



ORIENTIERUNG

Nr. 11 61. Jahrgang Zürich, 15. Juni 1997

AM 19. MAI 1997 UM ZWEI Uhr nachts erzwangen fünf maskierte und bewaffnete Männer, die sich als Mitarbeiter der Generalstaatsanwaltschaft von Kolumbien ausgaben, den Zutritt zum Wohnhaus in der Calle 60 con Carrera 5° im Stadtteil Chapinero Alto in Bogotá. Sie erstürmten die Wohnung im sechsten Stockwerk und töteten dort *Carlos Mario Calderón*, seine Frau *Elsa Constanza Alvarado Calderón*, den Vater von Elsa, *Carlos Alvarado Pontoja*, und verletzten dessen Frau *Elvira Chacon de Alvarado* schwer. Der zweijährige Sohn *Ivan* von Carlos Mario Calderón und Elsa Constanza Alvarado Calderón blieb unbemerkt und überlebte so das Massaker unverletzt.

Kolumbien: Menschenrechte und Gewalt

Die Opfer dieses Verbrechens waren Mitarbeiter des *Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP)*, einer von Jesuiten gegründeten und verantworteten Forschungs- und Ausbildungsstätte zur sozialwissenschaftlichen Analyse und Animation in Kolumbien.¹ Carlos Mario Calderón war früher Jesuit, blieb auch nach seinem Ordensaustritt weiterhin Mitarbeiter des CINEP, in dessen Rahmen er in den letzten Jahren ökologische Projekte in Sumapaz betreute.² Seine Frau Elsa Alvarado Calderón arbeitete bis Ende Oktober vergangenen Jahres im Informationsbereich von CINEP; sie begleitete dort vor allem Initiativen zum Schutz der Menschenrechte und zur Unterstützung des Friedensprozesses in Kolumbien. Carlos Mario Calderón wie seine Frau waren bisher auf keiner «Todesliste» genannt worden. Wegen dieser Tatsache und wegen der kaltblütigen Perfektion, mit der dieser Mordanschlag durchgeführt wurde, sind Freunde der Ermordeten und Mitarbeiter des CINEP der Überzeugung, daß das Massaker von Angehörigen einer paramilitärischen Gruppe durchgeführt wurde, um Menschenrechtsaktivisten in ganz Kolumbien einzuschüchtern. Diese Einschätzung wurde auch von Sprechern eines über fünftausend Teilnehmer zählenden Trauerzuges geteilt³, auf dem am folgenden Tag in Bogotá gegen die Ermordung des Ehepaars Calderón und des Vaters von Elsa Constanza Alvarado Calderón protestiert wurde. Nach Auskunft des CINEP hat die Welle der Gewalt in Kolumbien in den letzten Wochen eine neue Stufe erreicht: seit Beginn dieses Jahres sind mehr als 650 Personen Opfer politischer Gewalt geworden. Vor allem auf dem Land ist die Anzahl der ermordeten Bauern in den letzten Wochen sprunghaft angestiegen. Mit der Massakrierung der Mitarbeiter von CINEP hat diese Gewalteskalation eine neue Qualität erreicht. Sie signalisiert die prekäre Lage und die Schutzlosigkeit jener Menschen, die in der Menschenrechtsarbeit engagiert sind, angesichts der verhärteten Fronten vor den Kommunalwahlen vom 26. Oktober 1997 zwischen den verschiedenen bewaffneten Gruppen, d.h. zwischen der Guerilla, den paramilitärischen Organisationen, den Selbstverteidigungsgruppen und der Armee.

Unter diesen Bedingungen erleben die Bürger Kolumbiens ihre Situation als eine paradoxe. Sie leben in einer der stabilsten Demokratien Lateinamerikas, deren Regierungen sich ausdrücklich zum Einsatz für die Menschenrechte verpflichtet haben, und sie erleben eine Gesellschaft, die in den letzten fünfzig Jahren durch progressive Gewaltzyklen geprägt ist, ohne daß es bisher den Regierungen, politischen Parteien und gesellschaftlichen Organisationen gelungen wäre, diese Kontinuität zu durchbrechen. Der Jurist Juan Gabriel Gómez Albarello bezeichnet die aktuelle Auseinandersetzung zwischen der Regierung des gegenwärtigen Präsidenten Ernesto Samper Pizano (seit 1994 im Amt) und der Guerilla als eine Pattsituation.⁴ Beide Kontrahenten wollen ihren Konflikt mit militärischen Mitteln lösen, und keiner von beiden ist stark genug, um die Auseinandersetzung zu seinen Gunsten entscheiden zu können. Die von den verschiedenen Regierungen seit 1981 mit der Guerilla geführten Friedensverhandlungen haben zwar Ende der achtziger Jahre und zu Beginn der neunziger Jahre zur Integration einzelner Guerilla-Gruppen in die Zivilgesellschaft geführt.⁵ Zudem hat 1991 die verfassungsgebende Versammlung einige Schritte zur Demokratisierung der kolumbianischen Ver-

LATEINAMERIKA

Kolumbien – Menschenrechte und Gewalt: Die Ermordung der Familie Calderón – Die Menschenrechtsarbeit des CINEP – Stabile Demokratie und Menschenrechtsverletzungen – Die Geschichte der Gewalt – Armee und paramilitärische Organisationen – Drogenkartelle und ihr Einfluß auf die Politik – Konservative Kontinuitäten in der Kirche Kolumbiens. *Nikolaus Klein*

PHILOSOPHIE/GESCHICHTE

Schreiben aufgrund eines Mangels: Zu Leben und Werk von *Michel de Certeau* (1925–1986) – Frühe Studien zur Religionsgeschichte des 17. Jahrhunderts – Auseinandersetzung mit dem Pariser Mai 1968 – Reisen in außereuropäische Länder – Untersuchung zur Mystik als Phänomen der Moderne – Grenzgängertum als methodische Vorentscheidung – Achtung auf Distanz und Differenzen – Die sozioökonomischen Bedingungen eines Textes – Der Diskurs und das Machtdispositiv – Das Andere im Einen finden – Kristallisationskerne einer Phänomenologie der Moderne – Beziehungen zu Jacques Lacan – Die unterdrückte Rede des Wahns – Der universelle Sprecher verschwindet aus der Weltprosa. *Joachim Valentin, Hadamar*

ESSAY

Traum – Leben: *Friedrich Weinreb* legt jüdische Überlieferungen aus – Ein zu Freud alternatives Traumverstehen – Ein Traum baut sich – Kein naiver Rückbezug zu Bibel und jüdischer Tradition – Unterbrechungen im Alltagsbewußtsein – Im Erzählen liegt schon ein Verstehen und Deuten – Jakobs Traum von der Leiter. *Lorenz Wachinger, München*

LITERATUR

Yvan Goll im Spiegel seiner Lyrik: Ein zu Unrecht vergessener Lyriker unseres Jahrhunderts – Als Sohn französischer Juden 1891 geboren stirbt er 1950 – Ein Leben zwischen der französischen, deutschen und englischen Sprache – Claire Golls problematischer Umgang mit dem literarischen Nachlaß ihres Mannes – Zur neuen Gesamtausgabe – Zur religiösen Motive des Werkes – Ringen mit Gott im Bilde Hiobs – Ein lyrischer Zeuge der Leiden unseres Jahrhunderts. *Georg Langenhorst, Weingarten*

AUTOBIOGRAPHIE

Unermüdete Stimme: Zur Autobiographie von *Sergej A. Kowaljow* – Ein Leben als Dissident und Bürgerrechtler – Kritische Distanz zur gegenwärtigen russischen Regierung – Vorsitzender der Menschenrechtskommission – Die Krise des russischen Staates und die Zukunft einer demokratischen Politik. *Wolfgang Schlott, Bremen*

fassung in die Wege geleitet. Da es aber zu keinen gleichzeitigen, nachhaltigen sozialen und gesellschaftlichen Reformen von seiten der Regierung kam, da die beiden größten Guerilla-Bewegungen, die FARC und die ELN sowie die dissidente Caraballa-Fraktion der EPL ihre politischen Ziele weiterhin nur mit bewaffneten Mitteln verfolgen wollten, hat sich die Situation der Bürger nicht nur nicht verbessert, sondern sogar verschlechtert.

Kolumbien weist weltweit die höchste Mordrate auf.⁶ Nach Schätzungen von nichtstaatlichen Organisationen und dem Menschenrechtsbeauftragten des kolumbianischen Präsidenten geschehen etwa 15 Prozent der Morde aus politischen Gründen. 1992 registrierte man so 4434 politisch motivierte Tötungen. Die Juristenkommission der ANDEAN-Staaten kommt aufgrund ihrer Untersuchungen zum Schluß, daß davon weniger als zwei Prozent der Morde im Kontext der Drogenkriminalität begangen werden. Für zwanzig Prozent tragen die Guerilla und für mehr als 70 Prozent das Militär, die Polizei und paramilitärische Gruppen die Verantwortung. Unter den Opfern politisch motivierter Gewalttaten lassen sich drei Gruppen unterscheiden: Einmal sind es Personen, die aufgrund ihres sozialen Status oder ihres Wohnortes der Komplizenschaft mit der Guerilla verdächtigt werden, dann sind es Personen, die wegen ihrer politischen Tätigkeit als subversiv gelten, u.a. Politiker legaler Parteien, Gewerkschafter und Menschenrechtsaktivisten. Aber auch Personen, die als «sozial unerwünscht» bezeichnet werden, werden

¹CINEP entspricht in Kolumbien den in den andern lateinamerikanischen Staaten tätigen Zentren für sozialwissenschaftliche Forschung und Aktion CIAS bzw. CIASCA (für Zentralamerika). Vgl. zu Zielsetzung und Geschichte den Beitrag: «Wir können nicht hinnehmen...», in: Orientierung vom 15. Mai 1997, S. 97ff. und D.H. Levine; Colombia: The Institutional Church and the Popular, in D.H. Levine, Hrsg., Religion and Political Conflict in Latin America. The University of North Carolina Press, Chapel Hill und London 1986, S. 187–216, 203ff. und 209.

²Während seines Studiums an der *École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales* besuchte Carlos Mario Calderón die Redaktion der «Orientierung»; vgl. M. Calderón, Camilo Torres – gefährliche Erinnerung, in: Orientierung 50 (1986), S. 41–45; M. Calderón, E. Pizarro, Colombia: La guerre et la paix, in: L'Amérique Latine no. 23 (Juli-September 1985).

³Vgl. A. Proenza, Les Colombiens se mobilisent contre la violence politique, in: Le Monde, 23. Mai 1997, S. 3.

⁴Vgl. B. Reis, Ein Krieg um des Krieges willen? in: *ila* nr. 205 (Mai 1997), S. 37ff.

⁵Zur Chronologie der Friedenssuche vgl. DIAL 1951 (2. Februar 1995).

⁶«Bei den insgesamt 4434 politisch motivierten Tötungen, die die Juristenkommission 1992 registriert hat, handelte es sich in 2178 Fällen um Attentate, in 1560 Fällen um Tötungen im Zuge von Kampfhandlungen und in den übrigen 505 Fällen um Morde an «sozial unerwünschten» Personen. Lag der Anteil der aus politischen Gründen verübten Tötungen an der Gesamtzahl der Morddelikte Anfang der 70er Jahre noch bei rund einem Prozent, so betrug er 1992 bereits 16 Prozent. Mehr als 20000 Todesopfer allein in den Jahren 1986 bis 1993 lautet die Schreckensbilanz der politischen Gewalt in Kolumbien.» Vgl. AI, Hrsg., Politische Gewalt in Kolumbien. Mythos und Wirklichkeit. Bonn 1994, S. 27f.

umgebracht (*limpieza social*). Darunter fallen Homosexuelle, Prostituierte, Drogenabhängige, Obdachlose, Straßenkinder oder psychisch kranke Menschen. Zu den Opfern dieser sich immer schneller bewegendenden Gewaltspirale gehören ebenfalls die heute bis zu einer Million zählenden «internen Flüchtlinge» (*refugiados internos*), Campesinos, die durch paramilitärische Aktionen gezwungen werden, ihr Land zu verlassen oder die in einer Situation verstärkter Repression nur noch in der Flucht eine Überlebenschance sehen.⁷

Daß in der gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen Regierung und Guerilla die politische Option kaum mehr in den Blick kommt, ist eine der Ursachen zunehmender Gewalt. Dazu kommt, daß mit der in den letzten Jahren immer größer gewordenen Zahl paramilitärischer Gruppen und deren im Januar dieses Jahres bekannt gewordenen Koordination auf nationaler Ebene die Verbindung staatlicher Institutionen mit der organisierten Kriminalität und mit privaten Interessengruppen immer stärker geworden ist.⁸ Diese paramilitärischen Gruppen, die wie die Todesschwadronen in Zentralamerika agieren, genießen unter dem Schutz der Armee Straffreiheit (*impunidad*).

