentalitástörténeti forrás* [Szükszays Nachfolger: Reformierte Gebetsbücher aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als mentalitätsgeschichtliche Quelle], I.–II., I. *Ráday Évkönyv* [Jahrbuch der Ráday Sammlung] IX (1999), 111–141; II. Ebd. X (2002), 141–162; bzw. kürzer: *Stoßgebete. Die reformierte Mentalität nach dem Zeugnis ungarischer Gebetbücher vom Ende des 19. Jahrhunderts. Berliner Beiträge zur Hungarologie*. 12(2000), 29–58.
- 11 Werner Conze: *Arbeit*. In: *Lexikon historischer Grundbegriffe I.*, Stuttgart 1974, 154–215. Vgl. Richard van Dülmen: „Arbeit“ in der frühneuzeitlichen Gesellschaft. Vorläufige Bemerkungen. In: *Geschichte und Zukunft der Arbeit*. Hgg. Jürgen Kocka, Claus Offe. Frankfurt a. M.–New York 2000, 80–87.
- 12 Előd Halász: *Magyar–német szótár* [Ungarisch-deutsches Wörterbuch] II., Budapest 1970, 463.
- 13 *A magyar nyelv történeti szótára* [Historisches Wörterbuch der ungarischen Sprache] II. Budapest 1970, 976–977; Géza Bárczi: *Magyar szófejtő szótár*, Budapest 1941, 210. Nachweise ab dem 14. Jahrhundert.

A magyar nyelv történeti szótára I. Budapest 1967, 657; vgl. Bárczi 52; Nachweise ab dem 15. Jh., „dolgozik“: ab dem 17. Jh. – Die älteste Nennung – „menyel dolgodra“ (1448 Jö-

kai-Kódex; danach 1528 Székelyudvarhelyi kódex: dogom) verweisen auf diese Bedeutung – tu deine Pflicht, geh an dein Werk. Stammverwandt ist „dolgos“, in der Sprach der Gegenwart „fleißig“ (älteste Nennung 1470, Sermones Dominicales, nach: A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára, I., 657). Als Verb belegt ist „arbeiten/ „dolgozni“ ab dem 16. Jahrhundert (1560 Gyöngyösi szótártörödéék [= Wörterbuchfragment], nach A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára I., 657).

Der Ausdruck für Fronarbeit, in dem der Stamm „Arbeit“ nicht oder nur fakultativ auftaucht („robot“/ „robotmunka“), wurde vermutlich über österreichischen oder baierischen Einfluß vermittelt, dort mit der Bedeutung: der Gemeinschaft geschuldete Arbeit, und geht gleichfalls auf das altkirchenslawische „rabota“, also Sklaverei, völlige Knechtschaft (rabság), zurück. (A magyar nyelv történeti szótára III. Budapest 1976, 428. Erster Beleg 1627 (Mny.), 1650 (ebd.). Vgl. Bárczi 260 („megfelelői: munka, robot“). Nicht als Stichwort in: Magyar Nyelvtörténeti Szótár II. 1891.)

Nur illustrationshalber sei auf den Wortgebrauch von Peter Bods 1738 abgeschlossener Übersetzung des Berichts des Galeerensklaven Bálint Kocsi Csörgő (Narratio brevis de oppressa libertate ecclesiarum Hungaricarum (1876)/ Kősziklán épült ház ostroma) verwiesen: Immer wenn es um Arbeit im modernen Sinne geht, und um körperliche Arbeit, die die Prediger verrichten müssen, ist von „dolog“ die Rede. Dagegen heißt es zu dem Text, zu dessen Unterzeichnung das Preßburger Sondergericht die Angeklagten zwingen will, dieser sei „nagy munkával és ezer mesterséggel“ entworfen worden. Vgl. Galeria omnium sanctorum – A magyarországi gályarab prédikátorok emlékezete. Hgg. Makkai László, Fabinyi Tibor, Ladányi Sándor. o. O. [Budapest] 1976, 29–110.

15 Közhazsnú Esmeretek Tára. A Conversations-Lexikon szerént Magyarországra alkalmaztatva [Sammlung nützlicher Kenntnisse. Nach dem Conversations-Lexikon auf Ungarn angewendet]. Pest (Heckenast) I–VI. 1831–1834 und Nachauflagen.

16 Ujabb Kori Ismeretek Tára. Tudományok 's politikai és társas élet encyclopaediája [Sammlung modernerer Kenntnisse. Enzyklopädie der Wissenschaften und des politischen und gesellschaftlichen Lebens]. Pest I–VI. 1850–1855 (Bd. V., Kazinczy – Pauperismus; 1853). In der Fortsetzung dieses Werkes – Jelenkor. Politikai és társas élet encyklopaediája. Különös tekintettel a hitlapok olvasóira. (Az „Ujabb Kori Ismeretek Tárának“ folytatása) [Gegenwart. Enzyklopädie des politischen und gesellschaftlichen Lebens (Fortsetzung der „Sammlung modernerer Kenntnisse“)], Pest 1858 – taucht, da es als Fortsetzung und aktuelle Ergänzung konzipiert ist, das Stichwort nicht wieder auf.

17 Ujabb Kori Ismeretek Tára V., 440.

18 Ismerettár (Conversations-Lexikon). Nélkülözhetetlen segédkönyv, mely a történelem, természet s egyéb tudományok és művészet köréből lehetőleg minél több érdekes tárgyat és egyéniséget betűsorozatos rendben megismertet [Kenntnissammlung (—). Ein unentbehrliches Hilfsbuch, das möglichst viele interessante Gegenstände und Persönlichkeiten aus dem Kreise der Geschichte, der Natur und weiterer Wissenschaften und Künste in alphabetischer Reihenfolge vorstellt]. VII., Pest 1862. Munka: Sp. 488–492.

19 Egyetemes Magyar Encyclopaedia [Ungarische Universalenzyklopädie]. Kiadja a Szent-István-Társulat. 11. Budapest (Athenaeum-ny.) 1873. Munka: Sp. 227–228, hier 227.

20 A Pallas Nagy Lexikona [Großes Pallas-Lexikon]. XII. Budapest 1896, 841–842; Révai Nagy Lexikona. Az ismeretek enciklopédiája [Révais großes Lexikon], XIV. Budapest 1916, 90–91. Pallas, 841.

22 Vgl. weiter: J. Brandt, Stoßgebete (vgl. Anm. 10); bzw. ausführlicher: „Szikszay utódjai“ (vgl. Anm. 10).

23 Als solche für den Gebrauch der Gläubigen (d. h. nicht für die Amtskollegen) und den Gebrauch von der Kanzel, und nicht für besondere Anlässe – im Felde, am Grabe usw. – bestimm-

ten Werke wurden die im folgenden aufgeführten untersucht. Die Zusammenstellung und Auswertung stützt sich auf den Bestand der Ráday-Sammlung der Reformierten Kirche sowie der Széchényi-Nationalbibliothek. Daß sich das Bild ergänzen läßt, ist angesichts des Forschungsstandes nicht ausgeschlossen; daß dies einschneidende Änderungen der Thesen erzwingt, dürfte nicht zu erwarten sein. (Vgl. Brandt, Stoßgebete, Szikszay utódjai.)

György Szikszay: Keresztyéni tanítások és imádságok a 'keresztyén embernek külömbkülömb-féle állapotí és székségei szerént készítette, és a' vélek élni akaróknak lelki hasznokra [Christliche Lehren und Gebete nach den verschiedenen Zuständen und Bedürfnissen des christlichen Menschen für die, die danach leben wollen]. Po[z]sony (Füskúti Landerer Mihály) 1786. – ebd. 97. Aufl. Debrecen o. J. [1918]. (I. f. zit. nach ds., Pest 1868.)

Lajos Szenci Fördös/ Mihály Szívós: Ájtatos hölgy. Elmékedések és imák művelt protestáns hölgyek használatára [Die andächtige Dame. Betrachtungen und Gebete zum Gebrauch für gebildete protestantische Damen] Kecskemét (Szilády Károly) 1846. – 3. Aufl. Pest 1867; 4. Budapest 1897. Zwischen 3. und 4. Aufl. vergingen also 30 Jahre.

Lajos Fördös: Buzgóság szárnyai melyeken a kegyes lélek istenhez emelkedik. Imádságok reformált keresztyének számára [Schwingen der Inbrunst, auf welchen die fromme Seele sich zu Gott erhebt. Gebete für reformierte Christen]. Kecskemét 1852. – 7. Aufl. Budapest 1894; 15. Aufl. ebd. 1909.

Révész Imre: Imakönyv protestáns keresztyének számára magános használatul [Gebetbuch für protestantische Christen zum privaten Gebrauch]. Debreczen (Telegdi) 1851; 13. Aufl. Debreczen 1916.

ds.: Isten az én szívemnek kősziklája, és az én örökségem mindörökké! Imakönyv református keresztyének számára magán használatul [Gott ist der Fels meines Herzens ... Gebetbuch für reformierte Christen zum privaten Gebrauch]. Debreczen (Telegdi K. Lajos) 1859; 9. Aufl. ebd. o. J. [1907].

Károly Szász: Buzgóság könyve. Elmékedések és imák protestáns nők számára [Buch der Inbrunst. Betrachtungen und Gebete für protestantische Frauen]. Pest (Heckenast) 1855; 8. Aufl. Budapest 1908.

János Dobos: Keresztyén imák. A Házi ájtatosság növelésére, és a protestáns keresztyén felekezetek használatára írta — Czeglédi ref. lelkész [Christliche Gebete. Zur Förderung der häuslichen Andacht, und zum Gebrauch durch die protestantischen christlichen Konfessionen]. Pest (Heckenast Gusztáv) 1855; 5. Aufl. Budapest 1890.

Lajos Medgyes : Protestáns nők imakönyve. Különb-féle alkalmak- és esetekre [Gebetbuch für protestantische Frauen. Für verschiedene Anlässe und Fälle]. Pest (Pfeifer) 1859.

Dániel Baksay: Mennyei szövétnek. Vallásos olvasó- és imakönyv [Die himmlische Leuchte. Religiöse Betrachtungen und Gebete]. Debreczen (Telegdi) 1863; ohne Auflagenzahl: Debreczen 1896; 2. verb. Aufl. Budapest 1900.

Mihály Tompa: Olajág. Elmékedések, fohászok és imák. Hölgyek számára olvasó- és imakönyvül [Ölzweig. Betrachtungen, Stoßseufzer und Gebete. Als Lese- und Gebetbuch für Damen]. Pest (Heckenast) 1867; 2. Aufl. ebd. 1869; [ohne Auflagenzahl:] ebd. 1871; 3. Aufl. Budapest 1883; 7. ebd. 1911.

Lajos Csiky: Hit, remény és szeretet könyve. Az élet kedvező és kedvezőtlen napjaira. Imádságok és elmékedések a magyar protestáns nép számára [Das Buch von Glaube, Hoffnung und Liebe. Für die guten und schlechten Tage des Lebens]. Budapest (Hornyánszky) 1884; 3. Aufl. ebd. 1914; 14. Aufl. Budapest (Vall. Tract. Társ.) 1921.

Aladár Szabó: Lelki harmat. Elmékedések és imák az év minden napjára [Tau der Seele. Betrachtungen und Gebete für jeden Tag des Jahres]. o. J. [1894]; 2. Aufl. Budapest o. J. [1900].

- Lajos Csiky: Az imádkozó nő. Imádságok és elmélkedések protestáns nők számára [Die betende Frau. Gebete und Betrachtungen für protestantische Frauen]. Budapest (Horvánszky) 1900; 4. Aufl. ebd. 1917.
- 24 Andere Werke des ungarischen reformierten Puritanismus – insbes. von Pál Kereszturi, István Szokolyai, István Diószegi Kis – wurden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nur noch vereinzelt neu aufgelegt, in der zweiten dann gar nicht mehr. (Vgl. auch: Csohány János: Magyar Protestáns Egyháztörténet [Ungarische protestantische Kirchengeschichte]. Debrecen (A Debreceni Ref. Theol. Akadémia Egyháztörténeti tanszékének tanulmányi füzetei VI.) 1973, 96; Jenő Szigeti: Milton elveszett paradicsoma Magyarországon [Miltons „Verlorenes Paradies“ in Ungarn]. In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 74 (1970) 2, 205–213.
- 25 Oder zeitspezifisch: munkálgodás.
- 26 Z. B.: Szikszay... 1868, II. 21. 1. („A földművelő... /Tanítás/“ [Landmann/ Unterweisung], 429): „Über die Niedrigkeit seines Zustandes sinne er nicht nach und halte sich nicht dabei auf; sondern begnüge sich mit seinem Schicksal, und wirke in seinem Amte frohen Herzens und fleißig.“
- 27 Szikszay... 1868, II. 13. 5. („A szolgának...“ [Der Knecht]), 378.
- 28 Szikszay... 1868, II. 12. 6. („A ker. gazdának...“ [Der christliche Wirt...]), 369–374.
- 29 Szikszay... 1868, II. 18. 6. („A nemes embernek...“ [Der Adlige...], 411). Virtus és jószág: ebd., Pkt. 4.
- 30 Szikszay... 1868, II. 21. („Földművelő ember imádsága“ [Gebet des Landmanns]), 433.
- 31 Szikszay... 1868, Előljáró beszéd.
- 32 Szikszay... 1868, I. 12. („... hogy Isten szakassza el őt a világtól“ [... daß Gott ihn von der Welt losreiße]), 100. „Weltlichen Bemühen“: világi szorgalmatosság.
- 33 Szikszay... 1868, I. 7. („... melyben ... kér ideigvaló jókat is, de főképpen lelkieket és örökkévalókat“ [... worin er... auch zeitliche Güter erbittet, vor allem aber seelische und ewige]), 74.
- 34 Szikszay... 1868, II. 21. 3. („A földművelő embernek...“ [Der Landmann...]), 430.
- 35 Szikszay... 1868, II. 20. 6. („A mesterembernek...“ [Der Handwerker...]), 424.
- 36 Szikszay erörtert Machtpositionen und Berufe als verschiedene „Zustände“ des betenden Menschen vermischt mit Positionen nach Familienstand und Lebensalter, geordnet in einer mehr oder weniger hierarchischen Abfolge von oben nach unten. (Zu Einzelheiten vgl. Brandt, Stoßgebete, Szikszay utódjai.)
- 37 Siehe insbesondere Szikszai ... 1868, II. 13: „A szolgának... [Der Knecht...]“, dagegen II. 18. („A nemes embernek...“ [Der Adlige]), 409–411.
- 38 Szikszay ... 1868, II. 19. („A kereskedőnek...“ [Der Händler...]), 415, 416; vgl. II. 16., „Az orvos dokornak és borbélynak...“ [Der Arzt und Barbier...]).
- 39 Szikszay ... 1868, II. 20. („A mesterembernek...“ [Der Handwerker...]), 422.
- 40 Siehe insbesondere: Szikszay ... 1868, II. 21 („A földművelőnek...“ [Der Landmann...]), 429.
- 41 Szikszay ... 1868, II. 20 („A mesterembernek...“ [Der Handwerker...]), 422–423.
- 42 B. Révész: Isten az én szívemnek kősziklája, 1907, 229.
- 43 Ebd., „Pásztor-ember“ [Hirte], 220–223.
- 44 Dobos, Keresztyén imák, 1890, „Reggeli ima“ [Morgengebet], 19.
- 45 Dobos, Keresztyén imák, 1890, „Kézművesek, földművesek számára“ [Für Handwerker und Landleute], 30. Zu beachten ist, daß dieser Hinweis nicht allen, sondern eben diesen beiden Gruppen mit auf den Weg gegeben wird.
- 46 Dobos, Keresztyén imák, 1890, „Nehéz munkával élő emberé“ [/Gebet/ eines von harter Arbeit lebenden Menschen], 39–41, hier 40.
- 47 Ebd., 40–41.
- 48 L. Csiky: Hit, remény, szeretet. Csiky war einer der Pioniere der ungarischen Inneren Mission. Seine unmittelbare Inspiration war das „Tägliche Handbuch in guten und bösen Tagen“ von

Johann Friedrich Starck (Csiky: Stark), vom Ende des 18. Jahrhunderts, das zu Zeiten Csikys 57 Auflagen erlebt hatte, und das er für seine Zwecke zu weiten Teilen umarbeitete. (Weitere Gebete schöpfte er nach eigenen Angaben aus Habermanns Werk „Christliche Morgen- und Abendgebete“. Szikszay gehörte nur mittelbar zu seinen Quellen.) (Csiky, Hit, remény, szeretet, I. Aufl., 1884, Előszó [Vorwort]). An diesem Rezeptionsvorgang ist über den hier verhandelten Arbeitsbegriff hinaus besonders interessant, daß damit ein Vertreter der vermittelnden Richtung des Pietismus mit ihrem spezifischen Kirchenverständnis zur maßgeblichen Quelle für ein erfolgreiches Werk der ungarischen pietistisch geprägten reformierten Erneuerungsbewegung wurde (vgl. RGG VI., 336).

49 Vgl. bes. Csiky, Hit, remény, szeretet, 1914, „Az emberi hivatásról“ [Über die menschliche Berufung], 259–265. In der Behandlung einzelner Berufsgruppen wird „arbeiten“ („dolgozik“) bzw. „Arbeit“ („munka“) wohl bei Handwerker und Landmann, nicht aber beim Tagelöhner (napszámos) und Diensthofen (szolga) gebraucht. Die Tätigkeit letzterer wird auch bei Csiky weitgehend als „szolgál“ (dient), „szolgálat“ (Dienst) beschrieben (Ausnahme: 285, „mindennapi munka“/napszámos), der Tagelöhner soll „kötelességét“ tenni urának (seinem Herren seine Pflicht tun).

50 Bei Dobos, aber auch in dem an breitere Volksschichten gerichteten Werk des insgesamt eher der liberalen Tendenz zuzuordnenden Fördös gibt es z. B. nur noch Knechte, jedoch keine Herren mehr.

Szikszays Spektrum der Lebenslagen ist mit anderen Worten das ausführlichste. Weitgehend erhalten bleiben die Positionen im Familienleben. Zu Einzelheiten der Entwicklung und den jeweiligen Skalen vgl. Brandt, Szikszay utódjai.

51 Révész, Isten..., 265.

52 Csiky, Hit..., 264–265.

53 Csiky, Hit..., 265.

54 Fördös, Buzgóság szárnyai, 1905, „Iparos imádsága“ [Gebet eines Handwerkers], 213–215, 214; vgl. „Meglelt idejű imádsága“ [Gebet eines betagten/Mannes/], 119–121, bes. 120–121.

55 Tompa, Olajág, 1869, „A kertben“ [Im Garten], 109–120, 117 u. a.

56 Baksay, Mennyei szövétnék, 1900, „Munkásság“ [Arbeit/Tätigkeit], 51–57. (Zur Übersetzung vgl. Halász II., 465.)

57 Ebd., 51.

58 Ebd., 51, vgl. 52 am Beispiel des Bauern/Landmannes.

59 Ebd., 53.

60 Ebd., 53, 54.

61 Ebd., 53 („Arbeite!!!“: Dolgozz!!!)

62 Ebd., „Szántóvető“ [Sähmann], 475–484, 484.

63 Medgyes, Protestáns nők..., vgl. ds., Egyházi imakönyv. Eredeti imák, Kolozsvár 1855, bes.: „Az ember boldogságra teremtett“ [Der Mensch ist zum Glücklichein geschaffen] (45–47); „A társas életre vonatkozólag“ [Bezüglich des geselligen Lebens] (52–54); „Rendeltetésünk nemes volta“ [Das edle Wesen unserer Bestimmung] (64–65).

64 Diese Bezugnahme auf ein Teilargument in Webers „Protestantischer Ethik“ [PE] stellt wohl-gemerkt keine Zusammenfassung oder Interpretation seiner These dar. Im vorliegenden Kontext ist lediglich von Interesse, welche Auffassung von Arbeit, ihrem sozialen Kontext und ihrem Ergebnis innerhalb der reformierten Konfession in Ungarn, und zwar insbesondere im Corpus der untersuchten Quellen, rekonstruierbar ist. Die neuere Forschung hat die Kontextgebundenheit von Webers „PE“, die Stellung seines Arguments in zeitgenössischen Debatten, aber auch die Spezifik seiner theologischen Quellen wie die Eigenart theologiegeschichtlichen Gewährsleute aufgezeigt (vgl. Weber's Protestant Ethik, Anm. 3; zu letzteren insbesondere Graf). Innerhalb der Geschichte der protestantischen Theologie wird mitunter die Relevanz

von Webers theologischen Gewährleuten, insbesondere die Stellung Baxters problematisiert. Die Herleitung innerweltlicher Askese und Betriebsamkeit aus dogmatischen Motivationen, d. h. aus dem Gedanken der Prädestination und aus dem daraus resultierenden Antrieb der Heilunsicherheit scheint einigen Forschern theologiegeschichtlich nicht haltbar, die tatsächliche Verbreitung des Rückschlusses von Wohlergehen auf Erwähltheit wird mit Skepsis betrachtet; andere verweisen auf die Kontextgebundenheit gerade puritanischer Argumentationen (vgl. u. a. Malcom MacKinnon: *The Longevity of the Thesis: A Critique of the Critics*, Weber's, 211–244, dagegen David Zaret: *The Use and Abuse of Textual Data*, ebd., 245–272). Allerdings lassen sich anhand von Massenquellen durchaus Belege für die weite Verbreitung einer Überzeugung, wenn nicht vom Wirken der Prädestination, so doch vom Wirken göttlicher Vorsehung (providence) im individuellen Fall, in lohnender und strafender Absicht finden (Kaspar von Greyerz: *Biographical Evidence on predestination, Covenant, and Special providence*, ebd. 273–282). Weiter lassen sich Haltungen, die der von Weber insbesondere dem puritanischen Protestantismus zugeschriebenen innerweltlichen Askese gleichkommen, auch im nachtridentinischen Katholizismus beobachten (vgl. Philip Benedict: *The Historiography of Continental Calvinism*, ebd., 305–326). Die letztere Beobachtung ist keinesfalls neueren Datums. Zu ihrer Erklärung lassen sich komplexe sozialgeschichtliche Voraussetzungen anführen, wonach die allgemeine Krise des 17. Jahrhunderts derartige Prinzipien der Lebensführung evozierte und förderte. Im engeren englischen Kontext bezeichneten die Lehren Baxters und seines Umfelds dann nur eine spezifische Entwicklungsstufe innerhalb des englischen Puritanismus, nach dem die „Revolution of the Saints“ die in sie gesetzten religiös-spirituellen Hoffnungen nicht erfüllt hatte und die Anhänger dieser Richtung sich auf das Betätigungsfeld der Wirtschaft zurückgeworfen sahen. (So insbesondere Hartmut Lehmann: *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot*, Stuttgart u. a. 1980, insbes. Kap.: *Aus Not und Angst zur Leistung*, 144–151.) Die strukturellen Parallelen in der Entwicklung der christlichen Kirchen Europas nach der Reformation, bis hinein in Aspekte ihrer Lehre, werden von der „Konfessionalisierungsthese“ in einen breiteren Zusammenhang gestellt. Vgl. die Zusammenfassungen des Forschungsstandes bei R. Po-Chia Hsia: *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550–1750*, London–New York 1989; Heinrich Richard Schmidt: *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München 1992, jeweils mit weiterer Literatur. (Zur kritischen Sichtung der Konfessionalisierung als „Paradigma“: Luise Schorn-Schütte, in: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, Hgg. Joachim Bahlcke und Arno Strohmeyer, Stuttgart 1999.) Mit den hier nur stichwortartig referierten Einwänden haben sich Teillinien des Weberschen Arguments als problematisch erwiesen; die heuristische Anregung des Werkes bleibt jedoch bestehen, und eben auch die Frage nach konkreten Arbeitsethiken einzelner Konfessionen unter spezifischen historischen Bedingungen und den möglicherweise aus ihnen resultierenden Konsequenzen für den Umgang mit der Welt des Kapitalismus.

