



ORIENTIERUNG

Nr. 17 61. Jahrgang Zürich, 15. September 1997

DER AM 9. AUGUST 1997 in Rio de Janeiro verstorbene brasilianische Soziologin und politische Aktivistin *Herbert de Souza*, in Brasilien unter dem Namen *Betinho* bekannt, mußte sein lebenslanges Bemühen um soziale Gerechtigkeit und Demokratisierung seinen schweren Krankheiten abringen: als Jugendlicher an Tuberkulose lebensgefährlich erkrankt, konnte er damals durch die Anwendung neuer Medikamente gerettet werden. Seit 1986 litt er an Aids, verursacht durch eine kontaminierte Blutkonserve, die er für seine Therapie gegen Hämophilie benötigte. Unter den gleichen Umständen und an der gleichen Krankheit starben 1988 innerhalb weniger Wochen seine beiden Brüder: der bekannte Karikaturist Hemfil de Souza und der Sänger Chico Mario de Souza.

Betinho (1935–1997)

Betinho war als Student der Sozialwissenschaften Ende der fünfziger Jahre in der katholischen studierenden Jugend tätig, war 1962 Gründungsmitglied der *Ação Popular*, einer vom Marxismus und den Traditionen der Katholischen Aktion inspirierten Bewegung. Nach dem Militärputsch von März 1964 mußte er Brasilien verlassen, und er lebte dann bis 1980 im Exil in Uruguay, Chile, Panama, Kanada und schließlich in Mexiko. 1974 rief er in Kanada eine Forschergruppe ins Leben, um die Publikationen von sozialwissenschaftlichen Studien, die von Lateinamerikanern in Nordamerika über ihre Heimatländer verfaßt worden waren, zu ermöglichen. Nach seiner Rückkehr nach Brasilien gründete Betinho das *Brasilianische Institut für sozio-ökonomische Analysen* IBASE. Diese Forschungseinrichtung wurde durch ihre Erforschung aller Erscheinungsformen der Armut wie durch ihre wissenschaftliche Begleitung von politischen und sozialen Bewegungen zu einer der einflußreichsten NGO in Brasilien. Betinho bezeichnete als wichtigstes Ziel von IBASE die «Demokratisierung des Zugangs zu gesellschaftlich und politisch relevanten Informationen». 1991 erhielt er von den Vereinten Nationen den Preis *Global 500* wegen seines Einsatzes zur Verbesserung der ökologischen Situation der Region von Rio de Janeiro und zum Schutz des Urwaldes im Amazonasgebiet.

Den größten Einfluß auf die Politik Brasiliens gewann Betinho als Initiator der «Bürgerbewegung gegen den Hunger, das Elend und für das Leben» (*Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida*). Sie entstand aus einem Zusammenschluß von Gewerkschaften, von gesellschaftlichen und kirchlichen Bewegungen sowie von prominenten Wissenschaftlern und Künstlern, die durch Massendemonstrationen im Verlaufe des Jahres 1992 erfolgreich ein Amtsenthebungsverfahren gegen den wegen Verdacht auf Korruption schwer belasteten Präsidenten Fernando Collor de Mello erreichten. Bis zum Ende der Kampagne umfaßte die «Bewegung für Ethik in der Politik» rund 900 verschiedene Gruppierungen oder NGO. Dabei ging es den Beteiligten von Anfang an nicht nur darum, daß ein solches Verfahren mit rechtsstaatlichen Mitteln und unter der Verantwortung von Senat und Abgeordnetenhaus durchgeführt werde, sondern auch um eine möglichst breite Mitbeteiligung der Bevölkerung. Erst ein solcher «Aufbruch der Zivilgesellschaft», wie Betinho diese Mobilisierung der Brasilianer bezeichnete, könnte die Basis für eine strukturelle Reform der Politik in Brasilien ermöglichen.

Nachdem Präsident Fernando Collor de Mello Ende Dezember 1992 einer drohenden Absetzung durch seinen Rücktritt zuvorgekommen und sein Stellvertreter Itamar Franco zum interimistisch amtierenden Präsidenten ernannt worden war¹, entschieden die Mitglieder der «Bewegung für Ethik in der Politik» nach langen Debatten am 8. März 1993 ihren Einsatz für die Demokratisierung Brasiliens mit dem Kampf gegen die Verelendung zu verbinden²: «Es ist allgemein bekannt, daß die Verelendung in Brasilien immer größer wird. Fast 60 Millionen Menschen leben heute unter der Armutsgrenze. Wenn diese Situation nicht rasch geändert wird, steht die Zukunft Brasiliens auf dem Spiel. Die bisherige Wirtschaftspolitik ist der Grund für die gegenwärtige Situation. Da

BRASILIEN

Betinho (1935–1997): Zum Tode des Soziologen und politischen Aktivisten *Herbert de Souza* – Im Exil nach dem Militärputsch von 1964 – Einsatz für soziale Gerechtigkeit und Demokratie – Das sozialwissenschaftliche Institut IBASE – Das Absetzungsverfahren gegen Präsident F. Collor de Mello – Gründer der «Bürgerbewegung gegen den Hunger, das Elend und für das Leben» – Eine Verknüpfung von unmittelbarer Nothilfe und politischer Bewußtseinsbildung.

Nikolaus Klein

SCHWEIZ/ZEITGESCHICHTE

Geschichte im Widerstreit: Zur Debatte über die Vergangenheit in der Schweiz – Die Zürcher Zeitschrift «Widerspruch» und ihre Beiträge zum Streit über Geschichte, Antisemitismus und Rassismus – Ein Schweizer Historikerstreit? – Die «Goldhagen-Debatte» und ihr wissenschaftstheoretischer Ertrag – Rechtspopulistische Parteien im europäischen und außereuropäischen Vergleich – Der «Krieg der Zivilisationen» als reaktionäres Konzept – Geschichtswissenschaftliche Hermeneutik – Die bleibende Bedeutung «linker» Gesellschaftstheorie und Geschichtsphilosophie – Der Kampf gegen den Erinnerungsverlust.

Walter Lesch, Fribourg

PHILOSOPHIE/LITERATURTHEORIE

Der metaphorische Blick: Bruce Chatwins *Songlines* als Poetik – Kultur, Mythologie und Religion der australischen Ureinwohner als Thema – Als Hintergrundwissen dient der Kanon westlicher Kultur – Die *Songlines* als Metapher – Eine Darstellung der Aborigine-Mythologie als Poetik – Der Aspekt des Schöpferischen – Erzählung, nicht Bericht – Die Fiktionalisierung der Wirklichkeit – Der Umgang mit dem *Songline-Material* – Die Institution der Träume – Die intertextuelle Offenheit des Buchs – Ein Netz von sich überkreuzenden Geschichten – Eine Anthropologie des Menschen als Nomaden – Vielstimmigkeit als Projekt der Literatur. *Knut Wenzel, Regensburg*

PHILOSOPHIE

«Einem Buch angehören...»: *E. Levinas'* Talmud-Lektüren – Zur theologischen Rezeption von E. Levinas – Der Talmud und seine Lektüre durch Christen – Gegen eine vereinnahmende Hermeneutik – Die jeweils schwierigere Lesart – «Jenseits des Buchstaben» – Die biblischen Schriften als heilige Schriften – Die Lebendigkeit der Tora – Die Tradition des litauischen Judentums – Auseinandersetzung mit der europäischen Aufklärung. (*Schluß folgt.*)

Paul Petzel, Düren-Birkesdorf

Demokratie und Elend miteinander unverträglich sind, ist es notwendig, die Bürger zu mobilisieren, um eine radikale Änderung in unserer Geschichte zu erreichen. Wir stehen heute vor der Entscheidung, ob Brasilien ein Land für alle oder wie bisher ein Land nur für wenige sein wird.» Gleichzeitig wurde ein nationales Exekutivsekretariat gegründet, das der Kampagne die Leitlinien geben sollte. Am 24. April 1993 schuf die Regierung von Präsident Itamar Franco durch Dekret unter dem Vorsitz von Dom Mauro Morelli (Bischof von Doque de Caxias) einen *Nationalen Rat zur Sicherung der Ernährung* (CONSEA).³ Dieses Gremium, gebildet aus sieben Mitgliedern der Regierung und Vertretern, die von der «Bewegung für Ethik in der Politik» vorgeschlagen worden waren, wurde zum Forum zwischen der Regierung und der durch die «Bürgerbewegung gegen den Hunger, das Elend und für das Leben» repräsentierten Zivilgesellschaft. Die Methode der Kampagne der «Bürgerbewegung» war der Ansatz bei der Hilfe für die unmittelbar Betroffenen.⁴ Naturgemäß lag darum das Schwergewicht bei der Förderung lokaler und autonomer Initiativen, die gleichzeitig als Foren für politische Bewußtseinsbildung und für konkretes Engagement funktionieren sollten. Bis Ende 1993 gab es bereits rund 3500 solcher Lokalkomitees, und Betinho sprach im November 1995 in einem Gespräch gegenüber «Noticias Aliadas» von rund 5000 Lokalko-

mitees.⁵ Im Sinne der strukturellen Veränderung der politischen Kultur Brasiliens waren die Aktionen in den einzelnen Lokalkomitees so organisiert, daß Partnerschaften zwischen Gebenden und Begünstigten im gemeinsamen Kampf gegen das Elend angestrebt wurden. Deshalb zählte jede Geste, auch die kleinste, aber auch große Aktionen wurden angestrebt. So beschloß das Nationale Exekutivsekretariat nach einem halben Jahr Arbeit in den einzelnen Lokalkomitees für Weihnachten 1993 eine landesweite gemeinsame Aktion «Weihnachten ohne Hunger»: neun Millionen sogenannte «Körbe», gefüllt mit den wichtigsten Nahrungsmitteln, sollten gesammelt und verteilt werden. Die Aktion wurde ein voller Erfolg.

Schon während der Vorbereitung der Kampagne für Weihnachten 1993 erweiterte Betinho die Perspektive der «Bürgeraktion», indem er die Aufmerksamkeit auf die strukturellen Probleme von Hunger und Elend richtete: damit war der Schritt von der Behebung der unmittelbaren Not zur Bekämpfung ihrer Ursachen getan. Neue Problembereiche wurden in den Kampagnen der folgenden Jahre nach der bisherigen Strategie von politischer Bewußtseinsbildung und unmittelbarer Aktion von der «Bürgerbewegung» zum Thema gemacht: die Schaffung von Arbeit und Einkommen wie die Demokratisierung des Bodens. Auch wenn die «Bürgerbewegung» in den letzten zwei Jahren an Publizität eingebüßt hat⁶, hat sie zu nachhaltigen Veränderungen in der politischen Kultur Brasiliens geführt. *Nikolaus Klein*

¹ Knapp zwei Jahre später spricht der Oberste Gerichtshof am 13. Dezember 1994 den ehemaligen Präsidenten Fernando Collor de Mello aus Mangel an Beweisen vom Vorwurf der Bestechlichkeit frei.

² Zur Gründung vgl. die Erklärung von Herbert de Souza und die Gründungserklärung (8. März 1993) in: DIAL vom 15. April 1993 und 22. April 1993; É preciso refundar a República, in: REB 54 (1994) S. 179f.

³ Vgl. die vom regierungsnahen «Institut für angewandte wirtschaftliche Forschung» (IPEA) veröffentlichte Studie «Karte des Hungers. Ein Beitrag zur Grundlegung der Politik der Sicherung der Ernährung» (März 1993) und die Erklärung des «Rates zur Sicherung der Ernährung» (CONSEA) in: DIAL vom 22. April 1993 und vom 28. Oktober 1993.

⁴ Vgl. Patricia Sholl, «Bürgerrechtsaktion gegen den Hunger, die Misere und für das Leben», in: Brasilien Dialog Nr. 3/4 (1995) S. 3–15 (mit Verweis auf: Carla Rodrigues, Herbert de Souza, Ética e Cidadania. Éd. Moderna, São Paulo 1994).

⁵ Vgl. auch in: DIAL vom 1. bis 15. Februar 1996.

⁶ Mit Amtsantritt des im Oktober 1994 gewählten Präsidenten Fernando Henrique Cardoso am 1. Januar 1995 wurde der «Nationale Rat zur Sicherung der Ernährung» (CONSEA), der eine wichtige Vermittlerrolle zwischen der «Bürgerbewegung» und der Regierung gebildet hatte, aufgelöst und durch das staatliche Wohlfahrtsprogramm «Comunidade Solidária» unter der Leitung der Präsidentengattin Ruth Cardoso ersetzt. Herbert de Souza wurde in dessen Beratungskomitee gewählt, trat aber Anfang Mai 1996 aus diesem Gremium wegen der Wirtschaftspolitik und deren verheerenden Folgen aus. Vgl. insgesamt dazu: José Luiz Fiori, Cardoso Among the Technopols, in: NACLA Report on the Americas 28 (1995) 6, S. 17–22; NZZ vom 8. Mai 1996.