Zwischen zwei Fronten

Die Armee, die von ihr gedeckten paramilitärischen Organisationen wie die Guerilla setzten in ihren Kampfeinsätzen gegeneinander gegenüber der Zivilbevölkerung zwei verschiedene Taktiken ein. In den Regionen, die wegen ihres wirtschaftlichen Reichtums oder ihrer Bodenschätze von Bedeutung sind oder in denen territorialer und politischer Einfluß strategische Macht bedeuten, kommt es von beiden Seiten zu Terroraktionen, in denen die Zivilbevölkerung zerrieben wird. Daneben gibt es Gebiete, in denen ein instabiles Gleichgewicht einer pragmatischen Zusammenarbeit zwischen der Guerilla und der Armee bzw. den Paramilitärs herrscht.⁹ Beide Kontrahenten haben im Verlaufe der letzten Jahre eigenständige Ökonomien entwickelt, die sie von ausländischer Unterstützung weitgehend unabhängig machen.¹⁰

In einer solchen Situation hat der Einsatz für Demokratisierungsprozesse und für Menschenrechte einen begrenzten Spielraum, und deren Protagonisten setzen sich einem hohen Risiko aus. Zwar reagiert die Regierung Kolumbiens auf ausländische Kritik an ihrer Menschenrechtspolitik, aber alle ihre Maßnahmen bleiben halbherzig, weil jede politische Debatte auf die Konfrontation zwischen Staat und Guerilla reduziert wird. Deshalb war die Regierung in Perioden relativer politischer Stabilität bereit, für die Stärkung und Durchsetzung der Menschenrechte sich einzusetzen. Sie hat aber jedesmal solche Maßnahmen relativiert oder zurückgenommen, wenn die politischen und sozialen Spannungen zugenommen haben. Dadurch

⁷A. Proenza, Un million de réfugiés errent à travers la Colombie, chassés par les combats entre l'armée et la guérilla, in: Le Monde vom 21. Mai 1997, S. 5.

⁸P. Gaupp berichtet in der NZZ vom 18. März 1997 von einer Dachorganisation der paramilitärischen Gruppen unter dem Namen *Movimiento Nacional de Autodefensas* mit ihrem Kommandanten Carlos Castaño und in der Ausgabe vom 14. März 1997 vom neuen Kommandanten der größten Guerilla-Gruppe *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia* (FARC) Jorge Briceño Suárez. Beides scheint darauf hinzudeuten, daß sich Guerilla wie die paramilitärischen Gruppen für die militärische Option entschieden haben. Über die Verbindung von Armee und paramilitärischen Gruppen und damit der Verantwortung der US-amerikanischen Administration über ihre militärische Hilfe in den Antidrogenkampagnen vgl. A. Linafd, *Compromissions avec les paramilitaires colombiens*, in: Le Monde diplomatique von April 1997, S. 8; Colombia's Killer Networks: The Military-Paramilitary Partnership and the United States. Human Rights Watch/Americas, New York 1996.

⁹Zur Situation totaler Herrschaft paramilitärischer Gruppen in der Region um den Golf von Urabá vgl. DIAL 2091 (16.–31. Juli 1996) und B. Reis (vgl. Anm. 4).

¹⁰Über die Komplizenschaft von Drogenmafia und Politik vgl. H.A. Torres, Politik und Kultur des Narco-Terrorismus, in: B. Rüttsche, P. Stirnmann, Hrsg., Drogen und Dritte Welt. Plädoyer für eine neue Nord-Süd-Drogenpolitik. Exodus, Luzern 1997, S. 104–115.

Ausbildungslehrgang

Gemeindeberatung und Organisationsentwicklung in der Kirche

Informations- und Einführungsseminar
Mo, 27. Oktober, 14.00 Uhr bis Do, 30. Oktober 1997, 12.30 Uhr

Bildungshaus St. Virgil/Salzburg

Dieses Seminar bietet eine grundlegende Einführung in die Praxis und Theorie der Organisationsentwicklung in kirchlichen Einrichtungen. Eingeladen sind alle an der Thematik Interessierten. Dieses Seminar gilt als erster Ausbildungsschritt für den gleichnamigen Ausbildungslehrgang, der vom Herbst 1998 bis zum Sommer 2001 in Salzburg stattfinden wird.

Information und Anmeldung:

Bildungshaus St. Virgil, Telefon 0043 662 65901-0 (Fax -8)

wird jenen, die sich für Menschenrechte engagierten, jeweils die Legitimationsgrundlage geschmälert. Erschwert wird die Menschenrechtsarbeit noch zusätzlich durch die Taktik der Guerilla, den Einsatz für Menschen- und Bürgerrechte, wo er sich kritisch gegen die jeweilige Regierung artikuliert, für ihre militärischen Strategien zu instrumentalisieren. Dies gab und gibt der Armee und den paramilitärischen Organisationen immer wieder die Möglichkeit, im Sinne der «Sicherheit des Staates» Menschenrechtsaktivisten zu diskreditieren und sie dadurch der Verfolgung bis zur Ermordung freizugeben.

Der kolumbianische Staat erweist sich so als autoritär und gleichzeitig in seinen demokratischen Institutionen zu schwach, um die Basis für eine Zivilgesellschaft freizusetzen. Die Hierarchie der katholischen Kirche in Kolumbien hat von ihrer konservativen Herkunftsgeschichte her basisorientierte kirchliche Menschenrechtsgruppierungen bisher marginalisiert. Ihre öffentliche

Kritik an der Gewalt bleibt ambivalent¹¹, wo sie die Arbeit solcher Gruppierungen sich nicht zu eigen macht, weil sie ihre eigenen autoritären Traditionen nicht selbstkritisch thematisiert und als Hindernisse gesellschaftlicher Reformen erkennt und abzubauen bereit ist.

Nikolaus Klein

¹¹ Dies gilt auch für die Erklärungen der Kolumbianischen Bischofskonferenz in den letzten Jahren (vgl. Weltkirche 9 [1989], S. 249–251; 252–253; 15 [1995], S. 24ff.; 16 [1996] S. 219ff. und 221f.; Documentation Catholique vom 1. April 1990, S. 350–358) und die kritische Analyse in DIAL 1324 (7. Juli 1988). Zu kirchlichen Basisorganisationen, die sich für Menschenrechte engagieren, gehören neben CINEP auch die Kommission *Justicia y Paz* der Vereinigung der Ordensleute Kolumbiens und die mit der Zeitschrift *Solidaridad* verbundenen Christen. 1994 erhielt Javier Giraldo SJ für *Justicia y Paz* den Jahrespreis der spanischen *Asociación Pro Derechos Humanos* (vgl. El País vom 3. Dezember 1994); vgl. J. Giraldo, *Colombia, este democracia genocida*. (Cristianisme i Justicia, 61). Barcelona 1994.

Schreiben aufgrund eines Mangels

Zu Leben und Werk von Michel de Certeau SJ

Trotz eines hoch entwickelten Publikations- und Übersetzungswesens wird es angesichts allgemein gekürzter Wissenschafts- und Editionsbudgets immer schwieriger, eigenständige und interessante Denker anderer Muttersprachen auf dem deutschsprachigen Markt bekanntzumachen und zu diskutieren. Dies gilt in besonderer Weise, wenn der betreffende Autor keiner Disziplin eindeutig zuzuordnen ist, sondern sich an der Grenze mehrerer Wissenschaften bewegt und damit deren Reichweite gleichzeitig auslotet und in Frage stellt. Das Werk des französischen Jesuiten Michel de Certeau, das in den USA schon als Standardliteratur für Studenten der Wissenschaftstheorie und Historie gilt, ist im deutschsprachigen Raum so gut wie unbekannt. Dabei enthalten seine Arbeiten zahllose innovative Reflexionen, die wegen ihrer großen Offenheit zu anderen geisteswissenschaftlichen Disziplinen einer manchmal etwas ratlos wirkenden Theologie zu neuen Impulsen in der Reflexion über die Bedingungen ihrer Existenz in der späten Moderne verhelfen könnten. Mit einer kleinen Explikation des Certeauschen Werkes soll hier einmal der Versuch unternommen werden, diesem Mißstand abzuwehren.

Lebensdaten und Werk

Geboren wurde Michel de Certeau 1925 in Chambéry, Savoyen. 1950 tritt er in die Gesellschaft Jesu ein und nimmt dort die klassische Laufbahn der Jesuitenausbildung in Laval, Chantilly, Vannes und Lyon. Gegen seinen ursprünglichen Wunsch, sich auf die Patristik, v.a. Augustinus, zu spezialisieren, legt der Orden ihm die Beschäftigung mit der Geschichte der Frömmigkeit in Frankreich in der frühen Neuzeit nahe. Certeau schließt also ein Doktorat in Religionswissenschaften über «Das Tagebuch des Pierre Favre» (Prom. 1960), einen der Mitbegründer des Jesuitenordens, an. Mehrere Arbeiten über Jean-Joseph Surin, einen geistlichen Schriftsteller und Exorzisten des 17. Jahrhunderts, folgen. 1967 reißt ein schwerer Autounfall, der Certeau das rechte Auge kostet, ihn nicht nur kurzzeitig aus der Beschaulichkeit eines biedereren Mystikforschers. Vielmehr markiert spätestens das Jahr 1968 mit Certeaus Wechsel ins Paris der beginnenden Studentenunruhen auch eine Wende in seinem Werk: Die Beschäftigung mit Anthropologie und Psychoanalyse weiten den Horizont des Religionswissenschaftlers und schaffen, verbunden mit seinem immer schon großen Interesse für Phänomene des Alltagslebens, jene faszinierende Mischung aus Praxisreflexion, wacher Zeitgenossenschaft, tiefer Frömmigkeit und experimentellem wissenschaftlichem Denken, die seine Arbeiten von nun an auszeichnen. Seine kleine Arbeit «La prise de Parole» bildet den Anfang dieser zweiten Schaffensperiode, eine bestechend nüchterne und gleichzeitig unkonventionelle Analy-

se der Geschehnisse vom Mai 1968, die ihn auch in der «Szene» der Pariser Intellektuellen schlagartig bekannt macht.

Es folgen mehrere große Reisen im Auftrag des Ordens, deren Eindrücke ebenfalls im Werk weiterleben: USA, Brasilien, Argentinien, Kanada, Mexiko, Spanien, Studien in Cambridge, Belgien, Kolloquien in Italien, schließlich ab 1977 eine Professur in Genf. Aus einer Zusammenarbeit mit namhaften französischen Kulturschaffenden im Rahmen eines Projektes des Centre Pompidou entstehen in den siebziger Jahren die Texte «La culture au pluriel» (1974) und «L'invention du quotidien» (1980), eine im weitesten Sinne sozialpsychologische Studie zur zeitgenössischen Alltagskultur, deren erster Teil unter dem Titel «Die Kunst des Handelns» auch auf deutsch vorliegt.¹ Seit 1978 Titularprofessor an der University of California (San Diego) kehrt Certeau 1984 nach Paris zurück, um hier die Leitung der Abteilung «historische Anthropologie des Glaubens» zu übernehmen (16.–18. Jh.). Aus dem Jahr 1975 stammt eine trotz Übersetzung bisher in Deutschland unentdeckte Methodologie der Historiographie, «L'écriture de l'histoire».² Anfang der achtziger Jahre entsteht das zweite Hauptwerk, «La fable mystique»³, eine religionsanthropologische Untersuchung der Mystik als religiöses Phänomen der Moderne. 1985 schwer erkrankt, stirbt Certeau 1986 über der Arbeit am bis heute nicht erschienenen zweiten Teil von «La fable mystique». In der Vielfalt der Würdigungen in allen großen Tageszeitungen Frankreichs nennt man ihn «Pilger zwischen den Fronten», «Migrateur», «Mystiker, der sich selbst vergaß» und «erleuchteten Christen».

Grenzgängertum als methodische Vorentscheidung

Bereits bei einem ersten Blick auf Certeaus Lebens- und Arbeitsweise stoßen wir auf Grenzüberschreitungen – er selbst spricht von Überkreuzungen (*croisés*) –, die vielleicht das für seine Arbeit charakteristischste Merkmal darstellen.

Zunächst muß an dieser Stelle auf die Übergänge zwischen vier für die Organisation des Feldes wissenschaftlichen Arbeitens zentralen Gegensatzpaaren hingewiesen werden, die im folgenden in wechselnder Konstellation immer wieder auftauchen werden, weil sie im Focus von Certeaus Reflexionen stehen.

Es sind die Übergänge zwischen Oralität und Schriftlichkeit, Räumlichkeit und Zeit- bzw. Geschichtlichkeit, Andersheit und westlich-abendländischem Subjekt bzw. Kultur sowie zwischen Unbewußtheit und Wissen.

¹ Merve Verlag, Berlin 1988. Im folgenden *KdH*.

² Dt: Das Schreiben der Geschichte (ohne den 3. – theologischen – Hauptteil), übersetzt von Sylvia M. Schomburg-Scherff, Frankfurt a.M. 1991. Im folgenden *SdG*.

³ Paris 1982. Im folgenden *Lfm*.

Darüberhinaus ist zu reden von den Übergängen zwischen Leben und Werk, zwischen Alltag und Wissenschaft und zwischen den einzelnen Wissenschaften, die in jeder wissenschaftlichen Arbeit präsent sind, jedoch von Certeau aus *methodischem* Interesse thematisiert, aus dem Dunkel gerückt werden, ohne daß er explizit die Entwicklung einer Methode betriebe. Certeaus Werk ist von immer neuen Versuchen geprägt, Soziologie, Literaturwissenschaft, Psychoanalyse und Historiographie gleichzeitig oder nebeneinander zu benutzen und dadurch einen komplexen und differenzierten Eindruck vom historischen Objekt zu erhalten, ja durch Thematisierung der *Rolle des Historikers selbst* gegenüber seinem Sujet die hier verborgenen Verflechtungen so weit wie möglich offenzulegen.