65 Zur Synonymität von „Arbeit“ und „Mühe“ im biblisch-christlichen Zusammenhang sei neben Lunzer Aufsatz auf Konkordanzen zur Bibel verwiesen. Z. B.: *Taschenkonkordanz zur Lutherbibel*, Berlin–Altenburg 1984, 44: „Arbeit (s. a. Mühsal)“, „arbeiten“ (s. a. mühen)“.

66 Vgl. J. Brandt, *Die ungarischen Protestanten und das Millennium* (vgl. Anm. 7).

67 Vgl. insbes. Pkt. X., „Die göttliche Vorherbestimmung und die Erwählung der Heiligen“.

68 Zu den ungarischen Puritanern allgemein vgl. Bucsay: *Der Protestantismus*, I. 1977. Eine jüngere ideengeschichtliche Studie, die allerdings in ihrem geschichtlichen Teil auf ältere Literatur zurückgreift: Attila Molnár: *A „protestáns Etika“ Magyarországon* [Die „protestantische Ethik“ in Ungarn]. Debrecen 1994. Zur Geschichte des ungarischen Puritanismus siehe insbes. László Makkai: *A magyar puritánusok harca a kapitalizmus ellen* [Der Kampf der ungarischen Puritaner gegen den Kapitalismus], Budapest 1952; Imre Révész: *Társadalmi és politikai*

- eszmék a magyar puritanizmusban [Gesellschaftliche und politische Ideen im ungarischen Puritanismus], Budapest 1948; Berta Trócsányi: Magyar református teológusok Angliában a XVI. és XVII. században [Ungarische reformierte Theologen in England im 16. und 17. Jahrhundert], Debrecen 1944; Jenő Zoványi: Puritánus mozgalmak a magyar református egyházban [Puritanische Bewegungen in der ungarischen reformierten Kirche], Budapest 1911 sowie kirchengeschichtliche Überblicksdarstellungen, insbes. A Magyarhoni Protestáns Egyház története [Die Geschichte der ungarischen protestantischen Kirche], Hg. von Mihály Zsilinszky: Budapest 1907; und József Pokoly: Az erdélyi református egyház története [Geschichte der siebenbürgischen reformierten Kirche] IV., Budapest 1905.
- 69 Dazu Molnár, bes. 92–128, 139–148.
- 70 Balogh Judit, Kérdések, hipotézisek, feladatok a XVII. századi magyar puritanizmus kutatása kapcsán [Fragen, Hypothesen, Aufgaben im Zusammenhang mit der Forschung zum ungarischen Puritanismus des 18. Jahrhunderts]. In: Fiatal egyháztörténészek írásai, vgl. Anm. 5, 47–56.
- 71 Edit Fél – Tamás Hofer: Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban [Proportionen und Maße in der bäuerlichen Wirtschaft], Budapest 1997, bes. IV. „Munka“ [Arbeit], 144–158; vgl. die deutsche Erstfassung ds.: Bäuerliche Denkweise in Wirtschaft und Haushalt. Eine ethnographische Untersuchung über das ungarische Dorf Átány. Göttingen 1972.
- 72 Vgl. insbes. die Jahrbücher des ungarischen Protestantenvereins: A Magyarországi Protestáns-egylet Évkönyve. Az 1871-iki pesti alakító közgyűlés naplója, Hg. von Albert Kovács, Pest 1871; Az 1872-iki pesti második közgyűlés naplója, Hg. von Albert Kovács, Pest 1872; Az 1876-iki kecskeméti negyedik közgyűlés naplója, Hg. von Károly Laukó, Pest 1871 oder die Zeitschrift des Vereins (Egyházi Reform, 1. évf. 1871 – 6. évf. 1876); sowie die zeitgenössische protestantische Presse, insbesondere Protestáns Egyházi és Iskolai Lap (P.E.I.L.). Allgemein zum Protestantenverein: Bucsay II. 1979.
- 73 Textbeispiele: vgl. Brandt, Die ungarischen Protestanten und das Millennium sowie ds., Konfessionelle und nationale Identität (vgl. Anm. 7).
- 74 Vgl. bes. Ferenc Kölcsey, Himnusz (Hymnus); Mihály Vörösmarty, Szózat (Mahnruf). Ersteres wurde, bevorzugt als feierlicher Abschluß, auch in den reformierten Gottesdienst integriert, der Text ist auch im Gesangbuch zu finden. (Dt. Übertragungen beider Texte u. a. in: Ungarische Dichtung aus fünf Jahrhunderten, Hgg. Stephan Hermlin/ György Mihály Vajda. Berlin 1970.)
- 75 Vgl. Predigten zum Thema „Vaterlandsliebe“, Beispiele in Brandt, Millennium sowie ds., Die Würdigung des Großen Toten: Lajos Kossuth in der protestantischen Presse und in Gelegenheitspublikationen der Jahrhundertwende, *Berliner Beiträge zur Hungarologie*, 9 (1996), 63–111.
- 76 György Fejes: A hazaszeretet [Die Vaterlandsliebe], *Protestáns Pap* 17 (1896), 5, 185–192, hier 188.
- 77 Sámuel Szeremlei: Vallás-erkölcsi és társadalmi élet 1848 óta Magyarországon [Religiös-sittliches und gesellschaftliches Leben in Ungarn seit 1848], Budapest 1874.
- 78 Szeremlei, zusammengefaßt bes.: 84, vgl. 17 u. a.
- 79 Ebd., 17.
- 80 Ebd., 84.
- 81 Ebd., 86.
- 82 Ebd., 86, und weiter bis zum Schluß, bes. 86–97, 112–113.
- 83 Vgl. Bucsay: Der Protestantismus II.; Brandt, Protestantismus und Gesellschaft.
- 84 Juliane Brandt: A (buda-)pesti református egyház dualizmuskori adólistái [Die Steuerlisten der (Buda-)Pester reformierten Gemeinde]. *Protestáns Szemle* Ú.F. XII (2003), 4, 184–197.
- 85 Imre Madách: Az ember tragédiája [Die Tragödie des Menschen] (1859/60). Eine erste deut-

sche Übersetzung unternahm 1865 Alexander Dietze in Pest; zahlreiche andere Nachdichtungen haben sich an diesem zentralen, philosophisch ambitionierten Werk der ungarischen Dramatik versucht. Eine neuere Übertragung: Madách, Tragödie, Übertragen von Jenő Mohácsi, bearbeitet von Géza Engl, Budapest 1998.

⁸⁶ Kálmán Csiky: A régi szocializmusról [Über den alten Sozialismus], *Protestáns Szemle* [i. f. PSz] 5 (1893), 434–457, bes. 454–455. Mit Madách: „Hier ist kein Leben, keine Individualität, die ihren Meister überträfe...“ (zit. 455). Alles ist geordnet, nirgendwo eine Herausforderung, und, was für das wissenschaftsgläubige 19. Jahrhundert offensichtlich gesondert hervorhebenswert ist: Selbst die Wissenschaft bringt nur Enttäuschung, sie erweist sich als „langweilige Kleinkinderschule“ (nach Madách, ebd. 455). Was bliebe, wäre eine Welt von gefräßigen Philistern. „Im Phalanstère wäre kein Platz für Wohltätigkeit, Anteilnahme, Barmherzigkeit und Erbarmen und so viele schöne Tugenden, die Fehlerlosigkeit und Vollkommenheit, die die Verkünder der Theorie in Aussicht stellen, würde selbst Religion und Glaube überflüssig machen. Und wohin käme die Dichtung, die Kunst und alle jene Wissenschaft, die ohne die Zinsen des gewöhnlichen täglichen Nutzens zu zählen die Wahrheit um ihrer selbst willen sucht – wohin käme sie in dieser prosaischen, bleichen, die Wonne des Triumphs des Sieges nicht kennenden, verfressenen Philistergesellschaft (...)?“ (Ebd., 455).

⁸⁷ János Barcsa: A szociális nevelés protestáns iskoláinkban [Die soziale Erziehung in unseren protestantischen Schulen], PSz 23 (1910), 191–197.

⁸⁸ Ebd., 193.

⁸⁹ Vgl. Edit Fél–Tamás Hofer: Bäuerliche Denkweise ... (vgl. Anm. 71).

⁹⁰ Vgl. Brandt, Anm. 84.

NATIONAL LITERATURES IN THE AGE OF GLOBALISATION

MIHÁLY SZEGEDY-MASZÁK

Indiana University, Bloomington, IN
USA

It has been suggested that literary history focused on reception can resolve the tension between aesthetic and historical criteria, especially if we concede that the concept of originality is deeply unstable and has both historical and aesthetic implications. The turn from impact to reception can be seen as a consequence of the fact that the ideal of the immanence of the self-contained work of art has fallen into disrepute. It is quite possible that a national literature does not lend itself as a subject to narrative history, just as the identity of an author's output or the continuity of the history of a genre can be questioned.

Keywords: history of literature, globalisation, national identity, multiculturalism, organism model, postcolonialism, reception theory

“A national literature comes to consciousness at the stage at which any young writer must be aware of several generations of writers behind him, in his own country and language, and amongst these generations several writers generally acknowledged to be of the great. (...) He will recognize the common ancestry, but needn't necessarily like his relatives.”

(Eliot 1965, 56.)

Today a literary historian cannot pretend to be an omniscient observer recounting “wie es wirklich gewesen ist;” instead he may be inclined to present an occurrence from several different perspectives that may at times contradict rather than complement one another. There are no “raw” facts in literary history, just as there are no transparent interpretations. Any fact transmitted by an historian already implies certain theoretical presuppositions. Those who believe that historical facts or literary texts speak for themselves are simply biased without knowing it. They do not realize that literary history is a self-reflective discipline and an act of strategic fictionalising.

My intention is to discuss the role of some keywords used by literary historians. Instead of offering a systematic investigation, I wish to focus on biographical, national, comparative, evolutionist and reception-oriented research. It might be necessary to look for new keywords even if no means has been discovered for getting rid of the old ones.

Except for the works of two or three major authors, an earlier Hungarian text is read primarily as a specimen of medieval, renaissance, or Baroque culture, while books written on nineteenth-century literature are often read for the biographical keys they can supply to the "canonical" works. Historians of literature were always affected by public opinion. In the discussion of texts written in earlier centuries scholars were led primarily by an antiquarian interest that inspired them to search for historical monuments. By contrast, in the case of works composed in more recent periods, the cult of genius often made them view texts as fragments of autobiography. This conception, inspired by a vitalist approach to personality, led to the idea that Petőfi and Ady were the most important Hungarian authors of the last two centuries and to the rise of the biographical monograph as a genre. While it should be given its historical due as an important factor influencing the attitude of generations of readers, recognition of the historical legitimacy of the genre should not be mistaken for a demand for its restoration. The study of the cult of Petőfi or Ady cannot be substituted for the analysis of the changing reception of their works. One may even ask if the popularity of the biographical approach was not responsible for the emphasis on these two poets at the expense of Vörösmarty, a Romantic of international magnitude, János Arany, whose place is still undefined in comparative terms, or Babits and Kosztolányi, authors whose activity was deeply rooted in the spiritual atmosphere of the early decades of the twentieth century.

One of the difficulties for historians is how to distinguish value-judgments from arbitrary articles of faith. The distinction between factual information and value-judgments is untenable. We never make unpreconceived judgments, but are always confirming or rejecting received opinion, whether consciously or unconsciously. In the nineteenth century the idea of national identity served as a criterion for separating the essential from the negligible. In histories of national literatures the works have been approached almost exclusively from a point of view that has emphasized what is nationally distinctive rather than what is common to several nations. To bridge the gap between national and comparative literary history is easier said than done. A comparative assessment of the literatures in languages of large distribution is quite different from that of the so-called minor literatures. A Hungarian comparatist may be tempted to focus on values that are widely accepted as central to his native culture but are hardly known to the international public. For the adherents of national historiography it is difficult to resist the temptation to correct international judgment. While it is certainly true that

commentaries on the less accessible literatures may be based on superficial evidence – a striking example of this is René Wellek's essay on the Baroque containing a reference to the work of Endre Angyal, a Hungarian scholar of negligible significance (Wellek 1963, 116, 120) – it would be a mistake to dismiss international reception as merely a bunch of pitiable errors. The interests of a foreign audience may differ from those of a native public. Let me use a recent example to illustrate my point.

In 2002 Imre Kertész was awarded the Nobel Prize for Literature. At the time this happened, his works had been sold in more copies in Germany than in Hungary. Several explanations have been offered. None of them seems to be convincing. Mine would be based on the idea of a discrepancy between national and international perspectives due to different degrees of translatability. The works of Péter Esterházy are arguably more significant achievements of verbal art but they are deeply rooted in Hungarian history. Their emphasis on the historical connotations and semantic aspects of the signifier make them less translatable than *Fateless*, the first and possibly best novel by Kertész, which is becoming an integral part of the slowly emerging international canon of holocaust literature. Kertész has a double identity: history forced him to see himself as belonging both to "us" and to the "other," and his language reflects this.

Before I pass to what could be regarded as the common denominator of the literary histories with biographical and national orientations, I wish to point to the uncertainty of the survival of the national paradigm. In the 1990s numerous publications tried to warn that the world stood culturally in great danger of Americanisation. The result may be eroded historicity, a danger predicted in *The Sense of the Past* (1917), an unfinished novel by Henry James about America's isolation from history. If this hypothesis is correct, the globalisation of the economy may involve denationalisation and the effacement of local cultures. "It does not matter where I am so long as I have a computer connected to the Internet," Hillis Miller wrote in a book in which he tried to assess the changes in literary study in an age of globalisation (Miller 1999, 17). Integration into the global economy at the expense of the enhancement of national economies, the internationalisation of production, marketing, and consumption, the dramatic increase in the number of supranational state interactions, and the development of the global media may involve cultural consequences. They may lead to a breakdown in the spatial separation of cultures and to the removal of all traces of the archaic. If the forces of global economy collapse the Second and Third Worlds into the First, so that the world draws more tightly together into a single system, some cultures may lose their relative autonomy, their otherness. As one of the American spokesmen of globalisation argues: "A new *kind* of imagined community has been created, an electronically mediated sort that is fundamentally transnational, qualitatively different from Benedict Anderson's print-based national form" (Buell 1994, 313).

The hypothesis concerning such a process can be supported by the fact that for Koreans Japanisation might be a more immediate cultural threat than Americanisation, as Russianisation for Estonia, or Indianisation for Shri Lankans.

Economic globalisation may go together with the disappearance of historicity, collective memory, the sense of the past, and the contemporaneity of the noncontemporaneous (the anachronistic). National differences may be replaced by such other kinds of affiliations and identity positions as gender, or interest groups that are not territorialised. I do not want to rush to any judgment. All I wish to say is that ideas on cultural imperialism are widespread. Paul Ricoeur and Clifford Geertz are just the most well-known among the numerous scholars who are afraid that post-capitalist infrastructure will shape the mind of people belonging to different communities to a single pattern. The new communication technologies are transforming culture. The use of electronic media leaves less time for reading. The displacement from the book age to the hypertext age may go together with a new process of canon formation.

Of course, the preexisting purity of local cultures is an illusion; the subjection of one culture to another is as old as history. The question is whether the formation of a media-bound global culture means that a new era is unveiling itself, a period in which the ideal of a bounded national culture becomes obsolete, and post-modern multiculturalism seems to burst apart national frames, partly because of what could be called a new migration. The conclusion Sándor Márai (1900–1989) drew from his own experience is that a writer of the diaspora is tempted to view the literature of his/her native language through the eyes of the adopted country. Some writers and historians who fled to the West after the Communist takeover came to regard the Eastern half of Europe as a defective copy of the Western world, just as Britain or France considered India or Algeria to be undeveloped equivalents of the Western world. Deterritorialisation meant falsification, Márai argued in his diary. Members of diasporas or immigrants run the risk of becoming labilely bicultural. The question arises if the history of a writer who spent most of his life in exile and the history of his/her homeland are two sides of the same history.

Márai's assumption, expressed in his poem *A Funeral Sermon* (composed in 1950), that those who live in exile fall between two stools is a far cry from the characterization of the transnational intellectuals given by György Konrád in his *Antipolitics*, an essay published in English translation in 1984. Márai's works may also serve as a reminder that those who argue that the "kernel of 'native' culture becomes more and more like unwrapping an onion: one finds relationships (global, regional) beneath relationships, not a hard, definitive, genuinely local core" (Buell 1994, 40) may forget that language, a *sine qua non* of literature, creates serious problems for globalisation. Because of these difficulties, the future of national cultures will continue to be a vexing problem for a wide spectrum of liter-

ary historians, a charged point of contention between the supporters and detractors of 'mondialisation'.

A historian, whether biography-, nation-, or comparison-oriented, must resort to the organism model – grounded on the laws of origin, growth, and decline – before certain works can begin to appear as stages in an evolution. The analogy between the growth of organisms and the development of the arts goes back to Aristotle's account of the history of tragedy that reached its terminal point in *Oedipus Tyrannus*, a work accorded canonical status. The concept of a paradigm shift or qualitative leap presupposes the existence of continuity. Juxtaposing blocks is one extreme, gradualism is another. Both can be seen as versions of a plot of genealogical identity and inheritance.

Many works have been transformed from functional or practical pieces into autonomous works. The word "autonomous" is equivocal; it signifies the absolving of literature from the obligation to fulfill so-called extra-literary functions. "Autonomous literature" may be an ideal type that is somewhat comparable to what Richard Wagner called "absolute music." In the Middle Ages the degree of motivation was never as significant as is suggested by histories based on Romantic precepts. It would be an anachronism to speak of epigonism in the literature of the fourteenth century.

Directly or indirectly, most literary histories were written under the influence of Giorgio Vasari's celebrated work *Le vite de' piu eccelenti pittori, scultori ed architettori*. What needs to be remembered is that while it is possible to argue that the mimetic skill of drawing or painting on a flat surface developed in the course of generations, no similar basis for a teleological treatment of literature can be discovered. In verbal art evolutionary models have proved to be of more questionable legitimacy. In result, it is wiser to be reluctant to group the modes of representations in some ascending scale.

Such changes as the rise of free verse or the growing prominence of interior monologue are commonly regarded as the signs of literary progress. Such teleological processes, however, can be further complicated and partially undermined by other developments. Originality is not an intrinsic quality of the object itself. What may seem progressive from one angle may turn out to be backward-looking from another perspective. The opposition conservative – modern needs to be broken down and polarising language dropped. Experimentation in one direction is often purchased by the loss of innovation in another. The orchestration of *La Symphonie phantastique* could be called innovative in comparison with that of Beethoven's *Ninth Symphony*. If you focus on thematic development, the work by Berlioz could be called not only far less sophisticated but even retrograde. Such ambiguities need to be taken seriously especially since interpretive perspective is part of history. If the French poetry of the 1880s is examined from the perspective of the development of free verse, not Mallarmé but Gustave Kahn can be called a

representative of the avant-garde. If the later evolution of Anglo-American verse is the starting-point, Jules Laforgue merits more attention than the author of *Un coup de dés*. The works of László Ungvárnémeti Tóth (1788–1820), a Hungarian poet who showed no interest in the experimentation associated with Romanticism and composed verse in Greek as well as in Hungarian, were rediscovered in the middle of the twentieth century by Sándor Weöres, an author who anticipated Postmodernism. Both perspectives belong to the history of reception: in one sense each offers an alternative to the other, but there is also a stage at which one approach is transformed into the other. The complex relations between originality and tradition destabilize binary oppositions. It is not that the distinction is useless, but new and old are always contingent, and if we treat them as stable and given entities, we risk missing the actual reception of works of art.

In an age of postcolonialism we may profit from non-Western cultures and learn to refuse to think in terms of clearly opposed, exclusive Cartesian dichotomies. As the *Bhagavan Gita* says, “Who dares to see action in inaction / and inaction in action / is wise.” One criterion of understanding may be to see conservatism in the avant-garde and vice versa. New and old are not raw facts but matters of interpretation. Such systems of binary opposites yield to a more complex awareness; each term is shaped by and helps shape the other. On the innovative-traditional boundary, the “maybes” are multiplying especially if we leave the literatures in languages of large distribution. Needless to say, this argument is based on the assumption that the size of a community is the only possible ground for arranging the languages of the world in an ascending scale, a preconception difficult to justify or refute.