GESCHICHTE IM WIDERSTREIT

Zur Debatte über die Vergangenheit in der Schweiz

Seit einigen Monaten wird die Schweiz wie nie zuvor von den Schatten ihrer Vergangenheit eingeholt und ist in ihrem Selbstverständnis zutiefst verunsichert. Der Eindruck, vom Ausland nicht ohne Schadenfreude auf die Anklagebank gesetzt und ungerecht beurteilt zu werden, führt offensichtlich zu Kränkungen, Trotzreaktionen und einer gereizten Gesprächsatmosphäre. Aus dem Mund hoher Politiker ist zu hören, es handle sich um eine *innere* Angelegenheit der Schweiz, die aus eigenen Kräften «solidarisch» sein könne und die Krise meistern werde. Belehrungen von außen und von innen wird nicht selten eine recht unsanfte Abfuhr erteilt, zum Beispiel in so mancher patriotischen Rede am Nationalfeiertag. Eine selbstkritische Sozialethik weiß um das Problem der kulturellen und politischen Einbindung in eine Gemeinschaft, die von innen glaubwürdiger zu kritisieren ist als von außen.¹ Als in der Schweiz lebender Ausländer sollte ich also eigentlich zu den Vorgängen in meinem Gastland höflich schweigen. Dies fällt mir jedoch deshalb schwer, weil es sich ja nicht um irgendein Problem handelt, son-

dern um die zentrale Frage einer politischen Selbstvergewisserung und einer begründeten theologischen Option, die mit dem Zeitindex «nach Auschwitz» verbunden ist. Diese Standortbestimmung gilt es vor rhetorischem Verschleiß zu bewahren. Zu meiner westdeutschen Kindheit und Jugend in den 60er und 70er Jahren gehörte die ständige Konfrontation mit den Abgründen deutscher Geschichte, die mein Denken seither begleiten und den Blick auf politische Zusammenhänge prägen. Vielleicht ist es aber gerade diese Optik, die im Gespräch mit Schweizerinnen und Schweizern für zusätzliche Irritationen sorgt. Denn es wäre in der Tat problematisch, wollten ausgerechnet Deutsche den moralischen Zeigefinger nur deshalb erheben, weil sie durch den Zufall der Herkunft und des Geburtsdatums eine Hypersensibilität gegen alle Spielarten von nationalem Stolz entwickelt haben.

«Widerstreit» und «Widerspruch»

Die Notwendigkeit eines unvoreingenommenen Blicks auf die Vergangenheit ist eine Chance für die Geschichtswissenschaft, die eine umfassende Analyse aller zugänglichen Archive und der Aussagen von Zeitzeugen durchzuführen hat und die sich gegebenenfalls zu noch verschlossenen Quellen Zugang verschaffen muß. Andererseits zeigt die Erforschung der Schweizer Geschichte zur Zeit des Zweiten Weltkrieges, daß es eine unumstrittene historische Wahrheit nicht geben kann. Gründliche Studien über Nazi-Fluchtgelder, Raubgold und nachrichtenlose

¹ Vgl. zum Programm einer Gesellschaftskritik «von innen»: Michael Walzer, Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik (übersetzt von Otto Kallscheuer), Rotbuch Verlag, Berlin 1990 (Orig.: Interpretation and Social Criticism. Harvard University Press, Cambridge/Mass. - London 1987); ders., Zweifel und Einmischung, Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert (übersetzt von Anita Ehlers und Hans-Horst Henschen), S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1991 (Orig.: The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century, Basic Books, New York 1988).

Vermögen liegen nicht erst seit 1996 vor. Immer wieder und verstärkt seit dem vergangenen Jahr werden Kontroversen ausgelöst, für deren Schlichtung es keine zentrale Schiedsstelle gibt. Zwar gelingen mehr oder weniger zuverlässige Annäherungen an das, was tatsächlich geschehen ist. Aber es bleiben Erkenntnislücken, offene Fragen und Widersprüche. Es gehört zur «linken» Tradition kritischer Geschichtsforschung, solche Widersprüche nicht relativistisch auf sich beruhen zu lassen, sondern den Spannungen in der Sichtung und Deutung der Quellen auf den Grund zu gehen. Unter den zahlreichen Publikationen zu den Verstrickungen der Schweiz zwischen 1933 und 1945 ist das Heft 32 der Zürcher Zeitschrift «WIDERSPRUCH. Beiträge zur sozialistischen Politik»² besonders hervorzuheben. Es ist dem Themenschwerpunkt: «Streit um Geschichte, Antisemitismus, Rassismus» gewidmet und hat in kürzester Zeit starke Beachtung gefunden.³ Als roter Faden ist eine «linke» Geschichtsauffassung und Antisemitismustheorie zu erkennen, also eine Verhältnisbestimmung von Geschichte und Moral, die sich nicht mit der vermeintlichen Objektivität von Fakten begnügt, sondern auch die gesellschaftlichen Voraussetzungen faschistischer Politik, ihre Vorgeschichte und Nachwirkungen berücksichtigt. Es geht also nicht nur um den Zeitabschnitt von 1933 bis 1945, sondern ebenso um die anschließenden 50 Jahre des Schweigens und des Vergessens.

Das Spektrum der behandelten Themen ist auffallend breit und reicht von den aktuellen politischen Debatten in der Schweiz bis zur Rekonstruktion des Antisemitismus im Werk *C.G. Jungs*. Damit ist eine Perspektivenvielfalt gewährleistet, die den Themen Antisemitismus und Rassismus angemessen ist. Denn es handelt sich ja gerade nicht um isolierbare Phänomene, sondern um ein Syndrom unterschiedlichster Einflüsse, die insgesamt eine explosive Mischung ergeben können. Freilich ließe sich dagegen skeptisch einwenden, ob es denn legitim ist, heterogene Diskurse miteinander zu verknüpfen und Zusammenhänge herzustellen, die nicht unbedingt evident sind. *Jean-François Lyotard* hat sich in seiner Theorie des Widerstreits⁴ ausführlich mit diesem Grundsatzproblem beschäftigt und es an eine geschichtsphilosophische Schmerzgrenze geführt, die unser Thema unmittelbar betrifft. Ein Widerstreit («différend») liegt im Unterschied zu einem Rechtsstreit («litige») dann vor, wenn die Konfliktparteien nicht auf eine gemeinsame Urteilsregel verpflichtet werden können und somit ungleiche Diskursarten in schroffem Dissens auf Kollisionskurs gehen. Lyotard verdeutlicht dies am schockierenden Beispiel des französischen Auschwitz-Leugners *Faurisson*, der sich zu der Behauptung verstiegen hatte, es gebe keine glaubwürdigen Zeugen der Judenvernichtung. Die getöteten Opfer könnten ja nicht mehr als Kläger auftreten. Diesem Zynismus der Revisionisten setzt Lyotard eine neue Herausforderung an die Geschichtswissenschaft entgegen. Seiner Meinung nach müßten Historikerinnen und Historiker «mit dem Monopol, das dem kognitiven Regelsystem von Sätzen über die Geschichte eingeräumt wird, brechen und das Wagnis auf sich nehmen, auch dem Gehör zu schenken, was im Rahmen der Regeln der Erkenntnis nicht darstellbar ist. Jede Wirklichkeit enthält diese Forderung, insofern sie unbekannt mögliche Bedeutungen enthält. In dieser Hinsicht ist Auschwitz die wirkliche Wirklichkeit».⁵ «Auschwitz» wird somit zur Chiffre des

Nicht-Darstellbaren und zur Grenzerfahrung für die Kompetenz der Geschichtswissenschaft.⁶

Am Anfang des WIDERSPRUCH-Heftes stehen zwei Artikel über das Problem des Revisionismus und der Leugnung von Auschwitz.⁷ Die Auseinandersetzung mit solchen Extrempositionen hat den Vorteil, Ungeheuerlichkeiten in der gegenwärtigen Auseinandersetzung mit der Geschichte deutlicher zu sehen. Selbstverständlich gibt es einen moralisch und rechtlich relevanten Unterschied zwischen der Leugnung des Geschehenen und der heute vielfach zu beobachtenden Tendenz, ganz einfach einen Schlußstrich unter die Vergangenheit ziehen zu wollen. Im Endeffekt geht es jedoch in beiden Fällen um die «Entsorgung» einer als lästig empfundenen Vergangenheit, für die keinerlei Verantwortung mehr zu übernehmen sei. Der sorglose Aufenthalt in einer geschichtslosen Gegenwart wird nun aber gerade dadurch erschwert, daß gegen das Vergessen und das Zurückweisen von Ansprüchen moralischer und juristischer Widerspruch angemeldet wird. Mit anderen Worten: so mancher Widerstreit läßt sich sehr wohl in einen Rechtsstreit umwandeln, der zur Offenlegung zum Beispiel der finanziellen Verhältnisse zwingt. Genau darum geht es beim Druck auf die Schweizer Banken. Niemand wird ernsthaft behaupten wollen, daß es ohne den massiven Druck aus den USA und ohne die internationale Aufmerksamkeit der Medien zu einem allein durch Einsicht und Verantwortungsbewußtsein motivierten Kurswechsel gekommen wäre.

Ein Schweizer Historikerstreit?

In der aufgeregten öffentlichen Diskussion in der Schweiz seit dem Winter 1996/97 sind profilierte Stellungnahmen von Intellektuellen relativ selten geblieben. Eine Ausnahme bildete wie so oft *Adolf Muschg*, der sich mit seinen pointierten Äußerungen dann auch prompt den Haß der Populisten zugezogen hat.⁸ Ansonsten kann man ja in einem Land, in dem aufrüttelnde Streitschriften überhaupt nicht geschätzt werden, ganz einfach auf die Notwendigkeit nüchterner historischer Forschung verweisen, um das eigene Gewissen zu beruhigen und die intellektuelle Herausforderung einer Verständigung über den öffentlichen Gebrauch von Geschichte von sich zu weisen. Die fachkundige Arbeit werde ja schließlich von den ernannten Experten geleistet, deren Integrität und Kompetenz nicht bezweifelt wird. Da die Ausgangssituationen in Deutschland und der Schweiz sehr verschieden sind, bietet sich ein Vergleich mit dem deutschen Historikerstreit von 1986 auch nur begrenzt an. Damals hatte *Jürgen Habermas* das Problem des Revisionismus in Auseinandersetzung mit dem Historiker *Ernst Nolte* aufgegriffen und die «apologetischen Tendenzen» in dessen Geschichtsbild scharf kritisiert.⁹ An der Schärfe der Polemik ist übrigens zu erkennen, wie unwahrscheinlich eine Konsensbildung angesichts von derartigen Fragen ist. Man könnte sogar vermuten, daß der Historikerstreit eher der Logik von Lyotards «Widerstreit» folgt als dem Ideal kommunikativen Handelns.¹⁰ Die von Habermas geleistete Trauerarbeit im Umgang mit deutscher Geschichte und die von ihm entfaltenen Ideale einer «postkonventionellen Identität» und eines «Verfassungspatriotismus» hatten ohnehin

²Die Ende 1996 erschienene erste Auflage war schnell vergriffen. Ab April 1997 war die zweite Auflage lieferbar (196 S., 20 Franken, im Buchhandel erhältlich oder unter folgender Anschrift zu bestellen: WIDERSPRUCH, Postfach, CH-8026 Zürich). WIDERSPRUCH erscheint in zwei Heften pro Jahr, 1997 im 17. Jahrgang.

³Ebenso empfehlenswert sind frühere Hefte dieser Zeitschrift, die jeweils Grundsatzartikel, aktuelle Diskussionsbeiträge sowie Rezensionen und Marginalien zu einem klug komponierten Rahmenthema enthalten. Die meisten der wissenschaftlich und publizistisch anerkannten Autorinnen und Autoren sind der undogmatischen Linken zuzuordnen.

⁴Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit* (übersetzt von Joseph Vogl), Wilhelm Fink Verlag, München 1987 (Orig.: *Le Différend*, Les Editions de Minuit, Paris 1983).

⁵Ebd., S. 107.

⁶Vgl. zur kritischen Darstellung von Lyotards Ansatz: Walter Reese-Schäfer, *Grenzgötter der Moral*. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1997. Neuntes Kapitel.

⁷Brigitte Bailer-Galanda, *Der Geschichts-«Revisionismus»*. Pseudowissenschaftliche Propaganda des Rechtsextremismus und Neofaschismus, a.a.O., S. 5–21; Hans Stutz, *Auschwitz-Leugner in der Schweiz*, a.a.O., S. 23–28.

⁸Vgl. *Adolf Muschg*, *Wenn Auschwitz in der Schweiz liegt*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1997. Vgl. auch *Jürg Laederach*, *Blochers Alp*. Die Schweiz gegen *Adolf Muschg*, in: *Die Zeit*, Nr. 32 (1. August 1997), S. 38.

⁹*Jürgen Habermas*, *Eine Art Schadensabwicklung* (Kleine Politische Schriften VI), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1987, S. 115–158.

¹⁰Vgl. dazu *Edouard Delruelle*, *Le consensus impossible. Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*, Editions OUSIA, Brüssel 1993, S. 253–298.



Wollen Sie mit uns aufbrechen?

Unser langjähriger Redaktor übernimmt eine neue Aufgabe. Sind SIE vielleicht sein/e Nachfolger/in und unser/e künftige/r

Redaktor/in (60 %)

Als solche/r sind Sie interessiert an basisorientierten gesellschafts- und kirchenpolitischen Vorgängen sowie an spirituellen, religiösen und ökumenischen Fragen und Entwicklungen. Sie kennen sich bestens aus in der (kath.) kirchlichen Landschaft und Ihr Herz schlägt für eine befreiende und geschwisterliche Kirche. Sie bringen journalistische oder redaktionelle Erfahrung mit, aber auch Sinn für Organisation und Administration. Ihre theologische Kompetenz ist uns wichtig.