Certeau nennt als Grund für dieses Verfahren eine «Art von Scham, welche auf Distanzen achtet». Sie verhindert, das historische Sujet «als ein Objekt des Wissens unter den Spuren einer Arbeit zu identifizieren».⁴ Ein solches Vorgehen führt dazu, daß eine neue Art der Historiographie entsteht, die die Unvollkommenheit der Werkzeuge des Historikers angesichts einer uneinholbaren Wirklichkeit im Auge behält, sich also der Undarstellbarkeit des ursprünglichen historischen Ereignisses bewußt bleibt. Anders gesagt: Certeau nimmt die Arbeit des Historikers zunächst als konstruierende wahr und stellt damit das Verhältnis der Geschichtsschreibung zum historischen Material neu in Frage und auf den Prüfstand.

Bereits die Voraussetzungen der Historiographie bestehen ja aus «kontrollierten Operationen» der Abtrennung, der Kopie, Gruppierung und Isolation von Quellentexten, der Transformierung bestimmter Objekte zu «Dokumenten». Die *Zitation* «historischer» Texte nennt Certeau folgerichtig «Implantation eines Anderen», eines fremden Anteils in das Konstrukt des wissenschaftlichen Textes. Der so entstandene Text erscheint nun als Produkt, nicht aber als pure Fiktion. Gleichzeitig ist mit der Thematisierung des Textes als Konstruktion das Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit, also von Wirklichkeit und Diskurs, angesprochen: Historiographie gehört nicht nur der Vergangenheit an, sie ist nicht einfach der Extrakt vergangener Geschehnisse, sondern ebenso ein Werk in der Gegenwart, das ein bestimmtes Verhältnis zur Vergangenheit mit Hilfe eines bestimmten Umgangs mit den Quellen gleichzeitig anzeigt und produziert.

Aus den bisher gewonnenen Überlegungen zieht Certeau ganz konkrete Folgerungen für das Erstellen eines historiographischen Textes: Er warnt davor, eine Fiktion linearer Zeitabläufe zu erzeugen, sowie den Eindruck der völligen Aadaequatheit von historischem Diskurs und den «Tatsachen» erwecken zu wollen. Woher speist sich nun eine so große Skepsis, die Annahme von zwangsläufig verzerrenden und verschiebenden Tendenzen des historiographischen Textes? Wie entsteht nach Certeaus Meinung jener blinde Fleck im Auge des Schreibers, das doch mit aller Macht auf ein Objekt, das historische Ereignis, gerichtet ist? Was sind die Vorbedingungen des Textes, die er selbst nicht nennt?

Da er jeden Text aufgrund seiner sozioökonomischen Entstehungsbedingungen als bezogen auf ein Machtdispositiv begreift, legt sich für Certeau zum einen die Vermutung nahe, daß gerade diese Verstrickung in Interessen und Abhängigkeiten im Text verdeckt werden muß. Die Rolle der Intellektuellen, die Situation der Wissenschaft als abgegrenzter und determinierter Bezirk der Gesellschaft sowie ihre interne und d.h. – bis heute – ihre hierarchische Organisation wirken am Entstehen eines Textes mit.

«Der «wissenschaftliche» Diskurs, der nicht über seine Beziehung zum Gesellschafts-«Körper» spricht, kann keine Praxis artikulieren. Er ist nicht länger wissenschaftlich. Für den Historiker ist das ein zentrales Problem. Diese Beziehung zum Gesellschaftskörper ist gerade der Gegenstand der Geschichte und kann nicht behandelt werden, ohne den historiographischen Diskurs selbst in Frage zu stellen.»⁵

⁴ Lfm, 29 f.

⁵ SdG, 79.

Darüber hinaus weist er darauf hin, daß das Subjekt selbst in seiner ganz spezifischen Haltung zu Vergangenheit und Gegenwart, in seiner Neigung zu vermeiden und zu verdrängen, was es nicht als es selbst erkennen und annehmen kann, im Produkt nicht mehr offen präsent ist, sondern sich hinter dem scheinbar objektiven Text verbirgt.⁶

Schließlich bezieht Certeau sogar die Sammlung und Herrichtung der Quellen in den Produktionsprozeß mit ein: bereits ihre Auswahl und Gruppierung auf ein bestimmtes Ziel hin bedeutet eine zwar nötige, aber letztlich auch verfälschende Konzeptualisierung des Materials.⁷ Eine Konzeptualisierung, deren Arbitrarität dem fertigen Text nicht mehr anzusehen ist.

Das Andere im Einen finden

Was bringt eine solche Reflexion aber Neues gegenüber dem traditionellen hermeneutischen Diskurs? Zunächst einen weiter gefaßten Begriff von Historie. Er resultiert aus Certeaus Skepsis, ob auch ein noch so umfassendes und alteritätsorientiertes Verstehenwollen als Grundhaltung des Historikers gegenüber dem historischen Faktum die Möglichkeiten (historischer) Arbeit erschöpft. Ausgehend von der spezifisch französischen Freud-Rezeption, hält Certeau nämlich nicht die sozialtherapeutischen Möglichkeiten der Psychoanalyse für deren zentralen Gehalt, wie dies in Deutschland immer noch der Fall ist, sondern teilt mit Jacques Lacan⁸ die Wertschätzung der Freudschen Entdeckung des Unbewußten als unerschöpflicher Quelle der Andersheit und damit der Irritation des Ich, aber auch als Hort einer Realität, die an Bedeutung und Intensität, an Lebendigkeit und Virulenz die Möglichkeiten der Sprache und der (von Lacan «phantasmatisch» genannten) scheinbar kohärenten alltäglichen und historischen Abläufe übertrifft, sie folglich immer wieder durchkreuzt und unterminiert.⁹ Dem Einbrechen dieses Anderen, der «lebendigen, zerbrechlichen, zitternden Geschichte»¹⁰, in den historiographischen Text gilt das Interesse Michel de Certeaus vor allem. Sein daraus resultierendes Grenzgängertum zwischen wechselnden Methoden, die einander den spezifischen blinden Fleck erleuchten sollen, verdankt sich neben Freud aber sicher auch dem Ignatianischen Bestreben, Gott, den ganz Anderen, in allen Dingen zu finden. Ein Vorhaben, das – *metaphysisch* – als Transzendieren der Welt auf einen fundamentalen Reiß, das Walten und Wirken Gottes hin gelesen werden kann.

Diese Grundbewegungen des Certeauschen Denkens möchte ich in Anlehnung an Ignatius «Das Andere im Einen finden» nennen. Spuren der Einheit und der Zerrissenheit moderner Verhältnisse, Spuren der Heimat in der Heimatlosigkeit, aber auch umgekehrt, Spuren des Aufbruchs in Stabilität und Ordnung gilt sein erstes Interesse, wenn auch ein hinter diesem Bemühen stehendes ontologisches Konzept, etwa die Vorstellung einer fundamentalen Unabgeschlossenheit menschlicher Sinnsysteme, nicht ausdrücklich entwickelt wird.

Damit stemmt sich Certeau wie Foucault, Derrida und andere gegen die eingefahrenen Grenzmarkierungen des Abendlandes, immer auf der Suche nach Einfallschneisen, nach Brüchen, an

⁶ SdG, 23.

⁷ Daß bereits die textuelle Struktur, also der Gebrauch von Metaphern, die Bedeutungsverschiebung, die Abwesenheit des Kommunikationspartners eine Entfremdung von einem «ursprünglich» zu nennenden Ereignis, einer ursprünglich-reinen Intention bewirkt, klingt bei Certeau mit, findet sich aber ausdrücklicher in J. Derridas Reflexionen über den Zeit- und Subjektbegriff Husserls (Die Stimme und das Phänomen, Frankfurt a.M. 1979).

⁸ Jacques Lacan (1901–1981), Psychoanalytiker, Gründer der *École Freudienne de Paris*, initiierte eine Relektüre des Freudschen Werkes, bekannt vor allem aufgrund seiner Aufnahme linguistischer Kategorien in die psychoanalytische Theoriebildung. Zu Einflüssen auf das Werk M. de Certeaus siehe unten.

⁹ Neben Hegels «Phänomenologie des Geistes» und einer griechischen Ausgabe des Neuen Testaments gehörte Freuds «Der Mann Moses» zu den drei wichtigsten Büchern Certeaus. *Jahrelang* (1964–1980) gehörte er der *École Freudienne de Paris* Jacques Lacans in Paris an.

¹⁰ M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1973ff., 22.

denen das Äußere – was immer es sei – nach Innen dringt und die dort angestrebte Reinheit stört, das fragile Gleichgewicht aus Vorurteilen umstürzt, jedoch nicht um eine neue, quasi auf den Kopf gestellte, Hierarchie aufzurichten. Eine Herrschaft des Anderen, der Frauen, der Kinder oder des Wahnsinns. Vielmehr glaubt Certeau durch seine schonungslose Reflexion auf herrschende Konzepte der Sinnproduktion so vorurteilsfrei und so nahe am Phänomen wie möglich dem (historischen) Ereignis auf der Spur bleiben zu können. Immer eingedenk der Tatsache, daß es sich der endgültigen Darstellung wieder entzieht und damit einen transzendenten Charakter erhält. Certeau schreibt: «[...] in der Tat, was ist das Ereignis, wenn nicht das, was vorausgesetzt werden muß, damit eine Organisation der Dokumente möglich wird. Es ist das Mittel, mit dem man Unordnung in Ordnung umwandeln kann. Es erklärt nicht, sondern ermöglicht Intelligibilität. Es ist Postulat und Ausgangspunkt – aber auch der blinde Fleck – des Verstehens.»¹¹

Letztlich ist es eine ursprüngliche Differenz, ein Riß zwischen der Kontinuität der Narration und dem Einbruch des Ereignisses, zwischen Vergangem und Gegenwärtigem, zwischen Ich und Nicht-Ich, der vom Text gleichzeitig verdeckt und offenbart wird.

Die Certeausche Rede vom «Anderen», die immer wieder an die Texte von E. Lévinas erinnert, trägt unzweifelhaft religiöse Züge und erschöpft sich nicht etwa in einem weltanschaulichen Kompensationismus. Vielmehr ist der bzw. das radikal Andere auch als konkretes Phänomen alltäglicher, d.h. auch sozioökonomisch bestimmter Erfahrungsfelder für den Mystikforscher Certeau die Herausforderung der spirituellen Avantgarde der Moderne, der Mystiker. Eine Einsicht, die ihn in gewisser Weise mit einem anderen großen Jesuitentheologen unserer Tage verbindet, Karl Rahner.

Anstatt bei der Rede vom Anderen in theologisierenden Identifizierungen zu verfallen, bleiben Certeaus Verweise diesbezüglich allerdings in noch konsequenterer Weise als bei Rahner den Sprachbedingungen der Moderne verpflichtet. Mit Blick auf die Transformationsleistung zwischen Mittelalter und Moderne, die Certeau in den Texten der Mystiker am Werk beobachtet, stellt sich die Rede von Gott konsequent als eines von mehreren Modellen der Wirklichkeitsbewältigung dar und damit als eine historisch-literarische Konzeptionalisierung des begründungslogisch tiefer liegenden Phänomens «Andersheit».

Kristallisationskerne einer Phänomenologie der Moderne

L'Écriture: Zunächst scheinbar im Gegensatz zu seinem Zeitgenossen J. Derrida, der die *Écriture*, das Schreiben und die Schrift als im Abendland vernachlässigte und erst im 20. Jahrhundert langsam wieder zum Vorschein kommende Größe versteht, lokalisiert Certeau das Schreiben kritisch als das zentrale anthropologische und machtpolitische Signum der Moderne.

Zunächst nennt Certeau das Schreiben in einer karg anmutenden phänomenologischen Analyse «Organisation eines abgetrennten Raumes» (des zu beschreibenden Blattes, der historischen Fakten usw.). Die umfassende Bedeutung des Phänomens «Schreiben der Moderne» wird jedoch deutlich, wenn er darauf hinweist, daß Schreiben sich seit dem späten Mittelalter zunehmend als das Paradigma von Arbeit schlechthin herauskristallisiert: Im Schreiben, so Certeau, wird die zentrale Aufgabe des expansiv angelegten modernen Subjektes vollzogen: Die Verarbeitung der Welt mit dem Ziel, die Welt zu verändern und zu beherrschen.