One of the obstacles to the integration of less accessible literatures into the international canon is the belief in the unity of the *Zeitgeist* in every artistic manifestation of an age, a thesis inherited from *Geistesgeschichte*. Even some of the volumes in the series called *A Comparative History of Literatures in European Languages* may be somewhat vulnerable in this respect. The volume on Symbolism, for instance, contains chapters on poets who may be traditionally associated with that movement, although their works have almost nothing in common with the poetics of Mallarmé and his circle, which serves as a starting point in the introductory part of the volume. The contradiction is undeniable: on the one hand, it is assumed that what Mallarmé represented was not a French but an international movement; on the other, this paradigm proved to be inapplicable to the works by authors who did not work in France. A fear of discordant overabundance may inspire historians to force ready-made patterns on incompatible literary phenomena. The construction of an ideal type homogenises diversity into a single category.

Fredric Jameson’s evolutionary model, the cultural periodization of the stages of realism, modernism, and postmodernism, is directly modeled on a Marxian interpretation of technological and economic progress. No Marxian inspiration can

be detected in the distinctions Jauss made in his later essays, or in Ernő Kulcsár Szabó's idea of a succession of four stages: classical modernism, avant-garde, late and postmodernism. Kulcsár Szabó's periodization is the only one to have emerged so far in Hungarian literary history since the collapse of the so-called Second World. Its links with the evolutionist tradition may not be perceptible at first sight, but his well-argued interpretation of postmodernism has striking similarities with Jameson's views on postmodernism as the culture of a de-historicised present and the manifestation of a multinational consumer capitalism that is inseparable from the expansion of capital into hitherto uncommodified areas and the rise of the media and the advertising industry. In fact, the global interactiveness of what is sometimes called information society can be foregrounded as the cause of the master or totalizing narrative of evolution. The history of reception shows that the beautiful and the original are not natural or autonomous qualities but fabrications and, as such, fragile achievements, constructions of specific social worlds.

It has been suggested that literary history focused on reception can resolve the tension between aesthetic and historical criteria, especially if we concede that the concept of originality is deeply unstable and has both historical and aesthetic implications. The turn from impact (*Wirkung*) to reception can be seen as a consequence of the fact that the ideal of the immanence of the self-contained work of art has fallen into disrepute. In the history of recording music this shift of emphasis corresponded to the growing emphasis on the value of live recordings. It is certainly true that norms of interpretation shifted through general artistic and intellectual movements. The reaction to the Romantic emphasis on personal involvement in interpretation derived from aesthetic concerns that prevailed in the intellectual climate of the years following both world wars. Edwin Fischer numbered Hindemith, Stravinsky, and Toscanini among those who tried to purify musical interpretation of Romantic subjectivism (Fischer 1956, 106); Schönberg suggested that the "rigidity of feeling" that characterized impersonal interpretation had something to do with the influence of the "stiff, inflexible meter" of American jazz (Schönberg 1975, 320). A link could be made between the adherents of the ideal of "Werk-" or rather "Notentreue" (the thesis that the past has to be approached "on its own term", and that interpretation can be securely based on the value-neutral accumulation of objective facts) and the neo-classicists and the spokesmen of "neue Sachlichkeit" of the 1920s or those structuralists of the 1950s and 60s who insisted on the "scientific" spirit of textual analysis. The history of the interpretations of Shakespeare's plays suggests that in the more distant past more performer or interpreter freedom was expected than has been allowed in the twentieth century, since the interpreter often played a large part in the process of composition.

To believe in a "Fassung letzter Hand" and to insist on the "original" meaning of a work of art is to fear exposure to history. Translations, adaptations, Renais-

sance plays, numerous works by Honoré de Balzac, Henry James, Marcel Proust, Dezső Kosztolányi, and others can remind us of the heterotextuality of the work of art; the reader must take over much of the responsibility of the editor, sifting through the various versions. It would be misleading to associate the questionable identity of the literary work with any given historical period. Such works as *King Lear*, *Le chef d'oeuvre inconnu*, *The Portrait of a Lady*, or *A la recherche du temps perdu* prove the interrelations between re-writing and re-reading.

As a theoretician of historically informed interpretation argues, the idea that understanding is restoration “is *anti*-historical, assuming as it does that there are essences in artistic production and reception that are entirely unaffected by the passing of time and place” (Butt 2002, 54). Interpretation always means reading under certain conditions. As new historicists maintain, the literary historians’ goal is to examine “how texts might have affected hypothetical readers at different times and places, sometimes supplementing their accounts with other kinds of historical evidence. And their speculations have the same status, and are subject to the same rules of evidence, as any other historical speculation” (Gallagher and Greenblatt 2001, 170).

A history of literature focused on reception may be handicapped by the paucity of the documents available. What has survived of earlier interpretive styles is impossible even to begin to speculate. Since the manner in which individuals, groups, or communities receive literary works is seldom documented, modes of interpretation cannot be adequately reconstructed without serious difficulties. The historian has to rely on functional relationships between conventional patterns of perception, aesthetic, ethical, ideological, and political norms, and the institutions of society. Since it is scarcely conceivable how an historian could ever succeed in reconstructing a bygone event, the complex interaction of text, interpretation, and reception needs to be re-created.

My tentative proposition for the literary historian is to offer a teleology and at the same time half withdraw it, to propagate not one but two attitudes. In contrast to those who tend to draw their examples from what is a so-called established literary canon, as historians we need to ask ourselves how we can select those textual traces that have played a significant role in culture. Artistic greatness can hardly exist without historical impact.

It is quite possible that a national literature does not lend itself as a subject to narrative history, just as the identity of an author’s output or the continuity of the history of a genre can be questioned. “Die Identität des Werkes,” Dahlhaus wrote, “ist demnach in der Kontinuität der Wirkungsgeschichte und in dem Ziel einer vollendeten Interpretation, dem sie zustrebt und dem sie naehert” (Dahlhaus 1977, 246). In my mind there can be no such “complete and perfect interpretation” because understanding is by definition partial. All teleologies are based on an established canon, and history works against such an ideal. Even Gombrich, a firm

supporter of canonicity, admitted in his last book that a transition could be made “from an evolutionist view of the history of art to a relativist conception that sees every phase as an example of a particular stylistic mode – later art, in other words, is not better than the earlier phase, it is only different” (Gombrich 2002, 29). Besides, the firmly rooted idea that literature in its highest forms consists of texts with art character can be challenged as being outmoded, as being a relic of structuralism. As Mallarmé noted, as early as 1891, “dans une société sans stabilité, sans unité, il ne peut se créer d’art stable, d’art définitif” (Mallarmé 1945, 866).

A social event, belonging to the past as well as to the present, rather than a work is the central category of literary history. Literary processes have primacy over texts, since the historian’s goal is to gain insights into the relation of an aesthetic form to the life-world of the people to which it belongs. If the subject of literary history is an event, a communicative process, a complex of functional relationships between texts and their reception, dates of composition need to be supplemented by dates of greatest influence or effect. As Koselleck has pointed out, it is possible to speak of the non-contemporaneity of the contemporaneous. There may be contesting rhythms and different levels, and the overlapping tempos cannot be reduced to a common underlying metre. Historical events are of various durations and the historian has to cope with conflicting rhythms and overlapping, perhaps even incompatible structures. We cannot do without teleology but we need to consider several possible teleologies that are at variance with each other.

Original works represent discontinuity as well as continuity. In a sense, each important work marks a new beginning.

Although it is difficult to pay attention to conflicting demands, history needs to be supplemented by counterhistories, arguments on innovation by counterarguments, imaginary projections by counterprojections. It seems that literary texts can be viewed less as finished entities standing outside time than as works shaped by re-creative readers. As a musicologist wrote in a recent book on interpretation, “the meanings of works of art do not deal with timeless realities, nor are they exclusively the result of a creator’s thought and conscious, or even unconscious intentions, but may be apprehended differently at different times, in different circumstances by different people” (Day 2000, 229). If we regard works of art as living things, we have to write literary history as a history of changing interpretations. Rewriting literary history is not reading between the lines, searching for an intention that is not expressed. It is rather writing in the margins, acknowledging the supplementary status of interpretation, always revealing more margins to be filled.

References

- Buell, Frederick (1994) *National Culture and the New Global System*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Butt, John (2002) *Playing with History: The Historical Approach to Musical Performance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dahlhaus, Carl (1977) *Grundlagen der Musikgeschichte*. Köln: Hans Gerig.
- Day, Timothy (2000) *A Century of Recorded Music: Listening to Musical History*. New Haven: Yale University Press.
- Eliot, T. S. *To Criticize the Critic and Other Writings*. London: Faber and Faber.
- Fischer, Edwin (1956) *Beethovens Klaviersonaten*. Wiesbaden: Insel.
- Gallagher, Catherine and Greenblatt, Stephen (2001) *Practicing New Historicism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gombrich, E. H. (2002) *The Preference for the Primitive: Episodes in the History of Western Taste and Art*. London: Phaidon.
- Mallarmé, Stéphane (1945) “Sur l'évolution littéraire (Enquête de Jules Huret)”, in *Oeuvres complètes*, eds. Henri Mondor and G. Jean-Aubry, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 866-872.
- Miller, J. Hillis (1999) *Black Holes*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Wellek, René (1963) *Concepts of Criticism*. New Haven and London: Yale University Press.

TRANSLATABILITY AND TAUTOLOGICAL STRUCTURES

TRISTRAM SHANDY AND GYŐZŐ HATÁR'S
HUNGARIAN TRANSLATION

GÁBOR T. MOLNÁR

Eötvös Loránd University, Budapest
Hungary

“Translate this into any civilized language in the world – the sense is this”
(Laurence Sterne, *A Sentimental Journey*)

“Avisi voluto che mio padre o me matri, o tutti e dū,
ci avessero pensato tanticchia prima di farmi nasciri
disse piano, come se parlasse a se stesso, Decu Garzia.
Fece una pausa, pigli aria, secutò. “Lo dico pi daveru. In coscienza”.
(Andrea Camilleri, *Il birraio di Preston*)

This paper is intended to provide an analysis of Győző Határ's Hungarian translation of *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*. While the Hungarian version was produced two centuries after the original, it is nevertheless capable, by virtue of its being the first ever complete Hungarian translation, of offering a unique interpretation of Sterne's famous novel. Through close readings of selected excerpts from the novel, I aim to situate the age-old commonplace: “a translation can never replace the original.” My comparative reading is intended to demonstrate that neither are processes of signification in a translated work reducible to those in the original. This way, a logic of mutual dependency and supplementarity comes into play, overshadowing the commonsensical approach to translation which is based on patterns of prioritizing and an urge to distinguish with absolute clearness between correct and incorrect translations. A key concept is that of tautology, which seems inevitable when speaking of translations, as a certain degree of overdetermination and repetitiousness is required to produce effects which may supplement the usually more compact and idiomatic tropes of the original. However, I try to show that, in some rare but fascinating cases, the reverse can be equally true.

Keywords: Sterne, Lawrence, *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*, Határ, Győző, *Tristram Shandy úr élete és gondolatai*, translation theory (post-Benjaminian), supplementarity, tautological structures, auxiliaries

Laurence Sterne's magnificent novel, *The Life and Opinions of Tristram Shandy*, has been a continuous source of interpretative fascination and even bafflement for over two centuries. Gabriella Hartvig has demonstrated¹ that Sterne's influence is detectable in Hungarian literature throughout the late 18th and the entire 19th century as well. However, apart from earlier, aborted attempts and creative imitations, the novel had not been translated into Hungarian until almost two hundred years after its original publication. Győző Határ's Hungarian translation was published in 1956 and became one of the intellectual bestsellers of the era. Despite its republication in 1989, Határ's *Tristram Shandy* is practically unavailable in Hungarian bookstores.

The present paper is intended to provide a comparative analysis of Sterne's novel and Határ's Hungarian translation thereof by way of a close reading of selected excerpts. It is my intention to show that the relation between the original and the translated text can be construed as supplementary (or perhaps complementary, which is clearly not the same thing to say). While it is a truism that a translation can never fully replace the original, my reading of the two texts is meant to demonstrate how a translation can shed light on certain aspects of the original which may otherwise remain hidden. In keeping with certain "post-Benjaminian" theories of translation, I will focus on how the two languages are made to interact through the act of translation, rather than trying to find correspondences and dissimilarities which are accountable for by referring to the translator's linguistic competence. That is, instead of asking whether Határ's decisions are right or wrong, I will concentrate on how his translation reads and interprets Sterne's novel. The logic of supplementarity² may help us understand why (according to Walter Benjamin's famous dictum) translation is a necessary condition of the survival of a work; and consequently, why the original cannot be conceived as a self-sufficient system. This way, the above quoted truism becomes reversible: the original can never fully replace its translation either, since the translated text always opens up possibilities which were concealed or repressed in the original.

It is well known that in 1762–63 one of Sterne's most important British contemporaries, Adam Smith, delivered lectures on rhetoric and style at the University of Glasgow. In the second lecture, the renowned moral philosopher (who is also considered to be the founding father of political economy) sets up a contrast between what he calls "perspicuity" on the one hand and stiff, convoluted style on the other. This latter style, he goes on to argue, resembles translation:

Writers who do not observe this rule [that of perspicuity, that is] often become so obscure that their meaning is not to be discovered without great attention and being altogether awake ... Writings of this sort have a great deal of the air of translations from an other language, where a certain stiffness of expression and repetition of synonymous words is very apt to be gone into.³

Smith's characterization is not altogether dissimilar from certain trends in 20th-century translation studies, although the preferences have definitely altered since his time. In Smith's lectures, the fluent and readable text is clearly preferred to one that is repetitive, stuttering and difficult to follow. What seems most striking, however, is Smith's mentioning repetition as a link between style and meaning: his reference to synonyms seems to indicate that the reason translated texts are convoluted is not that something is absent from them. On the contrary, they are stiff because they are overdetermined, repetitive, or even tautological.

One example from Győző Határ's translation of *Tristram Shandy* may render perceptible how the text becomes convoluted not because of the overcomplication of syntax but because of the translator's often praised linguistic ingenuity, and his famous predilection for coining new words or using obscure, archaic language.⁴

– Prejudice of education, he would say, is the devil, – and the multitude of them which we suck in with our mother's milk is – are the devil and all. – We are haunted with them, brother Toby, in all our lucubrations and researches; and was a man fool enough to submit tamely to what they obtruded upon him, – what would his book be? Nothing, – he would add, throwing his pen away with a vengeance, – nothing but a farrago of the clack of nurses, and of the *nonsense of the old women (of both sexes)* throughout the kingdom.⁵

– A belénk nevelt előítélet – úgymond – ez a gonosz; s előítéleteink sokasága, mit az anyatejjel szívunk be: ez maga a pokol, minden ördögével. Ott kísértének bennünket tanulmányainkban–kutatásainkban, Toby testvér; és ha valaki botorságában kákompilli-módra alávetné magát mindennek, mit ráerőszakolnak, ugyan mi léssen könyvéből? Semmi egyéb – tette hozzá, bosszúsán lecsapva tollát –, semmi egyéb, mint dajkamesék locska galamátya s amaz *abrakadabrák, miket a (mindkét nembéli) gyalogsátánok csácsognak* országszerte.⁶

Whereas Határ's text can be called perspicuous with regard to syntax, its effects are obviously not the same as those of Sterne's English. In the last sentence I have italicized, it is easier for the Hungarian reader (at least for this Hungarian reader) to get the joke in the English. Sterne's version is here – perhaps not quite characteristically – unequivocal, linking “old women” with “both sexes,” while for Határ's word “gyalogsátán” it is harder to find a clear referent. Such a contrast is more difficult to establish with respect to other corresponding items in the two texts, thus their effect on the reader may not be made so transparent. Even on the level of lexical items, we are dealing with a complex economy of linguistic connotations. While Határ's “kákompilli-módra” is obviously more idiosyncratic than the English word “tamely,” one could hardly establish such a relationship when it comes to “tanulmányok” and “lucubrations,” “ráerőszakolnak” and “obtruded,” “dajkamesék” and “clack of nurses.” A full comparative analysis of even such a short passage, which would aim at the revealing of the connotative fields and the affective structure of both texts, would require a reader ideally competent in both

languages. The inevitable historical difference between the original and a translation further complicates matters, making the identity of their respective intended readers practically impossible to pin down. Needless to say, the system of cultural and historical references used by Sterne is virtually inaccessible by today's Hungarian readers. This fact and Sterne's legendary "eccentricity" render the task of the translator very doubtful: What is it that he has to communicate to his own Hungarian audience?

The most elementary difficulties the translator has to face are well perceivable in the following passage. It is found at a crucial junction in the novel. Walter Shandy, the narrator's extremely systematic and rigorous father, sets out to write a chapter of his *Tristrapaedia*, a treatise on his son's education (the writing of which, as is well-known, serves as a substitute for really educating his son). This chapter concerns the proper use of auxiliary verbs. Mastering helping verbs, Walter argues, makes discussion of any subject possible for the pupil, even if he has no experience whatsoever of the given topic. Practical knowledge of the thing in question is not necessary for the effectiveness of discourse; one does not even have to know whether what is being discussed has an existence verifiable in empirical reality. Auxiliaries are presented as elements of a self-sustained, autoreferential system; and yet, they guarantee not only coherence of discourse but also rhetorical persuasion. Sterne presents Walter's discussion of them as such:

The verbs auxiliary we are concerned in here, continued my father, are, am; was; have; had; do; did; make; made; suffer; shall; should; will; would; can; could; owe; ought; used; or is wont. – And these varied with tenses, present, past, future, and conjugated with the verb see, – or with these questions added to them; – Is it? Was it? Will it be? Would it be? May it be? Might it be? And these again put negatively, Is it not? Was it not? Ought it not? – Or affirmatively, – It is; It was; It ought to be. Or chronologically, – Has it been always? Lately? How long ago? – Or hypothetically, – If it was? If it was not? What would follow? – If the French should beat the English? If the Sun go out of the Zodiac? (V.43, 277–278.)

And in the Hungarian rendering of Győző Határ:

– A szóban forgó segédigék (és igeképzők) a következők – olvasta: – vagyok, valék; leszek, levék; (nékem) vagyok, vala; fogok, fogtam, kell, kényszeredék; -andók, -endek; lészek -andó, endő; -hatok, -hetek, -hatom, -hetem, -haték, -heték, -hatám, -hetém; -gatok, -getek, -gálok, -gélek, -dallok, -dogálok, -delek, -degélek meg a többi, de váltogatva igeidők szerint, jelen, múlt és jövő időkbén, végigragozva teszem a látni igével avagy kérdő formában, vagyok-é? vala-é? leend-é? lehetend-é? lehetséges-é? vaj lehetséges vón-é? Majd ugyanezt, tagadólag: nemde vagyok? nemde vala? nem de

kellene? Avagy állítva: vagyon, vala, kellene; avagy időhatározóval: mindig volt? a minapában volt? mennyi ideje volt? Avagy feltételesen szólva: lett légyen így, ha nem lett légyen amúgy: mi következett volna? A franciák ha megverik légyen az angolokat? A Nap ha kilép az Állatövből? (425–426.)

Határ's insertion of "igeképzők" into the first line of the passage is emblematic of the problems this passage may serve to illustrate. (An "igeképző" is a kind of Hungarian ending (infix) which has no equivalent in English – one of its functions is to modify the grammatical classification of a word (it can turn a noun into a verb, for instance).) The entire passage demonstrates the contrast between an isolating and an agglutinative structure: while reading the two versions in their entirety makes it clear that Határ's passage is a translation of Sterne's, finding one-on-one correspondences between individual elements seems an almost complete impossibility. This impossibility is not the translator's fault, of course, but the result of structural differences between the two languages. In this respect, it is telling that some of the Hungarian endings used by Határ are not only absent from the English version but are practically untranslatable into an Indo-European language. The so-called "iterative infix," for instance, has no equivalent in English, mainly because it does not refer to frequency of action in the strictest sense. Formal differences within the Hungarian paradigm also carry connotations which might require a lengthy explanation and are dependent on contextual rather than logical or grammatical differentiation. Thus, while many of these infixes can be used interchangeably, in certain cases their connotations and situational usages differ: the two "iterative" formations *megyeget* and *mendegél* (both from the verb *megy*, "go")⁷ are used in quite different contexts with different meanings.

Translation adds to the text something that the original is completely ignorant of. At the same time, Határ's Hungarian version probably sounds "stranger" to a contemporary Hungarian reader than Sterne's original to today's English-speaking readers. Moreover, the majority of auxiliaries enumerated by Walter should be familiar to most non-native speakers of English, even those with a relatively rudimentary knowledge (familiarity with most, though not all, of these auxiliaries is a requirement at an intermediate-level proficiency exam of English in the Hungarian educational system). Határ's translation, on the other hand, contains items which are not ordinarily used in 20th-century Hungarian. The addition of these archaic-sounding phrases ("lészek -andó", "lett légyen") is necessary because they communicate the complex system of tenses typical of Indo-European languages, which is alien to today's Hungarian. Archaic forms, which reflect a tendency to be "faithful" to the original, undoubtedly shatter the illusion of the perfect fluency and transparency of the translated text. Fidelity and fluency are the two terms which are traditionally set off against one another in translation theory. In some 20th-century trends, the well-known aporias stemming from their incompatibility

are avoided by referring to the horizon of the translated text which can never fully cover yet may exceed the horizon of the original. This potentiality within translation adumbrates the problem of communicability between languages.