Sie arbeiten im Zweierteam und werden von einem Redaktionsteam unterstützt. Arbeitsbeginn 1. November 1997 oder nach Vereinbarung, Arbeitsort nach Absprache.

WIR FREUEN UNS, MIT IHNEN AUFZUBRECHEN!

Bitte richten Sie Ihre Bewerbung an:

Frau A. Jünger, Ob. Leihofstr. 5, 8820 Wädenswil

Für Informationen steht Ihnen unsere Redaktorin Barbara Helg gerne zur Verfügung. Tel. (01) 212 41 01

nach der politischen «Wende» von 1989 und der damit verbundenen Rehabilitierung nationaler Begeisterung einen schweren Stand.¹¹

Ein Beispiel für eine Kontroverse zwischen Schweizer Historikern ist im WIDERSPRUCH-Heft mit dem Artikel von *Josef Lang* dokumentiert, der Veröffentlichungen aus der «Freiburger Schule» von *Urs Altermatt* kritisch unter die Lupe nimmt und bemängelt, daß dem Antisemitismus an diesem renommierten Ort historischer Forschung nicht die nötige Aufmerksamkeit geschenkt worden sei.¹² Altermatt hat nicht zuletzt wegen dieser Veröffentlichung das Angebot des Bundesrates abgelehnt, als Vorsitzender die Expertenkommission zur Aufarbeitung der Finanzbeziehungen zwischen der Schweiz und Nazi-Deutschland zu leiten. Altermatt räumt übrigens ohne weiteres ein, daß der Antisemitismus in der Schweizer Geschichte bisher nicht genügend erforscht worden sei. Von der historischen Forschung ist also in Zukunft einiges zu erwarten.

Die «Goldhagen-Debatte»

Zehn Jahre nach dem Historikerstreit sorgte das Buch des Amerikaners *Daniel Jonah Goldhagen*, «Hitler's willing executioners» (1996), noch vor Erscheinen der Übersetzung erneut für Aufregung in Deutschland.¹³ Für die Schweiz war der Blick in das

¹¹Vgl. dazu die Bände VII und VIII seiner «Kleinen Politischen Schriften»: Die nachholende Revolution, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1990; Die Normalität einer Berliner Republik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1995.

¹²Katholisch-konservativer Antisemitismus in der Schweizer Geschichte. Professor Altermatts «Freiburger Schule» – zwischen Verdrängung und Verharmlosung, a.a.O., S. 89–98.

¹³Vgl. Carl Holenstein, Von der Mühsal, die richtigen Fragen zu stellen. Zu Daniel J. Goldhagens Buch «Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust». In: Orientierung 61 (1997), Nr. 10, S. 113–117.

Nachbarland insofern interessant, als die Auseinandersetzung mit offenkundigen Pauschalurteilen entlastende Wirkungen hatte. Es war nun möglich geworden, ein schwieriges Thema aus der Zuschauerrolle direkt anzusprechen und zugleich die moralischen Bewertungen mit dem Hinweis zu relativieren, daß Goldhagen über das Ziel hinausschieße und den Standards der wissenschaftlichen Forschung nicht gerecht werde. Wieder einmal konnte die kritische Auseinandersetzung mit der Geschichte durch die Delegation der offenen Fragen an die «seriöse» Geschichtsschreibung abgemildert werden.¹⁴

In der Schweiz waren die medienwirksamen Reaktionen auf Goldhagen gerade abgeflaut, als Bundesrat *Delamuraz* am 31. Dezember 1996 durch seine Interviewäußerungen von der «Lösegeld-Erpressung» und dem zu trauriger Berühmtheit gelangten Satz «Manchmal frage ich mich, ob Auschwitz in der Schweiz liegt» die Debatte über die Schweizer Vergangenheit erneut unfreiwillig anheizte. Seither überschlagen sich die Ereignisse, deren vollständige Chronik inzwischen ganze Bücher füllen würde. Das wiederkehrende Muster ist die Irritation eines Landes, das mit der «Aufarbeitung» der Vergangenheit seine Mühe hat und sich in verschiedener Hinsicht genötigt sieht, innen- und außenpolitisch einen Dialog zu führen, der mit schmerzhaften Einsichten verbunden ist und wohl kaum mit diplomatischen Beschwichtigungsstrategien unter Kontrolle gehalten werden kann.

Europäische und außereuropäische Vergleiche

Zum Verstehen des Eigenen kann der Blick auf die Nachbarn von Nutzen sein. Auch wenn jeder Fall ein Sonderfall ist, so ist es doch zum Verständnis populistischer Strategien eines *Christoph Blocher* von Vorteil, rechtspopulistische Strömungen zum Beispiel in Frankreich und in Österreich anzuschauen. Im WIDERSPRUCH sind entsprechende Untersuchungen zu *Jean-Marie Le Pen* und zu *Jörg Haider* zu lesen. Beide inszenieren sich als Anwälte der sogenannten kleinen Leute und nutzen geschickt das Ressentiment gegen die ausländische Konkurrenz im Kampf um die immer knapper werdenden Arbeitsplätze.

Hinter den lauten Kontroversen um die richtige Geschichtsdarstellung steht letztlich weniger eine von wissenschaftlichen Idealen geleitete Absicht als vielmehr ein ideologischer Kampf um die Durchsetzung aktueller politischer Programme. Wer die Vergangenheit «entsorgt», kann moralisierende Einwände, die sich aus dem Vergleich von Vergangenheit und Gegenwart ergeben, zurückweisen, beispielsweise im schwierigen Bereich der Flüchtlingspolitik. Die Schweiz befindet sich auf der Suche nach ihrer Identität zwischen Isolation und Öffnung, zwischen Fremdenangst und humanitärer Verpflichtung, Abschottung und Globalisierung. Hinter vielen Kontroversen um die Geschichte steht letztlich die Frage nach dem aktuellen Selbstverständnis einer Einwanderungsgesellschaft, die, ob sie es will oder nicht, auf Migrationsdruck (nicht nur durch freien Personenverkehr in der EU), Fluchtbewegungen und wirtschaftliche Verflechtungen reagieren muß.¹⁵ In einer solchen Situation kann es nicht überraschen, daß die zugespitzten Thesen von *Samuel Huntington* zum «Krieg der Zivilisationen» Resonanz finden. Denn wo rassistische Ausgrenzungen tabuisiert sind, wird der Verweis auf kulturelle Nähe oder Distanz zum weniger anstößigen Kriterium für die Konstruktion einer «neuen Weltordnung» stilisiert.¹⁶

¹⁴Zur Goldhagen-Debatte sind im WIDERSPRUCH zwei Artikel abgedruckt: Detlev Claussen, Goldhagen – das Medienphänomen. Rückblick auf einen «neuen Historikerstreit», a.a.O., S. 55–61; Reinhard Kühnl, Die Goldhagen-Debatte. Bilanz – und weitere Fragen, a.a.O., S. 62–72.

¹⁵Vgl. Marie-Claire Caloz-Tschopp, Institutioneller Rassismus in der Ausländer- und Asylpolitik der Schweiz. Das «Drei-Kreise-Modell» a.a.O., S. 151–161. Derartige Fragen werden zurzeit ausführlich im Nationalen Forschungsprogramm 39 «Migration und interkulturelle Beziehungen» bearbeitet. Ein Bulletin mit Informationen über die Projekte sind erhältlich beim Schweizerischen Nationalfonds, Sekretariat NFP, Postfach, CH-3001 Bern.

¹⁶Vgl. dazu im WIDERSPRUCH: Christian P. Scherrer, Krieg der Zivilisationen? Zur Huntington-Debatte, a.a.O., S. 99–107.

Wenn wir von Migration sprechen, denken wir in erster Linie an die Arbeitsmärkte und Gesellschaften in Europa und Nordamerika. Aber Migration ist ein weltweites Phänomen. Ein spezieller Fall, in dem die Aporien und Paradoxien europäischer Geschichte ihren Ausdruck finden, ist Israel. Für die Art und Weise, wie über Geschichte gesprochen werden kann, ohne Schuld zu leugnen und Zusammenhänge zu verwischen, ist die Einwanderung nach Israel ein aufschlußreiches Forschungsfeld. *Moshe Zimmermann* von der Hebräischen Universität Jerusalem hat die Verschiebungen in der ideologischen Verwendung zionistischer Motive in der israelischen Politik und den Wandel in den Legitimationen des «Judenstaates» präzise beschrieben.¹⁷ Einige jüngere israelische Historiker und Sozialwissenschaftler verstehen sich zwar keineswegs als anti-zionistisch, kritisieren aber die heroischen Gründungsmythen ihres Staates ebenso wie die Usurpation des klassischen Zionismus durch die politische Rechte und die National-Religiösen, die sich bisher von zionistischen Traditionen der Gründerzeit immer distanziert hatten. Da in der Schweiz 1997 das 100jährige Jubiläum des Ersten Zionistenkongresses in Basel gefeiert wird, legt sich die Einbeziehung dieser Perspektiven in ein problembewußtes und komplexes Gesellschaftsbild besonders nahe.

Geschichtswissenschaftliche Hermeneutik

Die von der Lektüre des WIDERSPRUCH-Heftes angeregten fragmentarischen Überlegungen haben gezeigt, daß die angesprochenen Themen sich nicht für Belehrungen und Besserwissererei eignen. Denn wir werden immer wieder mit den Schwierigkeiten der Erinnerung und den Grenzen des Moralisieren konfrontiert. Dennoch liegt die bleibende Bedeutung «linker» Gesellschaftstheorie und Geschichtsphilosophie in der Option für eine Perspektive, die gegen das Vergessen kämpft und die den Opfern der Geschichte Gerechtigkeit widerfahren lassen möchte. Dazu gehört die Verpflichtung, unabhängig von der Nationalität allen Verharmlosungen und ideologischen Umdeutungen energisch zu widersprechen. Der Weg zu etwas größerer Klarheit ist die geduldige Analyse von Details: von Biographien und strukturellen Zusammenhängen. Daneben braucht es aber den vergleichenden Überblick, der Problemfel-

¹⁷ Vgl. sein Buch: *Wende in Israel. Zwischen Nation und Religion*, Aufbau Taschenbuch Verlag, Berlin 1996. Daraus stammt auch der Text im WIDERSPRUCH: *Geschichtspolitik in Israel. Die Neuen Historiker und Postzionismus*, a.a.O., S. 45–53.

der anzeigt, Forschungsgebiete eröffnet und den öffentlichen und kontroversen Gebrauch der Historie in einer demokratischen Gesellschaft unterstützt. Denn es geht im konkreten Streit um die Geschichte ja nicht allein um das Gedächtnis der Toten, sondern auch um die berechtigten Ansprüche von Überlebenden und deren Angehörigen. Mit jedem Tag, der vergeht, wird es unwahrscheinlicher, daß wenigstens punktuell den Opfern Gerechtigkeit widerfährt. Es ist das Verdienst der WIDERSPRUCH-Redaktion, zu einem unausweichlichen Disput mit dem Heft 32, von dessen insgesamt 26 Autorinnen und Autoren hier nur einige stellvertretend erwähnt werden konnten, einen niveaувollen und stimulierenden Beitrag geleistet zu haben, der im hektischen Medienbetrieb auch Monate nach der Erstveröffentlichung immer noch lesenswert ist.

Die politische Linke hat gewiß kein Monopol auf politisch korrekte Stellungnahmen zur Geschichte des Faschismus, der Kollaboration und des Antisemitismus. Von den Standards historischer Forschung wird niemand zu dispensieren sein. Aber die kritischen Stimmen in der gegenwärtigen Situation der Schweiz können vielleicht dem Erinnerungsverlust entgegenwirken und bei der Entmythologisierung einer mit Isolationismus und Selbstgerechtigkeit verwechselten Neutralität mithelfen. Adolf Muschg wurde nach seinem Artikel «Wenn Auschwitz in der Schweiz liegt» darauf hingewiesen, er hätte seinen «Gegensatz doch besser historisch als moralisch abgehandelt».¹⁸ Aber genau diese Entmoralisierung der Geschichte im Namen wissenschaftlicher Objektivität ist ein wesentlicher Teil des Problems beim Sprechen über den Faschismus und seine Kontexte. Der Ausweg besteht nicht in pathetischen Bekundungen von Betroffenheit, sondern in Erinnerungsarbeit zum Gedenken der Opfer und im Interesse nicht nur ökonomischer Gestaltung der Gegenwart. Der Wissenschaftlichkeit der Historiographie tut dies keinen Abbruch, im Gegenteil! Und geschichtsphilosophische Spekulationen im Sinne einer ungebrochenen Fortschrittsideologie sind ohnehin zu verabschieden. «Das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert «noch» möglich sind, ist *kein* philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist.»¹⁹

Walter Lesch, Fribourg

¹⁸ Adolf Muschg, *Nachschrift I*, in: ders., *Wenn Auschwitz in der Schweiz liegt*, a.a.O., S. 19.

