

**Andreas Steffens**

***Jedermanns Exil***

**Die Erfahrung des Vertriebenen und die Bestimmung des Menschen**

Vortrag im Zentrum für verfolgte Künste, Kunstmuseum Solingen , 06.10.2011

Für Shahin

Aber wir sind doch  
Kinder der Erde –  
wissen wir's nicht?

Zugehörig dem Ursprung,  
dürften uns  
dessen Bestimmungen

fremd nicht sein.  
Doch entsetzlich  
aufgespalten scheint

der Anfang der Anfänge selbst.

(Meister, Raum, 54).

Auch das Nachdenken ist eine Zumutung. Selbst in poetischer Gestalt, wie in diesem Gedicht Ernst Meisters, des bedeutendsten deutschen Lyrikers des 20. Jahrhunderts, der seinen Ruhm an Paul Celans Genie abtreten musste, dass diesen unübertrefflich bezeugen ließ, was es zu Unvergesslichkeit in ein Gedächtnis des Menschseins einprägte.

Am Ende ist das Nachdenken die größere Zumutung als die ungleich verbreitetere der Ignoranz; aber anders als diese, tötet es nicht. Es verwandelt, indem es nichts läßt, wie es scheint. Es ist der Illusion so feind wie dem Schrecken. Und sucht sein Glück in der Erkenntnis, dass auch ein Schrecken eine Illusion sein kann: weil alles nicht nur ist, was es ist,

sondern immer auch ein anderes. Verzichtete das Bewusstsein auf diese Zweideutigkeit, würde das Leben grundlos.

Die Zumutung der folgenden Überlegungen liegt schon im Titel: Jedermanns Exil – *jedermanns* - : für den, der nicht nur weiss, was ein Vertriebener ist, sondern es selbst in eigener Person erfahren hat, muss die Unterstellung einer Gemeinsamkeit in einer extremen menschlichen Ausnahmesituationen klingen wie Hohn. Was einen, den es trifft, von allen anderen, mit denen er lebte, unterscheidet, soll er mit allen Menschen teilen?

Das ist nur dann keine Unzumutbarkeit, wenn es in jedermanns Erfahrung etwas gibt, das sie mit der individuellen Ausnahmeerfahrung des Vertriebenen vermittelt. Verständnis und Zuwendung, Mitleid und Hilfe, die diesem in der Gesellschaft seiner Zuflucht zuteil werden, wenn er Glück hat, und nicht nur auf offene, öfter versteckte Feindschaft stößt, weisen darauf hin, dass es eine solche Verbindung tatsächlich gibt.

Sie muß in dem liegen, was das Leben des Vertriebenen wesentlich bestimmt; das Wesentliche der Vertreibung muß in jedermanns Leben nachweisbar sein. Was den Vertriebenen ausschließt, ist das, was alle anderen mit ihm verbindet: er ist im Übermaß, was alle auch sind.

Als Kind russischer Emigranten im letzten Kriegsjahr in Deutschland geboren, begab Natascha Wodin sich mit ihrer Großerzählung >Die gläserne Stadt< auf die Suche nach ihrem doppelten Ursprung, nach ihrem *Zustand der Welt*. Sie findet ihn in einem Akt der Vertreibung. *Zwei nackte Gestalten, mit erhobenen Händen an die Wand gelehnt, im Licht der Taschenlampen. Es ist die Verhaftung meiner Eltern, als ich drei Monate alt bin. Die amerikanische Militärpolizei holt sie ab, mitten in der Nacht. Leute, die sich von den deutschen Faschisten zur Flucht aus der Sowjetunion haben verhelfen lassen. Das Kind in der Holzkiste bleibt zurück. Die Taschenlampen verlöschen. Das Guckloch verlöscht. Das Bild der zwei Nackten an der Wand, angestrahlt von einer unsichtbaren Instanz, verlöscht nie mehr in mir. Ob es nun gefunden oder erfunden ist. Es ist der Anfang von mir* (Wodin, Stadt, 10 f.).

