

ORIENTIERUNG

Nr. 13/14 53. Jahrgang Zürich, 31. Juli 1989

DIE REVOLUTION ZU ERINNERN, genüge nicht, wir müßten sie fortsetzen: so lautete eine Parole beim Auftakt zur Gegenfeier der «Ausgeschlossenen» und zum «Ball der Armen» eine Woche vor der prunkvollen Zweihundertjahrfeier vom 14. Juli in Paris. Landauf landab wurde von soundsovielen «Bastilles» gesprochen, die es noch zu stürmen gelte, und ein Bischof faßte sie beim genannten Anlaß «planetarisch» zusammen: die Bastille heiße heute «wirtschaftlicher Imperialismus». ¹ Hat man den vor Augen, wird man beim «Fortsetzen» vor allem an die *Mühen* der Revolutionen denken; ja man wird sich Sisyphus vorstellen, wie ihn ob seines Nichtaufgebens Camus zu seinem Héros gemacht und einer zu billigen Auffassung von Hoffnung gegenübergestellt hat.

Hier bekommt das rechte «Erinnern» erst seine Bedeutung. Dazu gehört zum einen, daß die Länge der Zeit mitbedacht wird, die es zum Beispiel nur schon gebraucht hat, um zu einer konstitutionellen Konsolidierung der Französischen Revolution zu gelangen. Dazu gehört zum andern das Gedenken an die Opfer: sie werfen ihre Schatten selbst noch auf die unbestrittenen «Errungenschaften» an Humanität. Schließlich gehören dazu die nie eingelösten Hoffnungen. Deshalb ist Erinnern immer ein Wagnis. Deshalb auch hat an

Managua 1979/1989

Revolutionsfeiern Kritik ihren unabdingbaren Ort. Zusammen mit der Diskussion der Geschichtswissenschaftler (*La Révolution est un «bloc» - La Révolution est finie*) macht sie uns bewußt, daß das Erkennen historischer Vorgänge immer von Interessen geleitet wird. Weil dem so ist, bedürfen die Völker und ihre Revolutionen, deren Opfer wie auch deren Hoffnungen eines Anwalts.

Als einer, der zweimal in Nicaragua war, denke ich in diesen Tagen an die Vorgänge im Sommer 1979 in Estelí, León, Matagalpa und Managua, bis Somoza schließlich am 19. Juli mit der ausgegrabenen Leiche seines Vaters das Land verließ. In der dominierenden westlichen Presse und bei vielen Regierungen hat die Revolution in Nicaragua; das heißt der revolutionäre Prozeß in seinem mühseligen alltäglichen Voranschreiten, einen schlechten Anwalt gefunden. Nicht nur wird vergessen, unter welchen Bedingungen an Zerstörung, Auspowerung, Schulden, fehlenden Füh-

rungskräften usw. der Wiederaufbau beginnen mußte; auch so verheerende Naturkatastrophen wie der Hurrikan Joan vom vergangenen Herbst werden in einer ausführlichen Evaluation der «zehn Jahre» schlicht ausgeblendet. ² Und wie steht es mit den Fortschritten der Demokratie?

Im Lateinamerika-Informationsdienst *dial* (Paris, 29. 6. 1989) wird eine Publikation «Nicaragua im Jahr 10 - Erste Meinungsumfrage in der Bevölkerung von Managua» angezeigt. ³ *Dial* sieht schon allein in der Tatsache, daß eine solche, von einem bekannten Institut (Itztani) mit erprobten Methoden unternommene Umfrage durchgeführt und veröffentlicht werden konnte, ein bedeutsames Zeichen im Prozeß der Demokratisierung. Daß es im internationalen Medienkonzert bisher kaum wahrgenommen wurde, bestätigt nur einmal mehr die «systematischen Verzerrungen», die schon vor zwei Jahren der Schweizer R. Holenstein in seiner Schrift «Das erste Opfer ist die Wahrheit» (Zürich 1987) aufgezeigt hat. Die Umfrage in einem nach Alter, Quartier und Beruf aufgegliederten Sample von 1129 Personen über 16 Jahren unter insgesamt 350 500 Stimmberechtigten der Hauptstadt interessiert nicht zuletzt ob der Anfang nächsten Jahres bevorstehenden Wahlen. Auffallend ist der von einer Mehrheit getragene Konsens in grundlegenden nationalen Fragen bei gleichzeitiger Pluralität der Meinungen innerhalb bestimmter Gruppen, daß zum Beispiel auch von Anhängern der FSLN (Sandinisten) in einigen Punkten offene Kritik an der Regierungspolitik geübt wird. Bei der Auswertung der Ergebnisse wird unterstrichen, daß die Befragten «keine Angst hatten, die Wahrheit zu sagen». Aber auch inhaltliche Ergebnisse sind bemerkenswert. Sie zeigen, daß die Optionen in die Richtung einer partizipatorischen Demokratie weisen und daß man auch im Wirtschaftlichen weg vom etatistischen (bzw. «bürokratischen») Modell tendiert ohne geradewegs in die neoliberale Richtung einzuschwenken.

Zehn Jahre neues Nicaragua: Inmitten immenser Kriegs- und Katastrophenschäden, inmitten auch von verständlicher Ermüdung und Erschöpfung sollte niemand behaupten, die Revolution sei am Ende und die Hoffnung begraben.

Ludwig Kaufmann

¹ Mgr. J. Gaillot, Bischof von Evreux (Le Monde, 9./10. 7. 89).

² NZZ, 15./16. 7. 89 («Wochenende»).

³ Ed. Témoignage Chrétien, Paris 1989, 208 S. FFr. 95.-. Es handelt sich um eine Übersetzung von «Encuentro» (Sept.-Dez. 1988). Zeitschrift der UCA, Managua.

NAMIBIA

Kurz vor der Befreiung?: Genozid unter der deutschen Kolonialherrschaft - Mandatgebiet der UNO - Einführung einer Apartheid-Gesellschaft durch Südafrika - Überraschende Wende der südafrikanischen Politik im Frühjahr 1989 - Ein Weg zur Befreiung mit Fallen und Hindernissen - Ist die SWAPO zu rückhaltloser Selbstkritik bereit? - Friedensfördernder Spielraum der einzelnen Kirchen.

Rupert Neudeck, Troisdorf bei Köln

LITERATUR

Das Frühwerk Paul Celans: Zu einer neuen Veröffentlichung der zwischen ca. 1938 und 1948 entstandenen Gedichte - Angestrebt wurde Vollständigkeit der Ausgabe - Stationen eines Frühwerkes - Aus der Hölle der Shoa entronnen - Wehmütiges Gedenken an die ermordete Mutter - Erfahrene Symbiose von Leben und Tod - Wechsel von freier und strenger Form - Worte verlieren ihre Unbefangenheit - Das häufige Motiv des «Haares» - Vor dem Aufbruch nach Paris.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri

KIRCHE

Wider die selbsternannten Bevormunder: Überlegungen und Erfahrungen eines Pädagogikdozenten - Unmenschlichkeiten im Tendenzbetrieb Kirche - Wie reagieren Studierende der Theologie auf diese Situation? - Stigmatisierung kritischen Bewußtseins durch Amtsträger - Der freie, aufrechte Gang der Menschen wird verhindert - Die Unterscheidung zwischen «Kirche und Ideologie» und «Gott und Religion» - Grundvoraussetzungen gemeinsamen, zwischenmenschlichen Handelns - Der notwendige Blickwechsel - Subjektanspruch christlichen Glaubens - Die offene Frage einer Streitkultur.

Hans Bokelmann, Münster/Westf.

EXIL

Eine poetologische Herausforderung: Erzwungene Emigrationen in der Geschichte europäischer Literatur - Authentizität ohne Heimat bei W. Gombrowicz - Befreiung von Mystifikationen über Polen - Wagnis ungesicherter Individualität - Kritik am Jahrhundert des Konformismus im Werk C. Milosz' - Nur die Sprache bleibt als Heimat - Westöstliche Traditionen Europas - J. Brodskijs Verwurzelung in einer Universalkultur - Auseinanderfallen von Wort und Realität - Für eine Poetik der Exilliteratur.

Wolfgang Schlott, Bremen

ESSAY

Lukas lesen - lire Lévinas: Impressionen aus einer Pariser Seminarstunde über E. Lévinas - Die Erzählung von Lukas über die Emmausjünger - Der Leser angesichts der Spuren des fehlenden Originals.

Susanne Sandherr, Paris

Namibia – kurz vor der Befreiung?

Das Land im Südwesten des Kontinents ist selber eine in die Unendlichkeit der Steppen und Wüsten ausgegossene formlose Unendlichkeit: 824 292 km². Sie wird noch gesteigert durch die dünne Besiedlung und geringe Bevölkerungsdichte des Landes: 1985 wurden 898 000 Namibier geschätzt. Für 1989 gilt eine Zahl von 1,5 Mio. als verlässlich. Das hängt mit einem hohen Geburtenzuwachs von bis zu 4% im Norden zusammen. Dort lebt fast die Hälfte der Bevölkerung, die Ovambos. Eine Ovambo-Frau hat an die 10 Kinder und ist stolz darauf. Mit dem Verlangen nach Bildung kommen erste Überlegungen zur Geburtenkontrolle in die Köpfe von Frauen und Müttern. Die «Matron», also die Chef-Krankenschwester und Direktorin des 200-Betten-Krankenhauses von Ombalentu, erzählt: Da doch ihre Kinder für die Sekundarschule 28 Rand pro Jahr bezahlen müssten (1 Rand = 70 DM), könne sie sich nicht mehr als drei Kinder leisten.

In diesem Namibia haben Deutsche («Südwester» nennen sie sich immer noch) so gewütet, daß ganze stolze Stämme dabei fast untergegangen sind. Der deutsche Generalleutnant *Lothar von Trotha* führte 1904 einen regelrechten Vernichtungskrieg gegen die tapferen Hereros: «Ich, der große General der deutschen Soldaten, sage dem Volke: Jeder, der einen der Kapitäne an einer meiner Stationen als Gefangenen abliefern, erhält 1000 M; wer Samuel Maherero bringt, 5000 M.» Samuel Maherero stand an der Spitze der Hereros und gilt bis heute zu Recht als Vorkämpfer, Vorbild und Held der schwarzen Namibier. Maherero hatte alles darauf angelegt, «das Leben der deutschen Frauen und Kinder zu schonen. Auch die Missionare sollten verschont werden ... Nur deutsche Männer werden als unsere Feinde betrachtet.» Die Ausrottungspolitik des Generalleutnants von Trotha führte dazu, daß 1911 von ehemals 80 000 Hereros nur noch 15 130 gezählt wurden. Äußerungen des Generals könnten heute auch in einer Debatte des Deutschen Bundestages fallen: «Ich kenne genug Stämme in Afrika (Trotha hatte 1896 schon den Wahehe-Aufstand in Deutsch-Ostafrika, später dann den Boxeraufstand der Chinesen blutig niedergeschlagen). Sie gleichen sich alle in dem Gedankengang, daß sie nur der Gewalt weichen. Die Gewalt mit krassem Terrorismus und selbst mit Grausamkeit auszuüben war und ist meine Politik. Ich vernichte die aufständischen Stämme mit Strömen von Blut und Strömen von Geld.» Das war damals selbst der kaiserlichen Außenpolitik Wilhelms II. zu dick. Reichskanzler Bülow verwies den Kaiser auf den «Widerspruch mit allen Prinzipien des Christentums und der Menschlichkeit», der sich in der Trotha-Ausrottungspolitik manifestiere. Zweitens (weil der erste Grund in der Politik ja selten reicht): Die Eingeborenen sind «sowohl für den Ackerbau und die Viehzucht als auch für den Bergbau unentbehrlich». Drittens: Die Proklamation des von Trotha wird im «Ausland dem deutschen Ansehen unter den zivilisierten Nationen Abbruch tun». Klingt das nicht wie ein Leitartikel einer vornehmen europäischen Tageszeitung zum Apartheid-Konflikt in Südafrika, zur Politik der EG in Nicaragua oder zu den Massakern in Salvador?

Der zweite Apartheid-Staat

Das Deutsche Reich verlor wie alle anderen auch die Kolonie Deutsch-Südwestafrika. Südafrika übernahm die Rolle des Reiches. 1948 wurde die Rassentrennung auch in Namibia eingeführt. Sichtbares Symbol für den Europäer, der noch Augen hat zu sehen (was viele Mit-Weiße nicht haben): Die Hauptstadt besteht aus zwei streng getrennten Städten: Windhoek ist die Weißen-Hauptstadt, Katutura die Schwarzen-Hauptstadt. So wie das von Wolkenkratzern geprägte Johannesburg neben dem von viel mehr Leuten bewohnten Soweto in Südafrika liegt. Zwischen den beiden namibischen Haupt-

städten haben weiße Südwester in unerträglicher Bildungsarroganz in eine Art Triumphbogen den Satz geschrieben (in Eisenlettern): SUUM CUIQUE, jedem das Seine. Das Elend für Euch, Schmuttelkinder und Habenichtse, den Reichtum für uns, die wir dazu prädestiniert sind von Gott und unserer kapitalistischen Cleverness, die Reichtümer auch Namibias profitträchtig für uns auszubeuten.

Namibia ist nicht zuletzt deshalb so wichtig, weil es strategisch relevante Rohstoffe in Fülle hat, an der Spitze das Uran, das in den Rössing-Minen gefördert wird. Daneben aber so wichtige Metalle wie Kupfer, Blei, Mangan, Silber, Vanadium, Nickel, Lithium, Zink, ferner Diamanten. Alles in allem ein sehr reiches Land. Aber die Schwarzen haben von diesem Reichtum bisher nicht viel gesehen.

Südafrika mußte einlenken

Die UNO hat Südafrika seit 1973 die Mandats Herrschaft über Namibia bestritten und die SWAPO (South West African People's Organization) als die einzige legitime Vertreterin des Volkes von Namibia anerkannt. Die UNO selbst beanspruchte – das war erstmalig in der Geschichte sei es des Völkerbundes, sei es der UNO – die formelle Oberhoheit über das Territorium. 1978 wurde die bis heute uneingelöste Resolution 435 erlassen, die Südafrika bis gestern mißachtete. Der Unabhängigkeitsprozeß kam dann aber im Frühjahr 1989 überraschend schnell in Gang. Grund für das Einlenken Südafrikas: seine militärische Niederlage (die erste in der neueren Geschichte) gegen die kubanischen Truppen in Südafrika; bei Cuito Cuanavale wurden die Truppen Pretorias gefährlich eingekreist. Zweiter Grund: Südafrika kann nicht mehr ganz so, wie es einfach will. Es gibt zwar bisher so gut wie keine Sanktionen gegen das Apartheid-Land, aber das, was die Sprache der Ökonomen «disinvestment» nennt. Viele Hochtechnologie-Firmen haben das Land verlassen, der Handel mit Südafrika geht bei den meisten Staaten des Westens rapide zurück (mit der schändlichen Ausnahme der Bundesrepublik Deutschland, Taiwans und Japans). Kurz: Nicht irgendwelchen völkerrechtlichen Prinzipien, geschweige denn irgendeiner politischen Ethik, sondern wirtschaftlichen Tatsachen folgte Südafrika, als es sich zu dem Unabhängigkeits- und Demokratisierungsprozeß in Namibia entschloß.

Man soll sich aber keine Illusionen machen: Falls bis zum Tag der ersten allgemeinen und freien Wahlen noch etwas schief läuft, ist Südafrika erklärtermaßen Herr der Lage und hat 120 000 hochgerüstete Soldaten wieder in Namibia stehen.

Noch keine Selbstkritik der SWAPO

Der Prozeß der Befreiung ist von beiden Seiten gefährdet. Von seiten der Südafrikaner, die gern der Welt öffentlich demonstrieren möchten: «Die Neger schaffen das nicht, den Aufbau eines eigenen Landes.» Von seiten der SWAPO, die sicher totalitäre und autokratische Versuche erfahren hat und weiter durchexerziert. Die Freilassung von 158 SWAPO-Gefangenen wirkte wie ein befreiendes selbstkritisches Feuer. Die SWAPO, eine den Weißen gegenüber – verständlicherweise – mißtrauische Bewegung, hatte sogar weißen Journalisten erlaubt, ihre Gefängnisse in Angola zu besuchen. Es hatte in den Jahren des großen Exils (1970 bis 1987) eine Spionage-Paranoia in der SWAPO gegeben. Die beiden Kirchen wußten von vielen Namibiern, die in Sambia und in Angola von ihren eigenen Bewegungen inhaftiert wurden. Die SWAPO würde allen ihren Freunden einen großen Gefallen tun, wenn sie in freier, rückhaltloser Selbstkritik diese ihre eigene Vergangenheit aufarbeiten könnte, bevor sie nach freien Wahlen die Macht im Lande übernimmt.