¹⁹ Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders., *Gesammelte Schriften*. Band I, 2 (hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1980, S. 697.

DER METAPHORISCHE BLICK

Bruce Chatwins *Songlines* als Poetik

Wenn jemand ein Buch über etwas Archaisches schreibt, mutet man diesem Buch unwillkürlich die Forderung des Authentischen zu. Hier gilt noch immer der Mythos vom Ursprung und er wird nun als Qualitätskriterium auf das Buch angewendet: Eine alte Kultur, seit Jahrtausenden unverändert, irgendwie vorzeitig, als sei Zeit etwas Neuzeitliches, Westliches gar, ist nahe am Anfang und präsentiert diese Nähe heutiger Neu- und Sinniger. Das Buch über diese Kultur muß ihr nun so vermittlungslos nahe wie nur möglich kommen.

Chatwins *Songlines* scheinen ein solches Buch zu sein, insofern sie die Kultur, die Mythologie, die Religion der australischen Ureinwohner zum Thema haben.¹ Wie aber antwortet Chatwin auf die Authentizitätszumutung? Ironisch. Er ist seinem Thema sehr nah und in denkbar großer Distanz zu ihm zugleich. In seltsamer Brechung läßt er den alten europäischen, längst in Verruf geratenen

Forschertypus wieder aufleben, der über zeitlich und räumlich entlegenste Kulturen und Landschaften schreibt, ohne je dort gewesen zu sein, ohne sich je weiter von seinem Schreibtisch als bis zur nächsten Bibliothek wegbewegt zu haben. Zwar war Chatwin in Australien, aber gewissermaßen hat er seinen Schreibtisch mitgenommen, und vor allem: seine Bibliothek. Schlimmer noch: Es ist die Bibliothek der westlichen Kultur, des «Western Canon» (Harold Bloom), mit der er die Aborigine-Kultur liest: Homer, Ovid, die Bibel, Marx, Rimbaud, Rilke... Daß hierin ein Schreibverfahren Chatwins sichtbar wird, bestätigt sich bei einem exemplarischen Blick in sein Werk: Das 1985 gemeinsam mit Paul Theroux verfaßte Dialogbuch *Patagonia Revisited*² läßt aus der bildlosen Landschaft Patagoniens eine ganze Bibliothek erwachsen, die ne-

¹ Bruce Chatwin, *Traumpfade*. München-Wien 1990; Fischer-TB, Frankfurt/M. 1997; engl.: *The Songlines*. 1987. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf die deutsche Übersetzung.

² Deutsch: *Wiedersehen mit Patagonien*. München-Wien 1992. Der Titel verweist zwar auch auf eine «buchstäbliche» Wahrheit. Beide Autoren waren schon früher in Patagonien; Chatwins erstes Buch ist ihm gewidmet. (In *Patagonia*. 1977, dt. 1989). Gleichzeitig beginnt aber bereits im Titel das Spiel literarischer Assoziationen, das von John Miltons *Paradise Regained* bis zu Evelyn Waugh's *Brideshead Revisited* (1945) reicht.

ben den einschlägigen Berichten der Forschungs- und Entdeckungsreisen von Magellan bis Darwin wiederum den – leicht anglo-amerikanisch zentrierten – «Western Canon» birgt: Dante, Shakespeare, John Donne, Luis de Góngora, Samuel Taylor Coleridge, Edgar Allan Poe, Alfred Tennyson, Herman Melville.³

Die Songlines als Metapher

Und weil die *Songlines* auch ein Buch übers Schreiben und Lesen sind, entwickelt sich die Darstellung der Aborigine-Mythologie als Poetik. Ist es vermessen, diesen metaphorischen Blick, dieses doppelte Sehen und Erkennen des Einen in einem Anderen, als das Kennzeichen «abendländischer» Kultur und Literatur zu bezeichnen? Die als-Struktur der *Songlines* arbeitet mit einer doppelten, reziproken Metapher: Als Reflexion über Literatur entsteht ein Text über die Songlines; als Darstellung der Songlines wird eine Poetik entwickelt. Das eine erscheint übersetzt ins andere und im anderen.

Chatwin hört von den Songlines, ihm wird von ihnen erzählt. Immer wieder assoziiert er das Gehörte unmittelbar mit Texten aus jenem Kanon. Es handelt sich jedesmal um zentrale Aspekte der Songlines. So wird ihm etwa erzählt, daß der «Besitzer» eines Traums mit diesem ganz Australien durchqueren könnte, denn jede «Strophe» des Traumlies besingt einen geographisch markanten Ort, eine Hügelkette, eine Baumgruppe, eine Wasserstelle. Der gesungene Traum funktioniert dann wie eine Karte (schon dieses im Text verwendete Bild mag als «westliche» Assoziation gelten), die einen imaginären Weg, einen Traumpfad eben, durch das Land entwirft. Chatwin legt sich dies zurecht, indem er es auf Homer bezieht: «Man muß sich die Songlines wie Spaghettis aus Iliaden und Odysseen vorstellen, die sich hierhin und dorthin schlängelten, wobei jede «Episode» den geologischen Formen abzulesen war.» (24) Wenig später wird eine besungene Landschaft, eine an und für sich «öde Schotterlandschaft», mit Beethovens Opus 111 verglichen. (25)

Das mythische Epos eines solchen Traumlies findet die von ihm besungene Landschaft weniger vor, als daß es die eigentliche Landschaft in ihrer ursprünglichen und bedeutsamen Gestalt hervorbringt. Die ersungene Landschaft ist die wirkliche. Dies wird unmittelbar mit George Berkeley's Sensualismus zusammengebracht, demzufolge der Inhalt des Wahrgenommenen keine (nachprüfbar) Eigenwirklichkeit besitzt, sondern vollständig an den Akt des Wahrnehmens gebunden ist; «existieren bedeutet «wahrgenommen werden»». (25)

Nicht herbeiassoziert, sondern schreibend vollzogen ist die metaphorische Lektüre der Songlines durch eine kleine Schöpfungsgeschichte, die Chatwin aufgrund des bislang Gehörten selbst verfaßt (103–105). Sie beginnt mit dem Satz: «Am Anfang war die Erde eine unendliche, finstere Ebene, getrennt vom Himmel und vom grauen Salzmeer und in schattenhaftes Zwielicht getaucht.» In allen seinen Motiven (Am Anfang, Erde-Himmel, Erde-See, Licht-Finsternis Ungestaltetheit und schließlich Trennung) «liest» dieser Satz die Songline-Mythologie mittels des Beginns des ersten Schöpfungsberichts der Bibel, so aber, daß unter der Lektüre die Elemente der biblischen Verse zu einer anderen Geschichte kombiniert werden, und zwar bei völliger Auslassung des Schöpfers. (Kann diese Leerstelle als Verweis darauf gelesen werden, daß die Rolle des Schöpfers vom Autor eingenommen worden ist?) Auch hier ist die doppelte metaphorische Perspektive Chatwins am Werk. Während nämlich mit der Bibel die Songlines gelesen werden, kann nun umgekehrt mit dem auf dem Weg dieser Lektüre erfundenen Aborigine-Schöpfungsmythos auf verfremdende Weise der biblische Schöpfungsbericht gelesen werden.

³ «Wenn ich versuchte, mir ein Bild von Patagonien zu machen, stellte sich gar nichts ein, und ich war so hilflos, als hätte ich versucht, die Landschaft eines fernen Planeten zu beschreiben oder den Geruch einer Zwiebel zu malen.» (11) Trotzdem oder deswegen wird die (Wieder-)Begegnung mit dieser Landschaft aufgeladen mit Literatur; den kurzen Text beschließt gar eine Liste der verwendeten Literatur.

Gleich zu Beginn des Buches wird der Aspekt des Schöpferischen der Songlines⁴ auf Rilke hin gedeutet – oder eben von ihm her. Daß in einer Urzeit einst die Ahnen die Welt «ins Dasein» sangen und dieser Schöpfungsgesang nun von den Menschen wiederholt und damit die Welt gewissermaßen im Dasein gehalten wird, dies erinnert Chatwin an Rilkes Aneignung des Orpheus-Mythos (21), eine Aneignung, die Rilke ja bekanntlich zugleich poetologisch und anthropologisch entfaltet hat.⁵ Chatwin – als Protagonist im Text – antwortet mit dieser Rilke-Assoziation wiederum auf ihm Erzähltes, und der Erzähler stimmt diesem Vergleich zu. Einige Seiten zuvor aber bringt Chatwin – nun als Autor des Buchs, d.h. nicht in die Handlung verwoben, sondern in der Weise der auktorialen Erzählung – denselben Gedanken hinsichtlich der Songlines, ohne freilich Rilke zu erwähnen: «Schöpfungsmythen der Aborigines berichten von den legendären totemistischen Wesen, die einst in der Traumzeit über den Kontinent wanderten und singend alles benannten, was ihre Wege kreuzte – Vögel, Tiere, Pflanzen, Felsen, Wasserlöcher –, und so die Welt ins Dasein sangen.» (9) Die mit Rilke einigermaßen vertrauten Leser werden ihn bereits hier assoziieren; der Autor bietet ihm diese Möglichkeit geradezu an. Durch diese auf markante Weise variierte Dublette wird in der Tat der Unterschied zwischen einer bloßen Assoziation auf etwas Erzähltes hin und der von vornherein interpretatorischen Aneignung dieses Stoffs verwischt. Ob nun die Songlines der Bezugspunkt des Rilke-Vergleichs sind oder ob umgekehrt Rilke den Bezugspunkt des Verstehens der Songline-Mythologie darstellt, bleibt in der Schwebe.

Erzählung, nicht Bericht

Diese Schwebe ist aber ein entscheidendes Moment hinsichtlich der Konzeption des gesamten Buchs. Es vermittelt den Eindruck, über weite Strecken aus Schilderungen von Begegnungen mit realen Personen zu bestehen. Manche von ihnen werden als die primären Gewährsleute für Chatwins Darstellung der Songlines präsentiert. So etwa Arkady Wolschok und Dan Flynn. Beide haben ihre Biographie. Wolschok, kosakischer Herkunft (die Fluchtgeschichte seines Vaters wird in kurzen Strichen skizziert)⁶, arbeitet im Auftrag einer Eisenbahngesellschaft, die eine neue Trasse von Alice Springs nach Darwin legen will, an einer Karte der heiligen Stätten der Aborigines. Chatwin reist mit ihm umher; das Handlungsgerüst des Buchs entsteht mit der Schilderung dieser Reisen. Flynn war als Benediktiner der erste katholische Aborigine-Priester, verließ den Orden und kehrte zur Kultur seines Volks zurück. Sein Lebensweg ist auch ein Exempel für die womöglich gut gemeinte, aber an der paternalistischen Prägung dieses guten Willens gescheiterte Missionsarbeit der katholischen Kirche vor dem Konzil.⁷ – Beider Biographien fügen sich mit ihrer Eigensinnigkeit nicht ohne weiteres dem Erzähltraktus des Buchs – insofern man eben, verleitet durch den Titel, annimmt, dieser ziele auf die literarisch-essayistische Darstellung der Aborigine-Kultur. Gerade dieser Umstand aber – nämlich daß Wolschok und Flynn gegen das Profil der vermuteten Erzählintention sich plastisch und eigenlebig abheben – läßt sie als Zeugen um so glaubhafter erscheinen.

Doch wird all das, werden all die Realia nicht berichtet, sondern erzählt. Sie sind Teil einer Erzählung, Momente eines fiktionali-

⁴ Dieser Aspekt kann durchaus im biblischen Sinn des Lebenspendens verstanden werden; die Aborigines glauben, schreibt Chatwin, «daß ein ungesungenes Land ein totes Land ist». (76)

⁵ Im Text wird das dritte *Sonett an Orpheus* erwähnt, dessen in diesem Zusammenhang entscheidendes zweites Quartett hier wiedergegeben werden soll: «Gesang, wie du ihn lehrst, ist nicht Begehrt, / nicht Werbung um ein endlich noch Erreichtes; / Gesang ist Dasein. Für den Gott ein Leichtes. / Wann aber sind wir?» Hinzuweisen wäre auch auf die neunte der *Duineser Elegien*; sie hat ebenfalls die Trias der Schöpferkraft der Sprache, der Stellung und Bedeutung des Menschen in der Welt und schließlich des Hervorgebrachtheits der Welt durch die Sprache zum Thema.

⁶ Vgl. Traumpfade, S. 7; 56–60.