Das Erlernen der Kulturtechniken, v.a. des Schreibens, wird somit zum Initiationsritus schlechthin, Robinson Crusoe, der den abgeschlossenen unkultivierten Ort seiner einsamen Insel gestaltet und diese Gestaltung schriftlich dokumentiert, erscheint plötzlich als Heiliger der Moderne.¹²

Historisch markiert für Certeau die Wende zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert den Zeitpunkt, an dem sich so etwas wie ein gesellschaftliches Unbewußtes der Moderne gebildet haben könnte. Nach der allmählichen Entwicklung einer Schriftkultur durch Entwicklung eines Kanons und durch die Alphabetisierung im späten Mittelalter sei durch die Inthronisation der Schriftlichkeit als beherrschendes Paradigma die Abspaltung einer Minorität der Wissenden von einer Majorität der Analphabeten vonstatten gegangen. Außerdem gewannen mit der schwindenden Gültigkeit des zentralen Textes mittelalterlicher Welterschließung, der Bibel, die schriftkundigen Interpreten und ihre kritische – was immer auch heißt: taktisch-politische – Lektüre zunehmend an Bedeutung. Schriftlichkeit erscheint hier als Machtdispositiv im Sinne M. Foucaults: Über die Beherrschung der Schrift konstituiert sich das soziale Gefüge an der Schwelle zur Moderne neu. Die Erschaffung einer Grenze zum Analphabeten als dem Anderen der Mächtigen, katalysiert geistesgeschichtlich einen Übergang von den mittelalterlichen Dualismen, die eine spezifische Taktik des Umgangs mit der Sphäre des Anderen darstellten (Gott/Welt, Jenseits/Diesseits, Verherrlichung/Verdammung), zu den Dualismen der Neuzeit, die bestimmt sind durch konfessionelles Schisma, Bildung und Analphabetentum, Reichtum und Armut.

Daß nach dem Verschwinden des ersten großen Sprechers auch das Sprechen des Subjekts zunehmend in den Hintergrund tritt, das Schreiben damit als – subjektlose – Praxis das Feld beherrscht, stellt sich im Werk Certeaus als aktuelle Zuspitzung dieser neuzeitlichen Entwicklung dar, die sich unter anderem im Aufkommen von Strukturalismus und Poststrukturalismus sowie im Paradigma der neuen Medien niederschlägt.

La Fable: In seiner großen Arbeit zur französischen und spanischen Mystik *La fable mystique*¹³ verweist Certeau unermüdlich auf die Fabel, also das unmittelbare Erzählen und auf die Singularität der alltäglichen Praxis, die sich beide einer endgültigen schriftlichen wie theoretischen Fixierung entziehen. Zunächst bezeichnet der Begriff «la fable» als Gegenpart der «écriture» die (marginalisierte) Mündlichkeit der Alltagspraxis. Im historiographischen Text nimmt Certeau das narrative Element jedoch darüber hinaus auch als unverzichtbaren, oszillierenden und nicht immer feststellbaren Teil des Schreibens selbst wahr. Geschichtsschreibung ohne Narrativität ist für ihn undenkbar. Sie ist nicht die äußere Form, in die ein auch unabhängig von ihr existierender Inhalt gegossen wird, eine «eigentliche Botschaft», die durch Interpretation oder Kondensation wieder «rein» erschlossen werden könnte, vielmehr gilt: Das Narrative ist nicht weiter zusammenziehbar, ist nicht Ausdruck von etwas, sondern nur im Mitvollzug entstanden und verstehbar, ja es hat entscheidenden Anteil an der Entstehung der Textaussage.¹⁴

Dieses fabulierende Andere der Wissenschaft immerfort in ihren Text einzuschleusen, ohne ihm seine Eigenständigkeit zu nehmen, kann als eines der wichtigsten Anliegen Certeaus gelten. Er schreibt:

«Für die Aufklärung weiß die Fabel, wenn sie spricht, nicht, was sie sagt und hat vom Autor zu erwarten, daß er das Wissen, von dem sie spricht, ohne ihr eigenes Wissen interpretiert. Sie ist also als Fiktion verstoßen, und wie alle Fiktionen unter dem Verdacht, den Sinn zu verfälschen, den sie in sich birgt, oder in die Irre zu leiten [...]»¹⁵

Nähe zu Jacques Lacan

Auf die Sympathie, die Certeau mit der Lacanschen Psychoanalyse verband, wurde bereits hingewiesen; ich möchte hier zwei hervorstechende Spuren psychoanalytischen Denkens in Certeaus Werk beleuchten.

▷ Ein zentrales Moment der Lacanschen Theoriebildung ist die Entstehung des menschlichen Ich als identisches, die er unablässig

¹¹ *SdG*, 125f.

¹² *KdH*, 245ff.

¹³ *Lfm* (s. Anm. 3).

¹⁴ *KdH*, 162.

¹⁵ *Lfm*, 23.

lich mit einer ursprünglicheren Erfahrung der Zerstückelung und Entfernung von sich selbst verbunden denkt. Im sog. Spiegelstadium (etwa im 18. Lebensmonat) ist zum ersten Mal die positive Reaktion des Kleinkindes auf sein Spiegelbild, ein lächelndes Wiedererkennen, zu registrieren. Daß dies nicht von Geburt an geschieht, verweist Lacan auf den sekundären, konstruierten Charakter dieser Ichfindung. Erst das Ansprechen des Kindes als ganzer Mensch von seiten der Mutter läßt langsam die Gewißheit wachsen, daß es sich lohnt, dieser Ahnung zu vertrauen. Dennoch bleibt in jeder künftigen Handlung, in jedem Selbstentwurf die ursprünglichere Zerrissenheit, die Tatsache, sich selbst einem anderen Menschen zu verdanken und die damit verbundene Bedrohung durch ein Außerhalb, lebendig. In Angstträumen, in Momenten der Verzweiflung und Resignation wird diese fundamentale Labilität wieder spürbar. Damit erscheint das eigene Ich, der Körper als das aus einem fundamentalen Begehren nach Einheit und Verstehbarkeit entstandene Produkt, dessen Generierung mit der Entstehung von Texten überhaupt strukturanalog gedacht wird.¹⁶

Die erwähnte ursprüngliche Sehnsucht nach Einheit mit dem Anderen, die Hoffnung auf ein Schließen der Lücke zwischen Ich und Nicht-Ich, die immer auch die Lücke zwischen Intention und Sprache (von Lacan «symbolische Ordnung» genannt) ist, bildet für Lacan das ursprünglichste Movens jeder menschlichen Intention und entspricht in etwa dem, was Freud «Libido» genannt hat.

«Ein Mangel bringt zum Schreiben» so formuliert Certeau am Beginn von *Lfm*¹⁷ bezüglich seiner eigenen Textkonstruktion. Damit tritt die Funktion der *Präsenz, Kontinuität und Beherrschbarkeit* der historischen Fakten im historiographischen Text zurück. Vielmehr ist es eine *Abwesenheit*, die das Entstehen des Textes von Certeau wie auch der Mystik konstituiert. Gleich zu Beginn thematisiert er seine eigene unüberwindliche zeitliche und mentale Entfernung vom Thema der Untersuchung, der Epoche mystischer Produktion in der frühen Neuzeit als «Unzuständigkeit». Die bisherigen Überlegungen dürften vor diesem Hintergrund noch einmal in einem neuen Licht erscheinen: Wie Lacan interessiert sich Certeau vor allem für das, was sich der direkten Symbolisierung, der sprachlichen Darstellung entzieht, jedoch den historiographischen Prozeß immer wieder berührt, ohne vollends von ihm erfaßt werden zu können. Der historiographische Text stellt sich damit als Artefakt dar, das das behauptete Wissen um den sich selbst unbewußten Andern nur bedingt einlösen kann. Vielmehr ist der Text selbst sich nicht aller seiner Nebeninformationen, Intentionen, Informationen und Deutungsmöglichkeiten bewußt. Er erhebt sich über die Quellen, über das «historische Material», letztlich nur durch sein unbändiges Verstehenwollen, das ihm gleichzeitig den Blick auf das Ereignis partiell versperrt, weil jedes Gesagte, indem es hervortritt, etwas zurücktreten läßt, das nicht zur Sprache kommt.

▷ Deutlich von psychoanalytischem Gedankengut geprägt sind auch die Überlegungen, die Certeau in *SdG* über die Historiographie als Technik der Trauerarbeit im Freudschen Sinne anstellt:

Certeau versteht Historiographie dabei als Verfahren, sich der Toten und der mit ihnen verbundenen Zeit zu entledigen. Indem der Historiograph diesen Abwesenden Einzug in den Text gewährt, ihnen dort ihren festen und unveränderlichen Platz zuweist, wird das Verhältnis der Lebenden zu ihren Toten in einer bestimmten Weise organisiert und befriedet. Der kurzzeitige Sieg über die Toten und den Tod selbst, der durch ein solches «Begraben im Text» errungen wird, droht jedoch als Verdrängung durch Verobjektivierung, als Verzerrung der eigenen Wirklichkeit auf fatale Weise neu wirksam zu werden. Eine solche Weise des Umgangs mit Vergangenheit und Vergänglichkeit produziert «Wiedergänger» und «Untote».¹⁸

Wie die Lebenden ihr Leben den Toten (Ahnen) verdanken, so verdankt sich der historiographische Text also u.a. der gesellschaftlichen Notwendigkeit, die fundamentale Bedrohung, die das Ich am Tod des Anderen erfährt, zu kaschieren. Der Historiograph ist gehalten, diese unterirdische Verbindung mit den Toten zu verheimlichen und die Herrschaft der Wissenschaft über die Vergangenheit zu behaupten. Damit ist der Diskurs gezwungen, seinen eigenen Ursprung, die Regulierung des Ortes der Toten gleichzeitig zu verbergen und zu offenbaren.

«Man sagt auch, daß die Geschichte die Toten «wieder lebendig macht». Dieses Wort ist jedoch buchstäblich eine Verführung. Die Geschichte macht überhaupt nichts wieder lebendig. Das Wort offenbart aber die Funktion, die man einer Disziplin zuweist, die den Tod als Erkenntnisgegenstand behandelt und so die Herstellung eines Austausch zwischen Lebenden verursacht. [...] Unter einem anderen Regime wiederholt [die Geschichte] [...] die Mythen, die um den Mord oder einen anfänglichen Tod entstanden sind, um aus der Sprache die immer zurückbleibende Spur eines ebenso unmöglich wiederzufindenden wie zu vergessenden Anfangs zu machen.»¹⁹

Die im Haus Abwesenden zu benennen heißt, die Wohnung für die Lebenden durch einen Akt der Kommunikation frei zu machen, und indem die Historiographie den Tod, den Mangel (narrativ) in den Diskurs miteinbezieht, hat sie angstabwehrenden Wert. Historiographie stellt also für die Kulturen des Abendlandes eine wesentliche Bedingung gesellschaftlichen Handelns dar, insofern sie eine Abwesenheit konzeptualisiert, verarbeitet, ja leugnet, ohne sie ganz vergessen machen zu können. Historiographie mit den Augen Certeaus gesehen ist durch und durch ambivalent, denn sie symbolisiert die Sehnsucht, die die Beziehung zum Anderen konstituiert. Damit wird aber etwas sichtbar, was Sprache und Text allgemein eignet: eine fundamentale Beziehung zum Tod.²⁰

Arbeit am historischen Material

Nach so viel abstrakter Methodik und Psychoanalyse soll nun ein Blick auf eine konkrete historiographische Arbeit Certeaus an der Schnittstelle zwischen Religionsgeschichte, Geschichte der abendländischen Vernunft und Psychoanalyse geworfen werden. Es geht um Certeaus Analyse der «Rede der Besessenen» in *SdG*. Er führt hier eigene Studien zur *Besessenheit von Loudun*²¹ weiter, Musterbeispiel und besonders berühmter Fall einer Gruppe von zwanzig als besessen bezeichneten Ursulinen, die in der Zeit zwischen 1632 und 1638 für Aufsehen sorgten, tausende von Besuchern anzogen und umfangreiche medizinische wie theologische Literatur inspirierten.²²

Mit M. Foucault²³ teilt Certeau die Meinung, daß dem Umgang mit dem Wahnsinn zu Beginn des Zeitalters der Vernunft gleichzeitig besondere Wichtigkeit, aber auch besondere Schwierigkeiten, ja Widerstände in der historiographischen Analyse eignen. Seine Frage: «Wie kann man Zugang zum Diskurs des Anderen erhalten? [...] Was kann man vom Diskurs des Abwesenden befreien?»²⁴ beschreibt denn auch nicht nur eine schwierige Quellenlage, sondern auch die Schwierigkeiten, mit denen der vernunftmäßig operierende Historiker selbst sich dem Phänomen der Besessenheit nähert.²⁵ Noch grundsätzlicher geht es jedoch um die Frage, wie in einem durch massive Machtmittel gegen ein Außen abgeschirmten Diskurs, hier dem der neuzeitlichen Vernunft bzw. Wissenschaft, eben dieses Außen als gleich-

¹⁹ *SdG*, 68.

²⁰ *SdG*, 132.

²¹ Fußend auf seine Studie «La Possession de Loudun», Paris 1986.

²² Was Certeau über Besessenheit sagt, läßt sich – darauf hat er selbst hingewiesen – weitgehend auf das Phänomen «Mystik» übertragen.

²³ M. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1973.

²⁴ *SdG*, 172.

²⁵ Bezeichnenderweise hat sich auch S. Freud sehr für das Verhältnis zwischen Inquisitor und Exorzisten einer- und Besessenheit bzw. der Hexe andererseits interessiert und darin Ähnlichkeiten zum Verhältnis Analytiker-Analysand wiedergefunden.

¹⁶ Vgl. bzgl. Lacans Reflexion über das Spiegelstadium v.a. Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion, in: Ders., *Schriften I*, Olten 1973.

¹⁷ S. 9.

¹⁸ *SdG*, 11.

zeitig *vereinnahmtes* und *souveränes* Anderes zur Sprache kommen kann. Dies gilt zumal, weil der Diskurs dieser Abschirmung seine Existenz verdankt.