To illustrate this tendency, I will quote two scholars whose theoretical backgrounds are strikingly dissimilar, and yet, in this question they seem to be in almost perfect agreement. One of the most important proponents of literary hermeneutics in Hungary, Ernő Kulcsár Szabó, sums up what he believes to be the crucial connection between translation and alterity as follows: “the fact that the translator, hermeneutically speaking, is situated between languages, does not mean that his/her belonging to one of these languages can be suspended. That is, translation – as it cannot break free from its native language – must make it an experience of its own language that the other has something that one’s own does not (this is what truly makes it an other) or, at least, that the other’s own is completely different from one’s own. What I believe to be my own can be recognized as such only if contrasted by another’s perspective of delimitation.”⁸ Compare this with what Lawrence Venuti, himself a practicing translator with a considerably different theoretical background from that of Kulcsár Szabó, has to say about interlingual communicability:

Translation is a process that involves looking for similarities between languages and cultures – particularly similar messages and formal techniques – but it does this only because it is constantly confronting dissimilarities. It can never and should never aim to remove these dissimilarities entirely. A translated text should be the site where a different culture emerges, where a reader gets a glimpse of a cultural other, and resistancy; a translation strategy based on an aesthetic discontinuity can best preserve that difference, that otherness, by reminding the reader of the gains and losses in the translation process and the unbridgeable gaps between cultures.⁹

The above quoted passage from Határ’s translation exemplifies the impossibility of translation between an agglutinating and an isolating structure. The structure of isolating, however, is not only the material but also the dominant subject of Sterne’s text; and therefore, the failure to produce a seamless translation brings to the fore what Venuti calls the economy of “gains and losses.” This should indicate that original and translation are not related to each other as the signified is to the signifier in the Saussurean sense; on the contrary, they cooperate to represent and interpret something which is not present in either. (The Benjaminian image of pieces of a shattered vessel is suggestive.) Reading a translated text may provide us with an insight that is not necessarily alien to the original but is not accessible to someone who knows the original only.

Walter’s speech on auxiliaries is probably one of the most crucial episodes in the novel: partly because it is situated in the geometrical center of the book, partly

because it throws light on how our narrator-hero, Tristram, acquired (or was intended to acquire) language. More important than these, however, is that Walter's theory of auxiliaries parallels both his attitude as an educator and the formal structure of the "hobby-horse," the metaphor which serves to elucidate the eccentric behaviour of many a character in the novel. Moreover, this theory of helping verbs can be read (albeit somewhat arbitrarily) as an apotheosis of literary fiction, as it is intended to prove that it is indeed possible to discuss something that is nothing but pure invention, with no equivalent in phenomenal experience (that is, the white bear). For my present purposes, it is not relevant whether (1) Walter's discourse invokes ancient or Renaissance models of rhetorical pleasure in an inadequate context,¹⁰ (2) exemplifies Locke's associationist principle gone awry, and thus the blending of the border between reason and madness,¹¹ or perhaps (3) criticises Locke's theory of understanding by alluding to Addison, Hume, and Hartley.¹² What does seem impossible to miss, on the other hand, is the fact that Walter's discourse, in stating the separability of language and experience, theory and practice, signifier and signified, also serves as a model for (a model of?)¹³ the attitude typical of the main characters in the novel. What has come to be known as the structure of the "hobby-horse" is none other than the automatization of behavioral patterns, which thus become autonomous and uncontrollable by shared experience and common sense. As is well known, the behavior of each of the main characters in *Tristram Shandy* is governed by a recognizable topic – these topics are signifiers of a person's discourse but they are also purely verbal and, as such, they are incapable of bringing the discourse to a halt. On the contrary: they keep the discourse moving. For Uncle Toby, each discourse is about warfare; Yorick sacrifices reason (and his life) for wit; the widow Wadman sees courtship and love everywhere; while Walter himself is a fool for systems, encyclopedic and formalizable knowledge. His lecture on auxiliaries contains a program for the linguistic behavior of its author – it exemplifies as well as elucidates what is meant by a "hobby-horse."

In the context of Sterne's novel, it would not seem wise to criticize Walter for his lack of "realism," i.e., to account for his failure as an educator by pointing to his theory of non-coincidence between sign and meaning. The Hungarian translation of the passage manages to reveal the absurdity of Walter's theory of auxiliary verbs by purely linguistic means – by demonstrating the incommunicability between the isolating and the agglutinating pattern. Határ is forced to insert dashes before his endings. These dashes indicate the absence of something (of the verb, that is). The same impression is strengthened by the fact that, in the Hungarian, each ending is represented by multiple forms, due to the rule of vowel harmony (even in the absence of the verb the ending must harmonize with, a grammatical function can only be expressed by invoking not only one but all the corresponding forms, as in "-hatok, -hetek," "-gatok, -getek" etc.). Moreover, infixes must be presented here along with suffixes, which inevitably specify the grammatical sub-

ject of an action, while in Sterne's version, the isolated auxiliary gives no clue as to who acts. In Hungarian, even the lack of such a suffix is indicative as the so-called "zero morpheme" specifies the subject as third person singular. What all this amounts to is that the Hungarian text reveals one of Walter's supposedly universal presuppositions as local, limited, flawed or simply false – the auxiliaries Walter Shandy uses to establish a universal lexicon are not words but morphemes, having no lexical meaning, only a grammatical function.

This is not to falsify Walter's conclusion but to point out the tautology which facilitates the justification of the theory of auxiliaries. The rules of linguistic governance (such as vowel harmony) have no extralingual control mechanism whatsoever; and therefore, a system which is composed of syntactical rules only cannot be constrained in terms of content but neither can it be made meaningful by referring to experience. The conclusion that can be drawn from comparing the two passages is that the discourse based on auxiliaries is universal precisely because it is unable to move beyond the purely verbal. In the Hungarian translation, the limited scope of Walter Shandy's theory is illustrated formally and visually, by the necessity to indicate the absence of the verb and to multiply the forms expressing a grammatical function. In the English, spacing and the formal identity of each auxiliary allow one to think that auxiliaries – contrary to what their name would suggest – are words in their own right, thus covering up the distinction between vocabulary and syntax. Walter himself compares auxiliaries to a sort of machine, contrasting them with the singularity of a lexical item:

The highest stretch of improvement a single word is capable of, is a high metaphor, – for which, in my opinion, the idea is generally the worse, and not the better; – but be that as it may, – when the mind has done that with it – there is an end, – the mind and the idea are at rest, – until a second idea enters; – and so on.

Now the use of the Auxiliaries is, at once set the soul a-going by herself upon the materials as they are brought her; and by the versability of this great engine, round which they are twisted, to open up new tracks of enquiry, and make every idea engender millions. (V.42, 277/425.)

In a sense, Hungarian endings destabilize the operability of this engine, as they cannot function as the engine "round which" words and concepts can spin. This is so because grammatical governance is revealed to be a two-way process in the agglutinating structure: auxiliaries do govern but, at the same time, they are also governed by the verb they are attached to (the phonetic structure of the verb determines which infix is used, in accordance with the rules of vowel harmony). The principle of gravity that governs Walter's linguistic engine, that keeps it spinning, cannot be derived exclusively from the paradigm of auxiliaries.

It is even more telling that Határ's Hungarian translation is bound to deviate from the original significantly. The final clauses of the Hungarian passage ("minden gondolat mögé az eszmék légióit sorakoztatják, új meg új vidéket hó-dítva meg a vizsgálódás számára a segédigék csapataival") contain a longer, more elaborate, and more explicit *metaphor* than Sterne's version ("open new tracks of enquiry, and make every idea engender millions"). This is because, in order to make transition to the next paragraph possible, Határ has to make the double meaning of the word *auxiliary* perceptible in Hungarian. In the next paragraph, both Yorick and Corporal Trim (Uncle Toby's understudy) express their interest in what Walter has to say, the latter openly declaring that Walter's words remind him of the Danish auxiliary troops present at the siege of Limerick. The rare coincidence of individual (idiosyncratic) interests is due to the double meaning of the English word *auxiliary*, referring both to helping verbs and skirmishing troops. Uncle Toby, rather uncharacteristically, recognizes the accidental character of the *double entendre* and the fact that Walter is not talking about military affairs but this means for him having to give up following the argument any further.

In the Hungarian, this duplicity cannot be contained in a single word. For this reason, the translator circumscribes it, using ostentatiously figurative language (literally, "enlisting legions of ideas to support every thought..."). Needless to say, this very strategy contradicts Walter's theory, which linked *metaphor* to the single word, while Határ's translation contrasts the singularity (and the consequent duplicity) of a word with metaphoric circumscription. Simultaneously, the Hungarian translation is forced to give up representing the process of miscommunication so typical of *Tristram Shandy*. In the Hungarian, it is Walter who deliberately uses a military metaphor to illustrate his theory as if to tailor his discourse to Toby and Trim's interest. This is acting rather out-of-character by Walter, who, in another episode, chides Toby for taking every speech to be about warfare. The contrast between original and translation parallels that of lexical condensation and syntactical unfolding, which also appears to correspond to Walter's opposition between single word and the "engine" of auxiliaries. Interestingly enough, this is exactly the context in which Michael Riffaterre discusses the problem of translation when he identifies the task of the translator with the transference of presuppositions:

No literary translation therefore can ever be successful unless it finds equivalents for these literariness-inducing presuppositions. Some equivalencies however may not be found in the target language at the same level as in the source language: equivalencies to lexical features of the original may have to be found at the syntactical level in translation, and the reverse is true as well.

The near-untranslatable simply demands that we replace the lexeme-for-lexeme substitution with a syntagm-for-lexeme substitution.¹⁴

The consequences derived from the double meaning of the word *auxiliary* allow only two extreme possibilities when it comes to an encounter between diverging discursive practices. Whenever such an encounter occurs, understanding can come about only by way of complete assimilation; that is to say, by restructuring the entire discourse to suit one's own hobby-horse. The other way is giving up understanding the other's discourse altogether – this is what Toby does in our episode. It is the contrast between single words and the machine of syntax that, in the Hungarian, reveals Walter's theory as tautological but even this opposition cannot explain the extreme number of communicative failures which occur in the novel. The lack of a clear explanatory model is partly due to the fact that the narrator's discourse is not marked off from those of the characters.

A scene which occurs not much later in the novel is connected to the previous episode in more than one way. The most important thematic link is that here, too, the subject is Tristram's education. In the first chapters of Book VI, Walter declares having completed his theory of auxiliaries, then he goes on to discuss (with Toby and the others) matters of education and proper breeding. In Chapter 5, Walter suggests taking Tristram out of women's hands and hiring a private governor. The father enumerates what he thinks are the most significant traits of an ideal educator. True to himself, Walter lists character traits which are external signs of good breeding and manners, while Toby and Yorick insist on the importance of spiritual and emotional virtues which are less formalizable. On the basis of these "inner" character traits, the two recommend the deceased Le Fever's son, adopted by Uncle Toby. The following chapters narrate the famous story of Le Fever the senior, then in Chapter 11 Tristram hastens back to his own childhood. It is here he lets us know what it was that "has unaccountably led [him] into this digression" (VI.11, 292/451). It was none other than Yorick's sermon, delivered over the elder Le Fever's grave, curiously appended with a self-congratulatory "Bravo" (*ibid.*) and later "Bravo" (293/452). Tristram suggests that in Yorick's character, solemnity and wit are not completely separable, and that it seems the minister occasionally "snatched on the occasion of unlacing himself with a few more frolicksome strokes at vice, than the straitness of the pulpit allowed." (*ibid.*) The strokes are characterized as follows:

These, though hussar-like, they skirmish lightly and out of all order, are still *auxiliaries* on the side of virtue.

Huszáros, könnyed vagdalkozás volt ugyan s rendezetlen portyázók csupán, mindazáltal *segédhadak* az erény oldalán. (*Ibid.*, emphasis added)

When evaluating the Hungarian translation, one must take it into account that Tristram uses an English word (*hussar*) which is regarded by most dictionaries as a loan from the Hungarian language (although, according to the OED, the origins of this word can be traced back to the Latin *cursus* by way of the Italian *corsaro* ('pirate') and its derivations in Serbian and other southern Slavic tongues.) The word, especially in this adjectival construction ("hussar-like") is definitely not very common in English. The usage of the word definitely stands out for a Hungarian reader, especially because we read on the next page that Le Fever the junior had gone to Hungary to fight the Turks on the side of Eugene de Savoy. It is practically impossible to decide whether Sterne deliberately placed these elements in relation to one another but, once recognized, such a connection definitely strengthens the impression that we are dealing with a highly complex structure. In a recent book on chaos theory and narrative fiction, Hans C. Werner remarked that the complexity of Sterne's novel takes on a dimension which cannot be reduced to human inventiveness:

The new order is created through self-organization from chaos: meaning organizes itself and the novel is brought to life, as this order/meaning changes and develops into greater complexity. Human beings cannot create such complexity, but they can sometimes create conditions to promote it.¹⁵

Any speculation of authorial intention or readerly competence is obviously futile once a connection like this is established, recalling Paul de Man's insistence that translation has something to do with the inhuman nature of language.¹⁶

The word *auxiliary* has connotations opposing those that it had in the previous episode. For Walter, it implied order and system, while here it means the exact opposite, disorder and chaos, contrasted to the "straitness of the pulpit" and the conventions associated with a sermon. If we follow the Hungarian connection, we can find a matching inversion of values. The phrase "huszáros könnyedség" ("hussar-like lightness") is perfectly idiomatic in Hungarian, unlike Sterne's original, which sounds conceited and idiosyncratic. In Hungarian, the adjective *huszáros* connotes not only heroism, valiance, and uncontainability but also "Hungarian-ness," an implication clearly lost on readers of the original. The phrase "huszáros könnyedség" sounds self-evident in this context, referring to what for today's English readers could probably be better expressed by the phrase "cavalier attitude," connoting nonchalance and a sweeping cavalry charge just as the Hungarian does. The whole passage sounds as if Sterne had translated it from Hungarian, and Határ had only restored the original. Here it is Sterne's linguistic ingenuity that makes his text sound "translationese." But this is not the end of the story. The complexity can be further increased if one brings to mind that another "natural" collocation for the adjective *huszáros* is the noun *virtus*, which of course

means “manliness” in Hungarian (derived from the Latin *vir*), yet it is a cognate of *virtue*, that which the auxiliaries skirmish lightly on the side of. Whatever the translator does, here s/he cannot translate the exotic impression made by the original. The problem of the translator, though perhaps incidentally, resembles that of the French translator of *A Sentimental Journey*, or a virtual Hungarian translator of Thomas Pynchon’s works who has to transmit the (broken) Hungarian (or Swedish, or Romanian) in the original.¹⁷ Another obvious analogue is the Hungarian author Péter Esterházy, who is fond of appending his untranslatable wordplays with the remark (“untranslatable wordplay”), which is even less translatable than most puns, since, once translated, it will be taken to refer to the already translated pun. These examples all indicate chiasmic reversals of original and translation, familiarity and strangeness.

Using the word *auxiliary* is clearly a choice made by Tristram himself, which means that the narrator connects Toby and Trim’s militaristic discourse to the problem of linguistic behavior. This connectedness between various forms of discourse is expressed not only in the singularity of the polyvalent word but also elaborated in the figurativity of the sentence (“*they skirmish lightly ... on the side of virtue*”), which makes the word a sort of meta-figure, the emblem of linguistic figuration itself. What is more, Tristram uses the word to describe a linguistic behavior (Yorick’s “frolicksome strokes”) which is not alien to his own use of language, and thus throws into doubt the absolute separability of idiolects represented in the novel. These idiolects can only be encountered if mediated by the discourse of the narrator. It is crucial to understand, though, that this inevitable hierarchization notwithstanding, the idiolects are bound to remain isolated in terms of mutual incomprehensibility. The transmission of individual words or tropes from one idiolect to another, therefore, multiplies the identity of these linguistic atoms as much as it forms a mutual horizon for various individual attitudes. This obviously makes weighing any interpretative decision extremely difficult. For instance, it is this problem (among others) that makes it at the same time necessary and impossible to decide whether Tristram’s own discourse is parodied, whether he himself is the butt of the joke in his own narrative (like the narrator of Swift’s *A Tale of a Tub*), or whether one can set up a hierarchy in which certain characters represent a higher level of wisdom than others. Flavio Gregori insists that Tristram’s and Yorick’s attitudes are distinct from those of the others, since the two of them are able to view their world as a totality.¹⁸

The transmission of individual words from one discourse to another illustrates the difficulties of translation. It also associates the singular word not with metaphor but with *paronomasia*. Many of the “double entendres” linked with puns and other figures based on homophony in the novel are well known, as well as the fact that Sterne often had to face accusations of unnecessary bawdiness and bad taste on their account. When translating Sklawkenbergius’s tale (in Book IV), Tristram

finds himself in trouble trying to establish an acceptable single meaning for the word *nose*, given that he is unable to exclude possible sexual connotations even by means of the strictest definition. The same problem is encountered with regard to “whiskers.” Far more interesting and subtle than these are the paronomastic structures which are only suggested in the text, one element in a homophonic relation being absent or only implied. In some cases, two episodes which are found relatively (or very) far from each other in the novel are connected by a verbal correspondence (like the two occurrences of the word *auxiliary*) which probably remains hidden upon first reading. In his excellent book, Jonathan Lamb offers two such examples.¹⁹ Trim makes up for what he misses in linguistic skills by using his body: first he expresses his grief over Bobby’s death (and, probably, illustrates mortality in general) by the sudden dropping of his hat; second, he accompanies reciting the Catechism with routine exercises learned in the army, since words escape him in themselves, so he must rely on bodily exercise to aid his memory. What seems a preference of bodily immediacy over language, however, turns out to be based on a verbal correspondence – Lamb remarks that it is not by accident that *Corporal* Trim excels in things *corporeal*. Upon first introducing Uncle Toby, Tristram mentions his “most extream and *unparallel’d* modesty of nature,” immediately adding: “tho’ I correct the word nature, for this reason, that I may not prejudge a point which must shortly come to a hearing; and that is, Whether this modesty of his was natural or acquir’d” (I.21, 43/73, emphasis added). Not much later, we find out that his famous modesty towards women is in all likelihood a consequence of his groin wound suffered at the siege of Namur (the name itself could be a pun),²⁰ in a trench called *parallel*. The meticulous distinctions drawn between fortification terms suggest that Toby’s modesty is by no means unparallelled. Lamb hastens to add, correctly, that this play-on-words is hyperreflexive, as it is an example of linguistic parallelism using the word *parallel* as its material. Translating puns such as these is of course impossible, but they draw attention to a strategy of writing that affects the evaluation of a translation as well.

The atomization of linguistic elements scattered throughout the text indicates that eliminating the differences between isolated idiolects is impossible, especially by a single stroke, however “frolicsome.” The constant failure of understanding, however, can be made visible from a horizon which transcends (but does not integrate) the individual discourses. The seemingly identical repetition of words exemplifies the fact that the diverging individual discourses are bound to speak the same language. Paradoxically, the mistranslations between idiolects are caused by the illusion that their shared language connects rather than, as in G. B. Shaw’s famous aphorism, separating them. This paradox adumbrates the importance, but also the near-impossibility of the translator’s task. This is also why correspondences or differences found between passages far from each other in the

novel are so significant. An example of it is found just after the passage quoted at the beginning of my paper, in Walter's auxiliary-speech:

Did my father, mother, uncle, aunt, brothers
or sisters, ever see a white bear? What would
they give? How would they behave? How
would the white bear have behaved? Is he
wild? Tame? Terrible? Rough? Smooth?

– Is the white bear worth seeing? –
– *Is there no sin in it?*

Is it better than a black one? (V. 43, 278.)

Atyám, anyám, nagybátyám, nagynéném,
fivéreim avagy nővéreim láttak-é már fehér
medvét? S mit adnának érte? Mit tennének,
ha látnák, szemtől szembe? S mit a fehér
medve, ha őket látná? Vad-é? Szelíd-é?
Rémületes-é? Kócos-koloncos-é? Sima-sely-
mes-é?

– Becses látvány-é?

– *Nincs-é benne bűn avajh?*

– Vaj szebb-jobb-é a fekete medvénel? (427.)

Toward the end of the book Tristram attempts to communicate the facial expressions of the Widow Wadman after Uncle Toby has offered to show her where he was wounded. The problem is caused by another unclarified misunderstanding: Toby means the place on the map, whereas the widow means the place of the wound on his body. The widow first becomes pale, then blushes, and Tristram interprets her predicament as follows:

which, for the sake of the unlearned reader, I
translate thus –

‘L – d! I cannot look at it –

What would the world say if I looked at it?

I should drop down if I looked at it –

I wish I could look at it

– *There can be no sin in looking at it.*

– I will look at it.’ (IX. 20., 427)

mit is, az avatatlan olvasónak ilyképpen
tolmácsolhatnék:

‘Uram Isten! Már hogy nézhetném én meg
azt,

Mit mondanának mindenek, ha én azt még
nézegetném is,

Ledobbannék menten, hacsak odanéznék,

Vajha megnézhetném pedig

– *miért ne? Megnézem biz én...*’ (659.)

Comparing the two passages in Sterne makes the similarity between Walter's and the widow's styles obvious. This similarity puts a stress on the repetition of the word *sin*. Határ, surprisingly, keeps *sin* in reference to the bear but omits it from its more immediate, self-evident context, the widow's plight. This is all the more striking because Határ, recalling the process of translating *Tristram Shandy*, makes reference to what he considers typically English prudishness which, he argues, creates situations in the novel not evidently comprehensible for a somewhat more sexually open-minded Hungarian audience. (Határ mentions the opening of the narrative, and the question by Tristram's mother which provoked *The Clockmaker's Outcry*.)²¹ One could ask whether it is a sin by the translator²² to

substitute a rhetorical question (“miért ne” [why not?]) for the widow’s self-justifying assertion (“there can be no sin in looking at it”) and thus weakening the correspondence of the two passages. The similarities of syntax perceived between the two passages imply that the thing the widow wishes to see is informed by the paradigm of what Walter calls the “white bear,” stressing the similarity between the bear and Toby’s groin. Juxtaposing the two excerpts creates another paronomastic structure, based on the homophony of *white bear* and *white bare*... The pun is perhaps not very tasteful or subtle, for that matter, but, as Sigurd Burckhardt’s excellent essay²³ testifies, it is not alien to Sterne’s style. While we cannot chastise the translator for not translating this pun, the reading given by Burckhardt poses questions regarding the importance of sin in the novel.