⁷ Zur Geschichte Dan Flynn's vgl. S. 71–79.

sierten Raums und zugleich der Stoff, aus dem die Fiktion komponiert ist. Mit dem Buch in der Hand nach Australien zu gehen, um Dan Flynn oder Arkady Wolschok zu suchen, hieße den Text mißzuverstehen. Der direkte Wirklichkeitsbezug auch jener Figuren und Handlungselemente, die «real» zu sein scheinen, ist kraft der Fiktionalität des gesamten Texts suspendiert.⁸ Ihr primärer Referenzhorizont ist der Text, nicht eine Wirklichkeit, die hinter ihm läge. Wie steht es aber mit der Glaubwürdigkeit von Personen, die als Teil einer Fiktion anzusprechen sind? Einem andern Buch, nämlich seiner Essaysammlung, hat Chatwin eine Warnung vorangestellt, die auch für die *Songlines* zu reklamieren ist. Manchen der dort versammelten Texte gab er den Untertitel «Eine Geschichte». Dazu bemerkt er im Vorwort: «Das Wort «Geschichte» soll den Leser darauf aufmerksam machen, daß, wie sehr die Erzählung auch den Tatsachen entsprechen mag, den Prozeß der freien Erfindung stattgefunden hat.»⁹

Die Fiktionalisierung der Wirklichkeit

Wenn diese Modifikation des Wirklichkeitscharakters für die Figuren gilt, ist sie dann nicht auch für den «Wahrheitsgehalt» des über die *Songlines* Erzählten anzusetzen? Gerät nicht auch dies in die Schwebe des Fiktionalisierten? Wenn das zu bejahen ist, dann sicher nicht mit der Konsequenz, daß alles, was nicht als «wahr» anerkannt werden kann, als falsch, erlogen gar, abzulehnen ist. Der Fiktion scheint, darauf jedenfalls deutet das Zitat aus dem Vorwort der Essays hin, nicht mit dem Wahr-falsch-Schema beizukommen zu sein.

Nun geben die *Songlines* selbst genügend Hinweise, die geeignet sind, die Authentizitätserwartungen der Leser zu irritieren und gewissermaßen umzuprägen hin zur Wahrnehmung der Literarizität des Buchs. Dies geschieht mittels einer stufenweisen Fiktionalisierung des *Songline*-Materials: Da ist zunächst die breit ausgeführte Ebene der «realen» Schilderung der *Songline*-Strukturen (vgl. etwa 8f; 80–89; 136–138; 363; 378f). Doch gilt hier schon das eben Gesagte: Die Schilderung ist Erzählung, nicht Bericht. Die durch die Textsorte vorgegebene Dynamik der Literarisierung wird nun im Text selbst ausdrücklich vollzogen. – Chatwin läßt sich im weiteren Verlauf den einen bestimmten Berg bezeichnenden Traum erzählen. Was er zu hören bekommt, ist die Geschichte von einer großen Wanderung der Ahnen, von der Rivalität um eine Frau, von deren Raub und von einer schließlichen Tabuverletzung des betrogenen Ehemanns mit katastrophalen Folgen (147f). Nicht nur deutet Chatwin sich diese Geschichte wiederum durch eine «westliche» Assoziation; sie läßt ihn an eine «australische () Helena» denken, er versucht sich eine «Odyssee vorzustellen mit einem eigenen Vers für jede Abweichung und jeden Irrweg auf der zehnjährigen Reise des Helden» (148). Mehr noch, ihm wird bedeutet, diese Geschichte sei erfunden, sei eine «falsche Fassade» (147). Gegenüber Weißen schützen die Aborigines ihre Lieder, indem sie ihnen potjemkinsche Versionen präsentieren. Derselbe Schutz gilt gegenüber allen Nichteingeweihten; auch die eigenen Kinder erhalten Versionen ad usum delphini. In diesem Zusammenhang fällt eine interessante Wendung; Chatwin bezeichnet die Kinder-

fassungen als «offene Versionen» (34). Ist das womöglich beziehbar auf Chatwins Buch selbst, das eine «offene Version» darstellt, die Wirklichkeit öffnend und auf diesem Weg offen für ein Forterzählen? – Bei einer anderen Gelegenheit erzählt ein Aborigine ihm den Traum von der «Großen Fliege» (212–214). Es stellt sich heraus, daß es sich dabei um alles andere als einen «klassischen» Traum handelt; die Geschichte verarbeitet die Reise des Erzählers mit einem Flugzeug nach Amsterdam. Wenn es sich aber doch so verhält, daß die Träume auf die ursprüngliche Schöpfung der Welt durch die Ahnen zurückgehen (9) und ihr je neues Singen der bewahrenden Erhaltung der Welt dient¹⁰, wie kann dann ein «neuer» Traum entstehen? Wie kann die auf das unversehrte Bewahren der Welt zielende «Intention» der Träume¹¹ mit der Welt hervorbringenden Poetik Rilkes verknüpft werden? Und wie läßt sich schließlich mit der «restaurativen Utopie» der *Songlines* die Hoffnung vereinbaren (die womöglich eher Rilke als den *Songlines* folgt), die Aborigines könnten die Veränderungen und Verletzungen des ursprünglichen Lands durch die Weißen – die geplante Eisenbahnlinie etwa – «in die geschaffene Welt Gottes zurückzingen» (26)? – Die bereits erwähnte Schöpfungsgeschichte (103–105) stellt schließlich den Höhepunkt der Fiktionalisierungsdynamik dar, wird doch hier Chatwin selbst als Autor eines Traums tätig.

Das ausgebreitete *Songline*-Material besteht also aus einer Melange von «Realem», «Gefälschtem» und «Erfundenem». Sind nun aber nicht Wirklichkeitsbeschreibung, Fälschung und Erfindung die drei wesentlichen Modi der Fiktion? Besteht nicht das Wesen der Fiktion darin, keines der drei in Ausschließlichkeit zu sein, sondern zwischen ihnen zu changieren? Dann allerdings wären die *Songlines* nicht so sehr ein quasi-ethnologischer Bericht als vielmehr ein Lehrstück über Literatur, eines, das vorführt, wovon es handelt, nämlich die Fiktionalisierung der Wirklichkeit.

Wenn man annehmen darf, daß in einer Fiktion der Wirklichkeitsbezug suspendiert, ausgesetzt ist, nicht grundsätzlich, aber doch für eine Zeit, für die Zeit der Erzählung, um dann, vermittelt durch sie, in veränderter Weise in sein Recht zu treten; und wenn die solchermaßen gestockte Bedeutungsdynamik der Worte auf den Text zurückgelenkt wird und dieser sich selbst zu bedeuten und zu tragen, mit sich selbst im Gespräch befindlich zu sein scheint – so werden diese die Literarizität eines Texts ausmachenden Prozesse im Fall der *Songlines* von der Fiktionalisierung der Wirklichkeit, wie sie hier am Werk ist, zum Ausdruck gebracht.¹²

Dies geschieht, indem sich zunächst, etwa im Titel, die *Songlines* auf die *Songlines* beziehen, die darin wirksame Verweisungsrichtung aber im Text von Anfang an Strategien der Irritation ausgesetzt wird, unter deren Arbeit sie sich umkehrt, so daß schließlich genauso die *Songlines* auf die *Songlines* verweisen, bzw. im Text der *Songlines* repräsentiert, auf Literatur. Die *Songlines*, auf die Chatwin stößt, werden von ihm verarbeitet zur Metapher von Literatur.

Songlines bringen Wirklichkeit hervor; sie zu singen heißt, den Schöpfungsakt zu rekapitulieren bzw. selbst Welt hervorzubringen; sie verleihen amorphen Landschaftsflächen Formen, indem sie sie mit virtuellen Orientierungslinien überziehen, anhand derer alles benennbar ist; sie verlebendigen. In den *Songlines*

⁸Paul Ricœur spricht von der Neutralisierung der Wirklichkeitsreferenz realer bzw. historischer Ereignisse und Personen dadurch, daß sie in einen fiktionalisierten Erzählrahmen integriert worden sind; vgl. *Zeit und Erzählung*. III. Die erzählte Zeit. München 1991 (frz. 1985), S. 204f. Was die «reale» Figur des Arkady Wolschok betrifft, so berichtet Salman Rushdie, der mit Chatwin durch Australien reist, Chatwin habe ihn, Rushdie, zum Vorbild Wolschocks erklärt, während Rushdie seinerseits meint, Chatwin habe seine eigene Stimme gewissermaßen auf die Romanfiguren «Bruce Chatwin» und «Arkady Wolschok» verteilt. Salman Rushdie, *Reisen mit Chatwin*, in: Ders., *Heimatländer der Phantasie*. München 1992, S. 274–279, hier: 275.

⁹Bruce Chatwin, *Was mache ich hier*. München-Wien 1991 (engl. 1989), S. 5. Der Titel stammt übrigens aus einem Brief Arthur Rimbauds aus Äthiopien an seine Familie, der in den *Songlines* zitiert wird (225; in den jeweiligen deutschen Übersetzungen weichen Titel- und Zitatversion im Wortlaut voneinander ab, im Englischen sind sie identisch: «What am I doing here?»).

¹⁰«Indem sie die Welt ins Dasein sangen, sagte er, seien die Ahnen Dichter in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes *poesis* (sic) gewesen, das «Schöpfung» besage. Kein Aborigine könne sich vorstellen, daß die erschaffene Welt in irgendeiner Weise unvollkommen sei. Sein religiöses Leben hätte nur ein Ziel: das Land so zu erhalten, wie es war und wie es sein sollte.» (25)

¹¹«Eines Menschen «eigenes» Land, und war es auch ein öder Landstrich mit Spinifexgestrüpp, war eine heilige Ikone, die unversehrt bleiben mußte.» (21)

¹²Die hier vorgeschlagene Beschreibung der Fiktion folgt einem Gedankengang, den Paul Ricœur in mehreren Varianten und Kontexten vorgebracht hat; vgl. etwa seinen Artikel *Gott nennen*, in: Bernhard Casper, Hrsg., *Gott nennen*. Phänomenologische Zugänge. Freiburg-München 1981, S. 45–79, bes. 54 f.

überschneidet sich die Tradition einer kreativen Literaturauffassung mit jener der Komposition. Die Schnittstelle wird mit dem Wort *poiesis* markiert und mit dem Verweis auf Rilke literaturgeschichtlich kontextualisiert.

Die intertextuelle Offenheit des Buchs

Dieser Verweis leistet aber noch mehr. Exemplarisch öffnen sich an ihm die *Songlines* dem unendlichen Feld intertextueller Bezüge. Warum nicht, bei jenem Verweis angelangt oder zu ihm zurückkehrend, die Lektüre der *Songlines* unterbrechen und dem Rilke-Pfad folgen – bis hinüber zu den früheren Spuren der Orphiker? Und warum nicht in der *Ilias*, der *Odyssee* sich verlieren oder die zitathaft angedeutete Linie zu Ovids *Metamorphosen* lesend «realisieren»? Der Text öffnet sich, präsentiert sich als offen – ohne dabei sich selbst aufzugeben. Er besteht zu einem nicht unwesentlichen Teil aus solchen Verweisen, ist also auch eine Komposition aus Konsonanzen, in welchen Anderes mitschwingt und zur Sprache kommt.

Verläßt Chatwin mit Rilke, Homer, Ovid ... die *Songlines*? Nein. Er findet in dem Traumpfad-Stoff eine Sprache und ein Bildma-

terial, mit welchem er den Text das, was er tut, auch *sagen* lassen kann: Jeder Traum besteht aus «Episoden» (24). Eine Episode bezeichnet einen Ort, indem sie ihm ein mythisches Ereignis zuweist. Selten nun liegt solch ein zu einer heiligen Stätte gewordener Ort auf der Linie nur eines Traumpfads allein. Vielmehr kreuzen sich dort in der Regel mehrere *Songlines*, und es treffen sich dort die «Besitzer» der Träume. Hier ist Kommunikation möglich und Austausch. Der Besitzer eines Traums kann an diesem Ort einem anderen «Wegerechte» gewähren (84). Zwar befinde ich mich als Leser der *Songlines* in diesem Buch, bin für die Zeit der Lektüre «Besitzer» dieses Traums, doch stoße ich unterm Lesen ständig auf solche Episoden, in denen mir «Wegerechte» für andere «Träume» gewährt werden. «Dies bedeutete, daß der Mensch seine Lied-Karte vergrößerte. Er erweiterte seine Möglichkeiten und erforschte die Welt mit Hilfe des Lieds» (84).

Das Erzählen einer Geschichte erschöpft sich nie im Erzählen nur dieser einen Geschichte, jedenfalls nicht so, daß dabei ein geschlossener Raum entstünde. Ein Netz entsteht, dessen sich kreuzende Fäden überall weit über das aktuell Erzählte hinaus verweisen, ohne daß diese Verweise überschaubar und damit im Erzählten integriert wären. Man kann sie nicht überschauen; aber man kann sich von ihrem sich Entfernen verlocken lassen und ihnen folgen.

Bei all dem hat das jeweils Erzählte nur eine begrenzte Ausdehnung. Irgendwann ist der Faden des konkret Erzählten zu Ende. Irgendwann ist das Buch ausgeschrieben und -gelesen. Irgendwann hört der Traum auf. Aber er hört gar nicht auf, die Erzählung geht weiter, das Buch setzt sich fort. Wie geht das? Jeder Initiierte «besitzt» eine gewisse Anzahl an Strophen des Traums. Sie singend, geht er den virtuellen Pfad entlang. Ist die letzte Strophe gesungen, gelangt er an das Ende seines Anteils des Traums. Er gelangt zu einer «Etappe», wie Arkady Wolschok es nennt (85). Die Etappe ist eine «Übergabestelle» (85); hier wird der Traum gewissermaßen an den Besitzer der nächsten Strophen übergeben. Doch auch hier noch kann Austausch geschehen. Zwei, die sich an einer solchen Übergabestelle treffen, können untereinander Strophen austauschen. So daß der eine im Traum des anderen weitergehen kann.