Wieviel an Haß und Vergeltungslust noch in den letzten Mona-

ten geschürt wurde, habe ich erfahren können, als ich mich im eben vergangenen Monat Juni im Norden Namibias, zumal in Oshakati, aufgehalten habe, sowie in Ombalantu, einem Hospital, wo zwei deutsche Notärztinnen arbeiten. Die Ärztinnen und die Patres der Missionsstationen haben berichtet, was unsere Medien total verfälscht hatten (weil sie der Propaganda Pretorias auf den Leim gingen): Es sind wohl an die 1500 SWAPO-Kämpfer nach dem ersten Tag des Unabhängigkeitsprozesses über die Angola-Grenze nach Namibia eingedrungen. Aber diese SWAPO-Kämpfer waren in grenzenloser Naivität der Meinung, sie könnten sich und ihre Waffen der UNTAG (United Nations Transition Assistance Group) übergeben. In Wirklichkeit wurden sie regelrecht hingerichtet: Es gab 300 Ermordete, keine Verwundeten; sie lagen auf einem freien Feld, die Obduktion ergab, daß die Mehrzahl der Gefallenen Kopfschüsse hatte und zusätzlich überfahren worden war. Das Land braucht unsere Hilfe. Das Budget des Landes wird eine Riesenlücke aufweisen. Die Gesundheitszentren werden zusammenbrechen, denn Südafrika wird alle Zahlungen für Namibia verweigern. Schon jetzt werden 50 Mio. Rand für die beiden großen Krankenhäuser in Windhoek gesucht (= 43 Mio. DM). Was wird aus dem 300-Betten-Krankenhaus in Oshakati mit 30 Ärzten, 250 Krankenschwestern, einem X-ray- und Computertomographen, wenn Südafrika sein Budget halbiert? Im Haushaltsjahr 1988/89 wurde es bereits von bisher 7,389 auf 6 Mio. Rand gekürzt.

«Der Neger läßt sich abrichten, nicht erziehen»

Im Antiquariat in Windhoek kann man es bekommen, wie andere Schinken aus längstvergangerer Zeit auch, das «Handwörterbuch für Biologie, Anthropologie und Ethnologie» von 1900. Dort heißt es unter dem Stichwort «Neger»: «Der Neger lebt gedankenlos in den Tag hinein, am liebsten im Nichtstun und unter Tendelei und sinnlosem Geschwätz, nur Hunger und Geschlechtslust wecken ihn aus seiner Ruhe. Dem Stammesgenossen und Gastfreund zeigt er die offene Hand und teilt mit ihm alles, was er hat, was der Entwicklung des Sinnes für Eigentum, Erwerb und Arbeit hinderlich ist. Der Neger läßt sich zwar abrichten, aber nicht erziehen.» Wann endlich werden wir diesen verblödenden Rassismus wirklich verbannen aus uns selbst?

Die beiden Kirchen, die katholische und der Council of Churches, haben sich in den letzten Jahrzehnten große Achtung unter den Schwarzen erworben. Beide, der CCN (Council of Churches of Namibia) wie der unermüdete katholische Generalvikar von Windhoek, Pater *Bernhard Albert Nordkamp*, haben immer wieder Pretoria und die westliche Welt aufgefordert, «sich effektiv für die Unabhängigkeit Namibias durch die rasche Durchführung der Resolution 435 einzusetzen». «Miserere» bewilligte von 1959 bis 1985 117 Projekte mit einer Summe von 7 Mio. DM. Auf «Miserere», die kirchliche Entwicklungshilfe-Organisation in Aachen, kommen jetzt ganz andere Herausforderungen zu. Wenn das Hospital Oshikuku in kirchlicher Hand bleiben soll, müssen demnächst 3,5 bis 4 Mio. DM zur Verfügung stehen. Damit das Land seinen Weg in die Befreiung schafft und die Namibier nicht nur die Befreiung als wirtschaftliches Desaster erleben, müssen alle viel stärker helfen denn bisher. Die Kirchen in der Bundesrepublik wie in anderen Ländern Europas sollten sich nicht bitten lassen: *Jetzt*, kurz vor der endgültigen Besiegelung der Unabhängigkeit, ist der glückliche Augenblick, mit den schwarzen Namibiern ins Gespräch zu kommen und mit den Weißen, die ebenfalls Namibier sind. Die Bundesregierung sollte in den ersten fünf Jahren Budgethilfe gewähren. Die Nicht-Regierungs-Organisationen sollten verstärkt die Ärzte schicken, die das Land jetzt verliert, weil viele südafrikanische Ärzte zu den Fleischtöpfen des Apartheid-Staates zurückkehren. Die SWAPO sollte der Welt ein fulminantes Zeichen geben und auf eine eigene Armee verzichten. In diesen aufregenden Zeiten – wo

es zum ersten Mal darum geht, Waffenbestände auch mal abzubauen statt nur neue Systeme anzuhäufen – wäre die SWAPO im Sinne einer vernünftigen Wirtschaftspolitik gut beraten, auf so ein Souveränitätsspielzeug zu verzichten. Gegen den übermächtigen Nachbarn könnte sich das kleine Land sowieso nicht verteidigen. Es müßte sich ganz in den Schutz einer internationalen Garantie begeben. Die würde noch viel wirksamer greifen, wenn sich das Land eine eigene Polizei gäbe – und sonst gar nichts. Mir persönlich würde es sogar gefallen, wenn Namibia das erste Land sein könnte, das auf einen so sündhaft teuren Apparat wie den «Secret Service» verzichtet. Aber, ach, das ist wohl der Traum dessen, der auf der Galerie des Welttheaters solche Träume immer wieder zu träumen beginnt, bis – ja, bis sie sich erfüllen: «Einmal dem Fehlläuten der Nachtglocke gefolgt – es ist niemals gutzumachen» (Kafka, Ein Landarzt). *Rupert Neudeck, Troisdorf*

«O Sprünge im Herzen»

Das Frühwerk Paul Celans

«Die Dichtung, meine Damen und Herren –: diese Unendlichsprechung von lauter Sterblichkeit und Umsonst!» (Paul Celan, Bühnenerede 1960)

Es ist das Jahr 1948. In der alten Zisterzienser-Abtei Royaumont im Val d'Oise, nördlich von Paris, treffen sich Autoren zu Begegnungen und Vorträgen. Marie Luise Kaschnitz erinnert sich daran in ihrem Prosaband *Orte* (1973). Sie teilt mit Elisabeth Langgässer das Zimmer, unterhält sich mit ihr über den Charakter der Kurzgeschichte. «An einem Vormittag, schon gegen Mittag, bahnt sich ein Diener den Weg durch die Reihen und bleibt vor mir stehen, der junge Mann, der mich draußen sprechen will, ist Paul Celan, ein schmächtiger Jüngling aus Czernowitz, ein Emigrant. Wir gehen zusammen durch den rotgoldenen Park und setzen uns auf eine Bank, und Celan liest mir mit eintöniger, noch völlig ungeübter Stimme seine *Todesfuge* vor.» Paul Celan, der Emigrant aus Czernowitz: Da hat er gerade seine frühen Jahre hinter sich zurückgelassen, hat Wien, das er von Jugend an für seine eigentliche Hauptstadt hielt, den Rücken gekehrt. Die alte Kaiserstadt hat ihn nicht aufgenommen, hat ihn wieder ausgespuckt. Paul Celan tritt nun in seine mittleren Schaffensjahre ein, achtundzwanzigjährig ist er, und die *Todesfuge* ist eines der letzten Werke seiner Frühzeit.

Auf diese Epoche blickt nun eine neue Publikation zurück, die sich als Leseausgabe versteht, nicht als historisch-kritische Ausgabe mit opulentem Kommentar und weitausholendem Anmerkungsapparat.¹ Barbara Wiedemann ist ihre Herausgeberin. Warum eine Ausgabe der frühen Werke dieses Dichters? Paul Celans Frühwerk ist bisher nur fragmentarisch aus verstreuten Veröffentlichungen bekannt: Die vom Autor selbst publizierten Gedichte sind im ersten und dritten Band der *Gesammelten Werke* enthalten; eine um 1944 handgeschriebene Gedichtsammlung für die Jugendfreundin Ruth Kraft erschien 1985 als Faksimile mit Transkription unter dem Titel *Gedichte 1938–1944* in einer limitierten Auflage von tausend Exemplaren²; für die übrigen Texte war der Leser auf die Jugendbiographie von Israel Chalfen³, auf wissenschaftliche Arbeiten und auf Spekulationen verwiesen; weitere einzelne Gedichte wurden nicht autorisiert in Zeitschriften, vornehmlich in Rumänien, gedruckt. Es ist das Ziel der neuen Ausga-

¹ P. Celan, Das Frühwerk. Hrsg. von Barbara Wiedemann. Suhrkamp, Frankfurt 1989.

² 1986 erschien auch eine Taschenbuchausgabe als Band 933 in der Reihe «Bibliothek Suhrkamp».

³ I. Chalfen, Paul Celan. Eine Biographie seiner Jugend. Frankfurt 1979.

FASTENOPFER DER SCHWEIZER KATHOLIKEN

Wir sind ein kirchliches Hilfswerk mit vielfältigen Aufgaben im In- und Ausland und suchen für unsere Zentralstelle in Luzern eine initiative und kooperative Persönlichkeit als

Personalchef(in)/ Direktionsassistenten (-in)

Zu Ihren Pflichten gehören: Entlastung des Direktors in Planungs- und Organisationsfragen, Sachbearbeitung von aktuellen Themen, Personalwesen, Mitwirkung bei der Öffentlichkeitsarbeit.

Wir erwarten: solide berufliche Ausbildung oder Studium, sehr gute Allgemeinbildung; einige Jahre Berufserfahrung, wenn möglich in leitender Stellung; Führungsfähigkeit und Organisationstalent; Muttersprache Deutsch, gute Französisch- und Englischkenntnisse in Wort und Schrift; praktische Tätigkeit in kirchlicher Arbeit oder in der Entwicklungshilfe von Vorteil; Idealalter 35 bis 45 Jahre.

Bitte richten Sie Ihre Bewerbung mit den üblichen Unterlagen bis spätestens 5. August 1989 an die Zentralstelle Fastenopfer, Habsburgerstraße 44, 6002 Luzern. Zusätzliche Auskünfte erhalten Sie über Tel. 041/23 76 55 (Elisabeth Mauchle).

be, den Beginn von Celans dichterischer Arbeit mit größtmöglicher Vollständigkeit zu dokumentieren. Sie umfaßt erstmals alle vor der Übersiedlung nach Paris entstandenen Gedichte und lyrischen Prosatexte Celans aus dem Zeitraum zwischen ungefähr 1938 und 1948. Neben der von Celan selbst edierten und in der Sammlung *Gedichte 1938–1944* enthaltenen Lyrik wurden die Manuskripte und Typoskripte aus dem Pariser Nachlaß und – soweit erreichbar – aus den verschiedenen privaten und öffentlichen Sammlungen herangezogen. Von den 184 Texten sind mehr als ein Viertel nicht in den *Gesammelten Werken* oder der oben genannten *Faksimile-Ausgabe* enthalten, also weitgehend unbekannt.

Die Stationen der Frühzeit

Die frühe Schaffensperiode gliedert sich in drei unterschiedlich lange Phasen, in denen sich die Stationen der Jugend Celans spiegeln. In seiner Heimatstadt Czernowitz, der Hauptstadt der Bukowina, hat Celan die ersten fünfundzwanzig Jahre seines Lebens, 1920–1945, verbracht. Vor Kriegsende hat er sie nur während seines ersten Studienjahres, das er 1938/39 in Tours verbrachte, verlassen (als Jude war ihm die medizinische Fakultät der rumänischen Universitäten verschlossen), ferner noch während seines Zwangsaufenthaltes in einem jüdischen Arbeitsbataillon, der sich vom Sommer 1942 bis zum Frühjahr 1944 erstreckte. – Nach seiner endgültigen Ausreise im April 1945 lebte er bis zum Dezember 1947 in der rumänischen Hauptstadt Bukarest, wo er seinen Lebensunterhalt als russisch-rumänischer Übersetzer verdiente. Hier veröffentlichte er erste Gedichte unter dem Namen «Celan» (Anagramm aus seinem Familiennamen Ancel/Antschel); hier schrieb er neben den rumänischen Prosatexten und Gedichten, die Barbara Wiedemann ins Deutsche übertragen hat, jene Gedichte, die noch 1952 die Sammlung *Mohn und*

Gedächtnis einleiteten. – Nur eine Übergangsstation blieb Wien, das er schon im Juli 1948 mit dem Ziel Paris verließ.

Diese neue Sammlung ist chronologisch geordnet, soweit dies nach dem derzeitigen Stand der Forschung überhaupt möglich ist. Da viele Texte weder datiert noch durch die Art ihrer Überlieferung exakt datierbar sind, dienen daher auch die Abfolgen in frühen Zyklen als Orientierungshilfe. Die hier gewählte Reihenfolge kann also keine verbindliche Aussage über den genauen Entstehungsmoment einzelner Gedichte machen. – Die Gedichte wurden in drei Kapiteln zusammengefaßt, die den Lebensphasen von Celans Jugend entsprechen; begreiflicherweise enthält der Czernowitzer Abschnitt die reichste Sammlung an Gedichten. Insgesamt liegt ein stattlicher Korpus eines Frühwerks vor, und man darf annehmen, daß diese verdienstvolle, sorgfältige Publikation für die künftige Celan-Forschung von großer Bedeutung ist. Nicht nur wird die literarhistorische Überprüfung mögliche Einflüsse (Rilke, Benn, Trakl, die französischen Symbolisten, aber auch der chassidische Erzählschatz) näher benennen und auch den offenkundigen Eklektizismus Celans genauer bezeichnen können. Auch das nachfolgende *Œuvre* der mittleren und späteren Phase dürfte Klärung aus der umfassenden Kenntnis des Frühwerks beziehen. Die Texte dieses Frühwerks sind gleichsam die Inkunabeln des reichen späteren Opus. Zwar ist es nicht so, daß sich aus dem Frühwerk eine kontinuierliche Linie ins reife und spätere Werk hinüberzieht und so dem Interpreten einen sicheren Ariadnefaden in die Hand gibt. Vielmehr läßt bereits schon dieses Frühwerk nebst einer starken Poetisierungstendenz Sprünge und Risse ahnen, Dissonanzen und Diskrepanzen.

DIE WIESE IM WALD

Die grüne Fahne gehißt hat der Abend: mein Herz hat
geträumt ...

Im Schatten der riesigen Pilze grast wieder das goldene Reh:
Hier wand ich den Toten die Kränze des Sommers.
Ich sprach auch: verbrannt ist das Laub vom Holunder.
So schläfst du nun tiefer: du weißt, daß ich weinte.

Den Stern vergrub ich sehr tief, einen Speerwurf von hier:
Das Mal deiner Wange, mein Abschied vom Himmel.

(Erstdruck nach einem
Typoskript der Wiener Zeit)

Paul Celan ist ein Aufgesparter, einer der unglücklich Davongekommenen aus der Hölle der Shoa. Das Grauen ist deshalb immer anwesend, auch wenn es sich noch in sangbarer Verzweiflung äußert und nicht zu den «Atemkristallen» der Spätzeit erstarrt. «O Sprünge im Herzen», lautet die letzte, fragmentarische Zeile des Gedichts «Klage». Bald wird der Dichter auch der Sprache Sprünge einfügen, wird ihre Opulenz zurücknehmen, wird sie härter fügen, wobei die Isolation einzelner Zeilen und Wörter bereits typisch für den jungen Celan ist. Worte stehen bald nur noch wie Torsi da, unverbunden, unverständlich, aber wie genau! Rätselhaft nisten sie sich später ins Schweigen ein (kein anderer Dichter dieses Jahrhunderts hat den letzten Satz von Wittgensteins «Tractatus logico-philosophicus» so ernst genommen wie Celan), weil das Schreckliche, wovon der Dichter berichten müßte, ja nicht begriffen und ergriffen werden kann. Im steten Hinblick auf Auschwitz hatte Celan keine Sprache mehr, und doch wollte/konnte er sich nur als Dichter verwirklichen – ein auswegloses Dilemma. In der Gedichtsammlung *Atemwende* (1967) wird es heißen:

STEHEN, im Schatten
des Wundenmals in der Luft.