In seiner am ehesten phänomenologisch zu nennenden Analyse stößt Certeau zunächst auf scheinbar unversöhnliche Dualismen in der historischen Konstellation Exorzist – Hexe. Es sind die Dualismen Richter – Angeklagter, Stadt – Land, Mann – Frau, die sich hier in eindeutiger Zuordnung, mit eindeutiger Verteilung der Machtmittel gegenüberstehen.

Konsequenter liest Certeau den Subtext der Prozeßakten von Loudun, indem er die offenkundige Intention der Exorzisten «Heilung der Besessenheit» mit einem Untertitel versieht. Dieser Untertitel lautet: Beendigung des Aufenthaltes der Besessenen in einem textfreien Areal durch Benennung der Besetzer, der Dämonen, mit Namen, die der Tradition bekannt sind. Hier wird deutlich, warum Certeau so großen Wert auf den Unterschied und gleichzeitig die unterirdische Verbindung zwischen zwei Tätigkeiten legt, die sich in der französischen Sprache besonders nahe stehen: Einerseits das *faire l'histoire*, also das Geschichte-Machen, ein Vorgang, den Certeau engstens mit dem Schreiben und anderen textuellen Phänomenen verbunden sieht, wie wir gleich sehen werden, sowie die Tätigkeit des Historikers, das *faire de l'histoire*, das «von Geschichte handeln». Es geht bei der Analyse des Umgangs mit dem «Wahnsinn» nämlich um ein textuelles Verfahren mit politischer Intention.

Am Beginn des analysierten Exorzismus steht konsequent eine lokale Operation: Die Klienten werden an einem bestimmten Ort eingesperrt, um – so Certeau – ihr «Sich-außerhalb-des-Textes-Stellen» zu beenden. Gleichzeitig wird eine neue Kluft aufgerissen, diejenige zwischen theologischem bzw. später dann medizinischem Diskurs und Diskurs der Besessenen. Ziel des Prozesses ist es nun, diese Kluft durch Benennung des Andersartigen verschwinden zu lassen. Was Certeau vom Schreiben insgesamt sagte, wiederholt sich hier in einer konkreten psychosozialen und machtpolitischen Situation: Zu Beginn des Prozesses wird ein Ort hergerichtet und organisiert, so, wie das Blatt des Schreibers. Innerhalb des durch die Anordnung von Räumen und Diskursen hergestellten Szenarios ist die Rede des Besessenen gezwungen, sich dort zu konstituieren, wo sie vom theologischen bzw. medizinischen Diskurs erwartet wird.

«Um zu sprechen, muß der Wahnsinnige auf Fragen antworten, die man ihm stellt. Daher stellt man in einem psychiatrischen Krankenhaus ein oder zwei Monate nach Einweisung eines Patienten eine Nivellierung seines Diskurses, ein Auslöschen seiner Eigenheiten fest [...]»²⁶

Trotz dieser scharfen Reglementierung des Diskurses glaubt Certeau an die Möglichkeit,

«zur unterdrückten Rede des Wahns zu gelangen – nicht in ihrem ursprünglichen Zustand, sondern indem man die Abfolge der Schweigen untersucht, die jedesmal von normalisierenden Vernunft-Formen organisiert wird.»²⁷

Die genaue Untersuchung der Prozeßakten führt nun zu folgenden Ergebnissen: Erwartungsgemäß ist das Sprechen der «Besessenen» von dem Versuch geprägt, die Orte, an denen sie der medizinisch-theologische Diskurs mit vorgeformten Verstehens-kategorien erwartet, zu meiden, bzw. die Orte, an denen es gestellt wird, wegen ihrer flächendeckenden Verteilung möglichst schnell zu wechseln. Certeau deutet an, daß die Verwirrung, die die vorliegenden Dokumente kennzeichnet, auch Ausdruck dieses Orts- und Rollenwechsels sein könnte, daß also ein Teil des Verhaltens, was als «besessen» beschrieben wird, Ergebnis der Untersuchungs- und Heilungskonstellation sein könnte.

Bezüglich ebenfalls untersuchter autobiographischer Texte der Hauptangeklagten Jeanne des Anges, Priorin der Ursulinen, stellt Certeau fest, daß alle Texte *nachträglich* geschrieben wurden, in ruhigeren Phasen und von einer abgeklärten Position aus. Das Phänomen der eigenen – zuvor aber nur mündlich

geäußerten – Besessenheit wird im nachträglichen Akt des Schreibens verobjektiviert.

«Schreiben bedeutet für Jeanne des Anges, sich mit Hilfe einer Sprache, die sie beherrschen kann, zu distanzieren. Schreiben heißt besitzen. Im Gegensatz dazu ist das Besessensein eine Situation, die nur mit der Oralität vergleichbar ist: beim Schreiben kann man nicht besessen sein.»²⁸

Bei all diesen Analysen bleibt sich Certeau bewußt, daß er mit seiner eigenen Untersuchung zur Entstellung der Rede des Anderen genau soviel beiträgt wie die bisherigen Tradenten. Zugang zum Diskurs des Anderen verspricht er sich folglich nicht primär vermittels seiner eigenen historiographischen Analysen, sondern durch einen Methodenwechsel hin zur Literatur durch die «Anrufung der Hexe» mit dem Ausspruch Rimbauds «Je est un autre».²⁹

Dieses «Ich ist ein anderer» – Glaubensbekenntnis der Psychoanalyse wie der literarischen Moderne – zieht sich als roter Faden durch alle Geständnisse der besessenen Nonnen der frühen Neuzeit. Certeau schreibt: «Die Besessene zeigt ständig abweichendes Verhalten hinsichtlich des Postulats Ich = x».³⁰ «Die Texte der Besessenheit sind durch die Auflösung des Subjekts gekennzeichnet.»³¹

Certeau kommt in seiner Methodologie der historiographischen Arbeit also zu folgendem Ergebnis: Was im 20. Jahrhundert Credo der Poeten wird, steht am Beginn der Neuzeit noch unter dem Verdikt der Gotteslästerung. Indem sich die Besessene einen Eigennamen nach dem anderen gibt, anstatt endgültig auf die Frage des Exorzisten: «Wer ist da?» zu antworten und durch Nennung eines Teufelsnamens den Exorzismus zu ermöglichen, entzieht sie sich durch ständig wechselnde Selbstbezeichnungen dem sprachlichen Vertrag und nimmt der Sprache die Macht, das Gesetz ihrer Rede zu sein. Ein Machtverlust, der politisch nicht ungeahndet bleibt: Nachdem sich Exorzismus und medizinische Heilung als unmöglich erwiesen, werden den Besessenen ihre neuen und endgültigen gesellschaftlichen Orte zugewiesen: Gefängniszellen. Später sind es die Zellen psychiatrischer Anstalten, in denen die Grenzgänger(innen) des modernen Diskurses enden.

Die Abänderung des Gleichen, die Setzung von Pausen des Schweigens zwischen oszillierenden provozierten Antworten – so das Ergebnis dieser Untersuchung Certeaus – sind an der Schwelle zur Moderne die einzigen Möglichkeiten eines Diskurses des Anderen – eine Einsicht, die für Certeau weitreichende ideengeschichtliche Konsequenzen hat. Für ihn bestätigt die Debatte von Loudun «bereits durch ihren Inhalt die Erschütterung einer frühen Gewißheit, die Gott die Fähigkeit zuerkannte, alle möglichen Sprachen anzunehmen und, in letzter Instanz, den Ort des Sprechers einzunehmen. [...] der universelle Sprecher verschwindet aus der Weltprosa. Was verlorengeht ist die Lesbarkeit des Kosmos als von Gott gesprochene Sprache [...] eine Wahrheit wird zweifelhaft. Auf dem Gebiet, auf dem Signifikanten kombiniert werden, weiß man nicht mehr, ob sie zu Kategorien der «Wahrheit» oder zu ihrem Gegenteil, der «Lüge» gehören, ob sie der Realität oder der Einbildung zugeschrieben werden können. Auf diese Weise löst sich ein Diskurs auf, wovon die Besessenen Zeugnis ablegen, die dieses Spiel dazu benutzen, um «etwas anderes» in es einzuschmuggeln, das sie ergriffen hat und das nun in der Sprache der Illusion die Frage des Subjekts aufwirft.»³²

Im Diskurs der Besessenen spiegelt sich die herannahende Moderne, gekennzeichnet durch den Verlust einer zentralen Deu-

²⁸ *SdG*, 183.

²⁹ Im Brief an Georges Izambard (13.5.1871) in *œuvr. compl.*, 252, zit. *SdG*, 184.

³⁰ *SdG*, 185, dabei steht «x» für einen Dämonennamen. Es muß hier außerdem darauf hingewiesen werden, daß die Grenze, die Certeau hier ständig in beiden Richtungen überschreitet, diejenige zwischen Dämonenbesessenheit und der Dämonologie ist.

³¹ *SdG*, 195.

³² *SdG*, 197.

²⁶ *SdG*, 180.

²⁷ Ebd.

tungskategorie, durch einen allgegenwärtigen Staat und ein zu tiefst irritiertes Subjekt. Tatbestände, die uns heute bewußt sind, in der Diskursanalyse Certeaus aber doch in einem anderen Licht erscheinen: Unter dem wechselnden Blick Michel de Certeaus liegen plötzlich die unterirdischen Verbindungen des Projektes der Moderne zur Gottesfrage offen als Frage nach der Möglichkeit, ein Außerhalb der Sprache zu denken.

Joachim Valentin, Hadamar

Traum – Leben

Friedrich Weinreb legt jüdische Überlieferung aus

Träumen – wozu? Die experimentelle Traumforschung redet von «Lagerarbeiten» im Gehirn, Prozesse des Ordners, Speicherns und Einprägens liefen im Schlaf ab. Freud sprach von wohlthuender Wunscherfüllung im Traum und lehrte, ihn therapeutisch zu nutzen. C. G. Jung hatte vor allem die Zukunft, das Suchen eines Menschen nach sich selbst, im Blick. Die Philosophen, zum Beispiel Paul Ricœur, wundern sich über den Sinn, der im Traum liegen soll, nur daß er sich leider nicht in cartesianischer Klarheit äußert, und leiten Fragen nach dem Bewußtsein daraus ab.

Träumen – wozu? Friedrich Weinreb behauptet, so zu fragen, sei bereits verkehrt; denn die Träume sprächen nur, wenn man keine nützlichen Deutungen will. Die Welt sei mehr als Wozu und Warum; daß kausal zu denken nützlich ist, bestreitet niemand. Aber es betreffe nur den Tag, der hell und berechenbar sei, und nicht die Nacht, die eine Hälfte des Lebens ausmache und in der andere Gesetze gälten. «Überlieferte Traumdeutung» heißt der Untertitel von Weinrebs «Traumleben» (vier schmale Bände, 1979–81 im Thaurus-Verlag erschienen), 1996 als «Kabbala im Traumleben des Menschen» (leicht gekürzt) in Diederichs Gelber Reihe.

Wer ist Friedrich Weinreb? 1910 in Lemberg, damals k.u.k. Monarchie, geboren; er studiert Nationalökonomie und Statistik, war Dozent am Niederländischen Ökonomischen Institut – bis zur Besetzung Hollands durch die Deutschen. Er geht in den Widerstand, entzieht viele Juden dem deutschen Zugriff, kommt ins Lager, kann fliehen. Nach dem Krieg lehrt er in Djakarta, Kalkutta, Ankara, arbeitet auch bei den Vereinten Nationen in Genf. Seit Mitte der 60er Jahre nimmt er Studien der Kindheit und frühen Jugend wieder auf, hält Vorträge, Seminare über die jüdische Überlieferung, schreibt viele Bücher. In Zürich stirbt er 1988 – ein buntes jüdisches Schicksal: aus dem chassidischen Galizien in die Welt, aus der Mathematik zu Bibel, Talmud und Kabbala.

In «Traumleben» verspricht Weinreb, aus den alten Quellen über die Träume mitzuteilen, was «noch niemals in eine moderne Denkart, in eine heute verständliche Ausdrucksweise übertragen wurde», – nicht in Konkurrenz gegen Freud, nicht wissenschaftlich. Er will vom Leben erzählen, nicht nur von Träumen; das wache Leben sei ja gelebter Traum.

Ein Traum baut sich

Wie kann sich neben Freud ein alternatives Traumverstehen behaupten? Zu allererst durch ein anderes Bezugssystem. Hatte Freud die Träume auf die Dynamik der Triebe bezogen und daraus eine Hermeneutik des Wunsches abgeleitet, geht Weinreb auf das Gewebe der unendlichen Geschichte zurück, auf die gegebene Textur der Bibel, die für ihn der große «Komplex des menschlichen Unbewußten» ist. In diesem unabsehbaren, unausschöpfbaren Zusammenhang spiegle sich ein Kosmos von Bildern, Urbildern, anhand dessen man Träume deuten könne. Wie? Indem man Traum in Traum spiegelt; denn: «die Bibel wurde von Moses im Traum geschrieben», zitiert Weinreb oft den Talmud. Bibel-Geschichten wie Träume zu lesen fördert ei-

ne andere Wahrheit als die historische, auf die alle Wissenschaft sich festlegt. Für Weinreb liegt darin nichts Blasphemisches, es heißt nur, die Bibel spricht aus anderen Zusammenhängen: ein gewaltiger Zug gehe durch alles Träumen, nämlich «die Sehnsucht nach Beziehung zu allen und allem in der Welt» oder «Liebe gehört zum Träumen».