Nicht nur die *Songlines*, auch die *Songlines* weisen etliche Übergabestellen auf.¹³ Eine Erzählung ist kein Besitztum, weder des Erzählers noch des Lesers oder Hörers. Zwar ist es Chatwin, der den Text so arrangiert hat, wie er nun lesbar ist. Aber indem er ihn mit einem Netz von Übergabestellen durchzog, an denen ganz andere Erzählstränge, Traditionslinien, Gedankenfolgen sichtbar werden, hat er sich seines Texts enteignet. Wenn eine Enteignung nicht durch fremde Aneignungsgewalt aufgezwungen wird, sondern man sich selbst enteignet, gehört das Enteignete niemandem mehr. Literatur gehört niemandem. Auch zirkelt eine Erzählung keine Räume ab; sie öffnet sie. Die *Songlines* vollziehen dieses Öffnen: In seiner zweiten Hälfte wird das Buch porös, sein *plot* wird aufgesprengt durch große Blöcke mit Notaten, die wiederum zu einem Gutteil aus Zitaten bestehen.¹⁴ Schrittweise wird in diesen Notaten eine neue Richtung des Buchs sichtbar: Die *Songline*-Kultur im Hintergrund, entwirft Chatwin eine Art Anthropologie des Menschen als Nomaden.¹⁵

¹³ So etwa, wenn Chatwin sich durch den Erzähler des «falschen» Eidechsenlieds an Konrad Lorenz erinnert fühlt, und prompt sich an diese Episode die Erzählung seines Besuchs bei Lorenz anschließt (S. 152–157). Diese neue Geschichte wird später in den Notateinschüben (s.u.) wieder aufgegriffen, wenn Chatwin seine Kritik an Lorenz' Aggressionstheorie anhand von paläontologischen Funden zu bestätigen sucht (S. 320–345).

¹⁴ Diese Öffnung des Buches widerstreitet seiner Beendigung: Für die deutsche Ausgabe hat Chatwin noch einige Überarbeitungen vornehmen können; so gibt er etwa einen Brief wieder, den ihm eine Leserin nach Lektüre der *Songlines* zugesandt hatte (S. 379f.). Diese Passage fehlt naturgemäß in der englischen Ausgabe.

¹⁵ Vgl. auch Bruce Chatwin, *Die nomadische Alternative*. Entwurf eines aufgegebenen Projekts, in: *Lettre International* 27, 1994, Heft IV, S. 38–41, sowie Bruce Chatwin, *Nomadenvasionen*, in: Ders., *Was mache ich hier* (vgl. Anm. 9), S. 222–238. Weitere Texte zu Chatwins «nomadischer Anthropologie» sind enthalten in: Bruce Chatwin, *Der Traum des Ruhelosen*. München-Wien 1996.

Die Röm.-kath. Kirchgemeinde Reinach BL sucht **per sofort**

2 Seelsorgerinnen / Seelsorger

für die Pfarrei St.Nikolaus mit folgenden Aufgaben:

Jugendseelsorger/in

- Betreuung von Jugendlichen vor, während und nach der Firmung
- Begleitung von Verbänden (Jungwacht, Blauring, Pfadi)
- Offene Jugendarbeit
- Außerschulischer Religionsunterricht an der Oberstufe (8. Klasse)
- Kooperativ-konfessioneller Religionsunterricht in der Oberstufe (6. Klasse) und Betreuung des Rektorats
- Mitarbeit bei allgemeinen Seelsorgeaufgaben

Seelsorger/in (allgemein)

- Vorbereitung und Feiern von Gottesdiensten in Spital, Altersheim, Wohn- und Behindertenzentrum
- Begleitung diverser Vereine und Gruppen
- Erwachsenenbildung
- Vorbereiten und Feiern von Taufen, Taufelternbetreuung und Familienbetreuung
- Gottesdienste für Vorschulalter bis Erstkommunion
- Mithilfe bei Altersbetreuung und Beerdigungen

Als Seelsorger/in der katholischen Kirche und einer lebendigen Gemeinde sind Sie offen, teamfähig, tolerant, flexibel und aufgeschlossen für ökumenische Zusammenarbeit. Unsere Kirchgemeinde Reinach hat für das Pfarreileben, die Seelsorge und das Zusammenarbeiten unserer beiden Pfarreien St.Nikolaus und St.Marien mit rund 5000 bzw. 2500 Katholiken ein **neues Strukturmodell** diskutiert und im Frühsommer 1997 genehmigt.

Weitere Auskunft erteilen Frau C. Schuler, Pastoralassistentin, und Herr J. Bieger, Gemeindeleiter ad interim, unter Tel. (061) 711 38 00, sowie der Personalverantwortliche, Herr Th. Jeker, unter (061) 712 06 10 (abends)

Bewerbungen sind mit den üblichen Unterlagen zu richten an:
**Röm.-kath. Kirchgemeinde, Herrn Th. Jeker,
Hubackerweg 41, 4153 Reinach BL**

Zwar klingt diese Idee zuvor schon an (27–31; 163), ihr ist auch die einem nordafrikanischen Nomadenvolk gewidmete Umweggeschichte zugeordnet (177–184), doch erst jetzt und hier gewinnt sie eigenständige Kontur, eine Kontur, die wiederum zu einem Teil aus Fremdtexen besteht. Ins Umfeld dieses Themas gehören verschiedene Äußerungen zur Besitzlosigkeit, die in dem Dialog gipfeln: «Verzicht», sagte ich, «selbst zu einem so späten Zeitpunkt, ist eine Möglichkeit.» «Da stimme ich zu», sagte Arkady. «Wenn die Welt noch eine Zukunft hat, dann ist es eine asketische Zukunft.» (184)

So gewinnt die Literatur, deren Fremdheit gegenüber jedem Besessenwerden in einer Offenheit und Vielstimmigkeit gründet, welche die Songlines repräsentieren – und sie repräsentieren darin das Projekt Literatur überhaupt –, ethische und anthropologische Relevanz. Zur Darstellung kommt diese Literatur über Literatur auf dem Weg der Entfaltung eines Stoffs – jenes der Songlines; sie sind es, die Chatwin zu sagen erlauben, was er über Literatur und über die *condition humaine* sagen möchte. Erzählung der Songlines, Aneignung der Tradition kreativer Poetik und anthropologische Erkundung verschmelzen schließlich zu einem Bekenntnis, von dem her nun endgültig das Buch als Metapher lesbar wird, in welcher die *Songlines* zu einem Songline geworden sind:¹⁶ «Und an diesem Punkt muß ich einen Sprung in den Glauben machen: in Regionen, in die mir wohl niemand folgen wird.

Ich habe eine Vision von den Songlines, die sich über Kontinente und Zeitalter erstrecken; daß, wo immer Menschen gegangen sind, sie die Spur eines Lieds hinterließen (von dem wir hin und wieder ein Echo auffangen können) und daß diese Spuren in

¹⁶Wie weit die Fremdes zueinander bringende Arbeit der Metapher – die ja nicht nur als rhetorische Stilfigur stets auf die Ironie verweist – gehen kann, zeigt eine in der Familie tradierte Etymologie des Namens Chatwin. Ihr zufolge geht er auf das angelsächsische «chette-wynde» zurück, was soviel wie «sich schlängelnder Pfad» bedeutet. Vgl. Bruce Chatwin, *Ich wollte schon immer nach Patagonien*, in: Bogen 27. München-Wien 1988, unpag.

Zeit und Raum zu isolierten Inseln in der afrikanischen Savanne zurückführen, wo der erste Mensch den Mund öffnete, den ihn umgebenden Schrecken zum Trotz, und die erste Strophe des Weltenlieds sang: «ICH BIN!» (378f.)

Chatwin, der *traveling writer*, war fast ständig auf Reisen. Auch wer ihn irgendwo während einer Ruheetappe traf, bekam den Eindruck, er sei «immer auf der Durchreise», er sei «immer da, voll da, wo er gerade war».¹⁷

Auf einer kleinen Insel in der Karibik begegnet er Don Antonio, einem Geschichtenerzähler. «Erzähl dem jungen Mann ein paar Geschichten», wird dieser aufgefordert. «Er möchte Geschichten hören.» Eine dieser Geschichten, die letzte, die Don Antonio erzählen wird und die auch Chatwins Erzählung beschließt, geht so: «Don Antonio war jetzt müde, doch er erhob sich, trat ans Fenster und zeigte auf drei nebeneinanderstehende schwarze Felsen, Trittsteinen ähnlich, am anderen Ende der Bucht. «Diese Felsen», sagte er, «sind der Landungssteg des Fährmanns. Ich kannte einmal einen Mann, der sich über die Geschichte vom Fährmann lustig machte. Er stand auf einem der Felsen und rief: «Fährmann! Fährmann!» – und der Fährmann kam!» Die Nacht legte sich über Cucao. Ein voller Mond beschien die Brandung. Das Feuer von Goldsuchern brannte ein Loch in die Dunkelheit. Ich schritt über den Sand. Ich näherte mich dem Landungssteg des Fährmanns, doch ich widerstand der Versuchung, ihn zu rufen.»¹⁸

Auf einer seiner Reisen, 1983 in Zentralasien, hat Chatwin sich eine seltene Knochenkrankheit zugezogen. Zwei Jahre vor seinem Tod 1989 erschienen die *Songlines*, ein Buch, das, so vielen Stimmen sich öffnend, nicht enden will zu sprechen.

Knut Wenzel, Regensburg

¹⁷Michael Oppitz, Erinnerung an Bruce Chatwin, in: *Lettre International* 5, 1989, Heft II, S. 92f.

¹⁸Bruce Chatwin, *Ciloe* in: Ders., *Was mache ich hier* (vgl. Anm. 9), S. 383–389, die Zitate: 387, 388f.

«EINEM BUCH ANGEHÖREN...»

E. Levinas' Talmud-Lektüren (1. Teil)

Die deutschsprachige theologische Literatur zu Emmanuel Levinas ist gewiß *noch* überschaubar; doch sie wächst, und wie es aussieht, wächst sie stark. Daß es sich bei Levinas um einen bedeutsamen Gesprächspartner christlicher Theologie handelt, kann man schon heute sagen¹; daß seine Wirkung der eines Buber gleichkommen könnte – wenn wegen der gemeinhin als schwierig empfundenen Schriften auch nicht in der Breite, so doch in der Tiefe – wird man zumindest mutmaßen dürfen. Für die bisherige Rezeption waren bzw. sind in erster Linie seine philosophischen Schriften wichtig; daneben stehen einige Bände mit Essays.

Was interessiert daran? Um nur Stichworte dazu zu geben: Befreiungstheologen und -ethiker wie J.C. Scannone und E. Dussel etwa finden hier eine Infragestellung des «Modells des Westens»², die schlechterdings radikal ausfällt.³

W. Oelmüller hält angesichts der Bedrohungen des neuzeitlichen Subjekts Levinas' «Humanismus des anderen Menschen»⁴

für «überzeugender als Rousseaus Begründung von Mitleid und Solidarität von der «guten Natur» aus, überzeugender auch als Habermas' und Apels Begründung von Intersubjektivität und Kommunikation aus der Struktur von Sprache und Sprechakten».⁵ Walter Lesch rekurriert im Zusammenhang der Entwicklung einer Fundamentelethik, näherhin auf der Suche nach einer «advokatorischen Diskursethik» auf Levinas, dem zu verdanken sei, «daß die Idole unserer Moralvorstellungen zerbrochen werden, auch die Idole eines falschen Universalismus».⁶

Für B. Taureck besteht die Attraktivität dieses Denkens darin, daß «Autonomie als Gewaltgrundlage» durchschaut worden sei und Levinas «jenseits verfehlter Rückgriffe auf zu starke ontologische Prämissen und jenseits zu schwacher, nur sprachanalytischer Destruktionen – den Versuch einer neuen Wahrnehmung der menschlichen Andersartigkeit» vorgelegt habe.⁷ Das Weibliche spielt in diesem Denken, so umstritten es ist, eine so große Rolle, daß eben auch eine feministische Philosophie und Theologie daran ansetzen kann bzw. sich damit auseinandersetzen muß.⁸ Und wer könnte berufener sein als Levinas, der in den zwanziger Jahren bei Heidegger studiert hat, manche Theologie von eingeschlagenen

¹Vgl. etwa J. Wohlmuth, *Im Geheimnis einander nahe*. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum. Paderborn 1996, worin sich der Autor in vielfältiger Weise, schöpferisch- und inkarnationstheologisch, soteriologisch und ästhetisch mit Levinas auseinandersetzt.

²So der Titel einer Talmud-Lektion in E. Levinas, *Jenseits des Buchstabens*. Frankfurt/M. 1996, S. 19–49.

³Vgl. dazu T. Habbel, *Der Dritte stört*. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungstheologie. Mit einem Exkurs zum Verhältnis zwischen E. Levinas und M. Buber. Mainz 1994.

⁴E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg 1989 (frz. 1972).

⁵W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung*, in: *Orientierung* 56 (1992), S. 72–76, 74.

⁶W. Lesch, *Fragmente einer Theorie der Gerechtigkeit*, in: *Evangelisches Studienwerk e.V.*, Hrsg. *Parabel. Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*. Gießen 1990, S. 178.

⁷B. Taureck, *Lévinas*. Zur Einführung. Hamburg 1991, S. 109.