Für-niemand-und-nichts-Stehn.
Unerkannt,
für dich
allein.

Mit allem, was darin Raum hat,
auch ohne
Sprache.

«Das Schweigen erlaubt ein Abhorchen des Wortes. Jeder Schriftsteller weiß das. Das Schweigen kann aber derart wachsen, daß die Worte nichts als dieses selbst ausdrücken», sagt Edmond Jabès über die Dichtung seines Freundes Celan.⁴ Paul Celans Dichtung bewegt sich an der Naht des Schweigens und im Verschweigen selbst. «... das Gedicht zeigt, das ist unverkennbar, eine starke Neigung zum Verstummen. Es behauptet sich am Rande seiner selbst; es ruft und holt sich, um bestehen zu können, unausgesetzt aus seinem Schon-nicht-mehr in sein Immer-noch zurück», sagt der Dichter in seiner Bühner-Rede von 1960. Und Otto Lorenz⁵ weist auch auf die chassidische Verhaltensnorm hin (mindestens eine ungefähre Kenntnis des Chassidismus in der von Martin Buber tradierten Form hat Celan bei seinen Lesern vorausgesetzt), wonach nur der lautlose Schrei eine angemessene Reaktion auf menschliches Leid sei. Deshalb auch begegnet diese Dichtung eminenten Schwierigkeiten des Verstehens – diese «Sprache der Armut und Sprache der Fülle» (Edmond Jabès), die dennoch, wie die Celan-Forschung nach dem Tod des Dichters belegt, eine äußerst konkrete Sinn dimension einhält.

Züge der jungen Dichtung

Was dringt aus dieser frühen Dichtung Celans zum Leser? Es ist ein elegischer Ton, der sich bald einmal aus dem Schmerz über den Mord an seinen beiden Eltern, über die Ermordung der Juden seiner Heimat, der Bukowina, nährt.⁶ Es ist das wehmütige Gedenken seiner Mutter, der gemütvollen Fritzi Antschel-Schrager, die dem Kind das Reich der deutschen Sprache und Kultur geöffnet hat: «... Und duldest du, Mutter, wie einst, ach daheim, / den leisen, den deutschen, den schmerzlichen Reim?» Es ist die Liebe, die leise an den jungen Mann herantritt, und es ist früh erfahrene Einsamkeit – jene Einsamkeit, die dem Dichter später wie ein Stigma anhaften wird, ähnlich hierin vielleicht nur noch dem Dichter aus Prag, Franz Kafka. Und es ist die Symbiose von Leben und Tod, diese große Voraussetzung der Dichtung Celans. «Wahr spricht, wer Schatten spricht», heißt es im Gedicht «Sprich auch du» aus dem Band *Von Schwelle zu Schwelle* (1955).

HEIMKEHR

Keine
verheimlichte Stimme sei
entdeckt.
Keine.
Wie sonst bliebe
das Leben vergrößert vor mir
und verklärt?
Freunden
– daheim werden keine sein –
ist schon ein Blick
genug
und der Mutter
der Wink vielleicht meiner Atern –
Die weiter forschen,
horchen nur ob nicht der Tod,
oder ein quälender Tag,
ein nicht hinüber-
dunkelnder in die Nacht,
hinter dem Schweigen sind ...
O Sprünge im Herzen.

Dieses Gedicht, ein Erstdruck innerhalb des Bandes nach

⁴ Edmond Jabès, Des verstorbenen Freundes gedenkend, in: Beilage der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, Nr. 94 vom 22. April 1989.

⁵ O. Lorenz, Paul Celan, in: H. L. Arnold, Hrsg., *Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*. Band 1, München 1978.

⁶ Vgl. die ausführlichen Erörterungen von der Verfasserin: *Der Sprache das Schweigen bewahren. Erinnerungen an Paul Celan aus dessen späteren Jahren*, in: *Orientierung* 51 (1987), S. 70 ff.

einem ca. 1944 entstandenen Bukowiner Typoskript (in einem früheren Typoskript maschinenschriftlich datiert auf 1939), enthält den ganzen jungen Celan: den feierlichen Rhythmus, das melodiose Sprechen, die kreative Phantasie, die dunkle Färbung des Vokabulars, seinen frühzeitigen eigenwilligen Umgang mit der Sprache, die Tendenz zur Verrätselung bei gleichzeitigem präzisiertem Benennen, die Neigung zur Offenheit, die sich in der Frageform, im ausklingenden Satzende manifestiert. «O Sprünge im Herzen» – ein Spannungsmoment, das Anzeichen einer kaum verhüllten Sprachlosigkeit ist. Besonders die Frage wird schon in der frühen Lyrik zum Prinzip erhoben. Sie ist vorerst Zeichen der Auflösung, der Verflüssigung. Die Diktion gerät mit ihr ins Schweben (wahrzunehmen wäre dies vor allem bei einem mündlichen Vortrag der Gedichte). Nicht umsonst geht die Verwendung der Frage oft einher mit dem Verzicht auf die gebundene Form des Reims. Es ist, als ob der junge Dichter die Sprache aus ihren Verfestigungen befreien, ihre Horizonte sprengen wollte. Die Frage ist aber auch schon Signatur des prinzipiellen Mißtrauens, denn nichts ist so, wie es uns scheint. – Andere Gedichte wiederum halten sich streng ans Reimschema, ans Versmaß, etwa dieses Gedicht, ein Erstdruck nach einem etwa 1944 entstandenen Bukowiner Typoskript:

LANDSCHAFT

Es steht gekrümmt ein Birkenstamm:
gekrümmte weiße Kreide.
Drei Wolken links. Ein Bergeskamm.
Und Heide, Heide, Heide.

Dann Wald auf einmal, Föhrenwald.
Weiß Birken. Wieder Föhren.
Hoch oben Raben. Ob sie bald
die Sterne kommen hören?

Ein Teich, verdunkelt ... Häuser? Licht?
Kam nicht ein Dorf vorüber?
Wer hier wohl tröstend Träume spricht?
Und Föhren wieder. Trüber ...

Zwei Mühlen noch, ein Spiel dem Wind;
mit langen Armen beide.
– Ob hier die Winde Schlummer sind? –
Und Nacht. Und endlos: Heide ...

Die Gleichförmigkeit der Gegend kehrt nicht nur im Gleichmaß des Verses wieder, sondern auch in der Repetition einzelner Wörter, wie: Heide, Föhre, Wald, die sich fast bis zur Obsession steigert. Ein Gedicht wie «Wunsch» dagegen, in der Leseausgabe nur drei Seiten später folgend, gehorcht ganz anderen Gesetzen, jenen der völligen Öffnung:

WUNSCH

Es krümmen sich Wurzeln:
darunter
wohnt wohl ein Maulwurf ...
oder ein Zwerg ...
oder nur Erde
und ein silberner Wasserstreifen ...

Besser
wäre Blut.

Ein unheimliches Gedicht, dieses kleine Gebilde, und es gehört in die Celansche Jugendlandschaft hinein, weil es etwas vom späteren Grauen ahnen läßt. (Die Anmerkung weist uns auf eine mögliche Datierung: Grammont, 7. 5. 1939. Grammont ist evtl. die belgische Stadt unter dem flämischen Namen Geraardsbergen, die Celan während seines Frankreichaufenthaltes besucht haben könnte.) Allerdings wird der Schreck in die Hieroglyphe gefaßt: «Besser / wäre Blut». Mit dieser Schlußzeile entläßt uns der Dichter in die Irritation, ohne Trost, ohne Erklärung. Gerade auf diese Art werden später viele Gedichte Celans abbrechen: brüsk, ohne in ein beruhigendes Ende auszuspringen. Das Gedicht «Wunsch» ist in

dieser Ausgabe kein Erstdruck, sondern bereits in der Sammlung *Gedichte 1938–1944* enthalten gewesen. Wer diese Sammlung kennt, ist gut auf die neue Leseausgabe vorbereitet, denn eigentlich zeigt sie bereits in Umrissen auf, was das Jugendwerk Paul Celans ausmacht: «... dem Abend heute wird ein finstres Maß zuteil: / die Wolken oben stürzen von der Waage...» («Schwermut»).

Grundgefühl der Melancholie

Es ist Celans Schwermut, die ihn und alles immer wieder hinunterzieht (und ihn schließlich 1970 in der Seine begraben wird), und diese Schwermut hat sich schon in der Jugend festgesetzt. Denn da haben sich ja bereits jene Szenen ereignet, die sich beim späteren Celan nicht als Vergangenheiten ablagerten, sondern in ihm in ewiger Gegenwärtigkeit weiterbrannten: als stetiges bestürzendes Eingedenken. Seine Dichtung verstand er zuletzt als «Entwürfe kommender Erinnerungen». Aus dem Frühwerk geht deutlich hervor, daß Paul Celan die Stigmata der Düsternis schon in dieser Zeit an sich trug.

MÜDIGKEIT

Jenes Licht, die Welt der Käfer
stürzt vorbei an meiner Hand.

Meine Freunde, meine Schläfer:
wohin sinkt mein rotes Land?

Du, Versunkenheiten alle
sammelnd in dem großen Krug,
sieh nicht hin, wie ich zerfalle
in die Tiefe, die mich trug.

In der Welt aus Rausch und Reben,
der ich dien und nicht mehr taug,
bleibt dein braunes Haar mein Leben,
und mein Tod dein grünes Aug.

(Erstdruck nach einem ca. 1944
entstandenen Bukowiner Typoskript)

Es ist diese fallende Bewegung, die immer wieder aus Celans frühen Gedichten hervorgeht. «O wie unsere Träume flammend trieben! / Kind, wie fiel dein Wandeln! Fiel, zerfiel ...!», heißt es in den beiden Schlußzeilen des Gedichts «Klage». Wenn man des Dichters Ende bedenkt, so glaubt man, er hätte hellseherisch seine Todesart vorweggenommen; oder waren es eben doch nur immer wieder «Entwürfe kommender Erinnerungen», Manifestationen also dessen, was sich bereits in seine Biographie eingekerbt hatte? Bilder des Sterbens im Lager Michailowka, Momente, in denen Menschen unter den Hieben der Schlächter ins Grab fielen? Der Tod war ja ein Meister aus Deutschland. – Einzelne Worte auch büßen bereits ihre Unbefangenheit ein, so der Begriff «Schnee», der uns an die Ermordung der Mutter im winterlichen Lager Michailowka denken läßt: «Es fällt nun, Mutter, Schnee in der Ukraine ...» Von dieser Zeile geht eine unmißverständliche Schmerzensli-

Welche junge Frau möchte mit uns in der kleinen,
benediktinisch geprägten

Hegge-Gemeinschaft

leben und wirken?

In unserem aus eigener Initiative geschaffenen Bildungshaus kommen Frauen und Männer verschiedener Berufszweige für kürzere oder längere Zeit zusammen. Ihnen suchen wir im Geiste des Evangeliums – in Vortrag, Gespräch und in der Begegnung von Mensch zu Mensch – Orientierung und Ermutigung zu vermitteln.

Die Frauen der Hegge
D-3533 Willebadessen/Westfalen

nie aus, und man kann seither das Wort «Schnee» nicht mehr unbekümmert aufnehmen. Sein Glanz ist fortan irritierend, so in der Zeile: «... Nicht überm Tanz schwirrt das Sternlein, nicht über den Tränen ... / Das Schneelicht, Kind, das Schneelicht will uns leuchten» («Weit, wo die Zeit ...»). Später wird die Schneemetapher überleiten zur Eismetapher und damit Ferne, Abseits, Verlassenheit meinen.

Interessant erscheinen uns ja diese Gedichte nicht nur im Hinblick auf strukturelle Untersuchungen, sondern auch in Rücksicht auf die Entwicklung und Ausformung einzelner Motive. «Komm unser Blut verschütten. / Den Lehm erlös ...» Wer denkt nicht bei diesem Schluß des Gedichts «An den Wassern Babels» (auch «chanson juive» genannt) an die Zeile aus dem Gedicht «Psalm» (*Die Niemandrose*, 1963): «Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm ...» Da tritt z. B. auch seit der Bukarester Zeit immer wieder das Motiv des Haars in Erscheinung, und es wäre reizvoll, diesem in der mittleren und späteren Schaffensphase nachzugehen (der Platz ist hier nicht dafür gegeben, nur die Anregung soll ausgesprochen werden). Dieses Haar, immer wieder in Verbindung mit der Geliebten genannt, ist nicht nur ein beliebiger Teil ihres Äußeren, sondern fast so etwas wie ein Ausdrucksträger, dem eine gewisse Lebendigkeit eignet (einmal wird z. B. von «schlafendem Haar» gesprochen), der auch wechselnde Farben annehmen kann. «Es schwebt auch dein Haar überm Meer mit dem goldnen Wacholder. / Mit ihm wird es weiß, dann färb ich es steinblau: / die Farbe der Stadt, wo zuletzt ich geschleift ward gen Süden ...» heißt es eingangs des Gedichts «Dein Haar überm Meer». Und das Gedicht «Harmonika» schließt mit der Zeile: «Ums Messer gespult blieb dein Haar mir, dein Herz uns das rauchende Kap.» Nicht nur hier scheint das Haar fast von gleicher Wichtigkeit zu sein wie das Herz; auch im berühmten Gedicht «Chanson einer Dame im Schatten», das in der vorliegenden Ausgabe die Wiener Epoche einleitet, heißt es: «Es ist einer, der trägt mein Haar. / Er trägt wie man Tote trägt auf den Händen ...» In einem der rumänischen Gedichte, «Cântec de Dragoste», lautet die deutsche Übersetzung: «... und ich hänge als Vorhang dein Haar an das Fenster ...» Die Haarthematik begegnet uns schließlich auch im vielzitierten Gedicht «Todesfuge»: «... dein goldenes Haar Margarete / Dein aschenes Haar Sulamith». An dieser Stelle wird klar, daß in Celans Sicht dem Haar die Seele innewohnt. Der Schmerz verändert das Haar, raubt ihm den Glanz. Das Haar ist nicht bloßes Attribut einer Person und ihrer Physis, sondern hat teil an deren Tragödie, wird in ihre personale Geschichte einbezogen, steht oft – als pars pro toto – sogar für sie ein.

Das Gedicht «Todesfuge» wird in dieser Ausgabe innerhalb der Bukarester Phase verzeichnet, und dasselbe Kapitel enthält nun auch eine Reihe lyrischer Kurzprosa in deutscher oder in rumänischer Originalsprache. Diese Texte erschließen sich in ihrem Verständnis nur schwer, denn sie sind nicht einfach nur Erweiterungen der Lyrik sozusagen, sondern eigenständige Gestaltungsweisen. Eine Menge nicht oder kaum zu enträtselnder Bilder prägt sie, eingebettet in eine Art surrealer Landschaft, wo die Szenen rasch wechseln und also keine Kohärenz der Ereignisse vorgegeben ist; erklärende Übergänge fehlen völlig. Am ehesten dürfte man diese Aufzeichnungen als Traumprotokolle ansprechen, denn ihre Abläufe gehorchen der Alogik der Träume. Aufschlußreich für Celans Selbstfinden ist der Text «Din nou am Suspendat» («Wieder lasse ich die großen Schirme in der Nachtluft schweben»). Nie werden die Hände «den Handschuh der Schwermut ablegen», heißt es. Das Ich notiert: «Man heißt mich nicht willkommen. Ein unbekannter Herold kommt mir auf offener See entgegen, um mir zu melden, daß mir jegliche Zwischenlandung untersagt sei.» Das sagt viel aus über Celans spezifische Einsamkeiten, und man erinnert sich hier wieder an sein Bekenntnis in der Ansprache vor dem Hebräischen Schriftstellerverband in Tel Aviv am 14. Oktober 1969 (ein halbes Jahr vor dem Tod):

«Ich glaube einen Begriff zu haben von dem, was jüdische Einsamkeit sein kann ...»