Kein methodisches kaltes Isolieren also, wie es der wissenschaftlich verfahrenen Psychologie entspräche; das Leben wird in seinem Kontext belassen, wo es sich der bewußten Steuerung entzieht. Gleich der erste Satz des Vorworts sagt es: «Einen Traum kann man nicht bauen, ein Traum baut sich. Er entzieht sich unserem Willen.» Dazu kommen noch die unendlichen Verbindungen, Anspielungen und Verweise von Bibelstellen auf andere, die im Talmud und im traditionellen jüdischen «Lernen» mitgehört werden; auch nach dem Spiel der überlieferten Zahlen-Mantik eines Wortes, denn die Buchstaben bedeuten im Hebräischen zugleich Zahlen, wodurch unendliche Räume des Weiterphantasierens sich eröffnen.

Der Rekurs auf die Bibel als Bezugssystem ist keineswegs naiv. Er meint die einfache Überzeugung, daß der Alltag und seine Logik durchbrochen wird; denn Träume seien vom «Jenseits», vom «anderen Zustand», mit Robert Musil zu sprechen. «Leben selber ist ein Durchbruch», sagt Weinreb, ebenso der Traum. Es gibt im Leben das Überraschende, Eingefahrenes wird von ihm durchbrochen, Anderes, Neues zum Zuge gebracht. Die erschreckenden Träume, etwa von plötzlicher Abreise, von bedrohenden Tieren, von allerlei Katastrophen oder vom eigenen Tod, seien dazu da, daß ein Mensch sein Leben ändert. In der verändernden Wucht eines Traums liege sein Sinn: er bewegt Willen und Emotionen, wird ein Gewicht in dem nie still stehenden Spiel der Nah-Beziehungen. Er gewinnt heilende Kraft. Traumdeuten ist wie Krankheit heilen, sagt Weinreb mit dem Talmud.

Noch eine Alternative zu der Neigung, wissenschaftlich den Traum packen und analysieren zu wollen: Weinreb scheint in seinen Seminaren sich spontan und frei gegeben zu haben, nicht an ein Manuskript gebunden, ganz dem Fluß der Einfälle sich überlassend. «Es redet sich», sagt er, mit Umwegen, Abschweifungen, Wiederholungen. Das Reden kann dabei ausschwingen, so ahnt man, Beziehung zwischen Redenden und Hörenden entfalten sich. Die Verbindung von Gewußtem, Vergessenem und Erahntem knüpft sich neu; die Intensität des Übersetzens – vom Talmud ins moderne Bewußtsein, vom Traum in das rationale Denken – wird dichter. Eine entgrenzende Dynamik entsteht vom Reden aus, mit dem Hören rückgekoppelt, so daß der Traum in das Medium von Wort und Antwort, Widerspruch, Auseinandersetzung einbezogen wird. So lehrt Weinreb das Gehen mit einem Traum: man läßt sich von ihm bewegen, statt ihn auf seinen Gehalt hin auszuklopfen; er bleibt dem kreativen Gemisch der Einfälle näher, aus dem Neues entstehen kann. Eine «erzählte Traumlehre» entwickelt sich, Kontakt entsteht, Beziehung zwischen den Beteiligten. Es ist das Klima, in dem Traum und persönliches Leben sich wechselseitig aufschließen; im Erzählen liegt schon ein Verstehen und Deuten – und es wird leichter angenommen, der Impuls zum Sich-wehren erübrigt sich. Das Träumen ist in sein Recht als kommunikativer Vorgang wieder eingesetzt.

Grenzen überschreiten

Und der dritte wichtige Aspekt der «überlieferten Traumlehre»: Weinreb redet von den zwei Welten, in denen wir leben: Traum und Wachbewußtsein, Tag und Nacht. Die Grenze zwischen beiden überschreiten wir jeden Tag und jede Nacht hin und her, wir leben auf der Grenze. Das Grenzen-Überschreiten betrifft auch den Tag: wir gehen vom Tun und Planen ins Geschehenlassen und Annehmen, vom Alltag in den «anderen Zustand», den es in vielen Graden und Arten gibt, – und wieder zurück; Begegnungen, die «sich so machen», wie im Traum, nicht gewollt und geplant. Noch in dem Fließenden des alltäglichen Verhaltens, noch

in den winzigen Bewegungen der Handschrift, alles nicht vom Bewußtsein allein aus zu steuern, ist viel Traumähnliches. Und gar darin, daß Raum und Zeit ihren Druck verlieren und das Glückliche erscheint, so wie Wolken das Blau des Himmels freigeben.

Aber weiter: Träumen und Wachsein, niemals das eine ohne das andere. Weinreb legt das hebräische Wort für Schlaf, *schenah*, von *schenajim*, zwei her aus und leitet davon seine Sicht des Traums ab: der Schlaf als das Doppelte, das Wiederholen, das Sich-ändern ist wichtiger als das Wachsein. Im Wachen ist der Mensch in seine Haut eng und angstvoll eingeschlossen, ins Kausale und ins zeitliche Nacheinander; im Schlaf und Traum bewegt er sich im Licht, – das hebräische Wort für Licht klingt wie «Haut», hat nur einen anderen (stummen) Anfangskonsonanten: unerschöpfliche Quelle der Inspiration für Weinreb. Im Licht herrscht Freiheit von den Zwängen der Realität, der Zeit und des Kausalen. Alles ist ja im Traum möglich, die Realität scheint aufgehoben. Wenn man die Verbindung beider Bereiche, des Wachseins und des Traums, des Sichtbaren und des Unsichtbaren, des In-der-Welt-Seins und des Transzendierens zertrennt, ist man krank. Mit beiden Wirklichkeiten zu leben, heißt, mit einem Paradox leben und heißt gesund, heil sein. Man träumt also in der Situation des Doppelten (*schenah*), in der die wahre Wirklichkeit, das Andere sich zeigt. Der Traum ist das Erste, das Wachsein nur die Spiegelung davon; das Freie und Unberechenbare – Zufall, unerklärliche Begegnungen, plötzliche Einfälle – macht auch Angst, weshalb der Mensch lieber beim Wachsein bleibt. «Wir träumen nur, weil bei uns das Nichts auch da ist», sagt Weinreb; und «Jede Nacht träumt der Mensch die ganze Welt.»

Einbruch des Anderen

Der Kosmos der Bilder in der Bibel, die Bibel-Geschichten selber als Träume gelesen – gut. Aber die eigenen Träume? Gewiß bringt es, nach Weinreb und seiner Tradition, nicht viel, nur auf das Eigene zu starren; besser, sich in die gelassene Art einzuüben, wie man mit einem Traum geht. Denn das Leben als Spiegelung des Traums, des inneren Lichts zu begreifen, verlangt eine Umstellung. «Du träumst immer deinen Namen», sagt Weinreb; die Deutung hilft dir, die im Namen liegende Formel

deines Schicksals kennenzulernen, – dein *life script*, würde man heute sagen. Trotzdem gibt es Hinweise, Erfahrungen, die für Träume unserer Zeit ebenso gelten wie für die biblischen?

Weinreb berichtet, «in den alten Mitteilungen» heißt es zum Beispiel: «Wenn du einer Schlange begegnest», im Traum oder in der Realität, «bedeutet es, du wirst in ein neues Leben eintreten.» Offen bleibt, ob es eine neue Lebensphase sein wird oder auch der Tod. Im Symbol der Schlange meldet sich die Bewegung des Werdens, das natürliche Leben besteht darin; sie ist mit dem unveränderlichen Sein zu verknüpfen. «Die Schlange bringt den Menschen auf den Weg» – Weinreb denkt, es kann nicht anders sein, an die Schlange im Paradies.

Ein anderes Bild: von Pferden träumen – was bedeutet das? Von seinen weiten Symbolbeziehungen aus sagt Weinreb: «Etwas ganz Neues kommt, nicht mehr im Sinne der Bewegung, wie bei der Schlange, sondern im Sinn eines Durchbruchs», «die Pferde bringen dir ein Durchbrechen im Leben», eine entscheidende Änderung, eine Erlösung, plötzlich und heftig. Freilich nicht als Rezept, als Auskunft eines Traum-Lexikons zu verstehen, «sondern immer die Frage: Wer bist du, dem das Pferd oder die Schlange begegnet, und wo bist du auf dem Wege?»

Prüfungsträume bringen Angstbereitschaft an den Tag, Begegnungsträume völlig unerwartete Überraschungen. Wasser deutet auf die verfließende Zeit, Türen auf Übergänge im Leben, Reiseträume verweisen auf das lebensnotwendige Passivsein; von Tieren und Menschen träumt man, von Königen und von Sklaven. Immer aber bedeutet ein erinnerter Traum, daß zwischen Sichtbarem und Verborgenen etwas nicht im Gleichgewicht ist; die beiden Welten, in denen der Mensch lebt, stehen im Verhältnis eines Bruchs zueinander.

Freilich, es gibt die Verbindung zwischen beiden Welten, Weinreb sieht sie, noch einmal, in einem Urbild der Bibel: in dem berühmten Traum des Erzvaters Jakob zu Bethel, als er Engel an einer Leiter auf- und niedersteigen sah (Genesis 28). Das ist für Weinreb Symbol des Träumens schlechthin: Durchbruch, Einbruch des Anderen in dieses Leben oder, anders gewendet, Eintritt in die Traumwelt, in der verändernde Botschaft kommen kann; «Ursprung und Wurzel des Traums», unerschöpfliche Bedeutungen aus sich entlassend, nie zu Ende auszulegen, entsprechend den 70 Auffassungen, die es nach dem Talmud zu jeder Bibelstelle gibt. *Lorenz Wachinger, München*

Yvan Goll im Spiegel seiner Lyrik

Vom Orpheus zum Ahasver, vom Johann Ohneland zum Hiob

Was für ein Schicksal! Auf dem Sterbebett, so berichtet seine Frau, habe er sich von dem Leben verabschiedet mit den Worten: «Ich gehe mit französischem Herzen, deutschem Geist, jüdischem Blut und amerikanischem Paß.»¹ Geboren wird Yvan Goll – einer der sprachmächtigsten und zu Unrecht fast vergessenen großen Lyriker unseres Jahrhunderts – im Jahre 1891 unter dem Namen Isaac Lang als Sohn französischer Juden in Saint-Dié. Er wächst hinein in eine vielsprachige Gegenwart, die seine Zukunft und sein Schicksal als Dichter maßgeblich bestimmen sollte. Die Vogesen sind in dieser Zeit von den Deutschen besetzt, und so wird Deutsch die Sprache, die er auf den Schulen in Metz ausschließlich sprechen und schreiben wird, obwohl die Kommunikationssprache seiner Familie Französisch ist. Als 18jähriger erhält er die deutsche Staatsbürgerschaft, die ihm – dem als «Franzosen» und «Juden» doppelt «reichsfremden» – jedoch 1933 von den Nationalsozialisten wieder aberkannt wird. 13 Jahre lang lebt er als umhergetriebener Staatenloser, bevor er 1946 seine letzte, die Staatsangehörigkeit der Vereinigten Staaten von Amerika, erwirbt, wohin ihn seine Überlebensflucht geführt hat. Unheilbar an Leukämie er-

krankt, zieht es ihn schließlich wieder zurück nach Europa, wo er nach langem qualvollem Krankenhausaufenthalt in Straßburg 1950 in Paris stirbt.