One of the main thrusts of Burckhardt’s article is that bawdy and tasteless wordplays are not to be treated separately from other (thematic, stylistic) features of the novel. *Tristram Shandy*, in his view, embodies a linguistic model in which what is at stake in verbal communication is the very possibility of transmission – the transmission of a message from the sender to the addressee. These two are always situated on two sides of some kind of a gap, and this gap between communicative partners is as important as the one between signifier and signified. The existence of such gaps is obvious in some well-known episodes: it surfaces in the constant miscommunication between the brothers Shandy, in the fallout between Didius and Tribonius, and, perhaps most importantly, in the very fact that Tristram is aware of the unbridgeability of the distance between a life lived and a life written. Burckhardt also adds the question of original sin, discussed in the novel before Tristram is born. The debate whether the child can be christened in the womb or only after being born is decided in favor of the latter option, indicating that the fallen nature of humankind cannot be reversed. One must be born a sinner, and the possibility of salvation is only offered afterwards (leaving a chance that the child dies unredeemed). From this perspective, the significance of Walter’s rhetoric can change as well, since his engine of auxiliaries also dramatizes a gap between language and what language aims at. This structural analogy might also explain his question regarding the contemplation of the non-existent white bear: “Is there no sin in it?”

The problem of the Fall is linked to a series of words which also includes *gravity*. Many of the most important scenes in the novel narrate something falling – and, incidentally, these trajectories almost invariably end in a man’s lap. Toby’s groin wound is due to a falling stone, the hot chestnut ends up in Phutatorius’ lap, and Tristram’s accidental circumcision is the consequence of a loose sash window. The latter accident is also in a causal relationship with Uncle Toby’s military hobby-horse, as Trim steals the sashes in order to make mortars for Toby and his military playground. Toby’s hobby-horse is a direct result of his injury, Tristram’s wound is a result of his uncle’s hobby, and this is why Burckhardt can rightfully

claim that Toby “transmits” his own wound to his nephew “through the mediation of the sash window.”²⁴ We can see how falling in the physical sense and the problem of the Fall are both integrated into the playful structure of the text.

The problem of transmission is of crucial importance. Burckhardt’s unwaveringly consistent argument shows how the various plotlines stage this problem in different ways. Toby is immersed in the study of ballistics (Tartaglia is his favorite author on the subject), both the destroyed model-fortifications and Tristram’s broken nose have to be “bridged” again, Walter elaborates on various ways of instruction (transmitting knowledge, that is), and Tristram struggles with the impossibility of narrating his own life. One of Burckhardt’s most perceptive remarks is that all these structures follow the line of some sort of a cycloid, mainly the *parabola*:

In fact, the book ends before it began; Uncle Toby’s concluding disappointment in love happens some five years before Tristram’s birth. The only story that is told with reasonable (by Shandean standards) straightness and completeness is carefully placed so that it turns the whole back upon itself. No critical debate has been more idle than the one about whether *Tristram Shandy* is complete as it stands or whether Sterne simply gave it up after Book IX and left it a fragment. The novel is as carefully, as calculatedly “brought around” as so ambitious an enterprise to set forth and get the better of the mystery of language can be.

In this fact, perhaps, the secret of the cycloid lies. A circle, coming to nothing in itself, perfect but intransitive, rolls along on a straight line. But the straight line, as Tartaglia showed, is a mere ‘imposition,’ at least for things that have substance and weight and are to be got across; therefore the real line of communication must be the cycloid curve, indirect, similar to the projectile’s parabola.²⁵

The critique of linear narration – and linear interpretation – gains authority from Tristram’s own remarks. The well-known graphic depiction of possible narrative lines for the novel is found at the end of Book VI. The closing lines of the chapter are somewhat enigmatic, and it is perhaps the “translation” of these enigmas that motivates Burckhardt’s paper as well. Tristram identifies a preference for straight lines as a tendency of good Christians, Ciceronian wise man, and – cabbage planters. This, he says, is all well, but then he adds: “Pray can you tell me [...] how it has come to pass, that your men of wit and genius have all along confounded this line, with the line of GRAVITATION.” (VI. 40, 324/498.) The Hungarian version simplifies matters somewhat, as it has “a nehézkedés görbéje [lit. ‘curve of gravitation’]” and thus makes it clear that the distinction between cabbage planting and gravity is that between straightness and curvilinearity. What is only implied in the original is made unequivocal in translation. The English word *gravity*, on the other hand, appears in a context which is impossible to imitate in Hungarian – the three different meanings of the word are conflated here in one

passage. In associating “straightness” with wisdom, piety, and quotidian pragmatism (cabbage planting) at the same time, the passage adds to the word *gravity* the connotations of (1) ‘seriousness’ (2) ‘falling, the Fall’ (3) ‘the Newtonian principle of gravity as a model of how the Universe works’.²⁶ This conflation of different meanings shows signs similar to some of the structures mentioned earlier. The theory of auxiliaries made the law of gravitation (linguistic governance) its basic principle (and we have seen how the Hungarian translation reveals the one-sidedness of Walter’s argument by making auxiliaries and verbs mutually determine each other). Walter’s theory translates language into a constantly spinning engine, which can at best momentarily encounter its signified. Tristram’s narrative is similar to it in that it presupposes a chronology of events, which it constantly deviates from.²⁷

A highly problematic feature of this complexity is that most of the heretofore discovered significances are derived from linguistic couplings made between distant passages in the novel (*auxiliary, sin*), one of whose elements is almost always only implied in the text (*corporeal, parallel, bare, gravity*). It would be hard to overestimate the complexity of the text in this respect and thus the extreme difficulties the translator has to face. More important, however, is the fact that this writing strategy is tied to the thematic level of the novel. The *double entendres*, puns, allusions in the novel are only suggested most of the time, and when a reader “gets the joke,” s/he inevitably becomes an accomplice in Sterne’s game. One of Burckhardt’s conclusions is drawn from this fact. The trajectory of the parabola is associated with Sterne’s *double entendres*, because the model of gravity is intended to prove that words also have “weight and substance.” Walter’s paradigm seems consistent only because language, contrary to all appearances, is not entirely self-sufficient; its referential function is inherent in any act of communication. Puns in Sterne reveal something, but it is impossible to decide whether this something (the meaning) exists in the author’s or the reader’s consciousness. Meaning seems to inhabit language itself, and yet it is unthinkable without reference to somebody’s mind. Tristram wants to “halve the matter amicably” (II. 11, 71/115) between himself and his reader just as the abbess and the novice try halving what they judge an obscenity in French between them to get the ass going because they “see no sin” in saying only half of it respectively (VII. 25, 347/533 – the Hungarian omits the word *amicably* in the second instance, thus weakening the link between the two episodes). Needless to say, halving the word does not get the two nuns anywhere, neither do Tristram’s apparent conversations with his readers make the novel a “dialogic” one in any specific sense.²⁸ As soon as the word is halved, its magical powers are lost – the effectivity of language is inseparable from its potential sinfulness. “But Sterne is never as simple as that. It seems as though he cannot rest until he has embodied any abstract point he has made, parabolised it and thus turned it to his true purpose; his jokes are experiments. If

words were magical, we may assume that they would do their business automatically; whether they are composite or integral would not matter. But words are not magical, they are sinful; somebody must accept responsibility for them. Sterne is responsible, but only because he is willing to accept language in its nature as it is, because he does not fling words away, but picks them up and makes them serve, as Newton made the apple serve. To speak of “Sterne’s dirty mind” is as meaningful, and meaningless, as to speak of “Newton’s law of gravity.”²⁹

The problem of communication in *Tristram Shandy* is due to the fact that not only the “whatness” but also the “whereness,” the location of meaning is uncertain. The ensuing hermeneutic confusion is also thematized in the novel – most spectacularly where real interlingual communication is concerned.

The French are certainly misunderstood: – but whether the fault is theirs, in not sufficiently explaining themselves; or speaking with that exact limitation and precision which one would expect on a point of such importance, and which moreover, is so likely to be contested by us – or whether the fault may not be altogether on our side, in not understanding their language always so critically as to know “what they would be at” – I shall not decide; but ’tis evident to me, when they affirm, “*That they who have seen Paris, have seen every thing,*” they must mean to speak of those who have seen it by day-light.

A franciákat bizonyos félreértik; de hogy kiben van a hiba, bennük-é, mert nem fejezik ki magukat elég világosan, s nem szólnak oly akkurátus, szabatos körülhatárolással, miként ily fontos kérdésben elvárnók, amely kérdést még megvitathatnánk is, avagy, hogy mibennünk a hiba, kik nem értjük nyelvüket eléggé s nem mindig tudjuk, mi légyen “szavaik megett” – mindezek eldöntése nem rám tartozik; annyi bizonyos, mikor a franciák azt állítják, hogy “aki Párizst látta, látott mindent” – nyilván olyanokra gondolnak, akik napvilágnál látták. (VII. 18, 339; 522.)

Typically, the real object of misunderstanding is only revealed at the end of the paragraph. Until then, only a proleptic remark (“on a point of such importance”) indicates that the French are perhaps not always misunderstood since the passage is about the truthfulness of a single French saying. Tristram’s digressive style here allows for the displacement of the relationship between the general and the specific. By the time Tristram tells us what exactly he is talking about, the general statement is already inscribed: “[t]he French are certainly misunderstood,” and the specific remarks can only qualify it. The undecidability between the specific and the general can be said to correspond to the undecidability between (linear) storyline and (digressive, cyclical) narrative discourse. With regard to this passage, it means that while there is an event in the past which serves as the virtual starting point to Tristram’s discourse (the fact that he saw Paris by candle-light as opposed to day-light), the arrangement of the passage makes it impossible to re-

duce the entire discourse to this reference. The material design of the text and the story derived from it enter a relation of undecidability – the correspondence between them is as uncertain as that between different languages. This is why one cannot be sure which partner (the French, the English, the author, the narrator, the reader) is responsible for failures of communication. Accusations of eccentricity, bawdiness, and obscenity can be easily reversed; we cannot know whether Sterne/Tristram is not speaking “with the exact limitation and precision” one would expect him to do or whether the reader does not understand his language “always so critically” as to know “what he would be at.”

The conclusion comes close to being self-evident: the linguistic model corresponding to the narrative strategy of *Tristram Shandy*, though everything is “halved amicably” between author and reader, is not that of a Bakhtinian dialogism but rather translatability, in the Benjaminian sense. This statement is corroborated even by the pictorial similarity of Burckhardt’s cycloid to Walter Benjamin’s famous image:

“Just as a tangent touches a circle lightly and at but one point – establishing, with this touch rather than with the point, the law according to which it is to continue on its straight path to infinity – a translation touches the original lightly and only at the infinitely small point of sense, thereupon pursuing its own course according to the laws of fidelity in the freedom of linguistic flux.”³⁰

Burckhardt’s above-quoted description can be said to complement or even correct this image, as the gravitational force of words alters the trajectory of the straight line, though it can never turn it completely back upon itself. The seductivity of this geometrical image lies in the fact that it can be made to refer to narrativity, translatability, and even readability, the unparalleled contamination of which is easily recognized in *Tristram Shandy*. In the passage last quoted from the novel, the slight deviation of the Hungarian translation can demonstrate that translation and original touch one another only punctually. The Hungarian phrase “a szavaik megett [lit. ‘behind their words’]” translates “what they would be at” perfectly idiomatically, but at the same time it adds a dimension which is absent from the original. The Hungarian phrase connotes the “hiddenness” of meaning, its ulterior status to words, an implication which is present in the English language as well, yet is missing from Tristram’s “what they would be at.” Tristram’s expression implies the purposefulness of the verbal act instead: referring both to meaning as a target and communication as action (since the question “What are you at?” can mean “What are you doing?”). The problematic nature of translation is yet again adumbrated; the two texts clearly have diverging connotations, and still, we cannot fault Határ for making this choice, since the translated text itself says that slippages like this are inevitable.

At this point, it is not surprising that *Tristram Shandy* (as well as *A Sentimental Journey*) includes many references to translation as a model for narration. We have already seen an example, when Tristram translates the Widow Wadman's glance into ordinary language. A few lines later, however, we encounter a similar structure:

– You shall lay your finger upon the place – said my Uncle Toby – I will not touch it, however, quoth Mrs. Wadman to herself.

This requires a second translation: – it shews what little knowledge is got by mere words – we must go up to the first springs.

– Mindjárt: még rá is teheti ujjacskáját a helyre, ahol kaptam az ütést – mondotta Toby nagybátyám.

(Hozzáérni? Azt már nem) – szólott magában Wadmáné aszszonyság.

Ez újfent tolmácsolásra szorul, és ez is csak azt mutatja, hogy mily csekély tudásra tehetünk szert a pusztá szó által; annakokáért le kell hatolnunk mindenek első eredetéig. (IX.20, 427/660.)

The fact that a similar structure is repeated within the same page may overshadow the significant difference between this and the previous passage. In this second excerpt, the arrangement differs from the previous one in that the Widow Wadman's inner speech is communicated before the necessity of translation is declared. Translation (which Határ calls "tolmácsolás," that is, "interpretation from one language to another") is not necessary between what is seen and what is understood but between what is meant by one person and another person trying to understand the first one. Translation, therefore, is explication. (The Hungarian word *magyaráz*, "to explain" has for its root *magyar*, "Hungarian." To explain is to "Hungaricize," to translate into Hungarian. Just as in English, explaining something is repeating it in "plain English.") Strangely, the original ("This requires a second translation") suggests more clearly than Határ's translation that here something that is already translated has to be translated again: the widow's facial expression is translated into her fictional inner monologue, which, in turn, is translated into something meaningful. Not surprisingly, this "something meaningful" is quite meaningless, since the chapter continues (and ends) as follows: "Now in order to clear up the mist which hangs upon these three pages, I must endeavour to be as clear as possible myself. Rub your hands thrice across your foreheads – blow your noses – cleanse your emunctories – sneeze, my good people – God bless you –" (*Ibid.*). This and the preceding declaration that "mere words" are not sufficient makes it obvious that a second translation will not restore anything originary, it will not clear up misunderstandings, or correct what has gone awry in the first translation. The reference to nose-blowing recalls Sklawkenbergius' tale and, with it, the dangerous connotations unavoidable by clear definition. These

connotations can only be contained if language ceases to mean, if it is caught in an endless chain of tautological definitions. A nose is a nose is a nose...

“Tristram’s predicament can be summed up in the obvious and unfathomable fact that ‘word’ is a word.”³¹ This paradox of linguistic doubling, which is beyond the reach of any phenomenalist theory of self-reflexivity, can be linked to the view, often traced back to Benjamin, that what language communicates is communicability itself. This is why a translation should not be translated further, let alone back to the original language. And this is also the reason that any interpretation of a work, which, like *Tristram Shandy*, claims to be already a translation in some sense (in the most general sense, a failed attempt to translate one’s life and opinions into a narrative), is bound to come up against self-perpetuating aporias. While these aporias in the novel are discovered through the multiplication of lexical units, they cannot be resolved by isolating and defining lexical meanings because the iterability of these units leads to the conflation of contextual determinations. This explains the deeply disturbing character of puns, self-quotations and parallelisms in *Tristram Shandy*.³²

If there is a single episode in the novel which illustrates this problem complex in a highly condensed manner, it is in Chapter 30 in Book VII. The chapter informs us that Tristram was held back for a while during his journey through France. This fact is vexing in itself, but the causes of the delay are additional vexations. Our narrator describes the situation in these words:

To those who call vexations, VEXATIONS, as knowing what they are, there could not be a greater than to be the best part of a day in Lyons, the most opulent and flourishing city in France, enriched with the most fragments of antiquity – and not be able to see it. To be withheld upon *any* account, must be a vexation; but to be withheld by a vexation...

Kik a bosszantást – BOSSZANTÁSNAK nevezik, tudva-tudván, hogy mit értsenek rajta, mi sem szolgálhatna nagyobb bosszantásukra, mint ha Lyonban, Franciaország egyik leggazdagabb s legvirágzóbb városában majdnem teljes napot időzve, nem láthatnák ókori emlékeit, melyeknek se szeri, se száma; ez bosszantásnak már magában éppen elegendő, tartotta légyen volna vissza őket *bármi*; hát még ha tetejébe egy *más bosszantás* tartotta vissza... (353, 543–544 – emphases in the original).

The passage starts out with a tautological definition, as in the case of a *nose*. Vexation is what we call vexation. The differentiation between two levels of vexation indicates that the self-sufficient identity of the word is not so self-explanatory after all: if we want to understand the difference between the two levels, the only valid point of departure is the situational context, and not the lexical meaning (perhaps one can distinguish between genuine and supplementary vexations). Határ’s

Hungarian syntactically delimits the difference that is left unspecified in Sterne – he says “egy *más* bosszantás [lit. ‘another vexation’]” where the original has “a vexation” only. The most curious part of the translation is what follows:

to be withheld by a vexation – must certainly be, what philosophy
justly calls
VEXATION upon VEXATION (353.)

hát még ha egy *más* bosszantás tartotta vissza: akkor ez nyilván már –
amint a matematikusok kifejeznék:
BOSSZANTÁS^a hatványon (544.)

Határ translates “philosophy” as “mathematics,” which at first seems to be a mistake from this paper’s perspective. Mathematical signs are obviously different from words, even from the more abstract concepts of philosophy, in that they are unaffected by the disseminative effects of everyday use and the multiplication of contexts. (It is noteworthy, in view of his omission of *philosophy*, that Határ himself mentions the lack of a philosophical language in Hungarian.³³) While it is true that Határ’s shift from “philosophy” to “mathematics” results in some loss of meaning, it also creates an extraordinary significance, which is also not alien to Sterne’s logic. Sterne’s *upon* is here translated by the Hungarian *a hatványon* [“to a degree,” in the sense of “exceedingly”], which is perfectly compatible with contemporary Hungarian. But the greatest trick is to have this very word printed in superscript. In Hungarian, the mathematical term *hatvány* means the exponent, which denotes the power a term is to be raised to. The mathematical sign x^2 , for example, can be translated into ordinary Hungarian as “x a második hatványon [x on the second degree]”. To print the word *a hatványon* in superscript, in the position of the exponent [*hatvány*] in Határ’s Hungarian equals to saying “vexation on the degreeth degree,” an absurdly tautological definition worthy of Sterne’s novel.

The translation is worthy of Sterne’s original partly because it confirms that the primary field of reference for *Tristram Shandy* is the two-dimensional realm of the printed page.³⁴ At the same time, the regressive movement of “degree upon degree” implies the preemptive, deprivative function of linguistic self-consciousness, revealing as illusory the belief that reflexive, self-flaunting narratives can serve as examples of “the mimesis of process” (Linda Hutcheon), which would make the reality of literary communication graspable; and the belief that in this function, they could serve emancipatory movements by unveiling the social practices associated with the modern novel.³⁶ What focusing on the problems of translatability and communicability reveals is that the strategies flaunting the arbitrariness of literary creation in the novel – “for I begin with writing the first sentence – and trusting to Almighty God for the second” (VIII.2, 370/569) – are reinscribed in a structure of inevitable pre-mediation. A clear example is the duplicity of Tristram’s proper name. One can never be certain whether Tristram is a

name for a mere fictional puppet whose sole purpose is to communicate his creator's thoughts (as he communicates the Widow Wadman's). Moreover, the structure of this undecideability can be thought of by analogy of the *double entendres* in the book, and as such, it can suspend the reader's identity as well.³⁷ A more detailed explanation of this problem would have to involve a discussion of narrative irony and the function of the *buffo*, the actor whose role is to be always out-of-character.

In a recent commentary on Walter Benjamin's theory of language, Rodolphe Gasché has established a close link between the problem of translatability (and communicability) and the Benjaminian concepts of fate and tragic character. In this analogical structure, mythological predetermination is to tragic character as the profane webs of language are to language's Other (the concept of truth detached from intentionality and ordinary frames of reference). It is owing to this system of correspondences that Gasché can claim that a reference to translatability and communicability "is a reference not to a particular philosophical problem but rather to philosophy itself."³⁸ The difference between the opposing poles is ineliminable, and yet grasping them is a cognitive impossibility because translatability and communicability are "epistemological concepts of difference" (p. 77), and the "radically differing pole of philosophical difference or opposition is not at hand" (p. 79). The profane, referential web of language is pervasive in Sterne's novel, and it is responsible for untranslatable and very often latent double meanings. This web is insurmountable, but also analogous (if one accepts Gasché's analogy) with the calamities that befall Tristram. In the Hungarian translation by Győző Határ this "mythical" system of references is inevitably transformed and, for the most part, destroyed. Translation, therefore, appears capable of "violently tearing [...] to shreds" the texture of "the mythical interconnectedness of language" (p. 81). It remains an open question, however, whether this capacity of translation can be made into a normative requirement for all translations to aim at, since it is meant to name a (negative) potentiality inherent in all translations. ("Now, translatability represents in the work of art the objective call for overcoming this still-natural unity rooted in mythical linguistic relations. Translatability, is, in the work of art, the yearning to break the symbolic relations that constitute it as a mythical web – or, for short, as a text. Translations, *if they are to be successful*, must indeed achieve this goal" (p. 69 – emphasis added).)

The ironic structure of naming and self-naming in *Tristram Shandy* shows obvious similarities with Gasché's description. The narrator's name, as well as the host of multiplied, disseminated and meaninglessly repeated words can be viewed as the constant demonstration and subsequent retraction of the difference between words and things. Language's Other is a "radical and nonphenomenal Other" (p. 79), whose absence proves that a text is always-already translated, and thus makes

every paper on literary interpretation (written in whichever language) face up to the impossible task of translating a translation.