Das Bewusstsein des Emigrantenkindes setzt ein mit der Erinnerung an die zweite Vertreibung ihrer Eltern aus der Zuflucht der ersten. Sie wird ihr eigenes Leben führen, als wäre es Beleg zum Eintrag im Lexikon, in dem sie Aufschluß über seine Grundbedingung sucht. *Ich schlage nach im Synonymwörterbuch. Das Stichwort „Emigrant“ verweist auf den Oberbegriff „Fremde“. Es folgt unter anderem: Ausland, weite Welt, Ferne, Draußen, Wildnis, Abenteuer, Heimatlosigkeit, Landfremde, Fremdlinge, Fremdstämmige, Exoten, Antipoden, Flüchtlinge, Emigranten, Vertriebene, Unbehauste, Osten* (Wodin, Stadt, 75).

Immer wieder wird sie in ihren Osten gehen, das Russland ihrer Herkunft; immer wieder wird sie zurückkehren in ihren Westen, das Deutschland der Kultur ihrer eigenen Existenz: unterwegs zwischen der Fremde, die in ihr lebt und der Fremde, in der sie lebt.

Es ist diese Erfahrung der Fremde, die der Vertriebene in der extremen Zuspitzung seiner Ausnahmesituation erleidet, in der die Lage *des* Menschen in der Welt sich zur individuellen Erfahrung *eines* Lebens verdichtet, was ihn in einem der rätselhaftesten Paradoxe unseres Daseins mit dem Leben jedermanns untrennbar verbindet, von dem die Vertreibung ihn trennt, und zugleich jedermanns Leben mit ihm.

Mit dieser Paradoxie hat es das Nachdenken über das Menschsein aufzunehmen, das die Erfahrung der Geschichte des 20. Jahrhunderts nicht übergeht, sondern zu seinem Ausgang macht. Wer nach dieser Erfahrung, die die Menschen einander und sich selbst *als* Menschen fremd werden ließ, auf anthropologische Nachdenklichkeit nicht verzichten will, sieht sich mit dem Erfordernis einer Anthropologie der Fremde konfrontiert. Um so mehr, als die Phänomene, die sie erzwingen, mit den Katastrophen des Weltkrieges, des Völkermordes und der Vernichtungslager nicht endete, sondern sich auf den killing fields eines Pol Pot, in den Bürgerkriegen ‚ethnischer Säuberung‘ in Afrika, und mitten in Europa in den Nachfolgestaaten Jugoslawiens fortsetzten.

Zu den Elementarbedingungen unseres Daseins gibt es keinen direkten Zugang, weder der Erkenntnis, noch des Lebens selbst, das immer schon geführt worden sein muss, um es aus der Distanz der Reflexion wahrnehmen zu können. Wenn philosophisches Denken, wie Adorno es in seiner >Negativen Dialektik< dargelegt hat, ein Denken in Modellen ist, so gilt dies für jede anthropologische Nachdenklichkeit nach der Implosion des Humanismus ganz besonders. Anthropologische Modelle sind *Daseinsfiguren*, „Vexierbilder des Menschen“, wie Dolf Sternberger sie nannte: Repräsentanten des Daseins, in denen sich Eigenschaften verkörpern, die ein Lebewesen als Menschen identifizierbar machen: der Bauer, der Händler, der Krieger, der Heilige, der Künstler, der Vertriebene.

Als methodische Wendung, die Bestimmungen des Menschseins, nach denen sie forscht, in jedem Einzelleben ausfindig zu machen, in jedem Leben als realisiert nachweisbar zu machen, was als ‚Bestimmung des Menschen‘ für alle gelten soll, bietet die anthropologische Reflexion dem Grundsatz der ‚Solidarität‘, einer für alle, alle für einen, Asyl, nachdem die staatstragenden Asozialität der Bereicherungsökonomie ihn aus dem gesellschaftlichen Leben vertrieb.

An der *Ausnahme* zeigt sich, was das *Normale* bestimmt. Vorausgesetzt, dass an jedem Einzelnen erkennbar ist, was für alle gilt. Auf diese Grundsätze muß jeder Versuch zu einer

Anthropologie vertrauen, seitdem sie alle Selbstverständlichkeiten ihres Gegenstandes in einer unvordenklichen Geschichte der absichtsvollsten Unmenschlichkeit verlor.