⁸Vgl. S. Sandherr, *Die Verweiblichung des Subjekts*, in: *Orientierung* 59 (1995), S. 133–136.

«Holzwegen» zu führen?⁹ Th. Freyer sieht Levinas' Werk als bedeutsam für die Konstituierung von Theologie überhaupt an, da es ihrer Logik eine zeitliche Verfaßtheit beibringen könne.¹⁰ Aus der Perspektive christlich-jüdischer Verständigungsarbeit heraus erlaubt es Levinas, «eine große Nähe zwischen Juden und Christen in der Anthropologie trotz der Differenzen in der Christologie» aufzuzeigen.¹¹ Und selbst in letzterer kommt dieses Denken zum Tragen. Für J. Wohlmuth kann etwa die «Interpretation Jesu von Nazareth () heute mit den Überlegungen zum «inkarnierten Subjekt», die Levinas anstellt, besser nahegebracht werden () als mit der ontologischen Terminologie der frühen Konzilien».¹²

Neben den philosophischen und essayistischen Schriften erscheinen seit wenigen Jahren Levinas' Arbeiten zum Talmud in deutscher Übersetzung. Nach den «Vier Talmud-Lesungen», die der Frankfurter Verlag Neue Kritik 1993 herausgebracht hat, ist im vorigen Jahr «Jenseits des Buchstabens» erschienen, der erste von zwei Bänden, die das französische «L'au-delà-dela du verset» (Paris 1982) übersetzen. Diese Talmud-Lesungen haben ihren «Sitz im Leben» in Vorträgen «vor den seit 1957 jährlich stattfindenden, von der französischen Sektion des Jüdischen Weltkongresses organisierten Colloquien der jüdischen Intellektuellen».¹³ Levinas war an der Konstituierung dieser Kolloquien beteiligt. Seine Talmud-Schriften beinhalten für die weitere Rezeption Chance und Gefahr in einem, wobei durchaus noch ungeklärt, vielleicht sogar strittig sein dürfte, was dabei näherhin als Gefahr, was als Chance zu begreifen ist. Dieser zugegeben kryptisch klingende Satz will erläutert werden.

Schon bisher hat eine Reihe sehr verbindlicher Äußerungen Levinas' zum christlichen Glauben bzw. zu Christen ein Gespräch erleichtert.¹⁴ Seine große Diskretion könnte dagegen dazu verleiten, seine Widersprüche und Einsprüche, die, wenn ich recht sehe, in all ihrer Knappheit, wenn nicht Beiläufigkeit, durchaus das Zentrum christlichen Glaubens betreffen, zu überlesen. Während die Fragen, wie Theologie und Philosophie zueinanderstehen, welche Bedeutung letztere für die Ausbildung des Verstands ersterer hat und wo in diesem Feld eine Religionsphilosophie zu stehen kommt¹⁵, innerchristlich nicht definitiv und konsenshaft geklärt sind und eine solche Klärung vielleicht auch gar nicht möglich und nicht einmal wünschenswert ist; während die damit gegebenen Unklarheiten – wenn sie denn selbst nochmals bewußt gemacht und gehalten werden – als durchaus produktive Unsicherheiten und Hemmnisse auch in der Rezeption der Levinasschen Philosophie wirksam werden können, betritt die Theologie im Zugang auf seine Schriften zum Talmud anscheinend vertrauten Boden.

Der Talmud und seine Lektüre

Die hohe Wertschätzung der mündlichen Tradition – der Talmud ist ihr schriftlicher Niederschlag und beansprucht Offenbarungsqualität – wie die hermeneutische Grundauffassung, daß es sich bei der Auslegung um die Rückführung des schriftlichen

«Aggregatzustands» in den des Mündlichen, näherhin des Dialogs und des Diskurses zu gehen habe, ist zumal einer katholischen Tradition ganz vertraut.¹⁶ Zu fragen bleibt allerdings, ob dieser Eindruck nicht die Gefahr birgt, auf die T. Habbel in bezug auf die bisherige befreiungsethische Rezeption aufmerksam macht: daß «Levinas letztlich zu schnell» verstanden werde.¹⁷

In diesem Zusammenhang scheint die Erinnerung an den empörten Einspruch Gershom Scholems gegen Selbstverständnis und Vorgehensweise eines Theologen angebracht, der seine, Scholems, Unterscheidung zwischen einem «geistlichen» christlichen und jüdischen innergeschichtlichen Verständnis des Messianischen mit Verweis auf die dialektische Theologie als überholt abtat. Scholem übersieht zwar nicht Veränderungen in der neueren Theologie; er akzeptiert jedoch nicht den behenden Bewußtseinswechsel der Theologen, die sich dadurch eben auch des geschichtlichen Realgewichts von Theorietraditionen allzu flott entledigen. «Von uns, die wir die historische Realität des Christentums und seiner Ansprüche an uns, wie sie so überreichlich dokumentiert sind, unbefangenen studieren, wird jetzt verlangt, wir sollten solche «Klischees» – in deren Name 1700 Jahre lang gegen uns argumentiert worden ist! – fahren lassen, da eine neue Theologie im Entstehen sei.»¹⁸ In die gleiche Richtung zielen Reiseerfahrungen Jean Améry's. Als er in den sechziger und siebziger Jahren nicht ohne innere Widerstände nach Deutschland reiste und auf dem Hintergrund seiner Erfahrungen als Häftling in Folterkellern des NS-Regimes einen kritisch aufklärerischen Humanismus zu Gehör bringen wollte, traf er Deutsche, und unter ihnen nicht zuletzt auch linke Intellektuelle, als «flinke () Aufbauer (), Nach- und Überholer ()»¹⁹ an, die, sofern sie etwa mit der «Wiederentdeckung Walter Benjamins» beschäftigt waren «– Tempo und Effizienz auch hier –»²⁰, ihn zur Einsicht in seine eigene «Rückständigkeit» brachten. «Der Hase war schneller als der Igel. Sie waren da, und ich sah nachdenklich, tumb, wie ehemals ... in meine leeren Hände. Sie machten alles besser und geschwinder... Und da soll unsereins nicht Gift und Galle speien?»²¹ Améry spie nicht. Doch gestattete er sich den Verdacht, daß es sich bei dem Erlebten um eine «schwer definierbare () geistige () Gewalttätigkeit des deutschen Modernismus» handle, die so souverän und frei nicht sei, wie sie sich gebe. Die Leute rannten voran im verrückten Tempo, weil sie *rennen mußten*. Hinter sich zu schauen war ihnen nicht erlaubt... Ihr Fleiß und Witz in Ehren –, aber daß sie so schleunig ein- und überholen konnten, war doch wohl eher Sache des Zwangs der Dinge.»²²

Was könnten nun diese Einwände für eine Lektüre, zumal des Levinas, der Talmud-Schriften bedeuten? Gewiß doch, wie mir scheint, die Forderung nach einem selbstkritischen hermeneutischen Mißtrauen in dem Sinn, daß es in jeder christlich-theologischen Lektüre neben der gebotenen Revision des Eigenen – zugunsten eines «sich jüdischer verstehende(n) Christentum(s)»²³ – aufgrund der geschichtlichen Bedingungen dieser Lektüre immer auch um Selbstexkulpierung gehen *kann*, ohne daß es den Rezipienten bewußt wäre oder von ihnen gar intendiert wäre. Der Umstand, daß auch bei sehr eindringlichen Auseinandersetzungen etwa mit Levinas' zweitem Hauptwerk, «Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht», dessen Widmung an die Opfer der Shoa meist nicht als eine «das Buch öffnende und tragende gelesen» wurde, wird man zumindest als ein Indiz für das Bestehen einer solchen Gefahr ansehen dürfen. Denn – so die These E. Webers – die für das Werk zentralen Begriffe wie Verfolgung, Obsession, Psychose und Trauma sind «keineswegs exotisch anmutende, lediglich rhetorische Wirkung beabsichtigende Figuren () für etwas, das man auch nüchterner hätte sagen können. Sie sind keine «bildhaften Aus-

⁹ So der Krakauer Józef Tischner auf dem ersten Kongreß der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie (5. bis 9. April 1992) bei W. Lesch, Katholische Theologie in Europa, in: Orientierung 56 (1992), S. 101–104, 103.

¹⁰ Thesen zum Logos der Theologie anhand der Philosophie von Emmanuel Levinas, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 114 (1992), S. 140–152.

¹¹ E. Dirscherl, Die besondere Nähe zwischen Judentum und Christentum als Anfrage an die pluralistische Religionstheologie, in: G. Riße, H. Sonnemans, B. Theß, Hrsg., Wege der Theologie: An der Schwelle zum dritten Jahrtausend (FS H. Waldenfels). Paderborn 1996, S. 508; vgl. dazu grundlegend: Ders., Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit K. Rahner und E. Levinas. Würzburg 1996.

¹² J. Wohlmuth, Hat der jüdisch-christliche Dialog eine hinreichende theologische Basis? Im Gespräch mit Jean-François Lyotard, in: G. Riße u.a., Hrsg., Wege der Theologie (vgl. Anm. 11), S. 540.

¹³ E. Levinas. Vier Talmud-Lesungen. Frankfurt/M. 1993, S. 7 (im Folgenden VTL abgekürzt).

¹⁴ Zum biographischen Hintergrund vgl. E. Levinas, Schwierige Freiheit, Versuch über das Judentum. Frankfurt/M. 1992, S. 21f.

¹⁵ Vgl. dazu grundsätzlich: H.R. Schlette, Philosophie – Theologie – Ideologie. Erläuterung der Differenzen. Köln 1968.

¹⁶ Vgl. Levinas, VTL, S. 11.

¹⁷ Ebd., S. 17.

¹⁸ G. Scholem, Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt/M. 1980.

¹⁹ J. Améry, Unmeisterliche Wanderjahre. München 1989, S. 95.

²⁰ Ebd., S. 98.

²¹ Ebd., S. 95.

²² Ebd., S. 96.

²³ J. Wohlmuth (vgl. Anm. 11), S. 541.

drücke», in *diesem* Sinn keine Metaphern», sondern «Echo der psychotischen Seinserfahrung»²⁴, die geschichtlich verifizierbar ist. Kann dann aber, wenn diese Geschichte so tief in das Werk reicht, eine christlich-theologische zumal deutschsprachige Rezeption hoffen, weniger konfliktreich auszufallen, ohne sich den Vorwurf einzuhandeln, sie habe die «Zeichen der Zeit», unter der sie steht, und auch das Werk, nicht oder nur verschwommen wahrgenommen? Um Mißverständnisse zu vermeiden: Es wäre unangemessen, ja sogar dümmlich, dieses Denken und im Grunde jedes, das diesen Namen verdient, einsinnig auf seinen geschichtlichen Hintergrund zu projizieren und damit eins werden zu lassen: die Dignität und der Anspruch des Gedankens würden so mißachtet. Andererseits hat Levinas selbst deutlich darüber Auskunft gegeben, daß sein Werk auf «vorphilosophischen Erfahrungen» beruhe, wozu das Judentum gehöre und damit auch die «Passion Israels», von der er mehrfach spricht.²⁵ Seine Weigerung, deutschen Boden zu betreten, bleibt von daher nicht nur als persönlicher Vorbehalt zu respektieren, sondern m.E. auch als hermeneutische Anweisung zur Lektüre seiner Schriften ernstzunehmen.

Gegen eine vereinnahmende Hermeneutik

Auf Talmud-Lesungen bezogen, die hier interessieren, könnte es heißen, dem den Vorzug zu geben, was die Textkritik *lectio difficilior* nennt. Bei dem Bemühen, aus mehreren Textvarianten den historisch authentischsten ausfindig zu machen, verdient die Lesart besondere Beachtung, die der eigenen Vorstellung vom gesuchten Text und seiner Schlüssigkeit gerade nicht entspricht. Übertragen auf die Levinasschen Texte, deren Schwierigkeit unbestritten ist, nimmt sich ein solches Postulat geradezu vermessen, wenn nicht snobistisch aus; als stünden, zumal dem Rezensenten, für diese Texte, deren «Ansprüche, () an unsere Schmerzgrenze und unseren *esprit de finesse*, an unsere Lesedisziplin»²⁶ eh hoch sind, noch weitere Kapazitäten zur Verfügung. Es ist nicht dieses vermessene Selbstmißverständnis, das einer *lectio difficilior* das Wort redet, sondern eine Einsicht in die besondere Leistungsfähigkeit europäischer Hermeneutik. In seiner vielbeachteten Studie zu den weltanschaulichen und hermeneutischen Bedingungen der Eroberung Amerikas hat Tzvetan Todorov auf eine Geschmeidigkeit des europäischen Geistes aufmerksam gemacht, die ambivalent ist. Ihr großes Einfühlungsvermögen bewirkt nicht nur Verstehen der anderen und hilft der Verständigung mit ihnen, sondern kann auch die Voraussetzung für ihre Unterwerfung und Überwältigung sein im Dienst einer Devise, die «Erobern durch Verstehen» lautet. Den Zusammenhang, die «erschreckende Verkettung, die vom Verstehen zum Nehmen, vom Nehmen zum Zerstören führt, eine Verkettung, deren unabwendbaren Charakter man gerne in Frage stellen möchte»²⁷, wird man zu beachten haben, soll nicht bei der Lektüre von Levinas die Wirkungs- und Gebrauchsgeschichte *seiner* Lektüre, des Talmud, übergangen werden. Denn es hat den Anschein, als ließe sich auch dessen Geschick im christlichen Kontext im Rahmen der Trias Verstehen–Nehmen–Zerstören beschreiben. Daß der Talmud immer wieder konfisziert, zensiert und verbrannt wurde, ist bekannt. Diese Praktiken des Eingriffs²⁸, der Enteignung und Zerstörung schlossen aber nicht ein intensives Studium aus. Man verteilte ihn so wenig durchgängig, wie man es mit den Indigenas tat²⁹; sondern nutzte ihn um so effektiver, als man ihn «verstand». Man suchte im Talmud eben auch «Beweise für die christliche Religion und gegen die jüdische Tradition».³⁰ Das «Pa-

radox des todbringenden Verstehens», von dem Todorov spricht³¹, wird schließlich für den Talmud bzw. seine Leser dort drastisch greifbar, wo es gerade «Kenner der rabbinischen Tradition wie *Gerhard Kittel* und *Karl Georg Kuhn*» waren, die als «Mitarbeiter der nationalsozialistischen «Forschungen zur Judenfrage» (8 Bände, 1936–1943)»³² bereitstanden. Es versteht sich, daß deshalb nicht der Ignoranz oder einer fröhlichen Unwissenheit in Sachen jüdischer Quellen das Wort zu reden ist. Vielmehr ist für entsprechende Bemühungen nicht nur an eine Hermeneutik des Mißtrauens, sondern auch an ein Mißtrauen gegenüber der Hermeneutik zu denken.