Notes

- ¹ Gabriella Hartvig, *Laurence Sterne Magyarországon 1790–1860* [Laurence Sterne in Hungary 1790–1860], Budapest: Argumentum, 2000.
- ² This logic is, needless to say, that of Derrida's *Of Grammatology*, albeit in a necessarily simplified form. It is noteworthy that the English translator of Derrida's book applies Derrida's interpretation of the supplement to her own translation. Gayatri Chakravorty Spivak, "Translator's Preface" to Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press, 1976, lxxxvii. "It is now time to acknowledge that this theory would likewise admit – as it denies – translation, by questioning the absolute privilege of the original."
- ³ Adam Smith, *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, ed. J. C. Bryce, Indianapolis: Liberty Classics, 1985, 7.
- ⁴ Gabriella Hartvig speaks of Határ's "great translation that even matches the original in terms of wit". Hartvig, 8.
- ⁵ Laurence Sterne, *The Life & Opinions of Tristram Shandy, Gent.*, New York: The Heritage Press, 1935, 255. Emphasis added. Further references to this edition are in the text.
- ⁶ Laurence Sterne, *Tristram Shandy úr élete és gondolatai*, trans. Határ Győző, Budapest: Európa, 1989², 392. Emphasis added. Further references to this edition are in the text, separated from references to the English edition by a slash.
- ⁷ The word *megyeget* can be used if one says that her work is 'coming along okay,' for instance, while *mendégél* refers to unhurried strolling. What the two have in common is an impression of comfort, tranquility and slowness.
- ⁸ Ernő Kulcsár Szabó, "A saját idegensége" ["The Alterity of What is One's Own"] in *A megértés alakzatai* [Figures of Understanding], Debrecen: Csokonai, 1999, 79–80.
- ⁹ Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, London–New York: Routledge, 306.
- ¹⁰ Cf. Richard A. Lanham, *Tristram Shandy's Games of Pleasure*, Los Angeles: The University of California Press, 1973, 53–76. Lanham characterizes Walter as a belated Sophist.
- ¹¹ Wolfgang Iser, *Sterne: Tristram Shandy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, especially 20–24.
- ¹² Jonathan Lamb, *Sterne's Fiction and the Double Principle*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 28, 64–65.
- ¹³ The distinction between "models of" and "models for" reality is from Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic, 1973, 93.
- ¹⁴ Michael Riffaterre, "Transposing Presuppositions: on the Semantics of Literary Translation," in Rainer Schulte – John Biguenet, eds, *Theories of Translation. An Anthology of Essays from Dryden to Derrida*, Chicago–London: The University of Chicago Press, 1992, 205, 217.
- ¹⁵ Hans C. Werner, *Literary Texts as Nonlinear Patterns. A Chaotics Reading of Rainforest, Transparent Things, Travesty, and Tristram Shandy*, Gothenburg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1999, 156.
- ¹⁶ The reference is especially to Paul de Man's lecture on Walter Benjamin and the ensuing discussion in *The Resistance to Theory*, Minneapolis–London: University of Minnesota Press, 1986, 73–105.

- 17 “Good morning, *kiesi káposta* (sic)” – that is how the character Zsuzsi Szabó greets her friend in Chapter 54 of Pynchon’s *Mason & Dixon* (New York: Henry Holt and Co., 1997, 540). Incidentally (?) Zsuzsi first appears in the novel wearing the uniform of the Nádasdy-hussars, a famous regiment fighting in various wars of succession in the 18th century.
- 18 Cf. Flavio Gregori, *Il ‘wit’ nel Tristram Shandy. Totalità e dialogo*, Roma: Edizione dell’Ateneo, 1987, 86.
- 19 The examples are from Lamb, 123; 50.
- 20 Peter de Voogd suggested that the name might be a pun on “ne amour” or “no more”. Quoted in Werner, 146.
- 21 See Győző Határ, *Életút* [A Journey through Life], ed. Lóránt Kabdebó, Szombathely, 1993–1995, Vol. 2, 396.
- 22 Some argue, from a Freudian perspective, that translation is inevitably a sin committed against the author (and not only the text) of the original. See Andrew Benjamin, *Translation and the Nature of Philosophy. A New Theory of Words*, New York–London: Routledge, 1989, 137.
- 23 Sigurd Burckhardt, “Tristram Shandy’s Law of Gravity,” *English Literary History*, 28 (1961), 70–88; about the pun ‘bear/bare’ see p. 84. What follows on the next few pages draws heavily on the argument put forward by Burckhardt, to which I am deeply indebted.
- 24 Burckhardt, 82.
- 25 Burckhardt, 80–81.
- 26 Cf. Gregori, 70–91.
- 27 Theodore Baird (“The Time-Scheme of Tristram Shandy and a Source”, *PMLA* 51 (1936), 803–820 demonstrated long ago that a chronological sequence of events can indeed be reconstructed from *Tristram Shandy*.
- 28 For a rather simple but effective critique of dialogism in the novel, see Corinne Fourny, “Dialogues in ‘Tristram Shandy’: Openness or Control?” *The Shandean* 9 (1997), 70–82.
- 29 Burckhardt, 86–87.
- 30 Benjamin, “The Task of the Translator,” trans. Harry Zohn, in *Selected Writings*, Vol. 1 (1913–26), ed. M. Bullock and M. W. Jennings, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996, 261.
- 31 Burckhardt, 75.
- 32 Interesting “parallels” can be found in Ugo Foscolo’s footnotes to his Italian translation of *A Sentimental Journey*. (The translation was made under the pseudonym Didimo Cherico, as if to mirror Sterne’s games with the names of Tristram and Yorick.) Foscolo comments on translating a translation. In a note made to the chapter called “The Translation. Paris” he explains why he had replaced, in the second edition, the phrase “traduzione salviniana” with “traduzione plebea” (standing for “vile translation” in Sterne). Foscolo explains that the first version, of course unbeknownst to the speaker, Yorick, is derived from the name of the author of a failed Italian translation from Terence. In another footnote, he gives reasons for translating into archaic Italian a fragmented old French text, which Yorick quotes in contemporary English. Foscolo, somewhat comically and yet astutely, insists that a translation must give a sense of the historicity of language – that is its main didactic function. Foscolo, *Viaggio sentimentale di Yorick lungo la Francia e l’Italia* (1813), in *Opere*, ed. Mario Puppo, Milano: U. Mursia & C., 1966, 465 n74., 507 n119.
- 33 See Határ, 397.
- 34 See for instance. Giovanna Capone, *Spazi della scena comica nella narrativa inglese*, Pisa: Editrice Libreria Goliardica, 1973, 98.
- 35 Lamb, 136.
- 36 Robert Siegle, *The Politics of Reflexivity. Narrative and the Constitutive Poetics of Culture*, Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press, 1986, especially 224–247.

- ³⁷ Jacques Berthoud, *Shandeism and Sexuality*, in Valerie Grosvenor Myer, ed., *Laurence Sterne: Riddles and Mysteries*, London–Totowa, NJ: Vision – Barnes & Noble, 1984, 36.
- ³⁸ Rodolphe Gasché, *Of Minimal Things. Studies on the Notion of Relation*, Stanford: Stanford University Press, 1999, 73. Further references to this edition are in the text.

GYULA KRÚDY AND *SZINDBÁD*

FERENC TAKÁCS

Eötvös Loránd University, Budapest
Hungary

Gyula Krúdy (1878–1933) produced the main bulk of his fictional work in the period 1897–1920, when Modernist writing in Hungary was initially dominated by the short story as the medium of experiment and innovation. The basic form of his prodigious output was, similarly to a number of other important prose authors of the period, the short story. His highly influential work has an elusive quality: it is unclassifiable, and general critical labels such as Symbolism, Impressionism and Surrealism have been of partial and dubious help in discussions of his writing. Approached from a technical point of view, the underlying narrative strategy of Krúdy's work can be identified as serial accumulation, with its attendant openness of form: the short-story sequence, the story-tagged-on-the-previous-story organisation of his novels, the historically pre-novelistic frame-tale-like coordination of various narrative forms. This is particularly evident in the case of *Szindbád*, Krúdy's crowning achievement in fiction, which came into being as an ever expanding series of short stories, novels and "dreams", held together by their protagonist, the symbolically reimagined figure of Sindbad the Sailor, the mythic wanderer of *The Arabian Nights*. Infused with the lyricism of conjugal Eros and Thanatos, the stories develop, and give variations on, the central character as a composite symbol, the manifold meanings of which range from authorial self-dramatisation to a philosophical vision of Man as metaphysical superfluity.

Keywords: Szindbád, Sindbad, early Modernism, modernist fiction, symbolism, narrative form, serial openness, anti-hero, existentialism

Early modern Hungarian fiction was predominantly *short fiction*. Whether these writings were lamentable exercises or something in which Hungarians could take pride in, what is most conspicuous about the beginnings of the "new" in Hungarian fiction (roughly from the 1890s to the end of the 1920s) is the outburst of talent in short-story writing. With a handful of notable and interesting experiments, the novel only started making headway in the second half of this period. The short story on the other hand seems to have offered the kind of narrative scope within which experimentation could bring lasting achievement. The sense one gets from tracing the course of these forty-odd years of literary development, the output of

roughly three generations of short-story writers, is that of unbroken expansion and conquest, from István Petelei (1852–1910) and Elek Gozdsdu (1849–1919) in the 1880s, taken further by Sándor Bródy (1863–1924) and Géza Csáth (1887–1919), and attaining new maturity in the work of Dezső Kosztolányi (1885–1936) and Zsigmond Móricz (1879–1942).

Somewhere among these writers, though hardly fitting neatly in any sort of generational scheme, is Gyula Krúdy, a master, though in many ways an elusive and bewildering one, of the short story. His life and work span, in effect, the whole of the period outlined above. Born in 1878, he started writing in the early 1890s and went on to produce a prodigious body of work until his death in 1933. Unaligned by temperament, he steered a unique course in his writing. Krúdy had, of course, some affinity with what was going on in the literature of his day: his earliest writing in the 1890s evinces an awareness of Zola and a conscious attempt to create a literature of the urban scene. Later he came under the influence of the anecdotal lyricism and rural comedy of Kálmán Mikszáth (1847–1910). His mature writing, roughly from 1910 onwards, was favourably received by the progressive moderns of the *Nyugat* group, although conservative and ruralist literary circles also found him congenial to their own literary ideals. Finally, during the 1920s, he was increasingly seen, at least by the young and the avant-garde, as something of an anachronism, a quaint fossil of the *fin de siècle*, hopelessly outdated. No school or movement could, however, justify an exclusive claim on his work; and the more comprehensive labels such as Symbolism, Impressionism or Surrealism are only partial and, in the end, dubious help in describing Krúdy's elusive, though highly influential *œuvre*.

Part of this elusiveness lies in a strictly technical difficulty. His work, produced in haste, frequently under pressing financial circumstances, is astounding in its sheer bulk and size, and certainly makes it very difficult for the reader to arrive at any sort of comprehensive idea of what he was after. Recently, for example, editors of his short stories, drawing on Krúdy's own short-story collections and culling previously uncollected material from dailies, periodicals and short-lived literary magazines of every description, have counted an average of 75 to 80 stories *per annum* published by Krúdy during the years from 1910 to 1916; later this staggering figure became a "mere" fifteen to twenty stories published annually. And to call him essentially a short-story writer, while justifiable, truncates his achievement as he was an important novelist as well. Indeed, from 1918 onwards there is a marked swing towards longer fictional forms in his *œuvre*, leading to the wholly satisfying novels of the last decade or so of his life. Also, apart from writing his short stories and novels, he worked in a variety of strange hybrid forms. Krúdy wrote historical fiction of a sort on the medieval, Renaissance and later the Habsburg monarchs of Hungary, and on the revolutions and anti-Austrian wars for independence; he experimented with the paradoxical area between biography and

fiction, writing books on Hungarian poets of times past such as Sándor Petőfi and Endre Ady; and he also developed a unique and varied brand of non-fiction in books like *Álmoskönyv* [A Book of Dreams], fusing archaic popular superstitions about dreams and dreaming with psychologically more up-to-date advice from the Freudian psychoanalyst Sándor Ferenczi, or in *A tiszzaeszlári Sólymosi Eszter* [Eszter Sólymosi of Tiszaeszlár], a quasi-documentary reconstruction of a notorious nineteenth-century anti-Semitic court case. Therefore any assessment of Krúdy's significance will inevitably rest on selection, however judicious. Different selections may obviate a range of different, or significantly novel, perspectives on his work. This has certainly been the case in the last decade or so as a more generous selection of his work has been rescued from oblivion and made accessible in modern editions.

Another aspect of Krúdy's elusiveness derives from a stubborn confusion of the man with the author, which was widespread among his critics and readers alike. He very quickly became something of a myth in his own lifetime, or, rather, his life seemed to display a pattern of literary myth. He was seen to combine, in one person, the feudal *grandseigneur* of bygone days, the small-town hero of huge feasts of eating and drinking, as well as a true-to-type turn-of-the-century literary Bohemian. That is, he lived, money permitting, at least on the level of his public image, the half-planned and half-spontaneous, playful life of his own literary creations. He seemed to drift, dream, court, eat and drink like Kázmér Rezeda, Eduard Alvinczi *et al.* of his short-stories and novels.

This image was a highly self-conscious and carefully orchestrated *pastiche* of what constituted the crudely anachronistic life of at least a certain section of the provincial Hungarian gentry class of his youth: the pursuit of women, wine, gambling, duelling and the like. In Krúdy's writing this *pastiche* was transmuted into a language of defiant hedonistic gestures set against the wider social context of the cautious and acquisitive middle-class ethos, uninspiring, lacking all enchantment and disappointingly prosaic, which was nevertheless clamouring for recognition as a form of historical necessity. As counterpart and supplement, his life was also an almost philosophical exercise in quiet and methodical self-destruction, weirdly symbolic of the historical passing of old Hungary.

But his lifestyle was itself a piece of fiction. It expressed, in a highly stylised form, his true life, which had much prosaic squalor and poverty, especially during its last decade or so. There was also a considerable amount of hard work, much more in keeping with the pragmatic Krúdy of the middle-class ideal, which he, at least on the more mythic plane of his life, so much resented. After all, he managed to produce an *œuvre* which, if fully collected, would run to at least 120 average-size volumes. There is, then, a continuity of life and work, but there is a fundamental rupture as well. Krúdy's mythic life is best seen as a kind of extension of his literary work and best approached from the work itself. Fascination with the

man, as opposed to the work, has resulted in much critical evasion, however well-meaning, over the years.

Let then us turn to his work. Reading Krúdy with an eye to generalizing on his technique, one is struck first by the curious fact that much of the writing of this modern author draws its life from conspicuously archaic, if not primitive, narrative patterns. There is an all-pervasive quality of *serial openness* about his novels and short stories. Their stuff, never at ease in the particular form it is cast, spills over into another short story, into another novel. There is an endless recurrence of characters, motifs, situations and images that break out of the confines of the isolated and finished work and find a more convenient shape for themselves when in a pattern of the tale-within-the-tale, or the tale-tagged-onto-the-previous-tale. All this recalls the narrative technique prevalent at the beginnings of European fiction, or, for that matter, a kind of longer fictional form, the technique of potentially unlimited cumulative addition, of simple coordination. This sometimes suggests in Krúdy a highly idiosyncratic use of the old picaresque pattern and the even more ancient frame-tale. He himself recognised his debt to this archaic stratum of the narrative tradition of the West when he recalled *Arabian Nights* and Boccaccio's *Decameron* as the two most important sources of technical inspiration for his work.

Interestingly, there is no significant difference in the way this structural principle is embodied in his novels and in his short stories. In both he works with the idea of the larger series, or cycles. In his longer fiction the most noted example is the *Crimson Stagecoach* series: a loose *roman-fleuve* of six novels, written between 1913 and 1933, with the adventures of Kázmár Rezeda and Eduárd Alvinczi, two melancholy hedonists at the centre; while the *Szindbád* series, arguably Krúdy's most important work, shows, as it stands now in its collected form, the presence of this principle in an even more intriguing complexity, since it contains ninety Szindbád stories, eleven "nights" of Szindbád's dreams and, additionally, two Szindbád novels.

This almost exclusive reliance on an archaic and simple structural idea leaves, of course, the work dangerously vulnerable to technical criticism. On the other hand, there is something paradoxically and sophisticatedly modern in the author's defiantly self-conscious choice of the archaic and the primitive in narrative tradition; a charitable view would stress Krúdy's significance as the practitioner of a form of the modern *romance* in his longer fiction and praise his adjustments of this primordial pattern of cumulative addition as a major technical achievement.

On the other hand, there are many places in an admittedly uneven fictional *œuvre* where a less charitable view can find ground for doubts and misgivings. Such a view would, with some justification, point out that looseness is looseness, despite the counterweight of authorial self-consciousness, or of the author's subtle emphasis on *pastiche* and the irony implied in his handling of time-worn narrative

convention. On this count, the novels would turn out to be either over-extended short stories or, simply, a number of short stories yoked together by the gentle violence of skilfully handled atmospheric continuity or kinship. Some exception might be made for the novels of the last phase, especially for the compact concentration and dazzling irony of *Boldogult úrfikoromban* (1928) [My Long-past Days as a Young Man Gallant].

One way out of this critical dilemma (which is, incidentally, seldom addressed and is far from properly settled) is, of course, to stress Krúdy's significance as a short-story writer; here, in the more compact form, either there is no danger of structural looseness or if there is, it is turned into innovative gain. When we consider the short stories as units in the larger series, the series themselves may well be seen as a particularly happy compromise struck between short story and novel, suggesting, by carefully placed voids and absences, a potential novel, which is never quite realized fully. Here Krúdy is certainly an important innovator of fictional method: the technical thrust behind *Szindbád* shows a significant degree of affinity with similar experiments elsewhere, ranging from Hemingway's *In Our Time* to Babel's *Red Cavalry*, and, to include another notable Hungarian example from the same period, Dezső Kosztolányi's *Kornél Esti* series.

What is equally important to realize about Krúdy's work that it is a writing of *texture* as opposed to *structure*; his intense poetic effects are predominantly those of language, style and imagery where structural organization, or the semblance of it, is in many cases no more than an excuse for creating a rich atmosphere of restrained sadness and muted nostalgia. And it is precisely here where a unique transmutation of Krúdy's archaic narrative patterns take place: if we recognize, say, in the *Crimson Stagecoach* series or in *Szindbád* the presence of some loosely picaresque organization, we are bound to realize that this is a rather curious sort of picaresque. The books are series of adventures, certainly; but these adventures are only suggestions of adventures rather, taking place mostly in the mind of the protagonist, half-imagined, half-remembered; they are, indeed, adventures of remembering and feeling, small dislocations of attitude, muted perceptions of minute sensual and erotic shocks; adventures of atmosphere, of mood, of the ineffable moment frozen into a static image of sharply defined experience.

It is also texture that transmutes his staple material into a subtly nostalgic and quietly disturbing poetry. Again some of this material is truly archaic, as Krúdy draws on a great submerged store of folktale, fantasy and fairy-tale, in short, on the miraculous (in the old, classical sense of the term). Kosztolányi, writing on *Szindbád*, described the stories as "modern symbolic tales." The same transmutation, "modern" and "symbolic," affects another part of the usual Krúdy material: the deliberately picked cheap, sentimental and tawdry stock-in-trade of the *fin de siècle*, of anecdotal cliché, of Sunday supplement purple prose, all of which a generous and ironic use is made in his work. At his worst, Krúdy is not much better

than his ready-made material; at his best, however, his texture will always create a subtle distance, signal the limitations of his material and, by doing so, transcend it, distilling from it the kind of significance we associate with memory, dream, archetype and myth: the symbolic matrix of subconscious experience.

This world in its circumstantial detail is a kind of Hungary of dreams, a condensation into symbol of recognisable bits and pieces of the pre-modern era. It is made up of densely atmospheric images of small-town ennui, the rural peace of country mansions, small and secretive corners of a larger world, wayside inns, boarding-houses and cafés, each with its own small weird surprises. It is a world of virgins and widows, frozen into the immobility of a daydream, and country gentlemen living out their allotted time in a sort of resigned and dutiful hedonism. It is a world on the wane, an existence of sad futility, that shadow area where life merges imperceptibly into death, a strange, calm and timeless world that the conjugal omnipresence of Eros and Thanatos fuses into a translucent vision.

This is the poetry of *Szindbád*, Krúdy's most sustained and certainly most central achievement. This collection was the result of his slow maturity as a writer. Krúdy published his first collection of Szindbád stories, *Szindbád ifjúsága* [Sindbad's youth], in 1911, and here he found the voice and style that was to remain uniquely his own by appropriating and transmuting the figure of the mythic sailor of *Arabian Nights*. It is symbolic in that the last work he managed to complete was the Szindbád novel *Purgatórium* [Purgatory] in 1933; he handed in the manuscript to his editor five days before his death.

Szindbád is a composite symbol. First, he is a very personal creation, a mask of the author, a poetic *persona* through which Krúdy could articulate his secret self-image. He is also, more recognisably, a version of the familiar *fin-de-siècle* type, a variation on the *poète maudit*, excluded from ordinary life, rootless, on an endless and melancholy quest for experience, a woman, food or drink. A resigned hedonist and metaphysically saddened Panurge, Szindbád knows that his quest is impossible as it is an attempt to return to experience irrevocably lost, a doomed striving to re-live what is already a world of dream and memory. It is a quest, ultimately, for death, if not itself a form of dying. (In one of the relatively early stories of the series, Szindbád dies, turns into a rosary bead, then sets out on his quest again as a ghost, symbolically embodying life-in-death or death-in-life.)