Der Humanismus, der in Europa ein halbes Jahrtausend lang das menschliche Selbstgefühl getragen hatte, endete in den Kriegen und Vernichtungslagern, deren politische Legitimierungen auf anthropologischen Bestimmungen beruhten: ein Jahrhundert lang wurden Menschen getötet, weil sie den Auffassungen, die ihre Mörder davon hegten, wie Menschen zu sein hätten, nicht entsprachen. Natascha Wodins Eltern wurden zu Emigranten, weil sie von Stalins Vorstellung vom Menschen abwichen, und fanden lebensrettende Zuflucht in Hitlers Reich, das dabei war, diejenigen auszurotten, die seinem Menschenbild widersprachen.

Dieses Ungeheuerliche muß solange unverständlich bleiben, wie der darin sich auftuende Abgrund der Aporie unverstanden bleibt, dass Menschen in der Lage sind, einander als Nichtmenschen zu behandeln; einander zuzufügen, wovon keiner derer, die es tun, einverstanden wäre, es selbst zu erleiden.

Der >Ontoanthropologie< liegt als Versuch, angesichts dieser Kulturimplosion Menschsein neu zu denken, ein Gedanke zugrunde, der diese Aporie begreifbar machen könnte: dass nämlich der Zwang, der in der menschlichen Geschichte zur Selbstzerstörung des Menschen herrscht, nicht ausschließlich menschlichen Ursprungs sein kann. In ihm vollzieht sich eine Überwältigung, der die Menschheit bisher hilflos ausgeliefert ist. In diesem Zwang reproduziert sich unablässig das ursprüngliche Weltverhältnis des Lebewesens Mensch: dass es uns so unendlich schwer fällt, Menschen tatsächlich zu sein, indem wir einander ausnahmslos *als* Menschen behandelten, ist die hilflose Reaktion auf die Verfassung der Welt, in der wir unser Dasein zu führen haben. Was sie uns abverlangt, steht im Widerspruch zu dem, was wir uns selbst abverlangen müssen, wenn wir Menschen sein wollen.

In dieser Perspektive wird der Vertriebene zum Modell des Menschseins der nachtotalitären Welt. Er erfährt in äußerster Zuspitzung jene Fremde, die seitdem unabweisbar am Grund jeder Existenz an jedem Ort der Welt lauert. Der Vertriebene ist geworden, was jeder jederzeit überall werden kann.

Wie jede Wahrheit, tritt diese ganz besonders als Paradox zutage: Man muß nicht vertrieben worden sein, um im Exil zu leben; nicht einmal emigriert. Else Lasker-Schüler lebte längst im Exil, bevor sie zur Emigration gezwungen wurde. Ihre Lyrik ist von Anfang an von jener Schwermut durchzogen, in deren Unausweichlichkeit sich - in zweifelhafter Bevorzugung - dem künstlerischen Gemüt die Welt zu erkennen gibt. An Herwarth Walden gerichtet, beklagt sie 1907 in >Der siebte Tag< das „Weltende“:

Es ist ein Weinen in der Welt,  
Als ob der liebe Gott gestorben wär,  
Und der bleierne Schatten, der niederfällt  
Lastet grabesschwer.

Komm, wir wollen uns näher verbergen....  
Das Leben liegt in aller Herzen  
Wie in Särgen.

Du! Wir wollen uns tief küssen....  
Es pocht eine Sehnsucht an die Welt,  
An der wir sterben müssen.

(Lasker-Schüler, Gedichte, 104)

Von „Weltschmerz“ und „Selbstmord“ hatte sie schon in ihrem ersten Gedichtband  
>Styx< von 1902 gesprochen, und seitdem immer wieder.

Wilde Fratzen schneidet der Mond in den Sumpf  
Und dumpf  
Kreist die Welt.  
Hätt' ich nur die Welt überstanden!

(Lasker-Schüler, Gedichte, 46).

1917, lange vor ihrer Exilzeit, bekennt sie in dem Gedicht gleichen Titels: *O ich möcht  
aus der Welt.*

Durch finster Gestrüpp  
Muß ich  
Und Gräben und Wasser

Immer schlägt wilde Welle  
An ein Herz,  
Innerer Feind.