Visionär beinahe mutet schließlich jenes Gedicht an, das den neuen Band beschließt und den beziehungsreichen Titel «Auf Reisen» trägt:

AUF REISEN

Es ist eine Stunde, die macht dir den Staub zum Gefolge,
dein Haus in Paris zur Opferstatt deiner Hände,
dein schwarzes Aug zum schwärzesten Auge.

Es ist ein Gehöft, da hält ein Gespann für dein Herz.
Dein Haar möchte wehn, wenn du fährst – das ist ihm verboten.

Die bleiben und winken, wissen es nicht.

Der Staub in der ersten Zeile: Weist er auf das Ende des

Menschen hin, der wieder zu Staub wird, oder läßt er an den Rauch in den Lüften von Auschwitz denken, der als Staub niederfällt? Das Haus in Paris – «Opferstatt deiner Hände»: das ist vorausblickend gesprochen, wenn man Celans Tod in dieser Stadt bedenkt, das Haus, von dem er ausgegangen ist, um nie mehr dorthin zurückzukehren. Und da ist das Gehöft, welches zum Gedichtband *Zeitgehöft* hinführt, der erst 1976, sechs Jahre nach dem Tod, herauskommen wird. Und einsam fährt man ab – «Die bleiben und winken, wissen es nicht». So mochte Celan zumute gewesen sein, als er Wien, als er den deutschen Sprachraum verließ und aufbrach nach Frankreich, dem Land seiner letzten zwanzig Lebensjahre. Angekommen war er da nicht, würde er nie – er würde immer «auf Reisen» sein: ein Ruheloser, ein Heimatloser, gepeinigt seit eh und je.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

KIRCHE OHNE STREITKULTUR

Wider die selbsternannten Bevormunder

Der oft beschworenen Dialogbereitschaft der Kirche¹ und ihrer Vertreter entspricht keine öffentliche, kritische Dialogpraxis in der Kirche. Dieses wirkt sich nachteilig nicht nur im Austausch der Kirche mit anderen, gleichrangigen Gruppen in unserer Gesellschaft aus, sondern erscheint als eklatanter Mangel in innerkirchlichen Verständigungsprozessen. Hiermit sind Nachteile für Ausbildung, Mitbestimmung und Selbstachtung der in kirchlichen Institutionen oder in kirchlichem Auftrag Tätigen verbunden. Eine Streitkultur hat die Kirche nicht entwickelt, und sie wird in der Kirche nicht gefördert.

In Gesprächen mit Theologiestudenten/-innen – ebenso mit ordinierten Theologen und Laientheologen/-innen im kirchlichen und staatlichen Dienst (Religionslehrern, Priestern, Theologieprofessoren) sowie mit laisierten und nichtlasierten Expriestern – habe ich Einsichten gewinnen können in Erfahrungen mit Kirche. Besonders konnte ich mich mit – Pädagogik studierenden – Theologiestudenten/-innen auseinandersetzen; hierunter solche, die nach Abschluß ihrer Examina zweifelten, ob sie in den kirchlichen Dienst eintreten sollten oder nicht:

Die Gespräche fallen in den Zeitraum, der unter anderem geprägt ist durch das Zweite Vatikanum und seine Rezeption in kirchlichen Regionalsynoden, durch die bundesrepublikanische Bildungsreform, den Deutschen Herbst mit Terrorismus und Sympathisanten-Debatte, durch zwei Regierungswechsel, steigende Arbeitslosigkeit und diverse Bürgerinitiativen, aber auch durch zunehmendes Bewußtsein und praktische Anstrengungen für eine solidarische Weltgesellschaft, in der alle Menschen Inländer sind. Ein Vierteljahrhundert aufregender und hellmachender und schwieriger Entwicklungen!

Die hier notierten Überlegungen² gründen also vornehmlich in persönlichen Gesprächen und Semindiskussionen sowie in weiterreichenden Studien und Erfahrungen, die ich in über

dreißigjähriger Lehrtätigkeit als Erziehungswissenschaftler mit Kollegen und Studenten/-innen teile:

Viele Theologiestudenten/-innen leiden akut an den autoritären Strukturen der institutionellen Kirche und am entsprechenden Gehabe von Amtsinhabern. Engagierte junge Frauen und Männer erfahren die Unmenschlichkeit des Tendenzbetriebs Kirche: sie vermissen aufgedeckte, verständige und eindeutige Kommunikation, in der sie als gleichrangige Partner geachtet werden. Besonders Theologiestudenten/-innen, aber auch Laientheologen/-innen im Dienst, die die christliche Botschaft der Nächstenliebe ernst nehmen und das Gottesproblem persönlich und in seiner gesellschaftlichen Relevanz durchdenken, werden durch die institutionelle Kirche – die im Grenzfall kirchenrechtliche Sanktionen bereithält – irritiert, bedrängt oder entmutigt. Bei der Vorbereitung akademischer und staatlicher Prüfungen aus Bereichen wie Erziehung und Religion, Bildung und Religionsunterricht, Schule und Kirche, Erziehungswissenschaft und Theologie habe ich diese Ängste bei Studenten/-innen wahrnehmen können; viele haben sie offen ausgesprochen.

Irritationen in kirchlichen Berufen

Oft werden Theologiestudenten/-innen durch die vorgeschriebenen Studien, die sie auf ihre kirchlichen Tätigkeiten vorbereiten sollen, nicht zu kritischem selbstreflexivem Denken angeleitet.

Ich will, zumindest heuristisch, unterscheiden: Eine Gruppe bleibt trotz wissenschaftlicher Studien in der angelernten familiären, schulischen und kirchlichen Religiosität befangen; sie sieht sich durch ihr Theologiestudium hierin bestätigt. Weniger die theologischen Studieninhalte werden für diese Studenten/-innen relevant, eher das mitvermittelte *hidden curriculum*: das *glauben machen wollen* durch kirchliche Lehrautorität. Und ich kann nicht ausschließen, daß unkritische Übernahme kirchlicher Lehren und Ansprüche aus der Sicht der institutionellen Kirche wünschenswert erscheint, weil solche Identifizierung die Lenkung kirchenberuflich Tätiger erheblich erleichtert. Eine andere Gruppe hingegen gelangt, mitbedingt durch kritische Wissenschaftslehrer der Theologie und mitangeregt durch intensive Studien in Handlungswissenschaften, die gemeinsame, öffentliche Belange thematisieren, zu einer selbst- und kirchenkritischen Einstellung, die sie mit der institutionellen Kirche in Konflikt geraten läßt: Diese Studenten/-innen müssen erfahren, daß abweichende, gleichwohl begründete religiöse Auffassungen sowie die Auslegung ihrer individuellen und kollektiven *Glaubenserfahrung* – das Gegenteil von *glauben machen wollen* – kirchlicherseits als

¹ Gemeint ist die katholische Kirche.

² Dieser Text ist in der Sache identisch mit einem siebzehnseitigen, persönlichen Einschreibbrief, den ich am 24. Februar 1989 anläßlich der Kölner Erklärung katholischer Theologieprofessorinnen und -professoren (in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 26. Januar 1989) an Bischof Karl Lehmann (Mainz) geschrieben habe. Statt einer Antwort erhielt ich am 23. März 1989 vom Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn) eine Art Postwurfbrief, der mitteilt, daß Bischof Lehmann alle Zuschriften «sorgfältig gelesen habe», aber «nicht selbst auf jeden Brief eingehen kann». Herr Walter Dirks hat mich anläßlich eines Rats, den ich erbat, zu dieser Publikation ermutigt, die Beteiligte und Betroffene erreichen sollte; hierfür danke ich herzlich.

(Der erwähnte Brief an Bischof Lehmann und der Antwortbrief des Sekre-

unangemessen oder gar unmoralisch angesehen werden, ohne daß ein Diskurs hierüber stattgefunden hätte. Eine dritte Gruppe von Theologiestudenten/-innen – und diese scheint mir am meisten gefährdet – spielt das *ideologische Spiel* der institutionellen Kirche äußerlich mit und verlegt ihre Kritik, gelegentlich angestaut bis zur Aggressivität, nach innen – bis an Grenzen krankmachender Resignation.

Wenn Theologiestudenten/-innen sich trotz Zweifel entschließen, in kirchenberufliche Praxen einzutreten, wird ihre kritische Einstellung seitens der Kirche oft neutralisiert: durch Ausspielung des Fachverständs kirchlicher Autoritäten gegen den Laienverstand, des Kirchenrechts gegen bewährte oder geduldete Innovationen sowie des Routiniers gegen den Anfänger. Hier verhält sich Kirche wie jede andere, gleichrangige gesellschaftliche Institution oder öffentliche Pressure-group. Im Grenzfall aber – und hier liegt das weitreichende Problem – macht Kirche Vorbehalte gegen ihre Kritiker und eine Sonderstellung für sich selbst geltend, was gängige Konflikte verschärft: je nach Sicht, Anlaß, Thema, Personenkreis und Eigeninteressen legitimiert Kirche ihr Handeln teils mit institutionellen Interessen, teils mit *göttlichem Auftrag*, als dessen Inhaberin, Verwalterin, Verkünderin, Formuliererin und Auslegerin sie sich versteht. Diese Legitimation erscheint ambivalent, eher opportunistisch und in ihren Handlungsfolgen meistens affirmativ.

Auf einen öffentlichen, kritischen Dialog in der Kirche über die Kirche – Bereitschaft hierzu wird von Kirchenvertretern oft signalisiert – hofften Betroffene und Beteiligte vergeblich, außer in der kurzen Aufbruchphase nach dem Zweiten Vatikanum und während der zeitgleichen öffentlichen Bildungsreform. Die spärlichen Zeugnisse angefangener, öffentlicher Dialoge zeigen, daß Kirche sich selbst nicht in Frage stellt oder stellen läßt; statt dessen werden kritische Nachfrager stigmatisiert.³

Ich frage mich mit vielen, wie die institutionelle Kirche ihr Handeln mit der Botschaft der Nächstenliebe, dem *göttlichen Auftrag*, vereinbaren kann.

Gebückter Gang in kirchlichen Institutionen?

Ohne verallgemeinern zu wollen (gleichwohl eine Tendenz feststellend) und ohne mit einer Statistik aufwarten zu können (die sich kaum erstellen ließe), behaupte ich: Die hier benannten Probleme müssen als alarmierende Symptome für höchst ambivalentes Handeln der Kirche gelesen werden, wodurch ihre Macht über Menschen noch begünstigt wird. Dieses löst grundsätzliche Bedenken aus: Bestärkt durch die Wissenschaft, die ich mit vielen Pädagogenkollegen vertrete, habe ich ein elementares und dezidiertes Interesse am Mündigwerden und Mündigbleiben von Menschen, an angstfreier und selbsttätiger und kreativer und selbstkritischer Souveränität des Menschen (als Subjekt) in verstehender und sich verständigender Kommunikation mit anderen Menschen (als Subjekten), auf daß Menschen in einer demokratischen Gesellschaft ihre gemeinsamen öffentlichen Belange vernünftig zu regeln lernen und dieses auch tatsächlich vermögen.

Die Ambivalenz, die Kirche und ihre Amtsträger zeigen, hat schwerwiegende Folgen, die wenig beachtet werden. Ich formuliere sie in einer Hypothese: Wenn Kirchenmitglieder, die sich aufgrund vernünftiger und gewissenhafter Überzeugung innerkirchlich kritisch äußern, durch Kirche ignoriert oder gemaßregelt werden, werden deren Kritikfähigkeit und Kritiktätigkeit geschwächt; besonders dann, wenn kirchlicherseits Gründe angegeben werden, die zwischen institutioneller Begründung und einer Begründung aus *göttlichem Auftrag* pendeln.

³ Vgl. die Erklärung von Bischof Lehmann (Mainz) vom 26. Januar 1989 zur Kölner Erklärung; und Anton Rauscher: «Gegen die Herrschaft der Professoren», in: Rheinischer Merkur/Christ und Welt, Nr. 5 vom 3. Februar 1989, S. 21.

Solche Maßregelungen beeinträchtigen die Würde der Menschen und belasten unsere Demokratie, die Mut zum Widerspruch, selbständiges und verantwortetes Handeln sowie Abwehr autoritärer Einschüchterungen verlangt. Der *gebückte Gang* in der Kirche erschwert den freien, *aufrechten Gang* des Bürgers und Menschen, von dem unsere Demokratie lebt. Die Würde des Menschen ist unantastbar und unteilbar; sie trägt weder Rollenaufspaltung noch Gängelei. Daß in unserer Gesellschaft Hierarchien weiterbestehen – beispielsweise im Wirtschafts-, Militär-, Partei-, Verwaltungs- und Schulwesen in jeweils unterschiedlichen Formen –, verführt den demokratischen Bürger ohnehin zu mentalen und praktischen Selbstzensuren, die seine Freiheit einschränken. Aber: Kirche unterbietet die Freiheit der Menschen, wenn sie mit der Botschaft der Nächstenliebe Menschen bevormundet oder gar entmündigt.

In pädagogischen Lebensgeschichtsanalysen läßt sich an Selbstaussagen Betroffener feststellen, wie sich Leiden, die Kirche auslöst, schleichend oder manifest entwickeln und festsetzen.

Kirchlich bedingte Leiden

Diese zugleich individuellen und gesellschaftlichen Probleme berühren die Erziehungswissenschaft, sofern sie Hilfen untersucht, begründet und entwickelt, die die nachwachsende Generation und jeden sonst befähigen können, Ambivalenzen gesellschaftlicher Institutionen zu durchschauen und ebenso vernünftig wie gewissenhaft, also kritisch, handeln zu lernen. Mit Kollegen versuche ich in Seminaren, die besondere Ambivalenz der Kirche – ihr Pendeln zwischen institutionellem Interesse und *göttlichem Auftrag* – durchsichtig zu machen sowie kirchlich bedingte Leiden anhand autobiographischer Texte und offizieller Kirchenverlautbarungen zu analysieren. Dem vorlaufenden Gehorsam, der angstbedingten Selbstzensur und dem Paradigma autoritärer Aussagen entgegenzuwirken ist leitendes Prinzip; positiv formuliert: Ermöglichen einer reflexiven Distanz, die allererst Zustimmung oder Widerspruch begründen hilft, die der Betroffene, kritisch abwägend, selbst hervorbringen muß.

Auch aus erziehungswissenschaftlicher Sicht empfiehlt es sich, den Kontext *Kirche und Ideologie* vom Kontext *Gott und Religion* analytisch zu trennen. Diese Trennung erscheint nützlich, um die Ambivalenz im kirchlichen Selbstverständnis und im Verhalten von Amtsträgern leichter zu erkennen. Auch lassen sich religiöse Initiativen jugendlicher Gruppen, die sich außerhalb der Kirche bilden, sachgerechter beurteilen. Ebenso können herkömmliche Erziehungsnormen der Kirche und die von ihr postulierte religiöse Erziehung/Bildung präziser gefaßt und offenkundige, religiöse Indoktrination oder bloße religiöse Sozialisation durch und in Kirche von der Anleitung zu vernünftiger, gewissenhafter und kommunikativer Reflexion – auf die es ankommt – eindeutig abgehoben werden. Ebenso lassen sich *glauben machen wollen* durch das kirchliche Lehramt von hermeneutischen Hilfen bei der Auslegung individueller und kollektiver *Glaubenserfahrungen* besser unterscheiden. Schließlich können die verunsichernden Unberechenbarkeiten der Kirche bei pendelnder Hin-Her-Übersetzung zwischen institutionellem Interesse und *göttlichem Auftrag* leichter aufgedeckt werden.

An den sozialen Diensten der Kirche läßt sich, konstruktiv, Selbstbestimmung von Christen plausibel machen: Die in sozialen Einrichtungen hauptberuflich Tätigen sind durch ihre fachlichen Arbeiten in politische, wirtschaftliche, medizinische, psychologische, sozialpädagogische, therapeutische oder andere Zusammenhänge integriert. Vor dem hier gebotenen vierteiligen, fachlichen und kommunikativen Handeln, das gleichwohl durch Nächstenliebe und Gottesbezug inspiriert und motiviert sein kann, versagen kirchliche Ideologien. Daß Kirche dennoch, ihre Entideologisierung durch Christen

verschweigend, deren Motivation und Inspiration als kirchliches Verdienst preist, soll nur den Verlust begründeter Fachlichkeit in der Kirche kaschieren und als Alibi gegenüber unerwünschten Kritikern dienen. Hier, bei aufgeklärten, sozial tätigen Christen, könnte Kirche, ideologielos, Nächstenliebe und Gottesbezug neu sehen lernen.