Ein solches Leben hinterläßt Spuren im dichterischen Werk, gräbt sich prägend ein in die Verse, erschafft sich Spiegelgestalten, die das eigene Schicksal archetypisch ausleuchten. Yvan Golls Weg und Werk: sie legen Spuren vom singenden, lebensliebenden Orpheus zum heimatlos umhergetriebenen Ahasver und traurig entfremdeten König Johann Ohneland bis hin zum leidenden, um und mit Gott ringenden Hiob. Doch noch auf einer anderen Ebene hinterläßt ein solches Leben Spuren: Einzigartig ist Yvan Goll – der unter mehreren Pseudonymen seine Werke veröffentlichte, schließlich aber fest eben diesen Namen annahm – darin, daß er in drei Sprachen schrieb: in Deutsch, seiner eigentlichen Schreib- und Dichtungssprache, die ihm zur verhaßten Sprache der Verfolger und Mörder wurde; in Französisch, seiner Sprech- und Muttersprache, die ihm vertraut blieb und eigene Ausdruckswelten eröffnete, und schließlich in Englisch, der Sprache des Gastlandes, die er sich bis zur dichterischen Perfektion aneignete, um die neuen Erfahrungen in der «Neuen Welt» adäquat in Worte kleiden zu können. Im Angesicht des baldigen Sterbens jedoch sollte er zu seiner eigentlichen Sprache zurückfin-

¹C. Goll, Ich verzeihe keinem. Eine literarische Chronique scandaleuse unserer Zeit, Bern-München 1978, S. 276.

den, dem Deutschen, um hier seine bleibend bedeutenden Werke zu schaffen. An Alfred Döblin schreibt er: «Nach zwanzigjähriger Abkehr bin ich zur deutschen Sprache zurückgekehrt.»²

Zur neuen Gesamtausgabe

Ein dreisprachiges Werk also, das bis vor kurzem kaum zugänglich war. Keiner der fraglichen Kulturräume fühlte sich für den Dichter voll und ganz zuständig. Zudem waren die Texte weit verstreut, Manuskripte verschollen, die wenigen Ausgaben vergriffen, die Rechte unklar verteilt. Gerade deshalb bedarf es des nachdrücklichen Hinweises, daß nun – als erster großer Schritt hin zu einer Ausgabe des Gesamtwerkes von Yvan Goll – eine wohlkommentierte vierbändige Ausgabe der kompletten Lyrik³ vorgelegt wurde. Barbara Glauert-Hesse, seit dreißig Jahren mit dem Werk Golls bestens vertraut, hat hier in Kooperation mit dem Berliner Argon-Verlag eine herausgeberische Pionierarbeit vorgelegt, die höchste Beachtung verdient. In ihren Anmerkungen schildert die Herausgeberin eindrucksvoll die – oben angedeuteten – besonderen Probleme speziell dieses Werkes. Um so erfreulicher: Erstmals werden hier «sämtliche zu Lebzeiten des Autors veröffentlichte Gedichte sowie alle Texte aus dem vorhandenen Nachlaßbestand» (I, 361) abgedruckt. Die zahlreichen epischen Werke Golls – Romane, Erzählungen, Essays – bleiben zunächst weiterhin schwer zugänglich, werden wohl in einer späteren Ausgabe den Lyrikbänden zur Seite gestellt. Hier jedenfalls kann man nun mehreren Gedichten in ihrem Entstehungsprozeß über immer wieder neue Bearbeitungs- und Abdruckstufen hin folgen. Außerdem werden zahlreiche Gedichtzyklen in Übertragungen mehrsprachig wiedergegeben – sei es, daß sie von Goll selbst stammen, sei es von seiner Frau oder anderen Übersetzern. Endlich wird es so möglich, die Lyrik Golls in ihrer Gesamtheit zu überblicken und zu würdigen.

Nur wenige Aspekte aus dem vielfältigen und umfangreichen, immer wieder zu neuen Entdeckungen einladenden Werk dieses Lyrikers können hier andeutungsweise genannt werden. Ich werde im Folgenden die religiöse Motivatik dieser Gedichte in dem Bewußtsein betonen, die tatsächliche Balance nicht auszuwogen darstellen zu können, finden sich hier doch Texte zwischen Expressionismus und Symbolismus, zwischen Surrealismus und perspektivischer Autobiographie, zwischen Liebeslyrik und Zeitschilderungen, zwischen Selbstbespiegelung und Weltdeutung, zwischen Gebetsklage und Schöpfungslob. Am Anfang steht das Werk tatsächlich im Zeichen des jugendlichen Sängers Orpheus, dem 1918 der Zyklus zum «Neuen Orpheus» gewidmet wird. Orpheus wird hier zum geradezu messianisch befreienden Menschheitssänger: «Orpheus sang. / Allen Geknechteten klirrten die Ketten. / Alle Gottlosen hörten die Himmel rauschen. / Alle glaubten, glaubten, glaubten.» (I, 110) Unter diesen frühen Texten finden sich auch immer wieder solche, die biblische Tradition aufgreifen und dichterisch transformieren. So ein sechsteiliger Zyklus zu Noemi, der Schwiegermutter von Ruth (I, 127–131), in dem eine frühe Auseinandersetzung mit seinem jüdischen Erbe deutlich wird: «Ich trage so schwer an der Schicksalserbschaft / Meiner Bibelmütter / Meiner Prophetinnen / Meiner Königinnen», läßt er seine Noemi sagen, um ihr dann bekenntnishaft Gebetslyrik in den Mund zu schreiben: «Hör Israel! / Dein Geist ist die glänzende Neugeburt, / Dein Geist ist der alte Gott, / Zum Sohne der Menschheit verjüngt. / Dein Geist ist das Leben!»

Im Jahr 1927 lernt Goll seine spätere Frau Claire kennen, eine Begegnung, die nicht nur für sein Leben und Schaffen von ent-

scheidender Bedeutung werden sollte, sondern auch für die Wirkungsgeschichte seiner Werke nach seinem Tod. Die spannungsgeladene, intensive, bis zur explosiven Sprengkraft konfliktreiche Beziehung zu seiner Frau – selbst Lyrikerin – wurde fortan zu einer der wichtigsten Konstanten seines Lebens: trotz zahlreicher Affären außerhalb ihrer Ehe fühlten sich beide schicksalhaft aneinandergekettet: Ganze Zyklen gegenseitiger Liebeslieder legen davon bis heute Zeugnis ab und machen Claire und Yvan Goll zu einem der großen literarischen Paare unseres Jahrhunderts. Nach Yvan Golls Tod fühlte sich seine Frau dazu berufen, einerseits die benannte Stilisierung als «dichtendes Paar» weiter voranzutreiben, andererseits aber auch dazu, das Werk ihres Mannes «in seinem Sinne» herauszugeben und weiterzuführen. Zahlreiche Texte Yvan Golls werden von ihr in eine – ihrer Meinung nach – «endgültige» Form gebracht, mit Überschriften versehen, umgestellt oder ergänzt. Ein wirklicher Zugriff auf die Originaltexte ist so vielfach endgültig unmöglich, auch wenn die vorliegende, ansatzweise textkritische Ausgabe hier wichtige Hinweise enthält.

Claire Goll pflegte jedoch neben diesem Eingriff in das Werk ihres Mannes einen – vorsichtig formuliert – problematischen Umgang mit anderen Menschen. Bereits der Titel ihrer Autobiographie «Ich verzeihe keinem. Eine Chronique scandaleuse» unserer Zeit verrät viel von ihrem gestörten Verhältnis zu anderen Schriftstellern und Literaturkritikern. Dadurch aber tat sie dem Andenken ihres Mannes keinen Gefallen, stellte sie doch die Beschäftigung mit seinem Werk unter ein von vornherein schiefes Licht, das dessen Rezeption zusätzlich verzögerte. Ja, mehr noch: Ungewollt bewirkte Claire Golls Verhalten in der Öffentlichkeit, daß Yvan Golls literarische «Stimme erstickt wurde».⁴ So sah sich etwa Hilde Domin 1973 herausgefordert, gegen die faktische «Verniedmung» Yvan Golls anzuschreiben in einem flammenden Plädoyer für seine vorurteilslose Wiederentdeckung. Mit Hilfe der nun vorliegenden Ausgabe wird die Notwendigkeit und Berechtigung dieses Zwischenrufs neu hörbar.

Ein König «Johann Ohneland»

Yvan Goll, «Orpheus der Sänger», er wird in den Jahren ab 1933 als Jude zu einem Ritter von der traurigen Gestalt, zu einem heimat- und rastlosen Vertriebenen, der dieses Schicksal zum Thema seines Schreibens macht. 1944 entsteht ein – nicht ins Deutsche übertragenes – Langgedicht über den «Wandern den Juden», über «Le Juif Errant» (IV, 181–186). So wie zahlreiche andere Juden ihr eigenes Schicksal im Schicksal des legendären Ahasver⁵ spiegeln, so wird er nun auch für Yvan Goll zur biographisch-literarischen Spiegelfigur. Zuvor jedoch hatte er eine andere Identifikationsgestalt entdeckt, die zur Chiffre für sein Werk wurde und wohl seine bis heute international meistbeachtete Dichtung darstellt: «Johann Ohneland». 1936, 1938 und 1939 erschienen – erneut auf Französisch – drei Bände mit den «Jean sans Terre»-Dichtungen, Übertragungen liegen auf Englisch, Deutsch und Japanisch vor. Der dritte Band der vorliegenden Ausgabe ist ganz diesem Werk gewidmet.

Im Zentrum dieser Dichtungen steht jedoch nicht eigentlich die Gestalt des unglücklichen historischen John Lackland (1167–1216), Sohn Heinrichs II. und Nachfolger seines berühmteren

⁴H. Domin, Plädoyer gegen die «Verniedmung» Yvan Golls, 1973, in: dies., Gesammelte Essays, Heimat in der Sprache, München 1992, S. 121–123.

⁵Vgl. G. Langenhorst, Auf den Spuren Ahasvers. Literarische Annäherungen an den «Ewigen Juden», in: Orientierung 57 (1993), S. 207–210.

⁶Vgl. dessen Gedichtzyklus: K. Wolfskehl, Hiob oder Die vier Spiegel, Hamburg 1950. Zum Gesamtkomplex der jüdisch-literarischen Hiobrezeption in dieser Zeit vgl. G. Langenhorst, Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption als theologische Herausforderung, Mainz 1995, S. 120–223. Dort zu Goll, S. 167–175.

²Vgl. Yvan und Claire Goll, Bücher und Bilder, Katalog zur Ausstellung im Gutenberg-Museum zu Mainz (Katalog: B. Glauert), Mainz 1973, S. 82.

³Y. Goll, Die Lyrik in vier Bänden, herausgegeben und kommentiert von B. Glauert-Hesse im Auftrag der Fondation Yvan et Claire Goll Saint-Dié-des-Vosges, Argon Verlag, Berlin 1996, 168 DM.

Bruders Richard Löwenherz, der große Teile des englischen Landbesitzes in Frankreich verlor. Nein, in diesen Texten stehe – so Claire und Yvan Goll gemeinsam in einem Vorwort – «der Zeitgenosse, das Individuum, der Träumer, der aus allen Ländern verwiesen wird und von Kontinent zu Kontinent irrt, Gott und seine Seele suchend, immer in dem Wunsche, sich seines symbolischen Schattens entledigen zu können.» (III, 8) Johann Ohneland, das ist das Urbild des unglücklich Exilierten, des ständig Verfolgt-Vertriebenen, des gezwungenermaßen ziellos Umherziehenden. Er ist der Heimatsucher, der mit und in, ja als seine Heimat Gott und seine Seele sucht. Er ist der namenlose «vielköpfige Reisende, der von Traum zu Traum irrt, zitternd davor, sich zu finden oder gefunden zu werden» (III, 9). Mit diesen Dichtungen hat Goll eine Art «lyrisches Grundbuch des Exils» geschaffen.

Doch auch diese Identifikationsfigur sollte noch einmal von einer anderen Gestalt in den Schatten gestellt werden, einer Gestalt, die das Spätwerk Golls entscheidend prägt: Hiob. Wie bei einem anderen großen jüdischen Exildichter dieser Zeit, *Karl Wolfskehl*, steht das Dichten angesichts des nahenden Sterbens auch bei Yvan Goll ganz im Zeichen Hiobs. Wie kommt es dazu? Im Jahr 1945 diagnostizieren amerikanische Ärzte Yvan Golls seit längerem bereits beobachtete Krankheit als Leukämie. Er weiß, daß er nur noch wenige Jahre zu leben hat. Fortan wird sein Schreiben von dem Ringen mit den Schmerzen und der Sterbensgewißheit bestimmt werden. 1947 schiffen sich die Golls – nun als amerikanische Staatsbürger – nach Europa ein, Yvan Goll sollte seine letzten Jahre wieder auf französischem Boden verleben. Nachdem er sich über Jahrzehnte von seiner eigentlichen Dichtungssprache Deutsch bewußt verabschiedet hatte, kehrt er nun im Angesicht des Todes zu ihr zurück. Sein Spätwerk – vor allem die Gedichtsammlung «Traumkraut» – schildert in deutscher Sprache das Sterbensringen Yvan Golls.

Ringens mit Gott im Bilde Hiobs

Erst aus seinem Nachlaß werden die tiefgründigen Auseinandersetzungen im Bilde Hiobs deutlich. Zwischen dem 21. September 1948 und dem 4. Januar 1949 entstehen im «Hôpital Civil» in Straßburg mindestens 26 Fassungen verschiedenster Hiob-Gedichte, die immer wieder neu durchdacht und umgeschrieben wurden. Da nur wenige der Texte vom Dichter selbst datiert und autorisiert wurden, ist eine Reihenfolge des Gesamtkomplexes nicht mehr nachweisbar. Problematisch dabei: Für einige der später von Claire Goll herausgegebenen Hiob-Texte, die noch über diese 26 Gedichte oder Fassungen hinausgehen, fand sich im Goll-Nachlaß keine Textgrundlage. Lapidar bemerkt die Herausgeberin dazu: «Sie entfallen daher» (II, 638). Pech für den Verfasser dieser Zeilen: Gerade ein von mir – zu einem Zeitpunkt, als diese Erkenntnisse noch nicht vorlagen – als Zentralgedicht und Deutungsausgangspunkt gewählter Text⁷ zählt zu diesen somit (vorschnell?) eliminierten Textvarianten...

Ein Blick durch die nun vorliegenden Hiob-Texte (IV, 427–439, alle Folgezitate dort) zeigt ein immer wieder neues Ringen mit innerlich eng verbundenen Bildern, die stets nachfragende Suche nach der noch genaueren Versprachlichung «Hiob ich» – diese Gleichsetzung wird unmittelbar benannt, genau wie der Bezug zum fraglich gewordenen Gott: «Keine Mauer hinter der zu suchen Gott» heißt es einmal. An anderen Stellen wird er, der unsichere Gott, direkt angesprochen, ja: im lyrischen Gebet zum imaginären Gegenüber: «siehe, feindseliger Gott» kann es da auffordernd heißen, oder in klagender Anrede: «O Herr daß du mich ausbrennst». Vor allem in einer genauer zu benennenden Motiventwicklung wird diese Beziehung zu Gott augenfällig.