O ich möchte aus der Welt!  
Aber auch fern von ihr  
Irr ich ein Flackerlicht

Um Gottes Grab

(Lasker-Schüler, Gedichte, 299)

Wer sie erkannte, wem die Welt sich mitteilte unverstellt und unbeschönigt, dem prägt sie den Wunsch ein, sie zu verlassen. Aber es ist nicht die Welt, die dies wirkt, sondern die Menschen, in deren Gemeinschaft leben zu müssen, weil man ohne sie nicht leben kann, einem die Erfahrungen aufnötigen, die die Welt in das Nichts verwandeln, dem man entfliehen will. Aber die Weltfremde ist in der Unmittelbarkeit ihrer Erfahrung immer die Wirkung von Menschenwerk. Was uns die Welt unerträglich macht, ist Produkt menschlicher Lebensäußerungen in ihr.

Die Unzumutbarkeit der Welt, die in die endgültige Emigration treiben kann, sie zu verlassen, ist die anthropologische Apokalypse, in der die Unfähigkeit zur Menschlichkeit als Wesenskern des Menschen zur Gewissheit wird.

Die Weltreise, zu der der Vertriebene sich genötigt findet, wird zur Chiffre des Wunsches, die Welt zu verlassen.

Letzte Wiederkehr  
ins Nichts  
Weltreise  
nach der  
ich mich sehnte

Die Erde  
tanzt um mich  
libellengleich  
Mit ihr  
als Sternenherz  
verglühn

(Ausländer, Spiele noch, 20)

Es ist diese Weltfremde, die das intensivste Lebensgefühl bestimmt, die die vom Exil verschont gebliebene Forough Farroghzad als Mythos der persischen Moderne zur Leitfigur der persischen kulturellen Emigration bis heute werden ließ.

Das ‚*Exil*‘ tritt in zwei Gestalten auf: die innere Verfassung des Menschen betreffend als *Daseinslage*, der niemand sich entziehen kann, der in die Welt geboren wurde, und, das äußere Leben betreffend, als *Lebenssituation*, in die die Schicksale versetzen, die Menschen durch ihr Handeln einander bereiten.

Das Exil, von dem jedermann betroffen werden kann, ist *inneres* Exil, in das gerät, wer die doppelte Einsicht erfährt, dass Menschen nicht sind, wie sie sein müssten, weil die Welt ist, wie sie ist.

Dem entspricht, dass es die *Emigration* ebenso als *äußere* wie als *innere* gibt. Das Scharnier zwischen beiden Formen der Selbstentrückung ist wiederum die Erfahrung der Fremde: im einen ist sie der *Auslöser*, im anderen Fall die *Folge* einer Unverträglichkeit: einer Unverträglichkeit einerseits zwischen einem individuellen Dasein und der Welt, in der es sich findet, zwischen Menschen, die miteinander nicht leben können oder wollen, andererseits.

So sehr die Erfahrung der Vertreibung, des erzwungenen Exils immer eine persönlichster Intimität, unvergleichlich also ist, so sehr war sie in der Epoche, deren Erbin unsere Zeit unverändert ist, ein Massenphänomen. Seit der staatlichen Neuordnung Europas nach dem Ersten Weltkrieg durch eine – schon damals – uninformierte amerikanische Regierung ist die Weltgeschichte gekennzeichnet von nicht endenden Vertriebenen- und Flüchtlingsströmen. Seit jener Völkerwanderung, die die Antike in einem Taumel der Verwüstung, der Zerstörung und der Vermischungen beendete, hat keine Zeit so viele Vertriebene, so viele Heimatlose, so viele Fremde hervorgebracht wie das zwanzigste Jahrhundert. So sehr, dass auch seine Kulturgeschichte durch und durch geprägt ist von Werken der Fremde. So sehr, dass Martin Heidegger, der Philosoph, in dessen Werk der Zusammenbruch aller Selbstverständlichkeiten der europäischen Kultur sich reflektiert wie in keinem anderen, der Epoche die Diagnose stellte, indem er die ‚Heimatlosigkeit‘ zum ‚Weltschicksal‘ erklärte. Die großen, maßsetzenden Werke fast aller Künste der Moderne schufen Vertriebene, und wenn sie Vertriebene nicht im Wortsinne waren, so waren sie doch alle geprägt von der Erfahrung der Fremde.