Das, worauf es im öffentlichen Gesamtleben ankommt, dessen Teil Kirche ist, ist nicht vorgegeben, sondern muß – von allen Bürgern, quer zu unterschiedlichen Gruppierungen – erstritten werden: in gemeinsamen Anstrengungen des (guten) Willens, der (offenen) Sprache und der (strengen) Sachanalyse. In solchen Verständigungsprozessen, zu denen auch Wissenschaften beitragen, ist es unvermeidlich, daß *dogmatische* Sätze mit universellem Geltungsanspruch eingeführt werden. Doch im Erstreiten von Verständigungswahrheiten verlieren sie ihre exklusive Geltung, und als nötige Prämisse sind sie untauglich. Gleichwohl schließt dieses Erstreiten *transzendente* Unterlegungen nicht aus – nämlich: daß wir Subjekte sind und uns in wechselseitiger Hilfe als diese erst hervorbringen. Solche *unterlegten* Postulate befähigen uns zu kommunikativem Denken und Handeln, und sie begründen menschliche Würde. Als inspirierende Momente bleiben sie gegenwärtig im nie endenden kritischen Verständigungsprozeß. Deshalb gilt: Roma locuta, causa non finita!

Die Kölner Erklärung, welche in jüngster Zeit die Dialogpraxis zu beleben hoffte und zu Verständigung mahnte, erscheint nur auf den ersten Blick radikal: Begründete Kritik an der Erteilung/Verweigerung der Lehrerlaubnis und an der Doktrin der Geburtenregelung wird seit langem von Priestern wie Laien vorgebracht – oft hinter vorgehaltener Hand, weil die Kritiker/innen von Kirche wirtschaftlich abhängig sind und sich nicht gefährden wollen. Auf den zweiten Blick zeigt sich, daß die Erklärung autoritäre Aussagen bestätigt: Jede Kritik am Papst bleibt wirkungslos, solange das Papstamt, sofern es sich selbst mit Definitionsmacht und autoritativem Geltungsanspruch ausgestattet hat, hingenommen wird. Dieser längst anachronistisch gewordenen Amtsmacht vermögen Christen im selbstbestimmten, innerkirchlichen Handeln zu widerstehen. Die Gewissensverantwortung, die dieses möglich macht, ist jedem eigen.

So wäre Widerstand geboten gegen kirchliches Handeln, das Religionslehrer belastet, ja Leiden auslöst und Studenten/innen bei der Vorbereitung auf ihren kirchlichen Beruf irritiert und befremdet.

Wer kontrolliert die Kontrolleure?

Im Codex Juris Canonici (Neufassung 1983) – ein fragwürdiges Sonderrecht, das in einer demokratischen Gesellschaft zum Grübeln Anlaß gibt – stellt die Kirche lapidar fest, daß Lehrer an katholischen Schulen sich durch «Rechtgläubigkeit» (*recta doctrina*) und durch «rechtschaffenen Lebenswandel» (*vitae probitate*) «auszuzeichnen» haben (Can. 803, § 2), Religionslehrer darüber hinaus (Can. 804, § 2) durch «das Zeugnis christlichen Lebens» (*vitae christianae testimonio*) und «durch pädagogisches Geschick» (*arte paedagogica*).

Schon die Tatsache, daß Lehrer/innen mit kirchlicher Nachprüfung ihrer «Rechtgläubigkeit», ihres «Lebenswandels», ja sogar ihres «Zeugnisses christlichen Lebens» rechnen müssen, halte ich für unwürdig. Die Ermessensspielräume der Kirchenbehörden zwischen institutionellem Interesse und *göttlichem Auftrag* können Lehrer/innen bis zur Gewissensnot belasten. Der aggressive Wahrheits- und Sittenanspruch der Kirche festigt das autoritäre Paradigma, behindert Verständigung und mißachtet kommunikative Vernunft. Mag es trivial sein, so ist doch zu fragen: Wer kontrolliert die Kontrolleure? Weder das eine noch das andere darf sein, weil hier die Würde des Menschen angetastet wird. Diese leidhafte Erfahrung verschärft sich, wenn man die tatsächlichen pädagogischen Probleme kennt, mit denen Kirche ihre Religionslehrer/innen belastet.

Die Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat eine Stellungnahme zum *Religionsunterricht in der Schule* veröffentlicht.⁴ Die Einleitung skizziert die grundsätzlichen Schwierigkeiten dieses Faches, das Beschlusdokument seine hauptsächlichen Aufgaben auch aus theologischer Sicht. Wenn Schüler/innen den aus kirchlichem Selbstverständnis formulierten Anspruch verstehen und erfahren sollen (136 ff.) – «Vertrautmachen mit dem spezifisch Christlichen», Mensch als «Partner Gottes», Evangelium als «Befreiung», Erlernen «sachgerechter Kritik» –, dann sind höchste didaktische Konzentration und pädagogische Hilfen vonnöten, die unvermeidlich von Zweifeln durchsetzt sind. Wenn dieses so ist: Warum werden Religionslehrer/innen bei dieser verantwortlichen Tätigkeit kirchlicher Kontrolle unterworfen? Das ist beschämend und widerspricht auch der eigenständigen Verantwortung der Lehrer/innen. Ich behaupte: Religionslehrer/innen können die Probleme des Religionsunterrichts nicht mehr lösen – wegen der Fragwürdigkeit der diesem Fach aufgebürdeten Sache und wegen der Ambivalenz der Kirche.

Im übrigen bin ich sicher, daß Bischöfe diese Probleme längst kennen – besser als ich, und daß sie ebenso wie ich drastischere Belege für die leidauslösende Kirche kennen als die wenigen, hier angedeuteten. Wenn Bischöfe aber dieses bessere Wissen haben, dann müssen sie sich fragen (lassen), warum sie von diesem Wissen keinen freimütigen, öffentlichen Gebrauch machen. Warum gibt es in der Kirche kein grundsätzliches und gründliches Nachfragen nach Leiden, die sie selbst bei ihren Mitgliedern, besonders auch bei Kirchenbediensteten, auslöst? Mir scheint, daß Kirche, wie jede machtreiche Institution (in) unserer Gesellschaft, vorrangig mit Bestanderhaltung und Selbstbehauptung beschäftigt ist.

Der notwendige Blickwechsel

Doch gibt es einen schwerwiegenderen und weiterreichenden Grund für die Unfähigkeit der Kirche, sich radikal in Frage zu stellen: Wenn die Botschaft der Nächstenliebe tatsächlich die Botschaft der Kirche ist/wäre, so ist/wäre Kirche nicht für sich da, nicht die Menschen für die Kirche, sondern die Kirche für die Menschen: ohne Religion zur kirchenerhaltenden Ideologie umzubiegen, ohne das Gottesproblem in kirchlichen Formeln zu neutralisieren, ohne *Wahrheiten*, die nicht an Erkenntnis(be)ständen geprüft sind, als verbindlich zu erklären, ohne die Würde der Menschen in kirchlichem Sonderrecht anzutasten, ohne das mündig-kritische Subjekt zum bevormundeten Erlösungsobjekt zu machen. Der allbekannte Satz, den Kirche gegen ihre Kritiker parathält – *Kirche, das sind wir alle, die Getauften!* –, verschärft nur diese Rückfragen.

Müßte Kirche ihre Blickrichtung nicht radikal ändern: von sich weggehend sehender werden für die Menschen – ähnlich wie Christen in sozialen Diensten?

Was solche Blickwendung bewirken könnte, kann ich nicht vorherwissen. Doch würden, dessen bin ich sicher, Hoffnungen gestärkt und Kräfte freigesetzt. Vor allem aber könnte Kirche ihre institutionelle, oft leerlaufende Betriebsamkeit einstellen und auf überwachende Kontrolle verzichten. Statt dessen schärfte sich ihr Blick für hilfsbedürftige Menschen, für benachteiligte einzelne und Gruppen, für Freiheit der Unterdrückten und fürs Überleben der Menschheit. Ich sehe keine unzulässige Selbstentäußerung, wenn Kirche die Botschaft der Nächstenliebe vorrangig sozial begriffe – im Gegenteil.

Warum sollte sich die historisch gewordene, weltweit organisierte Kirche mit ihren Amtsträgern nicht als durch Nächstenliebe motiviertes Sozialnetz für die Menschen verstehen und, ihrem eigenen Reichtum entsagend, solidarisch für Arme und für Schwache, für Unterdrückte und für Minderheiten kämpfen? Diese Hilfen wären dann – ohne daß die Staaten aus ihren politischen Verpflichtungen entlassen werden dürfen – die

⁴ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg-Basel-Wien 1976, S. 113–152.

zentrale, religiös motivierte Aufgabe der Kirche für die Menschheit. Und: Kirche könnte – endlich! – auf rubrizistische Tüfteleien im institutionellen und theologischen Bereich verzichten. Die Botschaft der Nächstenliebe würde, vielleicht zum erstenmal, zur humanen, den Menschen dienenden Kraft der Freiheit!

Es wäre interessant, vielleicht sogar dringlich, zu fragen, unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen christliche Kirchen ihren Blick von den Menschen weggelenkt und auf Bestanderhaltung und Selbstbehauptung *umgelenkt* haben. Oder muß Kirche, nachdem ihre institutionellen, leidauslösenden Probleme so offenkundig geworden sind, als diese *Umlenkung* selbst begriffen werden und also von Anfang an als Surrogat der Botschaft der Nächstenliebe, die sie den Menschen verkünden wollte? In diesem Fall könnte die Praxis der Botschaft nur gegeninstitutionell neu erprobt werden.

Diese Frage drängt sich mir auf, und ich ahne/weiß, wie homines religiosi an diesem Kirchenglauben gelitten haben und mit welcher Vehemenz Kirchenfunktionäre und Theologen, die der institutionellen Kirche dienen, widersprechen werden. Im Rückblick auf die anhaltende europäische Aufklärung sehe ich diese Frage als Arbeitshypothese an, die auch Probleme religiöser Erziehung/Bildung berührt. Bei der Suche nach einer Antwort müßte erkennbar werden, ob und wieweit es Menschen durch die Botschaft der Nächstenliebe ermöglicht wurde, freie und haftbare, verantwortliche Subjekte zu sein, in den Grenzen ihrer Vernunft zu selbstloser Liebe und also zu Verständigung mit anderen Menschen befähigt und bereit.

Die offene Frage einer Streitkultur

Abschließend möchte ich einen spekulativen, noch vorläufigen Gedanken skizzieren, der vom (oben umrissenen) pädagogischen Interesse an Mündigkeit, Selbsttätigkeit, Selbständigkeit und Freiheit der Menschen nicht zu trennen ist.

Ich denke, es kommt auf eines an: daß Menschen andere Menschen um ihretwillen lieben. (Wie verbraucht dieses Wort auch sei, ich weiß kein angemesseneres!) Die christliche Botschaft der Nächstenliebe signalisiert, wie schwer diese Liebe unter Menschen ist, indem diese Botschaft, mit der Schwäche der Menschen rechnend, den Nächsten dem eigenen Selbst gleichsetzt und, des Menschen Schwäche überlistend, diese Liebe in der Liebe Gottes gegründet sieht. Kurz: Die Liebe unter Menschen ist in der christlichen Botschaft über Gott vermittelt, hat hierin ihren Halt. Immanuel Kant hat, ebenfalls um die Schwäche der Menschennatur wissend, im kategorischen Imperativ Zweck und Mittel menschenwürdigen Handelns unterschieden – eine Unterscheidung, die der Liebe im christlichen Verstande den entlastenden Halt nimmt, Ungeißeltheit über Gott beläßt und also erst recht zu selbstverantworteter Freiheit auffordert.

Wir Heutigen, durch jüngste Ereignisse (in) der Menschenvernichtungsgeschichte verstört, begreifen zunehmend, daß Freiheit und Liebe – Momente ein und desselben Handelns – nur im ungeschuldeten geschuldeten und im verantworteten rückhaltlosen Handeln gelingen. Dieses Handeln, gelöst aus Bevormundungen, könnte bezeugen, wie wir uns als Menschen in Interaktionen und gesellschaftlichen Prozessen immer neu und anders unter *Subjektanspruch* kritisch hervorzubringen versuchen. Dieses ist in unserer geschichtlich belasteten Aufklärungslage der Grundpunkt der Streitkultur, die um der Menschen willen weiter zu entwickeln ist.

Die Kirche darf sich nicht versagen, sie muß die *«unaufhörliche Obervormundschaft»* (Kant) über ihre Mitglieder aufgeben und sich dieser Streitkultur öffnen. Bloßes Bekunden von Dialogbereitschaft und bloßer Austausch von Erklärungen reichen nicht aus.

Hans Bokelmann, Münster/Westf.

DER AUTOR ist Professor für Erziehungswissenschaft an der Universität Münster.

EMIGRATION – FLUCH UND SEGEN

Eine poetologische Herausforderung bei Gombrowicz, Milosz, Brodskij

«Mir scheint es eher, daß – theoretisch formuliert und unter Vernachlässigung der materiellen Schwierigkeiten – dieses Eintauchen in die Welt, welches die Emigration darstellt, ein unerhörter Anreiz für die Literatur sein sollte. Da wird die Elite eines Landes über dessen Grenzen gejagt. Soll sie doch von draußen denken, fühlen, schreiben. Sie gewinnt Distanz. Sie erreicht eine unerhörte geistige Freiheit ... Nur die universale Kultur kann der Welt gerecht werden, niemals die lokalen Kulturen, niemals diejenigen, welche lediglich mit den Fragmenten der Existenz leben.»¹

Dante Alighieris Vertreibung aus seiner geliebten Heimatstadt Florenz bildete keinesfalls den Anfang einer europäischen Emigrationsliteratur, deren Opfer meist aus politischen Gründen in die Ungewißheit anderer kultureller Milieus und Sprachlandschaften gejagt wurden. Der willkürliche Urteilspruch gegen Dante, gefällt am 27. Januar 1302 «wegen Untreue öffentlicher Gelder, gesetzwidriger Verdienst, schändlicher Erpressungen, sei es am Geldé oder Sachen», traf einen Dichter², der seine Verbannung wie viele seiner Vorgänger zunächst dadurch abzumildern versuchte, daß er ein großes Werk voll mitleiderregender Wehleidigkeit schaffen wollte. Was für ein Glück für die Weltliteratur, daß er es rechtzeitig

abbrach! *Il Convivio* (Gastmahl), ein ursprünglich auf 14 moralische Kanzenen angelegtes Riesenwerk, scheiterte am Erkenntnisdrang Dantes, der sich aus den Fesseln einer weinerlichen Beschreibung seiner Heimatstadt löste und sich zu – weit über seine Zeit hinausragenden – Einsichten über die gesellschaftliche Einbindung des einzelnen Menschen in das Netzwerk mittelalterlicher Ordnungen durchrang. Ihren Ausdruck fanden sie in der *Divina Commedia*, jenem aus 14 000 Versen bestehenden Monumentalwerk, das die Grundlage für die gesamte abendländische Dichtung werden sollte. Geschrieben zwischen 1306 und 1321, auf der Flucht vor den Ghibellinen, auf der ruhelosen Wanderschaft zwischen Rom und Ravenna, entfaltet sich die *Göttliche Komödie* zu einem Abbild mittelalterlicher Weltwahrnehmung, in der die Höllenlandschaft des irdischen Seins mit dem jenseitigen christlichen Paradies verschmilzt. Theologische Strukturiertheit (Hölle, Purgatorium, Paradies), eingebettet in die Klangkraft der Terzinen, geformt zu einer einzigartigen Dichtung – hätte ein solches Werk in den schützenden Mauern von Florenz entstehen können? Berechtigt andererseits die Feststellung, daß bleibende Kunstwerke nur in der zähen Selbstbehauptung gegen den Zeitstrom entstehen, zur Behauptung, erst die Emigration schärfte die gedankliche Konzentration, bringe die große Herausforderung für die Wortschöpfer? Ungeachtet dessen, ob sie sich, umgeben von fremden Sprachlandschaften, gegen die drohende Gefahr der Entfremdung zur Wehr setzen können. Eine solche Hypothese würde den Oppositionscharakter des künstlerischen Werkes in eine beklemmende Nähe von politischer oder ideologischer «Gegnerschaft» bringen, würde Autoren, die in

¹ W. Gombrowicz, *Dziela zebrane*, 6: *Dziennik* (1953–1956). [Biblioteka «Kultura», 354]. Paris 1982, S. 57 [= Tagebuch 1953–1956; deutsch: W. Gombrowicz, *Gesammelte Werke*, Band 6–8: *Tagebuch 1953–1969*. Aus dem Polnischen von O. Köhl. München 1988].