⁷Vgl. G. Langenhorst (Anm. 6) und ders. (Hrsg.): Hiobs Schrei in die Gegenwart. Ein literarisches Lesebuch zur Frage nach Gott im Leid, Mainz 1995, S. 69, 221–225.

Zunächst findet sich unvermutet der in kein Gesamtgedicht eingereihte Zweizeiler: «Job lebt! Job lebt! Unsicherer Gott! / Und beweist dir, daß du bist!» Emphatische Ausrufe, die beschwörend Gottes Existenz behaupten und dem – im Bilde Hiobs – eigenen Leiden den Sinn zuschreiben, diese Existenz zu beweisen. In einer zweiten Stufe wird dieser Zweizeiler in das Gedicht «Hiobs Revolte» aufgenommen, freilich in veränderter Form: «Ich lebe, unsicherer Gott / Und beweise dir daß du bist». Der Sprecher des Gedichtes setzt sich hier direkt mit Hiob gleich, hält an der Grundaussage fest, nimmt jedoch die expressive Emphase völlig zurück. Doch damit nicht genug: In einer letzten Bearbeitungsstufe wird dieses Motiv in das Gedicht «Hiobs Gesang» aufgenommen und in einen Dreizeiler integriert: «Höre mein Mark singt / Unsicherer Gott / Dich dir zu beweisen». Die zuvor so sicher behauptete Aussage wird noch einmal zurückgenommen hinein in einen Sinngebungsversuch. Das Sterbensringen wird als letzte Auseinandersetzung mit Gott geschildert, in dem der Leidensprozeß als versuchter Gottesbeweis gesehen wird.

Schwierige Verse, schwierige Gedanken, gewiß! Sie erhalten ihre letzte Sinns Spitze erst dann, wenn man sie in den Gesamtrahmen der in dieser Zeit entstandenen Gedichte einreicht. Tatsächlich schildern sie nämlich nicht nur die Klage des Sterbenden, den Prozeß des Ringens mit dem Tod, die Auseinandersetzung um den in dieser Erfahrung so unsicheren Gott, sondern gleichzeitig das Überwinden dieses Kampfes hin zum Einverständnis mit dem Sterben: «Nun wird Tod Freude / Untergang Triumph». Im Eingehen in die Elemente der Natur, im Weiterleben seiner in die Welt aufgenommenen Gedanken und Gedichte im «Geist» lebt der Dichter fort:

Das ist mein Schmerzens-Preis das ist dein Mörder-Geschenk
Daß ich von Element zu Exkrement mein Sein erfuhr
Bin ich geadelt zur Nessel
Bin ich begeistert zu Stein (...)

Verfallen ist die Kuppel Sodoms
Doch ihre verlorenen Vögel
Beginnen auf mir zu schlafen
einen Schlaf so dünn wie ein Halm
Von dem aus man den Geist erwartet

Würdigung des lyrischen Werkes

Yvan Goll, der seinem Sterben Sinn zu geben versucht, indem er sein Schicksal im Bilde Hiobs als Gottesbeweis deutet und im Eingehen in die bleibenden Weltelemente Anteil an der Ewigkeit erhält: Was für ein weiter Weg liegt hinter ihm vom freudigen Lebenssänger Orpheus zum Ahasver, vom traurigen König Johann Ohneland bis zum ringenden, klagenden und schließlich versöhnten Hiob! Verdienst der vorliegenden Ausgabe ist es, diesen Weg in den Gedichten von Station zu Station nachvollziehen und mitgehen zu können. Könnte sich die Herausgeberin dazu entschließen, irgendwann einmal die bis heute vermißte Goll-Biographie vorzulegen, würde sich der Hintergrund dieses lyrisch bezeugten Weges noch mehr erhellen und mit ihm der zeit- und kulturgeschichtliche Hintergrund der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts. Schon jetzt aber wird deutlich, daß Yvan Goll mehr war als nur einer neben anderen literarischen Vertretern von Expressionismus, Surrealismus, Symbolismus und Exilliteratur – so die gängigen literaturtheoretischen Schemata der Einordnung. Gerade in den gelungensten Texten seines Spätwerks reiht er sich ein in die große Tradition deutschsprachig jüdischer Lyriker, welche die bleibend größten Errungenschaften der Dichtkunst unseres Jahrhunderts in deutscher Sprache geschaffen haben: Yvan Goll neben der gleichaltrigen Nelly Sachs und dem fast dreißig Jahre jüngeren Celan... Gespannt darf man angesichts dieser Vision den weiteren Weg der lange Zeit vernachlässigten Rezeption des Lyrikers Yvan Goll weiterverfolgen.

Georg Langenhorst, Weingarten

Unermüdliche Stimme

Drei Leben habe er gelebt: das eines Naturwissenschaftlers, das eines antisowjetischen Abtrünnigen und das des Bevollmächtigten für Menschenrechte inmitten des Beamtenapparats von Präsident Jelzin. Doch wer glaube, daß aus diesem spannungsgeladenen Stoff eine brisante Story über die Enthüllung von Staatsgeheimnissen geworden sei, den müsse er enttäuschen. *Sergej Adamowitsch Kowaljow*, der gegenwärtig bekannteste russische Bürgerrechtler, dämpft in seinem Vorwort zu seinen Lebenserinnerungen¹ mögliche spektakuläre Erwartungen seiner deutschen Leser – und stellt damit sein Licht unter den Scheffel. Denn was diese auf dem Flug des weißen Raben erwartet, ist eine spannende Entdeckungsreise durch fünfzig Jahre sowjetische Geschichte aus der Perspektive eines Intellektuellen, der sich seine politische Emanzipation unter äußerst schwierigen Umständen erkämpfen mußte, ... und dafür einen hohen Preis bezahlt hat. Was also zeichnet die Lebensreise Kowaljows aus?

Sie erweist sich insofern nicht als der typische Werdegang eines Dissidenten, als er seine bitteren Erfahrungen als Mitorganisator der «Chronik der laufenden Ereignisse» und als Lagerhäftling zwischen 1975 und 1984 in eine flexible und wirkungsvolle demokratische Handlungsweise – trotz aller Enttäuschungen unter dem Jelzin-Regime zwischen 1991 und 1996 – umsetzen kann. Im Gegensatz zu vielen seiner ehemaligen Mitkämpfer, die im korrupten Gerangel um die politische Macht resignierten oder in patriotisch-nationalistischen Parteien ihre Enttäuschung über den Zustand der russischen Gesellschaft unter Jelzin artikulierten, hat sich Kowaljow seine kritische Distanz zum Jelzin-Regime bewahrt. Es ist eine Haltung, die auch zu seiner Entlassung als Bevollmächtigter für Menschenrechtsfragen durch die Duma infolge seines engagierten Einsatzes während des Tschetschenien-Krieges führte.

Der Autor, 1930 in einer ukrainischen Kleinstadt geboren, zeichnet in seiner Lebensreise durch die Sozialisationsagenturen des Sowjetreiches vieles von dem nach, was ihn zu seiner oppositionellen aktiven Einstellung gegenüber dem Sowjetregime befähigte. Der Widerstand gegen die Blockade wissenschaftlicher Positionen durch die stalinistischen Funktionäre während des Studiums, die Opferung seiner wissenschaftlichen Karriere als Biophysiker zugunsten eines Verteidigers der Menschenrechte, die Verurteilung wegen «staatsunterminierender Tätigkeit» und der langjährige Aufenthalt in Gefängnissen und Straflagern – das sind

¹S. Kowaljow, *Der Flug des weißen Raben. Von Sibirien nach Tschetschenien: Eine Lebensreise*. Aus dem Russischen von Barbara Kerneck. Rowohlt, Berlin 1997, 245 Seiten, DM 38,-.

ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83

Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenecker (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1997:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 51.- / Studierende Fr. 35.-

Deutschland: DM 58.- / Studierende DM 40.-

Österreich: öS 430.- / Studierende öS 300.-

Übrige Länder: sFr. 47.- zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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.

nur einige Faktoren, die den Lebensweg Kowaljows inmitten einer weitgehend angepaßten Gesellschaft von unterwürfigen Staatsbürgern kennzeichnen. Kowaljow ist in der Darstellung seiner Handlungsweise offenmütig und kritisch-distanziert, seine Bewertungen der unterschiedlichen oppositionellen Gruppierungen bemühen sich um Objektivität und Nachsicht, und seine Analyse der russischen Gegenwartsgeschichte bringt Dinge auf den Punkt, den westliche Beobachter der russischen Szenerie in ihrer Panoramaperspektive oft übersehen. Es handelt sich dabei um interne Fakten über die Gerichtsverfahren gegen russische Bürgerrechtler, die Überprüfung des Wahrheitsgehaltes der Nachrichten in der «Chronik der laufenden Ereignisse» (Untergrundzeitschrift) durch die Strafverfolgungsbehörden (vgl. S. 96f.), die Bewertung des Physikers und Bürgerrechtlers Andrej Sacharow und dessen Rolle in der Auseinandersetzung mit dem Sowjetregime, die sehr differenzierte Einschätzung von Boris Jelzin (vgl. S. 124ff.), das spannungsgeladene Verhältnis Kowaljows zur Gruppe von «Memorial» während der Verfassungskrise im Sommer 1993 (vgl. S. 150ff.) und natürlich die eigene Funktion als Vorsitzender der Menschenrechtskommission im Präsidentsamt während des Tschetschenienkrieges (vgl. S. 171ff.). Seine zahlreichen Inspektionsreisen nach Tschetschenien, seine Vermittlungstätigkeit bei der Geiselnahme in Budjonnowsk, seine beharrlichen Appelle an Jelzin, das Blutvergießen zu beenden und Verhandlungen zwischen der russischen Regierung und den tschetschenischen Rebellen um Bassanow zu beginnen, haben ihm den Haß der russischen «Patrioten» und die wachsende Anerkennung der Weltöffentlichkeit wie auch der tschetschenischen Bevölkerung gebracht.

Der Bericht über die «Krise des russischen Staates» gehört zu den spannendsten Kapiteln in diesem Buch. In ihm verdeutlicht Kowaljow im Kontext der ersten Wahlen in Tschetschenien die konziliante Haltung der Westmächte einschließlich der OSZE gegenüber der russischen Besatzungsmacht: «Wie gewöhnlich hegte der Westen lieber die Illusion von Stabilität, als konsequent die Demokratie und das Recht zu verteidigen. Auf diese Weise beschloß die westeuropäische Diplomatie, sich mit Moskau die weitere Verantwortung für Tschetscheniens Zukunft zu teilen.» (S. 207.) Daß diese Politik der Besänftigung der Kremberg-Mächtigen – trotz deren skrupellosen militärischen Aktionen – dennoch zu den ersten demokratischen Wahlen in der tschetschenischen Geschichte (Herbst 1996) führte, könnte ein zügkräftiges Argument dafür sein, daß die russischen nationalistischen Hegemonialherrscher unter dem Druck der OSZE und der Europäischen Gemeinschaft gehandelt haben. Wenn es nicht jene – unter dem Zwang der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse entstandene – Anpassungspolitik an die Wünsche der Kreml-Regierung gäbe, die die Fortschritte auf der Verhandlungsebene in den Niederungen der realen Machtpolitik zwischen beiden Staaten wieder aufheben würde. Nicht umsonst fügt Kowaljow ein Schlußkapitel seiner Lebensreise bei, in dem er über die «Lebenslügen» der Machtclique um den Präsidenten nachdenkt: Dort spricht er von deren ideologischer Nähe zu dem mächtigen kommunistischen Block unter Sjuganow, die es verhindere, daß die Jelzin-Anhänger ihre eigene ideologische Vergangenheit besiegen. In diesem Kontext verweist er auf die moralische Kapitulation angehender Demokraten, die immer noch zur Staatsmacht emporblickten, weil die russische Gesellschaft ihrer eigenen Kraft nicht vertraue. Diese Wankelmütigkeit habe auch bei den letzten Präsidentschaftswahlen dazu geführt, daß der Jabloko-Kandidat, Grigorij Jawlinskij, nur sieben Prozent der abgegebenen Stimmen erhielt.

Die Botschaft am Ende der Reise durch die sowjetische und russische Nachkriegsgeschichte klingt bescheiden: Wir dürfen dem Autokratismus der alten und neuen Machthaber in Rußland keine Chance geben, indem wir eine kluge und vernünftige Politik fordern. Wenn sie nicht aus dem Munde des Gralshüters der Menschenrechte käme, wäre sie nur eines der vielen hoffnungstrunkenen Bekenntnisse demokratisch Gesinnter zwischen Brest und Wladiwostok. Doch angesichts der Unermüdlichkeit, mit der der «weiße Rabe» inmitten der Zeter-und-Mordio-Rufe seine Stimme erhebt und sich immer wieder für diejenigen einsetzt, die benachteiligt und entmündigt werden, klingt seine Botschaft überzeugend. Um so wichtiger ist dieses Buch, das auch aufgrund seiner Berater und Lektoren eine gut lesbare Form erhalten hat und jedem zu empfehlen ist, der an ein zukünftiges demokratisches Rußland glaubt.

Wolfgang Schlott, Bremen