

hen in komplizierten emotionalen Beziehungen zueinander, in denen Kränkung, Eifersucht, Rivalität und schlechtes Gewissen durch kultivierte Freundschaftlichkeit nur äußerlich überdeckt sind. Im Zentrum des Buches steht ein kleines Gedicht, das solche menschlichen Bemühungen, wieder in der Nachfolge Goethes, in den größeren Zusammenhang der Naturgeschichte stellt: »Das Geräusch der Brandung: / unvorstellbar viele Stimmen / reden darin, doch / keine kommt zu Wort. / Jede erzählt ihre eigene Geschichte. / Alle zusammen / sind sie das Rauschen / des immergleichen Traums.«

Als Erzähler stand Dieter Wellershoff lange Zeit im Schatten seines Freundes Heinrich Böll und der ein oder zwei Jahre jüngeren Romanciers Siegfried Lenz, Martin Walser und Günter Grass. Deren Vorsprung an Popularität hat er nie einholen können. Aber jetzt, da er 90 Jahre alt wird, liegt ein Werk vor, das sich mit dem der berühmteren Kollegen messen kann und zum Bleibenden der Nachkriegsliteratur gezählt werden muss.

Von Dieter Wellershoff ist zum 90. Geburtstag erschienen: Im Dickicht des Lebens. Ausgewählte Erzählungen. Kiepenheuer & Witsch, Köln 2015, 432 S., 19,99 €.



Hanjo Kesting

ist Kulturredakteur dieser Zeitschrift. Soeben erschien bei Wallstein, Göttingen, seine dreibändige Studie *Große Romane der Weltliteratur*.

Judith Klein

Verlangen nach Leben – Einverständnis mit dem Tod

»Ich sehe es noch immer so, dass der Tod auf diesem Planeten die einzige Erlösung ist.« (Isaac B. Singer)

Der Tod »ist das oberste Symbol des Misslingens. Wäre (...) der Tod gar nicht da, so könnte einem nichts wirklich misslingen.« (Elias Canetti)

Die Todesauffassung des französischen Schriftstellers François Cheng, der 1948 aus China nach Frankreich kam, umschiff solche Extreme, wie in der traditionellen chinesischen Sicht extreme Gegensätze existent sind oder im Nebel verschwimmen.

In seinem schön ausgestatteten, gut ins Deutsche übersetzten neuen Buch versucht der Autor des berühmten China-Romans *Der lange Weg des Tianyi*, die Schatten, die der Tod auf das Leben wirft, zu vertreiben und dieses mit jenem auszusöhnen. Er schöpft aus chinesischen und europäischen

Denktraditionen, zwischen denen ein weiterer grundsätzlicher Unterschied zu erkennen ist: Während erstere – insbesondere in der taoistischen Spielart – den Tod als Teil der unablässigen Verwandlungen allen Lebens ansehen, betrachten letztere den Tod eher vom Standpunkt des Subjekts aus, was sich wohl in der Vorstellung von der Unsterblichkeit der einzelnen Seele, in der Suche nach dem Sinn der Endlichkeit und in dem Vorsatz »sterben zu lernen« (Montaigne) niedergeschlagen hat.

Zunächst greift Cheng auf eigene Erfahrungen im China seiner Jugend – zwi-

schen 1937 und 1948 – zurück. Die »grenzenlose Liebe«, die Leidenschaft, die er und seine jugendlichen Gefährten, allesamt »Verdammte« dieser Erde, dem Leben entgegenbrachten, entstand aus der ungeheuren Gefährdung eben dieses Lebens: »Inmitten von Kämpfen, Massenfluchten, Bombardements und Krankheiten (...), hing unser Leben jahrelang an einem seidenen Faden. (...) Doch unser Verlangen nach Leben war heftiger denn je zuvor. Unser Hunger und unser Durst zu existieren waren grenzenlos.«

Dieser biografische Zusammenhang erklärt vielleicht zwei Gedanken, auf die Cheng immer wieder zurückkommt: zum einen die Annahme, dass »uns gerade das Bewusstsein des Todes das Leben als ein absolutes Gut sehen« lasse; zum anderen die Behauptung, eine »Lebensordnung (...), in welcher der Tod nicht existierte«, sei konkret nicht vorstellbar. Ermöglichung des Lebens durch den Tod und umgekehrt! Ohne Tod kein Werden, ohne Werden kein Leben. Beide, Leben und Tod, bilden eine unauflösbare Einheit im »Prozess des Werdens«.

Doch in Chengs *Meditationen* geht es weniger um die Tatsache des Todes als um das Bewusstsein des Todes, um seine Deutung und seine Wirkung

Bewusstheit
und »Wende«

auf das Leben. Was der Tod ist, wissen wir vielleicht nicht, doch was er *für uns* ist und sein wird, darauf haben wir Einfluss. Hier nun setzt die Möglichkeit der Zustimmung zum Tod ein, die Cheng – im Anklang an Rilkes Verse aus dem *Stundenbuch* – mit dem Bild der Früchte eines Obstbaumes veranschaulicht: Früchte bedeuten »zugleich einen Zustand der Fülle und das Einverständnis mit dem Ende, dem Herabfallen zum Boden«. Nicht weit entfernt davon: die Überzeugung, dass der Tod »eines unserer kostbarsten Güter« ist, dass er sich »als die innigste, verborgenste, persönlichste Dimension unserer Existenz erweisen« und »dieser unverzichtbare Kno-

tenpunkt« werden kann, »um den herum sich das Leben aufbaut und gliedert«. »Revolutionär« in diesem Sinne sei der *Sonnen-gesang* des Franz von Assisi, der den leiblichen Tod »unsere Schwester« nennt (in den romanischen Sprachen ist »der Tod« weiblich).