«Jenseits des Buchstabens»

Eine christlich-theologische Lektüre, wenn nicht des Talmud, so der Levinasschen Talmud-Lektüren, wird je auch die Brandspuren mit zu entziffern haben, die diesem *Opus magnum* des Judentums zu eigen sind. Denn eine theologische Lektüre kann sich nicht auf eine rein philologische oder strukturalistische beschränken.³³ Sofern es sich beim Talmud um den Niederschlag von Diskussionen handelt, die die Heilige Schrift aktualisieren, und er selbst einen quasi-kanonischen Rang erhalten hat, bleibt er auch als *Zeugnis* wahrzunehmen. Damit treten aber die *Zeugen* als die Träger der mündlichen Tradition in den Blick und mit ihnen ihre Geschichte. Denn kann, fragt Levinas, «die Essenz der Schrift sich von der Geschichte, vom Schicksal derer ablösen, die sie lesen...?»³⁴

³¹ Ebd., S. 155.

³² Ebd., S. 306.

³³ Entsprechend wäre zu fragen, ob in christlich-theologischen Auslassungen zum Talmud, die für die Zukunft zu wünschen wären, im Unterschied etwa zu judaistischen, die einer historisch-kritischen Methodik verpflichtet sind und ihrerseits grundlegend für jede Theologie bleiben, die Wirkungsgeschichte des Talmud nicht am Anfang stehen müßte.

³⁴ E. Levinas, *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*. München-Wien 1991, S. 173.

LASSALLE-HAUS BAD SCHÖNBRUNN

Zentrum für Spiritualität und soziales Bewusstsein



4. Schönbrunner Herbsttagung:
7. bis 9. November 1997

Global Governance – Ein Schritt auf dem Weg zur Weltgemeinschaft

Der thematische Schwerpunkt der diesjährigen Tagung liegt auf der Suche nach Visionen und Modellen, wie die Welt von morgen friedvoller, demokratischer, föderalistischer und gerechter gestaltet werden kann.

Tagungsleitung:

Niklaus Brantschen SJ, Pia Gyger, Dr. Anna Gamma

Referentinnen und Referenten:

- Prof. Dr. Herwig Büchele SJ, Professor für Sozialethik, Innsbruck
- Dr. Hossain Danesh, Direktor der Landegg-Akademie, Wienacht AR
- Hans Jecklin, Besitzer und VR-Präsident der Musikhäuser Jecklin, Kulturförderer, Aubigny FR
- Stefan Mögle-Stadel, Bundesvorstand der Weltföderalisten in Deutschland, Sachbuchautor, Stuttgart
- Prof. Dr. theol. Heinrich Ott, Alt-Nationalrat, Gesellschaft Schweiz-UNO, Präsident der Ges. Schweiz-Bosnien/Herzegowina, Riehen, u.a.

Die Tagung wird vom Schönbrunner Institut für spirituelle Bewusstseinsbildung in Politik und Wirtschaft (ISPW) veranstaltet.

Verlangen Sie das Sonderprogramm!

Auskunft und Anmeldung:

Lassalle-Haus Bad Schönbrunn, 6313 Edlibach/Zug
Tel. (041) 757 14 14, Fax (041) 757 14 13, E-mail: ispw@bluewin.ch

²⁴ E. Weber, *Nachdenken als nach-denken. Anamnese*, in: *Evangelisches Studienwerk e.V., Hrsg., Parabel* (vgl. Anm. 6), S. 256, 260, 261.

²⁵ Vgl. E. Weber, ebd., S. 266; Dies., *Jüdisches Denken in Frankreich*. Frankfurt/M. 1994, S. 121.

²⁶ S. Sandherr (vgl. Anm. 8), S. 133.

²⁷ T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt/M. 1985, S. 155.

²⁸ Vgl. zu einem vertieften Verständnis dieser Akte im Anschluß an Levinas: E. Weber, *Nachdenken*, S. 262–265.

²⁹ T. Todorov, ebd. (vgl. Anm. 27), S. 159f.

³⁰ G. Stemberger, *Der Talmud. Einführungen, Texte, Erläuterungen*. München 1994, S. 301.

Der Titel «Jenseits des Buchstabens» verweist direkt auf diese Zusammenhänge. Im Vorwort der deutschen Ausgabe erklärt Levinas ohne Umschweife, was dieses «Jenseits» meint: «Weil die fest konturierten Verse, in die man die heiligen Schriften zerlegt hat, Rätsel aufgeben, obwohl ihr Sinn auf der Hand liegt», ist ein «Mehr» anzunehmen. «Der offenbare Sinn verlangt eine Hermeneutik, die aus der unmittelbaren Bedeutung des Satzes jene herausarbeiten soll, die nur implizit in ihm liegen.»³⁵ Der Grund für dieses «Mehr» liegt dabei für Levinas nicht etwa in einer für jeden Text anzunehmenden Polyvalenz, sondern in dem spezifischen Charakter der biblischen Schriften als *heiligen* Schriften. Es ist näherhin ihre prophetische Inspiriertheit, die ihnen einen Bedeutungsüberschuß verleiht, «eine absolute, unerschöpfliche und stets von der Exegese zu erneuernde Semantik».³⁶ Für diese Schriften gilt in besonderem Maße, daß ihre Leser sie vollenden bzw. daß das Lesen selbst «eine nie endende Offenbarung» darstellt. (7) Zentrales von Levinas' Schriftverständnis kommt in dem rabbinischen Grundsatz zum Ausdruck: «Die Tora spricht die Sprache des Menschlichen.» (ebd.) Damit sei eine «wunderbare Kontraktion des Unendlichen, Einwohnen des Mehr im Weniger, des Unendlichen im Endlichen... geheimer Sinnüberschuß» mitausgesagt als auch eine «Aufforderung zur Exegese». (7/8) Was Auslegung ermöglicht, nötigt sie zugleich. Er spricht vom «Appell an die Interpretation, an die Exegese, an die Weisen», vom «Appell an den Talmud und zur unaufhörlichen Erneuerung des Wortes Gottes in Kommentaren und im Kommentieren des Kommentierens».³⁷ Diese Kommentare und allen voraus der Talmud gehören der «Seinsweise» der Schrift an. Denn «all diese Formen der rabbinischen Lehre wahren durch das schriftliche Festhalten eine sehr alte mündliche Tradition, aus der die Bibel hervorgeht: in der sie – für einen Juden – atmet. Nicht ein Vers, nicht ein Wort im «Alten Testament», das nicht offen wäre für diese Welt, die das Lesbare umgibt.» Levinas vergleicht dabei die Schrift mit einem «Text, der auf eine Tradition aufgespannt ist wie Saiten auf dem Holz der Violine!».³⁸ Das Verhältnis von Text und Lesern ist damit weit über das von Informationsvermittlung hinausgetrieben. Emphatisch spricht Levinas von einem vierdi-

mensionalen Raum, den die Verse eröffnen³⁹, eine «unaufhörliche Bewegung des Kommens und Gehens»⁴⁰ wird so vom biblischen Text hervorgerufen. In Nähe zu der häufig gebrauchten Metapher des Ozeanischen, die den Talmud charakterisieren soll, ist die Rede von dem «Schiff jener Schriften, bewegt und getragen vom unendlichen Meer rabbinischer Dialektik»⁴¹. Der Bezug von Schrift und Judentum ist einer von existentieller Zusammengehörigkeit: «Einem Buch angehören, wie man einer Geschichte angehört.»⁴² Demgemäß verstehen sich seine eigenen Talmudstudien als «bescheidene Versuche, an diesem Leben teilzunehmen». (12)

Die Lebendigkeit der Tora

Von daher verwundert es dann nicht allzusehr, wenn er annimmt, die Tora wäre «keine Literaturgattung unter anderen, sondern der Ort, an dem, Buchstaben, Sätzen und Verben zum Dank, eine Lebendigkeit anhebt». (43) Erstaunlich scharf lehnt Levinas philologische, historisch-kritische oder strukturalistische Umgangsweisen mit der Schrift ab.⁴³ Schon vom Ansatz her seien sie nicht in der Lage, gerade das Spezifische, die «ungewöhnliche Verbindung von Texten und Menschen»⁴⁴ im Fall der Bibel, des Talmud und des Judentums zu erfassen. Der Talmud als eine «spirituelle Welt von unendlich größerer Komplexität und Raffinesse als unsere ungelentken Analysen»⁴⁵ drohe zum Objekt verdinglicht zu werden. M. Wetzel macht darauf aufmerksam, daß diese Position Levinas' «immer auch im Kontext seines Verhältnisses zur jüdischen Aufklärung gesehen» werden müsse, «die, vor allem ausgehend von Spinoza und dann im 19. Jahrhundert, eine wissenschaftliche Transformation der Heiligen Schriften in historische Dokumente vorgenommen» habe.⁴⁶ Zugleich verwahrt sich Levinas jedoch gegen eine Haltung bloßer «Pietät» bzw. eine «religiöse Geste der Anbetung» gegenüber diesen Schriften.⁴⁷ Ihm geht es vielmehr um eine «Lektüre auf der Suche nach Problemen und Wahrheiten, wie sie – nicht weniger als die Rückkehr zum politischen Leben in Unabhängigkeit – für Israel notwendig ist, wenn es das Bewußtsein seiner selbst in der modernen Welt erhalten will»; darum, die «Weisheit des Talmud ins Moderne (zu) übersetzen» bzw. «die Probleme des Talmud in die Perspektive der Philosophie zu stellen».⁴⁸ Auf dem Hintergrund seiner Herkunft aus dem litauischen Judentum wird diese zugleich kritisch-rationale, problemorientierte und dem Repertoire klassisch aufklärerischer Exegesemethoden skeptisch gegenüberstehende Position verstehbar. Auf den im 18. Jahrhundert entstandenen Chassidismus reagierte der litauische Talmudist Elia ben Salomo Salman von Wilna mit besonderer Schärfe. «Er verkörperte eine nach den üblichen Mustern schwer einzuordnende Synthese von striktem Integritismus und Kritizismus, von Verachtung für die Philosophie auf der einen und Aufgeschlossenheit für die Wissenschaften auf der anderen Seite.» Gegen den chassidischen Enthusiasmus betonte er durchaus ein kritisches Studium der heiligen Schriften, weshalb er von den Chassidim als einer ihrer Gegner, der Mitnaggdim, bezeichnet wurde. «Sein Schüler R. Chajim Woloschiner (1759–1821) hat diese «litauische Aufklärung» in der Talmudakademie (hebr. Jeschiwa) von Woloschin, dem Prototypen aller modernen Jeschiwot, institutionalisiert.»⁴⁹ (Schluß folgt) Paul Petzel, Düren-Birkensdorf

³⁹ Ebd., S. 177.

⁴⁰ VTL, S. 17.

⁴¹ Ebd., S. 176.

⁴² Ebd., S. 176.

⁴³ Ebd., S. 178; VTL S. 13f., 17.

⁴⁴ E. Levinas, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Frankfurt/M. 1992, S. 39.

⁴⁵ VTL, S. 20f.

⁴⁶ Nachwort: E. Levinas, Stunde der Nationen. Talmudlektüren. München 1994, S. 169, Anm. 8.

⁴⁷ VTL, S. 19.

⁴⁸ Zit. im Vorwort: Evangelisches Studienwerk e.V., Hrsg., Parabel (vgl. Anm. 6), S. 5.

⁴⁹ D. Krochmalnik, Emmanuel Levinas im jüdischen Kontext, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 21 (1996), S. 41–62, 43.

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-

Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert

Schlette (Bonn), Knut Walf (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

Gönnerabonnement: 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.