² Vgl. Th. Spoerri, *Dante und die europäische Literatur. Das Bild des Menschen in der Struktur der Sprache* (Sprache und Literatur, 6). Stuttgart 1963, S. 16.

der Emigration geistig verkümmern, nur allzu rasch sogenannte «Wiedergutmachung» zuteil werden lassen. Das ist ein Thema, das im 20. Jahrhundert, dem Jahrhundert der politischen Emigration, immer wieder aufgeworfen wird. Besonders im Zusammenhang mit dem großen Exodus osteuropäischer Schriftsteller, die nach 1948, dem Zeitpunkt der kommunistischen Machtübernahme in den ostmitteleuropäischen Staaten, und nach 1970 aus der Sowjetunion in die westliche Hemisphäre emigriert sind.

Schriftstellertum und Emigration im Werk Gombrowicz'

Einer unter ihnen, der rumänische Philosoph *Emile Cioran*, hatte im Jahre 1953 in einem Essay mit dem Titel *Vorteile und Unannehmlichkeiten der Vertreibung* über das traurige Los von Autoren geklagt, die keine Leser mehr hätten und fern der Heimat, abseits von Öffentlichkeit, leben müßten. Auf Bitte des Herausgebers der polnischsprachigen Zeitschrift *Kultura*, *Jerzy Giedroyc*, hatte sich daraufhin *Witold Gombrowicz* (1904–1969), seit 1939 im argentinischen Exil unter miserablen Bedingungen lebend, mit diesem Klagegesang auseinandergesetzt. Er entledigte sich seiner Aufgabe mit jener Mischung aus scharfsinniger Eleganz und unerbittlicher Selbstentblößung, wie sie erst in den achtziger Jahren auch dem deutschen Lesepublikum zugänglich geworden ist. Heimat? so fragt er zweifelnd, nachdem er dem Künstler aus Profession bescheinigt hatte, daß er seine Befriedigung und sein Recht auf ein Dasein in sich selbst vorfinde. Heimat? Seien nicht die ausgewählten Schriftsteller selbst Fremde bei sich zu Hause? Und Leser? bohrt er weiter. «Sie haben doch niemals für Leser geschrieben, immer gegen Leser. Ehre, Erfolg, Resonanz, Ruhm? Sind sie doch berühmt geworden eben deshalb, weil sie sich selbst mehr geschätzt haben als ihren Erfolg.»³

Auch das von Cioran benutzte Klischee vom Emigrationskünstler, einem ehrgeizigen Wesen, zerschlägt der Pole Gombrowicz mit wenigen Sätzen: Alle Künstler seien großwahn-sinnig, und von tausend gelänge es nur ein oder zwei, von der Kunst zu existieren. Doch so verwerflich die ganze Unredlichkeit der literarischen Existenz sei, mit einem Schriftstellertum im eigentlichen Sinne habe sie nichts zu tun. Ihre von Klagegesängen begleiteten Situationsbeschreibungen würden nicht von Schriftstellern formuliert, sondern von embryonalen Wesen. Auch das Verstummen vieler Autoren jenseits der Grenzen ihres Vaterlandes stehe in keinem Zusammenhang mit der Emigration. «Sie schreien nicht mehr, weil sie vor allem überaus frei sind.» Und eine solch neue Situation erfordere besondere Disziplin, schärfe den Stil und verlange eine unerbittliche Ordnung der Gedanken, um sich jener universalen Kultur zu bedienen, die bereits der Anlaß für ihre Ausweisung aus der «Heimat» sei. Denn: «Der Verlust des Heimatlandes zerstört nicht die innere Ordnung derer, deren Vaterland die Welt ist.» (S. 57) Eine Wiedergewinnung des Vaterlandes könne nicht ohne geistige Anstrengungen erfolgen, Anstrengung aber erfordere Kraft, kollektive Kraft, die jedoch lediglich durch den Verzicht auf das eigene Ich entstehen könne. Diese Selbstaufgabe des schriftstellerischen Wesens verbinde sich aber mit einem Erkenntnisgewinn, der in der Begegnung des einstigen «klassischen» Schriftstellers mit anderen Schichten des Volkes entstehe. Diese «demokratische» Plastizität zeichne ihn gegenüber den einstigen «Volksschriftstellern» in den Ländern Europas aus, jenem von staatlichen Mäzenen abgefütterten Kanarienvogel, der die frommen Lieder der Herrschenden singe.

Eine Authentizität ohne Heimat

Doch Gombrowicz wendet sich auch gegen den Gedanken eines Asketentums in der Gestalt der Emigrationsautoren. Eine Tagebuchaufzeichnung aus dem Winter 1955 soll dies belegen:

³W. Gombrowicz (vgl. Anm. 1), S. 55. Weitere Zitate werden im Text nachgewiesen.

UNIVERSITÄT DES SAARLANDES

In der Philosophischen Fakultät (Fachrichtung Katholische Theologie) ist eine

Professur (C3) für das Fach Praktische Theologie

ab sofort zu besetzen.

Vom Stelleninhaber wird erwartet, daß er das Fach in Forschung und Lehre vertritt und den Schwerpunkt auf die moraltheologischen sowie sozialetischen Fragestellungen legt.

Einstellungsvoraussetzungen: Promotion, in Katholischer Theologie sowie Habilitation oder gleichwertige Leistung.

Bewerbungen mit Lebenslauf, wissenschaftlichem Werdegang, Schriftenverzeichnis und gegebenenfalls Vorabdrucke, Verzeichnisse der bisherigen Lehrveranstaltungen und dienstliche und private Anschrift mit Telefonnummern werden bis zum 15. Oktober 1989 erbeten an den Dekan der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes, Im Stadtwald, D-6600 Saarbrücken.

«Ich widme heute mehr Zeit der Erinnerung an jene Jahre – der Unabhängigkeit, um sie zu vernichten. Meine gegenwärtige katastrophale Situation erfordert das. Wenn ich mich im Inneren einverstanden erkläre damit, daß sie notgedrungen blühende, gesunde Pflanzen auf fruchtbarem Boden sind – während ich selbst etwas Sterbendes in der Wüste bin, ein Krüppel auf das fremde Ufer geworfen, ohne Vaterland ... – was wird mir bleiben außer Resignation im vollsten Sinne des Wortes? Darum gilt es für mich, alle meine Fähigkeiten zu mobilisieren, zu demonstrieren, daß ich besser und authentischer leben kann.» (S. 208)

Doch was für einer Existenzweise war der vierzigjährige Gombrowicz in seinem argentinischen Exil ausgeliefert? Wollte er sich irgendeiner aus Europa importierten Ideologie, Religion oder Theorie bedienen? Es waren Fragen, die Gombrowicz in seinen Gesprächen mit *Dominique de Roux* mit einem bitteren Lachen zurückwies: «Ich, ein Pole, der Theorien Glauben schenkt? Das ist doch grotesk!»⁴ Unter Hinweis auf das dahinsiechende Europa, dessen große Ideen wie Papierschnipsel im Schlamm gelandet waren, verwarf er alle Ideologien und Institutionen, die für das geistige Scheitern dieses Kontinents mitverantwortlich waren: Kommunismus, Faschismus, die Kirche. Der Ausweg aus der existentiellen und geistigen Krise führte Gombrowicz zu einer radikalen Selbstreflexion, in der wesentliche Elemente einer gegen alle kulturellen Konventionen gerichteten Lebenseinstellung enthalten sind. Die Stufen dieser beginnenden Befreiung von einer polnischen Mystifikation, die aus überlebten Werten gespeist wird, heißen:

- ▷ Geistige (nicht sprachliche) Ablösung von Polen.
- ▷ Polen als vermittelndes Wesen zwischen Osten und Westen muß in seiner historischen Unvollkommenheit überwunden werden, da es seinen Bürgern keinerlei Wertesystem sichert.

⁴ D. de Roux, *Rozmowy z Gombrowiczem* (Biblioteka «Kultury», 168). Paris 1969, S. 38.

▷ Die durch polnische Traditionen und Sitten geformten Polen müssen notwendigerweise «schlechtere Menschen» als die Westeuropäer sein.

▷ Für Menschen, die in «historisch und kulturell zu kurz gekommenen» Ländern wie Argentinien, Polen oder Bulgarien aufgewachsen sind, ist es eine Sache auf Leben und Tod, sich von ihrem Vaterland zu distanzieren.

▷ Ein Künstler, der aus diesen Ländern kommt, muß diese Defizite als Hindernisse, als etwas Feindliches anerkennen, um sich geistig befreien zu können.

▷ Wahrhaft geistig freie europäische Menschen werden die, für welche das Vaterland eher ein Hindernis wird als ein günstiges Angebot zum Überleben.

Eine solche, vor Anarchie strotzende Widerborstigkeit stand in einem gewissen Widerspruch zu den Titeln der letzten Romane Gombrowicz': *Trans-Atlantyk* und *Kosmos*. Assoziieren sie doch beim nichteingeweihten Publikum Fernweh und Science-fiction-Stimmung. Mitnichten! *Trans-Atlantyk*, so formuliert Adam Zagajewski in seinem Nachwort zu *Kosmos*, zerstöre die Illusion, «die aus den, wie es scheinen könnte, unüberwindbaren Problemen der Emigration erwachsen, und er reißt zugleich den Schleier von der Wirklichkeit». ⁵ Einer Wirklichkeit, die für die exilierten Polen einen neuen Status erhält: überall dort zu Hause zu sein, im Vater-Mutterland zu leben, wo sie sich gerade befinden. Der letzte Roman Gombrowicz', *Kosmos*, rundet diese Vision der heimatlosen Authentizität gleichsam ab: Das stumme Sein, die Nachtseite des Bewußten, die Schattenfelder des Nichtsprachlichen werden ans Tageslicht eines Kosmos gebracht, der vom Wagnis der Individualität erzählt.

Der schwierige Ablösungsprozeß im Werke Miłosz'

Daß nur die universale Kultur die Welt in Ordnung bringen könne, nicht aber die lokalen Kulturen, mußte bei *Czesław Miłosz*, dem aus Wilna stammenden Dichter und Nobelpreisträger des Jahres 1980, sicherlich auf Widerstand stoßen. Er hatte im Winter 1951 Polen verlassen und in einem viel Staub aufwirbelnden Aufsatz für die Pariser *Kultura* sich zur Existenzweise eines eben – aus politischen Gründen – emigrierten Autors geäußert: ⁶

«Wahnsinn? Mag sein. Selbstmord, Ende der literarischen Karriere (und was anderes ist es für einen Dichter, das Vaterland zu verlieren?) – mag es so sein. Wenn Freiheit sich nur auf das Begreifen der Endlichkeit verlassen soll, dann werde ich ein erbärmlicher Wurm auf dem Wege sein, über den die Geschichte im Dröhnen der Panzer und im Knattern der Fahnen hinwegschreitet. Und es geht mich nichts an, daß ich als ein Sklave meiner Vorurteile und ererbten Gewohnheiten bezeichnet werde.»

Es war sicherlich kein Zufall, daß in der Nr. 5 des Jahrgangs 1951 der *Kultura* auch das erste Fragment aus Gombrowicz' *Trans-Atlantyk* abgedruckt wurde, dessen Karriere als Autor der Weltliteratur zu diesem Zeitpunkt begann. Doch dieser Umstand führte auch zu einer Polemik über die Entfaltungsmöglichkeiten eines Exilautors unter den Bedingungen der sich verschärfenden ideologischen Widersprüche zwischen dem stalinistischen Osteuropa und dem konservativ-kapitalistischen Westen. Beide Autoren – obwohl besonders Miłosz unter starken Anfeindungen von rechtskonservativen und stalinistischen Kräften zu leiden hatte – haben sich von solchen lästigen Erscheinungen kaum beeindruckt lassen. In einem wesentlichen Punkt jedoch unterscheiden sie sich in dieser Angelegenheit. Für Miłosz, der nach 1946 aufgrund seiner

diplomatischen Verpflichtungen in einem engen institutionellen Zusammenhang mit dem kommunistischen Regime stand, bedeutete der Wechsel der «Fronten» auch einen «Bruch der Loyalität gegenüber jenen, die im Lande geblieben waren, oder einen Bruch mit denen, die ihm nahe sind, selbst wenn sie der Stimme der Wahrheit und des Gewissens entgegengetreten sind». ⁷

Wie schwer es ihm nach dem diplomatischen Dienst in Washington im Jahre 1950 fiel, zurück in das kommunistisch regierte Polen zu reisen, wie sehr er mit dieser existentiellen Entscheidung gerungen hat, verdeutlicht eine Textpassage aus *Tygrys*. Die autobiographische Reflexion, die er dem marxistischen Philosophen *Kronski* (einem Kritiker des polnischen Messianismus) gewidmet hat, setzt sich auch mit der Psyche jener nach dem Umsturz 1948 in Polen gebliebenen liberaldemokratischen Intellektuellen auseinander. ⁸

«Ich müßte mich auch in die Psyche der anderen vertiefen, die von der totalitären Herrschaft korrumpiert waren. Sie verkehrten meine Loyalität ins Lächerliche, und in ihrer Gegenwart fühlte ich mich in Warschau wie ein dummes Hänschen, das freiwillig in die Höhle bis in die Zähne bewaffneter Gangster zurückgekehrt war. Heute jedoch bedaure ich gar nichts. Ich würde diese Reise nicht als einen Irrtum bezeichnen, denn der Alpdruck des stalinistischen Polens war für mich notwendig, damit meine Verzweigung vollkommen wurde ...»

Und als ihm dann im Winter 1951 – mit Hilfe alter, kommunistisch gesinnter Freunde – eine erneute Reise nach Westeuropa genehmigt wurde, brach er mit dem Regime. Nicht, um dem dortigen politischen System den Rücken zu kehren, sondern in der Absicht, sein schriftstellerisches Werk dem ost-westlichen Dialog zu widmen. War ihm doch als Intellektuellem, ausgestattet mit dem bitteren Sarkasmus eines vom Katastrophismus geprägten Dichters, durchaus bewußt, daß er «das schlechtere Los gezogen (hatte) in dem Jahrhundert des Konformismus». ⁹

Gegen die ost-westliche geistige Pathologie

Der Aufstand gegen die allzu rasche Anpassung an das ideologische Profil irgendwelcher «Machtfürsten» richtete sich natürlich auch gegen die in westlichen Industriestaaten herrschende Rationalität, die die Menschen ihrer kulturellen und mythisch-religiösen Wurzeln entreißt. Eine also in beiden Hemisphären sich ausbreitende geistige Pathologie, der Miłosz mit dem aufklärerischen Anspruch eines Essayisten entgegentritt, der die Idee von der Ganzheitlichkeit in die westliche Kultur verlagern will. Umgesetzt hat er diesen Gedanken in seinem essayistischen Werk *Das Land Ulro* (*Ziemia Ulro*). ¹⁰ Über die Etymologie des Begriffs Ulro und dessen inhaltliche Implikationen äußerte sich die Basler Polonistin *J. Luczak-Wild* in einem Vorwort zu dieser Publikation wie folgt:

Das Land Ulro: Der William Blakes Mythologie entlehnte Titel bedeutet Heimatlosigkeit, «Entwerbtheit» des aus dem Paradies der Ganzheitlichkeit vertriebenen Geistes, Ödland der rationalistischen Zersetzung, der mechanistisch-evolutionistisch verstandenen Welt, in welcher der Mensch zum Rädchen im Getriebe, zur statistischen Ziffer wird. Der Westen ist also für Miłosz Exil in zweifachem physischem und geistigem Sinn (wie auch das Exil selbst für ihn eine doppelte, individuelle und existentielle, Bedeutung hat). In dieser westlichen Welt «der absoluten Entfremdung» hält es der Dichter nur aus, indem ihm die Sprache, die Überlieferung zur Heimat werden, aber auch, indem er mit dieser Sprache und dieser Überlieferung gegen Ulro ankämpft, sich in die Tradition der Streiter

⁵ W. Gombrowicz, *Kosmos*. Roman. Aus dem Polnischen von O. Kühl unter Verwendung der Übersetzung von W. Tiel. (Gesammelte Werke, Band 4). München 1985, S. 220.