Dabei verwehrt sich der Autor gegen die Annahme, er »verherrliche« den leiblichen Tod. Es gehe vielmehr »darum, sich dem Leben bewusster zu stellen«, kurz: dem Leben zugewandt zu leben. Um dies zu erreichen, empfiehlt er einen »Perspektivenwechsel«, eine »Wende«: »Anstatt den Tod von unserer Seite des Lebens aus starr zu fixieren, könnten wir das Leben vom Tod her betrachten, den wir nicht als absurdes Ende begreifen, sondern als die Frucht unseres Seins.«

Das Vom-Tod-her-Leben ist ein alter Topos sowohl der metaphysischen als auch der nachmetaphysischen Todesauffassungen. Die daraus gezogenen Schlüsse für das Leben sind allerdings unterschiedlich.

Nach Cheng lässt das Vom-Tod-her-Blicken das Bewusstsein von der Absolutheit und Sakralität des Lebens entstehen und den Verlauf unseres Lebens nicht mehr wie einen »Gefängnisaufenthalt eines zum Tode Verurteilten« erscheinen: Wir »gelangen in den Genuss einer offeneren Sicht« auf das Leben.

Der Philosoph Michael Theunissen deutet in seinem Aufsatz »Die Gegenwart des Todes im Leben« (1984) das Vom-Tod-her-Leben folgendermaßen: Wir leben vom Tode her, »weil unserem realen Lebensvollzug eine ebenso eigentümliche Vorwegnahme des Todes im Bewusstsein vorausgeht. (...) Wir verwandeln die Ohnmacht des Auf-den-Tod-hin-Lebens, durch dessen Umkehrung zu einem Vom-Tod-her-Leben, in Macht« – eine Macht freilich, die sich ihrer Herkunft aus der Ohnmacht nicht entledigen kann und die durch lebenslanges Sterben, Alter und Lebensende in die Schranken gewiesen wird.

Im zweiten Teil des Buches verlässt Cheng die Immanenz und die Zeitlichkeit und wendet sich Vorstellungen zu, die (taoistisch) um die »höchste Leere« und den »Ur-Hauch« und (jüdisch-christlich) um die wandelbare göttliche Anwesenheit (»Ich werde sein, der ich sein werde«) kreisen.

Chengs metaphysische Sinnkonstruktionen – das Universum: Ergebnis einer »verborgenen Absicht«, einer »göttlichen Eingebung«, eines das Lebensprinzip tragenden und von der Materie unabhängigen Geistes – bleiben in der Schwebelage und erheben keinen Wahrheitsanspruch. Das gilt auch für die Idee der Unsterblichkeit der Seele, Korrelat der Ewigkeit und metaphysisches Gegenmittel gegen den Tod, für die sich der Autor empfänglich zeigt. Dabei greift er hin und wieder doch auf eine unumstößliche Gewissheit zurück: die Gewissheit, dass der Tod, wenn er auch das physische Leben vernichtet, keineswegs dessen Gewesensein auslöschen kann.

Doch bietet nicht eher der gelebte Augenblick als Instanz des Seins einen Halt gegen den Tod? Chengs »Augenblick« verlangt kein »Sich-Losreißen von der Welt

und von sich selbst« (Theunissen), er ist nicht »abschiedlich«, er ist vielmehr »Ewigkeitsaugenblick«. In ihm »kristallisieren« sich die »Erlebnisse der Vergangenheit und die Träume der Zukunft zu einer aus dem namenlosen Meer aufgetauchten Insel, die plötzlich von einem grellen Lichtkegel erhellt wird«.

Chengs Gedankengänge kommen eher von der Eingebung als vom begrifflichen Denken her. Seine Gewährspersonen sind Dichter wie Friedrich Hölderlin, Percy Bysshe Shelley, Victor Hugo und Rainer-Maria Rilke, in dessen Gedicht »O Herr, gib jedem seinen eignen Tod« er kurz nach seiner Ankunft in Frankreich seine eigene Stimme zu vernehmen glaubte.

Am Ende verdichten sich Chengs Meditationen, die schwebend, nie belehrend sind, zu Gedichten. Hier kommt auch das zur Sprache, was zuvor stumm geblieben ist: die Anwesenheit der abwesenden Toten.

François Cheng: Fünf Meditationen über den Tod und über das Leben (Aus dem Französischen übersetzt von Thomas Schultz). C.H. Beck, München 2015, 169 S., 16,95 €.



Judith Klein

ist Publizistin und Übersetzerin in Osnabrück und Paris.

Dirk Klose

Intellektuelle im Banne der Macht

Mark Lillas Studien über Denker des 20. Jahrhunderts

Als Martin Heidegger im Frühjahr 1934 wieder in die »normale« Lehre zurückgekehrt war, empfing ihn seine Kollege Wolfgang Schadewaldt mit den Worten: »Na, zurück aus Syrakus?« Heideggers Antwort

ist nicht bekannt, aber er verstand natürlich sofort Schadewaldts Anspielung auf den Versuch des Philosophen Plato, den Tyrannen Dionysos von Syrakus zum Aufbau eines tugendhaften Gemeinwesens zu