Moreover, Szindbád is somehow a mythic condensation of the young man gallant of the Hungarian gentry class. His social function lost, his life is lived on the plane of dreams and memories. Indeed, his life *is* a form of dream and memory, with Szindbád dreaming himself, remembering himself. This is completed by a more philosophical meaning to his character. Technically, the short-story novel owes something to nineteenth-century Russian fiction, especially to Turgenev's *The Diary of a Sportsman*. There is a more general debt in Szindbád to the idea of "the superfluous man" in Pushkin, Lermontov, Gogol and Goncharov, a corpus of

reading Krúdy readily acknowledged as decisive in its impact for his own work. Accordingly, Szindbád is a man of metaphysical superfluity, suggesting a definition of man *as* superfluity, as a gratuitous addition to the universe. In this the character foreshadows the existential anti-hero of much of later modernist fiction in Hungary as well as elsewhere. The book of which he is the central character (indeed, the book that *is* him), *Szindbád*, this ironically conceived and lyrically dissolved anti-*Bildungsroman*, stands as the most important single achievement of its author, the master work of a major Hungarian prose-poet of the Modernist era.

THE CHRISTIAN INTERPRETATION OF THE CONCEPTS OF LABOUR AND SOCIAL PROGRESS IN THE WORKS OF OTTOKÁR PROHÁSZKA

PÉTER S. SZABÓ

University of Pécs, Pécs
Hungary

The paper analyses the views of Ottokár Prohászka, the greatest Hungarian Catholic philosopher of the 20th century on the relationship between labour and social progress, as well as between labour and individual development. The work of Prohászka is seen as a synthesis of modern scientific findings and the Christian world view, which, at the same time, offered a thorough analysis and criticism of the social philosophy of Karl Marx. The author discusses Prohászka's ideas concerning the links between the objective tendencies of social development and the evangelical spirit, and his attempts to elaborate an early version of the theology of labour. Comparing citations, Prohászka's work is valued also for anticipating the ideas in the social encyclicals of the popes written several decades later.

Keywords: synthesis of modern scientific findings and the Christian world view, labour and social progress, theology of work, the Gospel and labour, social justice, Christian socialism, labour as instrument, the social teaching of Catholicism, social changes, evolution of freedom, personal freedom and self-determination

Attempting to create a synthesis of modern scientific findings and the Christian world view, Ottokár Prohászka (1858–1927), the greatest Hungarian Catholic philosopher of the 20th century, could by no means ignore the ideas of his time, which were concerned with contemporary social issues. He offered a thorough analysis and criticism of the social philosophy of Karl Marx, which appeared as a politically influential force in the ideology of social democracy. Prohászka discovered a good number of progressive considerations in the Marxian system of ideas, but felt compelled to reject its overall atheistic character. His aim was to create a synthesis based on two concepts: labour and social progress, which stood as the focal points of its overall strategy.

The Role and Significance of Labour

The works of Prohászka written in the vast field of social theory are interspersed with extended discussions of the function of labour. His ideas can be regarded as together constituting an early appearance of the concept of the “theology of work” in Hungary, later fully developed in the documents of the Second Council of Vatican, especially the encyclical letter of John Paul II, which begins with “*Laborem exercens*,” and other clerical documents. There may be a wide range of explanations for the fact that Prohászka made a comprehensive survey of the problem of labour one of the central issues of his social theoretical synthesis. Its timeliness is crucial in the sense that the issues concerning labour and labourers as a social class appeared to be the so called hot issues of the age, whose significance was discussed in both philosophical and ideological works, and they were placed in the focus of social movements. Nevertheless, it is not to be forgotten that these issues had always formed an important part of the social teaching of Catholicism; the encyclical letter of John Paul II beginning with “*Laborem exercens*” can be quoted as evidence: “It is a firm conviction of the Church that labour is a fundamental component of the earthly life of humans.”¹

In the study titled *The Triumphant World View*, which is regarded as a key-work of Prohászka in the domain of social theory, the chapter about labour is subtitled “The Gospel and Labour.” Prohászka’s point of departure is the same as the message of the following paragraph of Genesis in the Old Testament, which is cited in almost all significant Christian documents (“*Rerum novarum*,” “*Quadragesimo anno*,” “*Gaudium et spes*,” “*Laborem exercens*”): “Be fruitful and multiply, and fill the earth and subdue it; and have dominion over the fish of the sea and over the birds of the air and over every living thing that moves upon the earth.” (Genesis: 1:28).² There is a passage in “*Laborem exercens*” that well justifies Prohászka’s initial point: “When man, created in the image of God, ... hears the words: ‘Be fruitful and multiply, and fill the earth and subdue it;’ these are – although they do not refer to labour directly or explicitly – without doubt about the activity to be pursued in the world; furthermore, they display man’s hidden essence as well.”³ It is of utmost significance that when citing from the Old Testament and interpreting the passage, the “cultural task,” derived from God’s idea, involves the main purpose of all social programs addressing social justice for Prohászka, as “the goods should be enjoyed by not just the few, but they should be distributed among the many.”⁴ The fact that already at the beginning he connects the necessity of labour with the demand to distribute the goods produced as equitably as possible, underscores Prohászka’s profound social sensitivity.

It may not be accidental that a similar elaboration on people’s equal rights to the goods as a corollary to the cited paragraph of Genesis can be found in the en-

cyclical of Paul VI beginning with “Populorum progressio,” which calls attention to the uneven features of the different nations’ respective development:

If the Earth were created to provide all with the things indispensable for living, then all should have the right to find here what they need for themselves. The Second Council of Vatican refers to the same issue as follows: ‘God intended the Earth and all that belongs to it for the use of all people and all nations, in a way that they should be at the disposal of all in fair distribution; the achievement of which is governed by legality as well as love.’⁵

As suggested above, Prohászka discusses the concept of labour together with that of culture, using the two almost synonymously when making the claim that man’s dominion over nature, fulfilling God’s order, can be equated with the notion of “cultural progress.” “Culture reflects human effectiveness and it is the field of expanding human rule”⁶ – according to his definition which significantly contributes to the existing system of relevant concepts and correlations.

Importantly, this early stage of establishing the conceptual foundations already includes the claim that due attention should be paid to the human being, which idea is crucial to all subsequent Christian approaches. “Laborem exercens” contains the following: “the human being as an individual is the subject of labour; he is working as an individual and accomplishes the different activities involved in the process of work, which, apart from their objective value, serve the evolution of his humanity and the fulfillment of his vocation, as it is his due as an individual belonging to the human race.”⁷ Prohászka acknowledges the importance of the human individual also in terms of his talent and permanent development through the process of labour. This idea pervades the chapter titled “The Fine Character” in Prohászka’s *The Triumphant World View*, and scholars researching his oeuvre assume that it anticipates the later emerging trend of Christian personalism. In his system of values the inner world of man and its construction in the context of labour and through the process of cultural development are considered to be more important than the conquest of external nature; culture “operates in two worlds: the external and the internal, and authentic culture encompasses both worlds while its focus lies, naturally, not in the external but in the internal realm.”⁸ By way of comparison it is worth quoting the words of “Gaudium et spes”, the Constitution of the Second Council of Vatican: “Man is both the initiator and the object of the human activity. In the course of work he transforms not only the physical and the social world, but improves himself as well; he learns a great deal, develops his faculties, resigns from himself, even transcends himself. This enrichment can be found to have a far greater value than the possessions accumulated by him in the meantime.”⁹

Prohászka discusses the above dual aspect of labour as part of the process of development: “Man gains power by developing his faculties and through the shaping of his full individuality; and he will have power over the external world by means of technological progress and labour first of all.”¹⁰ Subsequently, Prohászka even provides a definition of the relationship between labour and progress, saying that “labour is the fly-wheel of progress.”¹¹ Proceeding from the citation of the Old Testament to the definition which deploys the image of “the fly-wheel of progress,” Prohászka postulates a constellation of key-words and correlations in ten sentences, the whole characterized by density and substance. The concepts and correlations inherent in the Biblical words carrying God’s order, the role of the gospel, the process of human labour and the evolution of culture, which achieve the humanisation of nature and the improvement of the human personality, as well as the concepts and correlations of social development toward a more equitable distribution of the goods and rights are laid down in this work very precisely, stressing their interdependence in a kind of archaic whole. Later Prohászka will analyse them in greater detail, clarifying their implications for the reader.

After surveying the uninterrupted, world-conquering route of labour Prohászka acknowledges the social consequences of the process and regards the inevitable changes ensuing in the life of the society as justified, especially in comparison to the merciless Hegelian dialectics of the “master-servant” relation.

Labour starts to feel that it is itself that supplies all the riches, pomp and comfort; it feels that all is produced by the mind and the heart; therefore it demands that in the world created by labour privilege, idleness or the business of indolent money-making should not succeed. Thus, it is the star of labour that rises in the sky of social development and assumes the leading role, and society becomes transformed according to the influence and weight of labour.¹²

Prohászka inserts two respective meditative sections surveying aspects of history in the short chapter, which discuss the nature of the power relations evolving during the development of social forms, emphasizing the priority of labour in terms of the Marxian theory of social forms and the patterns of progress postulated by it. His conclusion, in regard to the future of his own country, runs as follows: “In our country the society that will evolve, if anything will evolve at all, can be but such a one where the working class has the chief role, governed by democracy.” We may not be mistaken to suppose that the above sentence reads like a dense summary of the social teaching elaborated in “*Rerum novarum*” by Leo XIII, and also like a version of the subsequently emerging ideas of Christian Socialism as adapted in Hungary. Here Prohászka’s conception appears on a quite general level, yet later, in his other writings, which analyse broader aspects of the

social issue, he elaborates on the same in more concrete terms and in a more detailed way, with characteristic political implications.

It was in the work entitled *Modern Catholicism*, published in 1907 and banned in 1911, that Prohászka reconsidered his conception of labour, while writing about it at several points of the book. He seems to reflect on what he said about the subject earlier, making the analysis deeper and more precise, and his criticism of historical materialism is also sharper and more powerful. The title of the relevant chapter, "Labour and Religion," suggests that the issue has retained its importance and central place in Prohászka's whole social theoretical conception. Here he points to the significant change that took place in the Catholic way of thinking about labour, becoming aware, perhaps, of the change in his own views: "in modern culture our view of labour undergoes a change, and we notice those of its characteristics that we failed to pay attention to earlier. So far we have seen only the penal aspect of labour – justifiably, because it is there ..." The new aspect, which can be regarded almost as a paradigmatical change in the theology of labour, is worded here as follows: "it is in labour that a feature of resemblance to God, namely agency manifests itself." This idea is new compared with the conception discussed in *The Triumphant World View*, though not wholly divergent from it. "Gaudium et spes" elaborates on the same crucial issue: it holds true of the most ordinary aspects of life that those who work "can be convinced that they contribute to carrying the work of the Creator further, act to the benefit of their fellow humans and have a personal role in realising the plan of divine Providence in history."¹⁶

At this point it is apt to quote from "Laborem exercens":

The fundamental truth that man, created in the image of God, has a share in the work of the Creator through his labour is deeply inscribed into the word of divine revelation, and, in accordance with his own potential, in a way he continues, develops and fulfills the work of creation. While doing so, he makes a continual progress in exploring the treasures and values which were created by God.

Prohászka does not expound the same idea with such clarity, but his assumption that there is a relationship between the active God of creation and man becoming similar to him through labour shows a parallel to the respective passage in "Laborem exercens." He assumes that man's similarity to God, his conception in God's image are largely demonstrated through labour and agency, which he continues to discuss in terms of having an influence on man himself:

God is eternal agency and all kinds of power, be they mental or muscular, should exhaust themselves in activity; if this fails to happen the potential withers away; thus labour is a necessary element of life, leading to health and happiness; labour has its role in developing and

ennobling life. We cannot live without labour, not only because we have no bread, no housing or clothing if we do not work, but also because without it we would have neither ideas nor a noble heart.¹⁸

Prohászka closes this train of thought claiming that the two aspects of labour operate together: “labour is punishment when it exhausts us, when under its burden we become pariahs, helots, slaves and hapless wage-earners, but it can also be a blessing which helps our bodies and souls flourish.”¹⁹ Significantly, this attempt at balancing as well as synthesising the two aspects of labour reflects that Prohászka did not ignore the social ideas of the age. At the same time, it marks a transition from the emphasis that “*Rerum novarum*” places on the Biblical notion that “cursed is the ground because of you; in toil you shall eat of it all the days of your life;”²⁰ to the idea laid down in “*Laborem exercens*” about “fulfilling the work of creation.” In *Modern Catholicism* Prohászka distances himself from conceptualising labour as absolute and all-determining more explicitly than in *The Triumphant World View*:

... in both cases (that is, in regard to its external and internal effects – P. S. Sz.) labour constitutes but the instrument and not the objective. We do not live to work, but work is the instrument that enables us to refine and ennoble our lives, as well as make it worthy [...] the goal of life and the value of culture do not derive from labour but man himself.²¹

The following in “*Laborem exercens*” seems to echo Prohászka’s estimation: “the primary basis of the value of labour is man himself ... labour serves man and it is not man who serves labour ... in summary, the purpose of labour ... is always man.”²²

Prohászka describes the one-sided concept of Marxism in a satirical and caricaturing way:

... it expects all from work, supposing that work reshapes society, but this is illusory, since it puts all the values of the world, man and his ideology, the world of ideas, sentiments, the human disposition and its manifestations into the bag of work, so no wonder that by shaking this magic bag all the mentioned values may be dropped out of it. ... It is a desperate and also superficial idea to equate man with mechanism.²³

Finally, Prohászka attempts to reconcile the different sides in a way that is characteristic of his argument and is frequently employed in *The Triumphant World View*: “Religion and labour are both essential, but the gospel lays emphasis on the inner, spiritual world; not because labour is not necessary, but because the world of religion and morals should be given more emphasis.” This is the scale of values that Prohászka continues to represent also in other fields, ethical, theologi-

cal, anthropological. Concerning the interdependence of “external” and “internal” aspects, the established order of values gains political overtone, as if Prohászka would have liked to illustrate some of the contemporary ideological debates about the points of opposition between social democracy and Christian socialism: “The direction of the gospel is from the internal to the external; social democracy leads from the external to the internal.” These ideas can be understood as the summary of Prohászka’s conception underlying his interpretation of labour, that is the “theology of labour” in his system.

The Conception of Social Development

Adapting some of the contemporary social ideas, Prohászka developed a synthesis of social theory in which the concept of work formed an important part, but the problem of “social development” – as he called it – had a far broader relevance. In a way it continued the former train of thought, since the assertion that “labour is the fly-wheel of progress” already refers to progress, whose existence is implied by the statement itself.

Prohászka underlines the fact that the concept of progress had not been unequivocally accepted before that time:

Man is ready to embrace the conviction that social relations and changes remain the same as they are in the present, and is prone to describe progress by the labels of revolution, deprivation of rights, or violence ... the ruling and leading classes have a good time enjoying their goods and rights, and consider the rising classes to be intruders ... we Catholics suffer from the age-old error that we do not draw a line between historical progress and existing conditions, and invest the latter with the authenticity of divine order and will.

Prohászka seems to have felt that the conservative, organic conception of society, which regarded the given social order as unchangeable, becomes questionable in the context of the spreading influence of the new social ideas, in spite of the fact that it survived so long under the aegis of Christianity.

Prohászka’s approach to the conception of social development is comprehensive, encompassing both nature and society on the basis of the theory of evolution. What he states about nature and the development of the whole world is applicable to the society as well:

Does anything give a more spirited picture of the unified, all-embracing, supportive act of the creative power on earth and in heaven than the thesis of evolution which, beginning with the primeval haze, throws light on the world and all its creatures and forms through their successive stages of development and interconnected changes? A

sole idea of God contained the potential of the whole world, and what was comprised in the divine folded and curled up in a tiny space like the tree, leaves and blossom in the seed, is now unfolding in actions.²⁷

The same ideas and arguments can be detected in Prohászka's conception of society: "God wants man to be lord of the earth ...";²⁸ "... man, the individual is free, that is how God envisions him";²⁹ the development of society can be considered as "the evolution of God's ideas in the world."³⁰

The argument that society has the fundamental duty "to reveal God's ideas" seems to have lasting relevance in the social teaching of Catholicism, as it is justified by the following words of "Laborem exercens": "When turning to man, the object of the Church is to reveal the eternal plan and intention transcending nature that the living God, the Creator and Redeemer assigned to him."³¹ The above is the point of departure in Prohászka's social theoretical conception concerning "social development," the first and highest level of a complex mental construction, which at the same time has a social theoretical relevance. It refers to the process, which is also the goal and motive of all kinds of development and evolution, and is equal with the creative power of God: his plan, purpose and ideas being present as potential in the inferior, lower levels.

In the world the evolution of God's ideas becomes manifest in natural processes. Characteristically, Prohászka perceives the development in society as a natural, nature-based process, which is influenced by the conservative organic conception of society; the development of mankind "is given in our nature"... "If we judge the social movements from this standpoint, we see the development of living organisms in them. And development is an undeniable feature of all the living"³²... "labour is the natural function of man."³³ He who denies development "has no sense of life, and does not regard the society as a living organism";³⁴ "Christian society develops in the way like any other organic being."³⁵ Furthermore, Prohászka's description of development conceptualised along these lines uses the imagery of the stages of childhood, boyhood and manhood.³⁶ Discussing the natural, organic conception of society, probably influenced by "Rerum novarum," he even adopts the idea of the equation of society and the human body, comparably to the way Menenius Agrippa did it in ancient time: "The social idea that we all constitute one body and work in common happiness will become powerful and irresistible."³⁷

It is after the discussion of these philological and theological ideas that Prohászka turns to the *real social sphere*, the lower level accommodating social problems, where the development devised by God and similar to nature takes place. Again, by interpreting this process Prohászka attempts to offer a synthesis of the Christian world view and contemporary social issues. Its basis and essence is that "the social movement of today is in ideal kinship with the gospel" – which ex-

plains why Christian democracy sympathizes with the social efforts “it expropriates from faithless social democracy and then reserves for the gospel!”³⁸ Accordingly, Prohászka’s method of analyzing aspects of social development and exploring the laws of movement relies on the concepts and modes of approach borrowed from the Marxian social philosophy to achieve his own synthesis. He adopts the terminology and parts of the concrete social analysis first of all, but draws his conclusions prioritizing the Christian world view, which he often formulates by using terms borrowed from the ideology under criticism. Prohászka deploys the concepts of division of labour, mode of production, and social formation, which he rephrases as “social evolution” – understandably, since he was the first in Hungary who both studied and translated Marx, including the Marxian concepts of classes and class struggle. Prohászka accepts most of Marx’s conclusions referring to the process of social development and the related rules and laws as analyzed by his terminology, and acknowledges the role of evolution in society, at times even the role of revolution. He concludes, “History displays continual changes that manifest themselves in the rise of the lower strata of people and the improvement of the human living conditions.”³⁹

Labour and the development of production are the moving forces of the above process in Prohászka’s system, in the course of which

... every new step raises more and more people to the level of enjoying the rights and goods ... It is impossible to proceed in the opposite direction. Mankind itself is the objective of all these attempts, procedures and transformations. It has always been that, but by now [and here Prohászka refers to the significant role of the new findings in social science, which are built into his own social theoretical synthesis – P. S. Sz.] we have become aware of the process that curtails privileges to benefit the community and involves institutional efforts to make the enjoyment of goods available for an ever increasing number of people.⁴⁰

Elaborating on the implications of social development, Prohászka refers to the lower strata, the masses who should have their share of goods and rights. As mentioned above, he regards the role of the working class as very important, presumably under the influence of the Marxian ideas. In spite of the fact that this influence seems to be too direct and quite mechanically absorbed, its social implications anticipate tendencies that will underpin the principles of Catholic social teaching, perhaps also because of their evangelical roots. “*Laborem exercens*” asserts that “[w]e must become more confirmed in the belief that human labour is superior to what has been called ‘capital’ in the course of times” – using a principle “which has always been part of the teaching of the Church.”⁴¹

Regarding his faith in the equality of people, the teaching of the gospel must have had a definitive influence on Prohászka’s views when he writes: “[t]he gos-

pel has declared the moral equality of people.” Parallel with the demands for social equality as expressed by other ideological movements, his own attitude is reflected in the following: “in the eyes of God there is no difference between Greek and Barbarian, master and servant, but is human dignity duly appreciated in social life?”⁴² The statement and the inherent claim are still very relevant, as it is evidenced by the theological elaboration and wording of the subject area in “Gaudium et spes”: “Since all people have a soul and they are created in the image of God, all share the essential human nature and origin; all are redeemed by Christ and God intends them to fulfill the same mission. Therefore, it is necessary to acknowledge the essential equality of all people.”⁴³

The fact that Prohászka had believed in the righteousness of the social claims made in the above citation from the Second Council of Vatican half a century later, is convincingly justified by his episcopal missive from 1919, which remained unpublished because of censorship. Written during the days of the Hungarian Soviet Republic, whose events he witnessed and was personally and rather unpleasantly affected by, Prohászka explained and commented on what happened to his subordinate priests in terms of social development and its consequences, contending that “divine ideas reveal themselves to us” through the events. Transcending his own personal wounds, he says:

Considering the development of the world and the divine thought manifesting itself in it, we should not be antagonistic to socialisation, as long as it is in harmony with the social conditions and the demands of social education. We cannot afford to turn against the upward mobility of the lower strata, and we would be no pastors and interpreters of God’s words if we did not recognise the right of the world for that new and better system.⁴⁴

These two sentences offer a telling summary of Prohászka’s perspective on contemporary social development and progress.