⁶ Vgl. Zitat nach R. Zimand, *Trzydzieści lat temu i później*, in: Ders., *Wojna i spokój*. *Skice trzecie* (Wokół literatury, 1). Polonia, London 1984, S. 102.

⁷ Ebenda, S. 104.

⁸ C. Miłosz, *West und Östliches Gelände*. Aus dem Polnischen von M. Reifenberg. Köln 1980, S. 322.

⁹ Ebenda, S. 323.

¹⁰ C. Miłosz, *Das Land Ulro*. Aus dem Polnischen von J. Luczak-Wild. Köln 1982. Weitere Zitate werden im Text nachgewiesen.

gegen Ulro stellt. Um seinen einsamen Kampf gegen die Übermacht von Ulro darzustellen, bedient sich der Autor neben autobiographischen Passagen vor allem des Gegenbilds des polnischen Schriftstellers Witold Gombrowicz, der als sein Schicksalsgenosse im westlichen Exil, als Verbannter in Ulro, sozusagen eine unverwirklichte Möglichkeit von Miłosz' Existenz verkörpert: Mit seiner Dichtung der auf unaufhebbaren Gegensätzen beruhenden Ganzheit steht er zwar in der Tradition des «Ostens», bedient sich aber der Kampfmittel des Gegners, der Ironie, der Groteske, der «schwarzen» Literatur des Absurden, und hat damit gleichsam kapituliert, das Bürgerrecht von Ulro erworben. Demgegenüber besteht Miłosz' Taktik (die militärische Metaphorik ist kennzeichnend) in der Treue gegenüber der Tradition, in der Suche nach Verbündeten diesseits und jenseits der Frontlinie. (Vgl. S. 13.)

Bündnispartner im Kampf gegen die Vertreibung aus dem Ödland der rationalistischen Zersetzung der menschlichen Seele sind in der westlichen Sphäre *William Blake* (1757–1827), *Emanuel Swedenborg* (1688–1772), *Goethe* und in der östlichen *Adam Mickiewicz*, *Fjodor M. Dostojewskij* wie auch Miłosz' Namensvetter *Oskar Venceslas de Lubicz Miłosz*, der beiden Kulturkreisen angehörte (Wilna und Paris). Sie alle begriffen sich als Verkünder einer Lehre, die von der jüdisch-christlichen Esoterik befruchtet wurde und aus der «ganzheitlichen» Mitte ihres Wesens, mit geringem intellektuellem Anteil, entstanden war. In Miłosz' Werk verflochten sich diese Gedankenstränge in einer west-östlichen Kulturkonzeption, wie sie sich offenbar nur unter den Bedingungen der literarischen Emigration entfalten kann. Unseren thematischen Zusammenhang der biblisch besetzten Begriffe Fluch und Segen nimmt *Das Land Ulro* in zweifacher Hinsicht auf. Zum einen rezipiert es das visionäre Bild vom Lande Ulro insofern, als die dort genannten Visionäre «der ›horizontalen‹ Wüstenlandschaft von Ulro, wo der satanische Verstand alles zu platter Indifferenz einebnet, ... eine vertikale, in ›himmlische‹ Höhen und ›höllische‹ Abgründe reichende Landschaft (entgegenstellen)» (S. 14). Zum anderen greift er die geistig-kulturelle Situation Euro-Amerikas am Ende des 20. Jahrhunderts auf, an dessen Horizont die Zeichen einer apokalyptischen Selbstvernichtung der Menschheit sich abzubilden drohen. Beide Aspekte – die immer wirksamer werdende Digitalisierung der Sinnstrukturen in den Industriestaaten und das Zurückweichen analoger Denkstrukturen wie auch die gegenläufigen Bestrebungen in solchen Globalbereichen wie Ökologie, Atomkraft und Sektenbewegung – bilden einen Themenkomplex, der sicherlich in den neunziger Jahren in ganz unterschiedlichen gesellschaftlichen Kreisen der ost-westlichen Welt leidenschaftlich diskutiert werden wird. Miłosz hat diesen Diskurs in *Das Land Ulro* bereits begonnen: «Ich spreche das Wort aus: zwanzigstes Jahrhundert, und es überläuft mich kalt. Ungeheure Räume des Schweigens. Denn bei diesem ganzen ohrenbetäubenden Wortschwall, Millionen von Wörtern in der Minute, bei dieser Wucherung von Presse, Film, Fernsehen, wächst die unbenannte Wirklichkeit ins Ungeheure aus, während jene andere, gedeutete, nicht Schritt hält und verhältnismäßig kümmerlicher ist als im vorigen Jahrhundert. Was ich meine, weiß jeder, der sich je gewundert hat über das spurlose Verschwinden von Ereignissen, Situationen, Atmosphären, aber auch über das Verschwinden von Menschen, ganzen Städten und ganzen Ländern, und mehr als ein Schriftsteller hat bedauert, wie ich es bedaure, daß er von der erkannten Wirklichkeit so wenig in Worte zu fassen vermochte.» (S. 70)

Skizze

Lakaienzitern, Knechtsgelächter.
Der Henker wetzt sein langes Messer.
Der Herr verschlingt Kapauncroutons.
Es funkelt hell der Wintermond.

Dies Bild des Vaterlands – ein Stahlstich.
Die Närrin knutscht mit dem Soldat sich.
Die Alte kratzt sich unterm Rock.
Dies Vaterlandsbild – ein Lubok.
Böiger Wind und Hundsgelächte.
Boris gibt Gleb eins in die Fresse.
Die Paare drehn sich auf dem Ball.
Im Flur – der reinste Schweinestall.
Der Mond, er funkelt, quält den Sehsinn.
Die Wolke unter ihm – ein Kleinhirn ...
Der Künstler, dieser Parasit,
er wählt ein anderes Motiv.

Es ist sicherlich überflüssig, nach dem Zeitpunkt der Entstehung des Gedichtes von *Josef Brodskij* zu fragen.¹¹ Vor oder nach der Emigration ... eine solche zeitliche Differenzierung würde im Werk des beinahe fünfzigjährigen Nobelpreisträgers für Literatur keine Zäsuren setzen. Der spielerisch-ironische Umgang mit historischen Persönlichkeiten, der Austausch von mythischen Figuren und geographischen Begriffen, die Brechung der Lesererwartung im Hinblick auf eine national geprägte Geschichte – solche Merkmale seiner Poetik umreißen ein Weltbild des 20. Jahrhunderts, in dem die dichterisch verarbeiteten Orte, Gestalten, Handlungen, Gefühlsströme oder Gesten als Schein einer Realität entlarvt werden, die es noch zu entdecken gilt. Heißt es doch in seinen *20 Sonetten an Maria Stuart* (1974)¹² unter Ziffer XIV:

Auch bleibt die Lust – wie Schiwa – ohne Antrieb,
verhüllt der Rock doch – welch ein Hohn – dein Bein.
Nicht etwa weil inzwischen soviel Wasser
und (blau?) Blut vorbeigeflossen sind,
vielmehr um endlich mal allein zu sein
würde ich dir aus Glas ein Denkmal blasen,
in welchem mein Goodbye Gestalt gewinnt
und das der Abschiedsblick durchdringt – als Schein.
Diesen ironisch-grotesken Umgang pflegt er auch mit liebge-
wonnenen Freunden, wobei er die eigene Person nicht
schont.¹³

Postskriptum

Wie schade, daß mein Dasein dir nie das
bedeutet hat, was deines mir ... Wie oft
hab ich an diesem unbebauten Platz
den Kupfergroschen, der das Wappen trägt,
ins Drahtgewirr des Kosmos eingeworfen
in dem verzweifelten Bemühen, den
Moment unseres Verbundenseins zu preisen
... Aber ach, wenn einer nicht versteht,
sich selbst anstelle der gesamten Welt
zu setzen, bleibt ihm nur – wie einen Tisch
bei spiritistischen Seancen – das
zerlochte Rund des Telefons zu drehn,
bis endlich ein Phantom ein Echo gibt
auf das Gejaul des Summers in der Nacht.

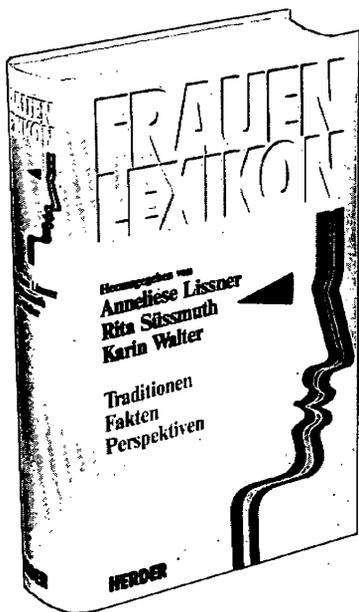
Fünf Jahre nach der Entstehung dieses Gedichtes verläßt er im Jahre 1972 Leningrad, um sich in den USA niederzulassen. Ein in westlichen Fachkreisen anerkannter Dichter, ein Stern unter dem Leningrader klassizistischen Dichterkimmel, ein beinahe unbekannter Lyriker in der Sowjetunion. Mit diesen Insignien ausgestattet, ist ihm der Weg – ähnlich wie der von *V. Nabokov* in den zwanziger Jahren – in die amerikanische Literaturöffentlichkeit geebnet. Sicherlich aufgrund von zwei Voraussetzungen: seinen ausgezeichneten Englischkenntnissen und seinen meisterhaften Feuilletons. Diese sprachliche

¹¹ J. Brodskij, Einem alten Architekten in Rom. Ausgewählte Gedichte. Aus dem Russischen von K. Dedecius, R. Fieguth und S. List. Neuausgabe (Serie Piper, 506) München 1986, S. 104.

¹² J. Brodskij, Römische Elegien und andere Gedichte. Aus dem Russischen von F. Ph. Ingold (Edition Akzente). München 1985, S. 76.

¹³ J. Brodskij, Einem alten Architekten in Rom (vgl. Anm. 11), S. 38.

Engagiert und informativ



In kurzer Zeit
über
10 000 verkaufte
Exemplare

2. Auflage,
632 Seiten, gebunden
mit Schutzumschlag,
59,80 Fr./65,- DM.
ISBN 3-451-20977-2

„Das ‚Frauenlexikon‘ macht zuversichtlich: wenn sogar eine Enzyklopädie wie diese Aufbruchsstimmung erzeugt, sind wir schon auf dem Weg zu einer gerechteren Gesellschaft“ (*Neue Zürcher Zeitung*).

„Auch ein Leitfaden für alle Männer“ (**Informationen für die Frau**).

„Die Beiträge dieses Lexikons spiegeln die Diskussion, die über die veränderte Position der Frau in der Gesellschaft geführt wird; sie machen aber auch den historischen Hintergrund deutlich, liefern eine Fülle von Fakten und Informationen und stellen Zusammenhänge her, aus denen der Leser seine Schlüsse selbst ziehen kann (FAZ).

„Derzeit ohne Konkurrenz“ (*Südwestfunk*).

„Wichtig, daß ein solches Buch herausgekommen ist“ (*Frankfurter Rundschau*).

Neu in der Reihe *frauenforum*

„Dem international angesehenen Professor für Exegese und biblische Hermeneutik geht es nicht nur um die Befreiung Gottes aus überkommenen Schablonen und aus handfesten männlichen Interessen. Ein leidenschaftliches und kompetentes Buch. Nicht nur für Fachtheolog(inn)en spannend zu lesen, und in seinen Perspektiven bahnbrechend“ (Helen Schüngel-Straumann).

224 Seiten, gebunden 26,60 Fr./28,80 DM.
ISBN 3-451-21136-X



Führende Theologinnen entwickeln im Blick auf die Geschichte Perspektiven für eine neue Sicht Marias; sie zeigen Fehlentwicklungen und Defizite traditioneller Sichtweisen auf und machen Mut, die befreiende Wirklichkeit Marias neu zu entdecken. Die Autorinnen: H.-B. Gerl, E. Gössmann, A. Jensen, M. Schmidt, H. Schüngel-Straumann, H. Pissarek-Hudelist.
216 Seiten, Paperback 23,- Fr./24,80 DM.
ISBN 3-451-21348-6



Anpassung an die Fremdkultur bedeutete keinesfalls eine Einschränkung des poetischen Bezugsfeldes. Sie führte vielmehr zu einer linguistischen und kultursemiotischen Erweiterung seines dichterischen Horizontes. Seine schöpferische Tätigkeit verdeutlichte dies auf eindrucksvolle Weise: Den ersten Gedichtbänden in den USA, *Stichotvorenija i poëmy* (New York 1965), *Ostanovka v pustyne* (New York 1970) – also beide Tamizdatausgaben –, folgten nach Brodskijs Übersiedlung nach Amerika rasch neue Sammlungen: *Čast' reči*, *Konec prekrasnoj epochi* (Ann Arbor 1977), *Novye stancy k avgustine* (1983), *Mramor* (Ann Arbor 1984), *Uranija* (1987), dazwischen der englisch geschriebene Essayband *Less than One*.

Der Schlüssel zum Geheimnis seiner rasch anwachsenden Anerkennung nicht nur in literarischen Fachkreisen, sondern auch in der kulturellen Elite Amerikas liegt an den Schnittflächen großer, sich überlagernder kulturhistorischer Felder, in denen sowohl unterschiedliche Stile und Redefiguren als auch eine philosophisch-ironische Distanz zu Geschichte und Gegenwart angesiedelt sind. «Seine poetische Kunst?» fragt einer seiner bedeutendsten polnischen Nachdichter, *Andrzej Drzewicz*. «Sie stützt sich auf ein klassizistisches Modell, ist aber auch mit Elementen des Barock besetzt, transportiert über eine vor ihm in Rußland nicht existierende Brücke zu den englischen metaphysischen Dichtern. Das Bewußtsein der Verwurzelung in einer mit Mandelstam vergleichbaren Allkultur. Generelle Ideen mit äußerst breiter Dimension, angesiedelt im Konkreten, in mit Gegenständigkeit verdichteten freimütigen Gesten. T. S. Eliot und N. Auden schätzt er sicherlich als seine Vorbilder. Eine unvergleichliche Mannigfaltigkeit an Intonationen, ... ausschweifende Ironie, Skeptizismus, doch auch eine Reihe der anmutigsten und innigsten religiösen Verse, die die russische Sprache kennt.»¹⁴ Diese Werturteile können noch durch eine Aussage erweitert werden: das unerbitliche Dasein im Exil, das die Grundlage für die Fortsetzung des poetischen Dialogs mit der Weltkultur und die Voraussetzung für eine transnationale Betrachtung der Welt schuf. Die Poetik Brodskijs verdeutlicht dies in dem Eingangsgedicht zum Zyklus *Čast' reči* (Redeteil). Dort heißt es:

«Ich bin im baltischen Sumpfland geboren, bin groß geworden dort, wo die zinkblauen Wogen stets zu zweit anrollten – Quelle all meiner Reime. Und Quelle der kläglichen Stimme, die wie ein feuchtes Härchen kringelte zwischen ihnen; falls überhaupt. Den Kopf auf eine Elle gestützt, die Ohrenmuschel in der Hand, vernimmt man nicht das Rumoren des Meeres, sondern bloß ein Knirschen, ein Knacken von Läden und Schreinen, den zischenden Teetopf – wenn's hochkommt, hört man Möwenschreie. In diesen Ebenen, wo freie Sicht herrscht und keiner sich verkriechen kann, bleiben die Herzen offener, reiner. Bloß für den Ton ist der Raum stets ein Hemmnis. Dem Auge reicht ein Blick: ob das Echo zurückkommt – ihm kann es gleich sein.»¹⁵

Wort und Realität

Brodskijs Wahrnehmung der Stimmen und Geräusche jenseits des Lauthaft-Sinnfälligen und die Semantisierung seines dichterischen Auges ermöglichen eine körperhafte und abstrakte Erfassung großer kultureller Räume, unabhängig von Sprachgrenzen und politisch-geographischen Markierungen. Diese Eigenschaft erweist sich als eine wesentliche Quelle seiner Ausstrahlungskraft. Aber seine Prosa greift auch – herausgefordert vom ständigen Vergleich zwischen russischen und amerikanischen Sprachstrukturen – ständig die wachsenden Mißverständnisse bei der Darstellung großer kulturhistorischer Prozesse auf. In seinen *Erinnerungen an Leningrad* zum Beispiel läßt er nicht nur seine Kindheit und Jugend Revue passieren, er setzt sich auch, aus amerikanischer Perspektive, immer

¹⁴ Vgl. Tygodnik powszechny vom 8.11.1987, S. 1ff.

¹⁵ Vgl. J. Brodskij, Römische Elegien und andere Gedichte (vgl. Anm. 12), S. 10.

VERLAG HERDER

wieder mit den Auswirkungen evolutionärer Prozesse und dem Verhältnis von Wort und Realität auseinander:¹⁶

«Die traurige Wahrheit ist, daß die Wörter ebenfalls (wie das Gedächtnis, W. S.) die Wirklichkeit verfehlen. Zumindest ist es mein Eindruck gewesen, daß jegliche aus dem russischen Bereich stammende Erfahrung, selbst wenn sie mit fotografischer Genauigkeit geschildert wird, von der englischen Sprache einfach abprallt, ohne eine sichtbare Spur an ihrer Oberfläche zu hinterlassen.»

Brodskij beklagt sich jedoch nicht über die syntaktisch-semantischen Unzulänglichkeiten des Englischen, vielmehr bedauert er es, daß das Russische – aufgrund seiner verknäulten Syntax – sich kaum öffnet für die Vorstellung ethischer Größen (das Böse, die Tragik) im Bewußtsein. Solche Differenzen beim Vergleich zwischen zwei Sprachen einschließlich ihrer poetischen Bearbeitung könnten also zukünftige Tätigkeitsfelder für emigrierte Schriftsteller sein.

Über die hier angesprochenen Fehlleistungen der Sprache hat Milosz sich in seinem Essay *Schriftsteller im Exil* geäußert:¹⁷

«Es ist nicht wahr, daß ein langer Auslandsaufenthalt zwangsläufig Stilunreinheiten und Stilverwischungen mit sich bringen muß, obwohl der belebende Einfluß der Alltagssprache fehlt. Was dagegen wahr ist, ist, daß neue Aspekte und Nuancen der Muttersprache entdeckt werden, da sie sich vor dem Hintergrund der neuen Sprachumgebung abheben. Die Verengung der Sprache in einigen Bereichen (Idiom, Slang) wird durch ihre Erweiterung in anderen (Reinheit des Vokabulars, rhythmische Ausdruckskraft, syntaktisches Gleichgewicht) kompensiert. Rivalität zwischen zwei Sprachen ist nicht unbedingt typisch für Exilliteratur.»

Exilliteratur und Literaturwissenschaft

Weitaus typischer – und für unseren Gegenstand von Bedeutung – ist die Eigentümlichkeit jener im 20. Jahrhundert entstandenen Exilliteraturen, die im europäischen und außereuropäischen Kontext eine bislang von der Wissenschaft zu Unrecht vernachlässigte Erscheinung des literarischen Lebens sind. Auf diesen Umstand hat unlängst *Eugeniusz Czaplejewicz* in einem Aufsatz über die *Poetik der Emigrationsliteratur* aufmerksam gemacht. Er wirft den Literaturhistorikern vor, sie würden sich – im Hinblick auf die traurige Tradition der polnischen Literatur – lediglich mit der Emigrationsliteratur einzelner Epochen beschäftigen, nicht aber diesen Literaturtypus als spezifische Erscheinung mit eigener Tradition betrachten. Besonders bedauerlich sei es, daß die Vertreter methodologisch weitreichender Theorien strukturalistischer Herkunft (*Jakobson, Mukařovský, Lévi-Strauss*) es versäumt hätten, theoretische Konzepte zur Emigrationsliteratur zu entwickeln. Es gelte deshalb «vom Standpunkt einer pragmatischen Poetik» die Besonderheit dieser Literatur unter folgenden Aspekten zu untersuchen.¹⁸

- ▷ Situation der Emigrationsschriftsteller
- ▷ Problem der Leserrezption der Emigrationsliteratur
- ▷ Wechselseitiges Verhältnis von Emigrations- und «vaterländischer» Literatur; Verhältnis des E-Künstlers und seines Werkes zur Ausgangsliteratur
- ▷ Die gleichzeitige Zugehörigkeit einer gegebenen E-Literatur zu verschiedenen anderen Nationalliteraturen
- ▷ Eigenständige literarische Traditionen (mit Motivstrukturen wie Flucht, Krieg, Messianismus, Arbeitslager, Folter, Einweisung in psychiatrische Anstalten).

¹⁶ J. Brodskij, *Erinnerungen an Leningrad*. Aus dem Amerikanischen von S. List und M. Frisch (Edition Akzente). München 1987, S. 43.

¹⁷ C. Milosz, *Ein Schriftsteller im Exil*, in: Ders., *Zeichen im Dunkel. Poesie und Poetik*. Hrsg. von K. Dedecius (edition suhrkamp, 995). Frankfurt 1979, S. 123f.

¹⁸ *Poetik der Emigrationsliteratur* (poln.), in: *Poezja* Nr. 4/5, 1987.

Einige der hier genannten Aspekte sind in der Zwischenzeit von der deutschsprachigen Emigrationsforschung (Zeitraum 1933–1945) auf systematische und vergleichend-historische Weise behandelt worden. Der fortlaufende Aneignungsprozeß von Literatur und Kunst, die von den Nationalsozialisten in pathologisch-krimineller Verblendung als «Kulturbolschewismus» und als «entartete Kunst» bezeichnet wurden, ist in der Zwischenzeit in der Bundesrepublik Deutschland von einer neuen kulturell-literarischen Emigrationschicht überlagert worden. Zahlreiche der in den siebziger und achtziger Jahren emigrierten (oder zeitweilig in der Bundesrepublik lebenden) DDR-Autoren haben mit ihren Werken eine «Niemandland-Literatur» geschaffen, in der die auftretenden Figuren und vorhandenen Handlungsräume Merkmale der beiden Kulturen besitzen. Verweisen sie bereits auf die oben erwähnte eigentümliche Poetik einer Emigrationsliteratur, die – angereichert mit transnationalen Elementen – ein Eigenleben führt oder – wie A. Hartmann in einem Aufsatz erwähnte¹⁹ – einer einheitlichen deutschen Nationalliteratur zuzuordnen ist? Erweist sie sich als der symbolhafte Segen, der den Fluch über die immer wieder aus den angestammten Kulturräumen und erlernten Muttersprachen verjagten Dichter vergessen läßt? Mit Rechtfertigung kann dies angesichts der Vielzahl osteuropäischer Autorinnen und Autoren, die der schikanösen und unwürdigen Behandlung durch die dortigen Regimes ausgesetzt waren und nach Westeuropa, Amerika oder sogar Australien emigrierten, nicht aufgewogen werden. Ihr Weggang hat bis zur Mitte der achtziger Jahre empfindliche Lücken im Leserbewußtsein der Russen, Polen, Tschechen oder Rumänen hinterlassen. Seit Beginn des kulturpolitischen und ideologischen Umbruchs in der Sowjetunion besteht nun zumindest für die russisch-sowjetische Literatur eine günstige Voraussetzung für die Akzeptierung und Wiedereingliederung der emigrierten Autoren in den großen Strom der sowjetischen Nationalliteraturen. Die erste Begegnung im Museum Louisiana bei Kopenhagen im April 1988 läßt Hoffnung auf die Rückkehr der einst verfeimten Autoren in das Leserbewußtsein sowjetischer Bürger aufkommen.

Ein solcher Annäherungsversuch ist auch in Polen unternommen worden, als z. B. Adam Krzeminski in der *Polityka* von einem literarischen Dreistromland sprach und damit die Existenz der unabhängigen polnischen Literatur (neben der Emigrationsliteratur) offiziell anerkannte. Selbst in der Tschechoslowakei sind in den vergangenen Wochen immer wieder Artikel in Tageszeitungen erschienen, in denen die Aufspaltung der tschechischen und slowakischen Literatur nach 1968 beklagt wurde. Verweisen solche Signale auf den Beginn einer literarischen und kulturpolitischen Aussöhnung zwischen der Emigration und dem staatspolitischen Regime? Das ist eine außerordentlich schwer zu lösende Problematik, da eine Lösung dieser Frage von grundlegenden Umwälzungen im kulturpolitischen Apparat der betreffenden staatssozialistischen Länder abhängen wird. Und vor allem von der Durchsetzungsfähigkeit der reformerischen Kräfte in der UdSSR. Werden wir Mitteleuropäer nunmehr mit einer Zeit der literaturpolitischen Entspannung konfrontiert, einer Zeit, in der die Wissenschaftler an einer Poetik der Emigrationsliteratur arbeiten, um besser gewappnet zu sein, wenn eine neue Periode der aufgespaltenen Nationalliteratur in Europa beginnen wird?

Wolfgang Schlott, Bremen

¹⁹ A. Hartmann, *Was heißt heute überhaupt noch «DDR-Literatur»?*, in: M. Gerber, Hrsg., *Studies in GDR Culture and Society*, Band 5. New York–London 1985, S. 265–280.

Für Feriengespräche: ORIENTIERUNG

Probennummern zum Weitergeben an Bekannte sendet Ihnen jederzeit gerne und gratis

Ihre Administration

Lukas lesen – lire Lévinas

Pariser Frühjahr 1989

Philosophisches Stadtrecht für Freuds Ödipus und für Ödipus bei den Indianern, gewiß. Aufenthaltsgenehmigungen für Fromms Eckhart, für «Eckhart und der Zen-Buddhismus» und vielleicht für Meister Eckhart. Für Scholems jüdische Mystik und für Bubers Chassidismus. Sogar, dank E. Lévinas, ein Passierschein für den Talmud, merkwürdiges Stimmengewirr, esoterisch und terre-à-terre, gehorsam und provokativ, in dessen banalen Kleinstkriegen allemal um – und für – die Differenz ums Ganze gestritten werde. Hinter dessen unbedrücktem Wildwuchs die eleganten Wege und Waffengänge eines hochbewußten und hellwachen Gesprächs kritischer Köpfe zu erfahren seien.

Doch nun, das (warum eigentlich?) dennoch Unwahrscheinliche, Unerwartete, Berührende. Zeit und Ort: Im Pariser April 89 am Collège International de Philosophie eine Seminarstunde über E. Lévinas.

Einem «Einfall Gottes» in das Denken sei dieses Denken auf der Spur. Denn jener Einfall hätte eine irritierende Spur – der Nicht-Identität, der Ungleichzeitigkeit, der absoluten Vergangenheit – Gottes zurückgelassen: dem zugreifenden, identifizierenden, verrechnenden Denken bleibendes Ärgernis, Stachel im Fleisch der Vernunft. Spur, Schrift, die je neu gelesen werden wolle, nie zu dechiffrieren sei; die sich verpflichtend verdichte in der Ungreifbarkeit und Nichtverrechenbarkeit des anderen Menschen, dieses Fremden. Der Referent streift die Frage einer Lévinasschen «contre-phénoménologie», spricht von Bubers Nähe und Ferne, zitiert M. Blanchot, widmet einige Aufmerksamkeit Motiven aus Lévinas' Talmudlektüren, die den Gedanken der Übergröße und der Kenosis, des Rückzugs und der herausfordernden Ambiguität des Unendlichen anders bezeugen und erschließen.

Diese Ausgabe (13/14) erscheint als erste Ferien-Doppelnummer, die zweite (15/16) folgt Ende August.

ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760
Telefax (01) 2014983
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Robert Hotz,
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1989:

Schweiz: Fr. 39.- / Studierende Fr. 28.-
Deutschland: DM 49.- / Studierende DM 34.-
Österreich: öS 370.- / Studierende öS 260.-
Übrige Länder: sFr. 37.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Probenummer gratis

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27 842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Dann steht unvermittelt das Lukasevangelium im Raum, die Emmauserzählung, der sonderbare Weggefährte, der wohl gar nichts mitbekommen hat von dem Notabene, das sich in der Kapitale zutrug. Etwas plötzlich das Brotbrechen – Erkennen – Verschwinden des Auferstandenen; um diesen Dreischritt geht es nämlich, er wird vor dem Horizont der Lévinasschen Gegen-Phänomenologie gedeutet als Topos der U-topie Gottes. Theologische Exegetenmeinungen werden nicht ausbreitet; Lukas sei zu lesen wie eine Erzählung Kafkas, ein Roman Blanchots.

Den Emmausjüngern kann nicht viel anders zumute gewesen sein als bei diesem unverhofften Wiedersehen der mit den Gestalten des Neuen Testaments doch von Haus aus vertrauten (und später theologisch ausgebildeten) Teilnehmerin. Hätte sie Personen und Autor eher bei den Toten gesucht? Lukas im philosophischen Seminar, nicht wie Platon und Hegel, sondern wie «Kafka und Blanchot» – und diese Namen haben ihre Aura.

In Staunen versetzten nicht weniger als der Ort die Umstände der Erscheinung: die fraglose Annahme einer Neuheit und Fremdheit der alten Worte (nicht ihrer historischen Ferne), die vernehmbar wären in der Frische des «zum ersten Mal»; die selbstverständliche – und wie hoffnungs- und respektvolle – Unterstellung, der auf uns gekommene Buchstabe werde in meiner insistierenden Hinwendung sprechen, und seine Kostbarkeit sei ihrer wert; das gute Gewissen (oder schlechte Gedächtnis), die – zweite? – Naivität einer philosophisch inspirierten Lektüre der Schrift schließlich, die deren jüngste Vergangenheit unter den Mikroskopen der historisch-kritischen Methode nichts lehren könnte.

Wem Lukas das Entrée-Billet zu den philosophischen Salons verdankt, scheint mir kein Geheimnis. Doch was steckt hinter der neuen (Pariser) Erwartung an die heiligen Texte von Judentum und, in ihrem Gefolge, Christentum? Sind sie endlich hinreichend exotisch geworden, um ihren Platz neben mittelamerikanischen und Eskimo-Mythen einnehmen zu dürfen? Oder führte ein Dégoût an den Schneid- und Klebearbeiten strukturalistischer Textanalyse nicht nur zur hermeneutischen Wende, sondern auch, eingeleitet von einer Philosophie, in der sich die Propheten als so zitationsfähig zeigen wie Trakl und Hölderlin, eingeleitet auch von den Lévinasschen Talmudlektionen, in eine «ethisch-exegetische» Kehre?

Sollte sich hier gar ein Weg eröffnet haben, auf dem sich das Entweder-Oder von «Tradieren oder Säkularisieren» als erst vorvorletztes Wort erwiese? (Doch – und damit ist nicht nur nach subjektiven Voraussetzungen gefragt, aber nach ihnen auch – wie den höchsten und höchst divergierenden Ansprüchen genügen, die auch nur bescheidene Schritte einer «Talmudisierung» des Überlieferten stellten? Drohte nicht alsbald der Absturz: ins schlecht Abstrakte und Beliebiges, in falsche Naivität und bloßen – frommen? – Wunsch? Vielleicht hat Lévinas' Philosophie ein Seil gespannt. In jeder ihrer Zeilen versucht sie, den Zug zu erneuern, und keine Zeile verschweigt, wie unbequem, wie gefährlich es sich dort oben lebt. Werden die Nachfolger seine Spannung halten? Spüren sie noch «die schöne Gefahr»?)

Oder ist es wieder einmal, bei notorisch schlechter Presse von Vernunft und Aufklärung, «längst nicht mehr unmodern, wenn man gottgläubig ist», wie schon Adorno spöttisch referierte? Doch von Glauben war nicht die Rede, wohl vom Lesen. Von einem an-archischen Rückzug Gottes und der Verheißung störender Spuren. Von der Lektüre, vom Leser des fehlenden Originals. Lukas lesen: Pariser Rückzugs-Geplänkel, Pariser Avant-Garde? *Susanne Sandherr, Paris*

DIE AUTORIN arbeitet derzeit (nach einem in Bonn abgeschlossenen Studium in Philosophie und Theologie) in Paris an ihrer Dissertation. Zum obigen Essay veranlaßte sie der Artikel von W. Lesch: Sprache und Ethik bei Emmanuel Lévinas (Orientierung 1989, Nr. 1, Seite 4-7).