In addition, Prohászka’s writings discuss several other aspects of social development. He approves of the Marxian thesis concerning the *basic question* of a social period:

... the central social question of a period is always constituted by the potential new arrangement of the social strata. This question becomes acute every time there arises the need for a new arrangement in the interest of development. Rearrangement does have to take place, it must not be arrested.⁴⁵

In the following, Prohászka presents a description, an *anatomy* of social development:

In the succession of events we can attribute only a temporary value to each stage; rights, laws or, most of all, privileges can be in force only

as long as they are purposeful and serve progress; when they are outdated they are thrown away like old pieces of iron or the yellowing pages of codices.⁴⁶

He calls this aspect of social development “rational,” which evokes the Hegelian pairing of the categories of “real” and “rational” as well as its interpretation by Marx. In his seminal work of social theory, titled *The Triumphant World View*, Prohászka illustrates the recognition of social transformation and the irresistibility of evolutionary or revolutionary changes by inserting short historical surveys in the individual chapters. In addition to describing the global anatomy of the developmental process, he refers to its *pace* and *rhythm*, and discusses them in relation to the peculiarities of his own age: “This movement is slowing down at times, then it speeds up at other times”... “at present development is extremely fast and we are justified in saying that ours is a social age.”⁴⁷

Prohászka continues the discussion of his social theoretical conception, with social development as its central category, by elaborating on the crucial issues of *purpose* and *criterion*. Significantly, here he considers *freedom as that of the individual* first of all, and the degree of development in a society he thinks to be measurable by how much space and potential for the unfolding of abilities are offered to man who “has dominion” over both nature and himself. “The independent-minded, emancipated individual, the protagonist of the modern social movement follows his own right to improve his personality freely, in all directions.”⁴⁸ In the following section of Prohászka’s work one can detect the synthesis of the new, Marxist-based concept of modern social movements and social development, and the social-theological aspects of the Christian world view:

Man, the individual is free, according to God’s view; consequently, nobody can deny that freedom, responsibility and self-determination belong to the ideal character of man; what is more, we must acknowledge that arriving at the stage of freedom has been the greatest step mankind made during the centuries of its long development.⁴⁹

While discussing the evolution of freedom Prohászka proceeds to the description of his own era, and sees the essence of social development in the concrete, daily task of accomplishing progress through freedom, pondering “how social freedom can be attained from the basis of individual freedom.” He implies the question “how, besides preserving a high degree of freedom, society is able to form a vivid community ... and find, on the basis of freedom, the new social formation in which man remains free but belongs to a vivid community in conjunction with his fellow-men,” and regards this as the problem the new era is confronting.⁵⁰ The “new social formation” remains undefined: it has not come into being yet, people themselves should devise and establish it by utilizing all their potential creativity. The program of creating new communities, organizations and associa-

tions to change the conditions of the so called “atomised” man is an important argument in “*Rerum novarum*” as well.

Prohászka’s concluding thoughts return to the summary-like interpretation of the essence of social development; there is no “final, ideal state,” this “was not created by the Lord Jesus,” but “he did not obstruct the improvement of the country on Earth; through his teaching and establishing the brotherhood of God’s children he even showed the way to the creation of the best possible as well as fairest social conditions.”⁵¹ This implies that although no ideal state was established, the teaching of the gospel still has its validity. The ruling classes

... do not understand this kind of application of the gospel easily [social changes] are the result of class struggle, but once the change has taken place, and the troubling effects of people’s attempts to safeguard their different interests are over, we cannot but realize that development is steady; although its route is not direct but follows a zigzag line, we are getting closer to the evolution of God’s great ideas not only in eternity but also in terms of earthly time.⁵²

The ideas concerned with the particularities of social development are elaborated in Prohászka’s journal as well:

A new, better world comes into being through a reasonable, therefore more God-like arrangement of its elements; it is not ready-made for us, it is the result of a long development. We have no idea how to create a better world and what it is like; there is no final state of affairs. The purpose of social reforms is to achieve continual improvement. The gospel and the Holy Spirit can hardly alter anything, but enable us to perceive the needs and duties which emerge in the course of time. What the Holy Spirit suggests is not that we should defend the old ways and deem progress and changes evil or godless. We must maintain and cultivate self-restraint, altruism, clarity of purpose and dignity to be able to implement world reform, which we can develop in ourselves nowhere else but here.⁵³

In sum, Prohászka’s concept of the essence of social development is a rather unique one. Accepting the Marxian theory, he thinks that the visible driving forces behind it are labour and class struggle. Yet these are controlled by a deeper principle, reminiscent of the Hegelian “trick of reason.” In Prohászka’s social theoretical synthesis, however, the subject of the trick of reason, who reaches his goal in a “zigzag way,” is not a mysterious Hegelian concept but a Christian theological one. For him “reasonable” means “God-like”, and the deeper controlling principle is constituted by “God’s thought” on the one hand, and, concomitantly, the moral direction of the gospel, “the example of the gospel,” “the brotherhood of God’s children,” and the Holy Spirit which “endows us with senses” on the other hand. Therefore, social progress as a complex human effort made in the interest “of so-

cial development” is multidimensional. All Prohászka’s statements concerning work emphasize its necessity, while it is important to search for the “social formation” which best suits the preservation of freedom as a human essence, since it is not created. This kind of social order, however, is prefigured in God’s thoughts and the moral and spiritual model for it is provided by the gospel, while the Holy Spirit works as transcendental inspiration to carry out the divine plan of evolution in time – therefore it is necessary to pray for it as well. The human task involved is undertaken by Prohászka when in the concluding sentence of his social theoretical work titled *The Triumphant World View* he uses the words of the Lord’s Prayer: “Thy kingdom come on earth!”⁵⁴

Notes

- 1 John Paul II, “Laborem exercens.” In: *Az egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok* [The Social Teaching of the Church. Documents], Budapest: SZIT, 1994, 373. Here and elsewhere, unless another translator's name is given, the translation is by me, Péter S. Szabó.
- 2 Ottokár Prohászka, *A diadalmas világnézet*. In: *Összegyűjtött munkái*. 5. kötet [The Triumphant World View. In: Collected Works. Volume 5], Budapest: SZIT, 1928, 241.
- 3 John Paul II: *op. cit.*, 374. Biblical citation: *The Holy Bible: Revised Standard Version*. Published by W. M. Collins Sons & Co. Ltd. for The Bible Societies, 1971.
- 4 Ottokár Prohászka, *op. cit.*, 241.
- 5 Paul VI, “Populorum progressio.” In: *Az egyház társadalmi tanítása*, 287.
- 6 Ottokár Prohászka, *op. cit.*, 241.
- 7 Paul VI, “Populorum progressio.” In: *Az egyház társadalmi tanítása*, 377.
- 8 Ottokár Prohászka, *op. cit.*, 241.
- 9 “Gaudium et spes.” In: *A II. vatikáni zsinat tanítása* [The Teaching of the Second Council of Vatican], Budapest: SZIT, 1986, 222.
- 10 Ottokár Prohászka, *op. cit.*, 242.
- 11 *Ibid.*
- 12 *Ibid.*
- 13 *Op. cit.*, 243.
- 14 Ottokár Prohászka, *Modern katolicizmus* [Modern Catholicism]. Budapest: Az Apostoli Szentszék Kiadója, 1990, 146.
- 15 *Ibid.*
- 16 “Gaudium et spes.” In: *A II. vatikáni zsinat tanítása*, 221.
- 17 John Paul II, *op. cit.*, 407.
- 18 Ottokár Prohászka, *Modern katolicizmus*, 146.
- 19 *Ibid.*
- 20 Leo XIII, “Rerum novarum.” In: *Az egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*, 35.
- 21 Ottokár Prohászka, *Modern katolicizmus*, 146, 378.
- 22 John Paul II, *op. cit.*, 378.
- 23 Ottokár Prohászka, *Modern katolicizmus*, 147.
- 24 *Ibid.*
- 25 *Ibid.*
- 26 Ottokár Prohászka, *A diadalmas világnézet*, 239, 243, 247.

- 27 Ottokár Prohászka: *Föld és ég*. II. kötet. In: *Összegyűjtött munkái* 4. kötet. [Earth and Heaven. Volume 2. In: Collected Works. Volume 4], Budapest: SZIT, 1928, 182.
- 28 Ottokár Prohászka, *A diadalmas világnézet*, 241.
- 29 *Op. cit.*, 254.
- 30 *Op. cit.*, 241.
- 31 John Paul II, *op. cit.*, 374.
- 32 Ottokár Prohászka, *A diadalmas világnézet*, 243.
- 33 *Ibid.*
- 34 *Op. cit.*, 239.
- 35 *Op. cit.*, 249.
- 36 *Cf. ibid.*
- 37 *Op. cit.*, 253.
- 38 *Op. cit.*, 250.
- 39 *Op. cit.*, 239.
- 40 *Op. cit.*, 240.
- 41 John Paul II, *op. cit.*, 387.
- 42 Ottokár Prohászka, *A diadalmas világnézet*, 251.
- 43 "Gaudium et spes," 217–218.
- 44 Ottokár Prohászka, "Az Úr házáért" ["For the Lord's House"]. In: *Összegyűjtött munkái*. 20. kötet. (Collected Works Vol. 20): Budapest: SZIT, 1928, 231.
- 45 Ottokár Prohászka, *A diadalmas világnézet*, 243.
- 46 *Ibid.*
- 47 *Op. cit.*, 240.
- 48 *Op. cit.*, 254.
- 49 *Ibid.*
- 50 *Op. cit.*, 4; 255.
- 51 *Op. cit.*, 4; 256.
- 52 *Ibid.*
- 53 Ottokár Prohászka, *Naplójegyzetek*. 2. kötet. [Journals. Volume 2]. Szeged–Székesfehérvár: Agapé–Távlatok Kiadó, 1997, 149.
- 54 Ottokár Prohászka, *A diadalmas világnézet*, 256.

BOOK REVIEW

Miklós Radnóti: *Forced March*

Translated by George Gömöri and Clive Wilmer

London: Enitharmon Press (in association with The European Jewish Publication Society), 2000, 96 pp.

The gap between English and Hungarian verse forms is so wide that it is hardly surprising that there are very few successful English translations of Hungarian poetry. Miklós Radnóti (1909–1944) has had more English and American translators than any other Hungarian poet. The explanation for this is not that he was the greatest artist in his medium; it would be foolish to call anyone the greatest Hungarian poet. Radnóti's relative popularity in the English-speaking countries is inseparable from the formation of a canon of Holocaust literature. Together with the non-Jewish János Pilinszky (1921–1981), he is mentioned as one of the authors who represented the 'poetics of expiration,' in Alvin H. Rosenfeld's *A Double Dying: Reflections on Holocaust Literature* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988, 84).

Unlike his younger colleague, Radnóti was a victim of the Holocaust, despite the fact that he refused to identify himself as a Jewish author. The translators are right to point out in their introduction that "he seems to have felt no special attachment to his race and religion" (13). Herein lies the primary reason why he is absent from Jerome Rothenberg's anthology of Jewish poetry (*A Big Jewish Book: Poems and Other Visions of the Jews from Tribal Times to Present*. Garden City, NY: Anchor Press–Doubleday, 1978). Following the example of Sándor Sík (1889–1963), his professor at Szege University, he joined the Roman Catholic Church and became a firm believer in the cultural assimilation of Jews to Hungarians. Although he translated some poems by Apollinaire, Max Jacob, Ivan Goll, and Paul Éluard, his mature verse is closer to Neoclassicism than to the legacy of the avant-garde.

George Gömöri and Clive Wilmer decided to focus on the poet's posthumous collection and ignored the first four of his seven volumes. This selection is justifiable, but involves special difficulties, since many of the late poems are composed in forms derived from the poetry of Classical Antiquity. In his "Note on the Translation" Clive Wilmer summarized the difficulties in the following manner: "In English, unlike Hungarian, the quantitative metres of Latin are impossible, and a line over five feet long runs the risk of monotony. In the end, I opted for an English line of six accents, which owes something to the longer line as used by Thomas Hardy" (21). The diction is often artificial and archaic, but it is undeniable that in his mature phase Radnóti, like Hardy, was a conservative poet rather than an innovator. Cries of "So old-fashioned!" or "So mannered!" will rarely stand up to questioning: even if a particular line can be pinpointed, the feature of the rendering that elicited such a cry may have come about as a result of study. At issue really is the translator's intelligence. To the English poet Clive Wilmer it is a first principle that the translation should be a re-creation.

The first edition of *Forced March* was published in 1979 (Manchester: Carcanet). Since then, the translators have revised several of their versions and added eight poems to their col-

lection. Their selection is judicious by any standards and is based not on the ideal of a cross section but on a specific and personal interpretation of Radnóti's work as a whole. The benefit of such an approach greatly outweighs the disadvantages. The eclogues are presented as the highlights of the Hungarian poet's career. In view of the fact that Radnóti's *First Eclogue* has an epigraph from *The Georgics*, it is perfectly understandable that Dryden's English version of the relevant passage of Virgil's poem opens the selection. The more innovative short lyrics, inspired by German Romanticism and Expressionism, are represented by *Gyökér* (Root), but *A mécsvirág kinyílik* (The Ragged Robin Opens), *Majális* (May Picnic), and even *Álomi táj* (Dream Landscape), a poem that Emery George calls "one of Radnóti's finest late lyrics, if indeed not his finest" (*The Poetry of Miklós Radnóti: A Comparative Study*. New York: Karz-Cohl, 1986, 407), are excluded. Two features are stressed: the moral value of the preservation of the legacy of Classical Antiquity and the obsession with the idea of death that may have originated in the poet's awareness that his birth caused his mother's death.

Translations tend to focus either on the signified or on the signifier. George Gömöri and Clive Wilmer are very sensitive to the verse forms of the Hungarian poet. Their desire is to produce successful poems in English. At the same time, they insist on semantic equivalence. To reach such different goals, they have to pay a price. Sometimes connotations, intertextuality, and internal repetitions seem to be neglected. *Együgyű dal a feleségről* is rendered as *Simple Song of My Wife*, although the adjective is somewhat more specific in the original; it suggests naiveté, artlessness, even lack of sophistication. Another title, *Letter to My Wife*, is more prosaic than the elevated *Levél a hitveshez*, which reminds the reader that 'hit' ('faith' or 'belief') is the foundation of marriage. The English reader of *Csak csont és bőr és fájdalom* (Skin and Bone and Pain), written on the death of the poet Mihály Babits, may not realize that the first word repeats the opening of *Halotti beszéd* (Funeral Oration), a free translation from the Latin, made around 1200, that has become canonized as the first longer Hungarian text to survive. The impression the grammatically unusual title of *Nyugtalan őszül* makes on the Hungarian reader is lost in the English version: the pun based on the homonym 'ősz' (meaning both 'grey' in the sense of 'grey hair' and 'autumn') is lost in *Autumn Begins Restlessly*.

In their revised versions the translators make fewer concessions to the English readers in the sense that they are less inclined to reduce the unfamiliar aspects of the original context. "It is perhaps a sign of the times," they argue in their Preface to the new edition, "and an encouraging one, that in 1979 we thought 'cultural' translation was sometimes necessary – that the English reader could not cope with (for instance) common Hungarian names. We have abandoned that preconception and made up for it by amplifying the notes" (12). Understandably, this principle could not be observed beyond certain limits. The archaic verbal and adjectival forms in the opening and closing lines of the first half of the title poem, 'fölkél' (rises) and 'honni' (native), have no equivalents in the English version:

A fool he is who, collapsed rises and walks again,
Ankles and knees moving alone, like wandering pain,
Yet he, as if wings uplifted him, sets out on his way,
And in vain the ditch calls him back, who dare not stay.
And if asked why not, he might answer – without leaving his path –
That his wife was awaiting him, and a saner, more beautiful death.
Poor fool! He's out of his mind: now, for a long time,
Only scorched winds have whirled over the houses at home,
The wall has been laid now, the plum-tree is broken there,
The night of our native hearth flutters, thick with fear.

The intricate structure of this late poem may illustrate the different degrees of translatability. Radnóti's verse is full of cultural memories. When the rewriting involves texts written in Hungarian, the translator has to ignore some of the allusions, while in other cases he can rely on commentary.

The Introduction and the Notes at the end of the volume are useful and can help the English public understand the historical and cultural context of the poems. There are a few misprints and in some cases the readers unfamiliar with Hungarian history might need more information. The poet, essayist, and fiction writer Mihály Babits was born in 1883 and not in 1886. The statement that he wrote an unfavourable review of one of Radnóti's early verse collection is correct but somewhat cryptic; it may be important to add that what Babits disapproved of was the populist diction of some pieces in Radnóti's third collection *Lábadózó szél* (Convalescent Wind, 1933). No serious critic would disagree with the older poet's value judgment. The title of the first poem in the selection, *Istenhegyi kert*, is translated as *Garden on Istenhegy*. This version is an improvement on *A Mountain Garden*, which was the title of the same poem in the first edition. "Istenhegy is a hill on the Buda side of Budapest", the reader is told, "where Fanni Radnóti's family owned a weekend cottage" (89). The interpretation is correct from the biographical point of view, but from a poetic perspective, it may be important to remember that the word 'Isten' stands for 'God'. The observation that in 1941 the Hungarian government "granted the Germans permission to cross its territory and invade Yugoslavia, part of which was then annexed by Hungary" (16) is correct but it could be added that the Hungarian prime minister committed suicide because of the German pressure on Hungary, and half a million Hungarians lived in the territory occupied by the Hungarian army. In a similar way, the statement that after the German occupation of Hungary, 19 March 1944, "Admiral Horthy remained as figurehead 'Regent', but the new administration gave unconditional support to the German war aims" (91) may lead to simplifications. At the end of June 1944, Horthy ordered halt to the deportation of Jews and on 29 August, he appointed Géza Lakatos as prime minister, who dismissed numerous right-wing members of the administration and released most of those who had been arrested in April and May. On 11 October, the Regent's envoys signed provisional cease-fire terms in Moscow. On 15 October, the day of the broadcasting of the Regent's proclamation of the armistice, his only remaining child was kidnapped, and German troops took over strategic points in Budapest. The next day Horthy, whose son was taken to Dachau concentration camp, was forced to resign. It was not the Regent's Hungary but the dictatorship of the extreme right-wing Arrow-Cross movement that replaced it that could be made responsible for the killing of the poet on 9 November.

In 1994 George Gömöri and Wilmer organized a Radnóti memorial conference at Darwin College, Cambridge. There I spoke of a "discrepancy between works about Radnóti published in the West and in Hungary" (George Gömöri and Clive Wilmer, eds, *The Life and Poetry of Miklós Radnóti: Essays*. Boulder, CO: East European Monographs, 1999, 24). The situation has not changed in the last decade. Although *In the Footsteps of Orpheus: The Life and Times of Miklós Radnóti* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2000), the third full-length work on the Hungarian poet, is a biography rather than an analysis of the works, it is undeniable that literary scholars living in Hungary have not written any substantial study on Radnóti's poetry in the last decade. The revised edition of *Forced March* may remind us that in some cases works published outside Hungary can make a significant contribution to the understanding of Hungarian literature.

Mihály Szegedy-Maszák

INSTRUCTION FOR AUTHORS

Hungarian Studies appears twice a year. It publishes original essays – written in English, French and German – dealing with aspects of the Hungarian past and present. Multidisciplinary in its approach, it is an international forum of literary, philological, historical, and related studies. Each issue contains about 160 pages and will occasionally include illustrations. All manuscripts, books and other publications for review should be sent to the editorial address. Only original papers will be accepted for publication.

Submission of Manuscripts

Manuscripts should be sent in traditional, printed format and on disc or by e-mail to the editors:
Hungarian Studies 1067 Budapest, Teréz körút 13. II/205–207, Hungary
Phone: (36-1) 321-4407
E-mail: hstudies@sanni.iti.mta.hu
Homepage: www.bibl.u-szeged.hu/filo

Presentation of Manuscripts

The printout should be typed double-spaced on one side of the paper, with wide margins. The order should be as follows: title page, abstract, keywords, text, appendix, acknowledgements, notes, references, table, figure captions. For more information see the publisher's homepage: <http://www.akkrt.hu/journals/hstud> or contact the editor.

Title page. The title should be concise and informative. A short running title of no more than 40 characters should also be supplied. This is followed by the first name(s) and surname of the author(s), and the name of the institution the author works at. The mailing address, e-mail address and fax number of the corresponding author must also be given in a footnote.

Abstract should not exceed 200 words.

Keywords should not exceed 10.

Notes should be endnotes.

References in the text should follow the author-date format without comma. Where there are more than two authors, the name of the first author should be used, followed by et al. Publications by the

same author(s) in the same year should be listed as 1999a, 1999b. List the references in chronological order in the text and in alphabetical order at the end of the paper. The style and punctuation of references should conform to that used in the journal. See the following examples:

David H. Fischer, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought* (New York: Harper & Row, 1970), 225.

Ralph V. Turner, "The Problem of Survival for the Angevin 'Empire': Henry II's and his Sons' Vision versus Late Twelfth-Century Realities," *American Historical Review* 100/1 (1995): 89.

Mary H. Beech, "The Domestic Realm in the Lives of Hindu Women in Calcutta," in *Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*, ed. Hanna Papanek and Gail Minault (Delhi: Chanakya, 1982), 115.

Martin Buber, *Das problem des Menschen* (Heidelberg: Lambert Scheider Verlag, 1984), 35.

Martini, Fritz: *Deutsche Literaturgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*. 18. Aufl. Stuttgart: Krönet 1984 (= Kröners Taschenausgabe 196). S. 125.

Szabó, János: „*Wilhelm Tell in der Schule*“ oder *Frischs Requiem auf die Satire*. – In: Bassola, Péter; Hessky, Regina; Tarnói, László (Hg.): *Im Zeichen der ungeteilten Philologie*. Festschrift für Professor Dr. sc. Karl Mollay zum 80. Geburtstag. Budapest: ELTE Germanistisches Institut 1993 (= *Budapester Beiträge zur Germanistik* 24). S. 321–332.

Köpcke, Klaus-Michael: *Die Beherrschung der deutschen Pluralmorphologie durch muttersprachliche Sprecher und L2-Lerner mit englischer Muttersprache*. – In: *Linguistische Berichte* 1987. Bd. 107. 23–43.

Tables. Each, bearing a title, should be self-explanatory. They should be mentioned in the text, numbered consecutively with Arabic numerals and placed on separate sheets at the end of the manuscript, following the References. Their approximate position should be indicated on the margin of the manuscript.

Proofs and reprints. One set of proofs will be sent to the corresponding author, who is requested to return it to the editor within 48 hour of receipt.

From the Contents of the Forthcoming Issue

Imre Kertész and Jewish Culture in Hungary

ISSN 0236-6568



9 770236 656005

Printed in Hungary
PXP Ltd., Budapest.