Als erste Nachkriegsphilosophie, die auf die Implosion des Humanismus in Krieg, Völkermord und Gulag reagierte, rückte der Existentialismus den ‚Fremden‘ mit Albert Camus‘ Roman gleichen Titels ins Zentrum einer Neubestimmung des Menschen. Sie fiel ganz so verhalten aus, wie eine Anthropologie nach der Erfahrung der anthropolitischen Regime, die Menschen zu Millionen töteten, weil sie ihren Definitionen *des* Menschen nicht entsprachen, zu sein hat. Wer immer seither von ‚dem‘ Menschen in definatorischem Kollektivsingular spricht, muß den Verdacht auf sich ziehen, dass *die* Menschen ihm gleichgültig sind. Die großen Abstraktionen sind so kalt wie der Stacheldraht, hinter dem diejenigen landeten, die ihnen nicht entsprachen.

Der Existentialismus verschwand, als die zweite Nachkriegsordnung Europas als Leistung einer entpolitisierten Ökonomie, die sich in unseren Tagen schließlich an die Stelle der Politik

setzte, eine Gesellschaftsform oberflächlicher Lebensleichtigkeit etablierte, die die Menschheitsutopie des guten Lebens in Westeuropa für fast alle Menschen annähernd verwirklichte. Gegen sie spricht nichts, außer, dass sie die fortbestehenden Tiefenprobleme des Daseins so sehr ignorierte, dass ihr Erfolg einer Wohlstandsexistenz für jedermann schließlich zur Bedrohung des Weltverhältnisses des Menschen wurde, worauf die ‚ökologische Bewegung‘ reagierte.

Auf diese kulturhistorische Lage antwortet das philosophische Konzept der ‚Ontoanthropologie‘ mit einer Rückbindung der von Fremdheit bestimmten *historischen* Selbsterfahrung des Menschen an seine elementare *Welterfahrung*. Damit wird die Vermutung begründbar, dass jeder Akt der Unmenschlichkeit nur als ein Akt der Reaktion auf das Weltverhältnis des Menschen erklärlich wird. Wann immer Menschen gegen ihr Menschsein handeln, indem sie das Leben ihresgleichen vernichten oder auch nur belasten, geschieht eine Reaktion auf die Situation des Menschen in der Welt.

Es gelingt uns noch zu wenig, Menschen zu sein, weil wir noch zu sehr Wesen sein müssen, die über sich nicht ausschließlich bestimmen, sondern von der Verfassung ihrer Weltlichkeit bestimmt *werden*: wir müssen zu sehr *anderes* sein, um *ganz* Menschen sein zu können. Vor dem Bewusstsein stehen die Bedürfnisse des Körpers, vor der Gemeinschaft stehen die Existenznöte des einzelnen, vor der Solidarität die Knappheit der Ressourcen, vor der Einsicht die Macht, vor der Humanität die Natur in uns, die will, dass wir fressen und kopulieren.

Dieses ‚andere‘, das wir sein müssen, um in der Welt existieren zu können, aber ist uns als Menschen zwar auferlegt, ohne dass ‚wir‘ darin jedoch gemeint wären. Die Welt hat uns hervorgebracht, aber sie kümmert sich nicht um uns; ihr Sein legt unserer Existenz Bedingungen unseres Daseins auf, die wir erfüllen müssen, selbst, wenn sie im Widerspruch stehen zu unserer menschlichen Selbstauffassung.

Das Weltverhältnis des Menschen ist keines auf Gegenseitigkeit. Das Verhältnis der Welt zum Menschen ist vielmehr von Gleichgültigkeit geprägt: sie war, bevor wir wurden, sie wird sein, wenn wir nicht mehr sind. Unser Dasein geht *nur* uns wirklich an.

Auf die Menschengleichgültigkeit der Welt mit humaner Selbstverleugnung zu reagieren, wie es in dem Geschehen, das wir verstört als unsere Geschichte wahrnehmen, unablässig geschieht, ist die ontologische Tragödie des menschlichen Daseins. Nur diese ontologische Tragödie macht die anthropologische Katastrophe des 20. Jahrhunderts wenn auch nicht wirklich verständlich, so doch begreiflich, dass das Nichtsein bestimmter Menschen zur Grundbestimmung seiner Anthropolitik werden konnte.



Es ist die Welt *in* uns, die uns *von* uns fernhält. Die Gleichgültigkeit der Welt um den Menschen macht sich im Leben eines jeden einzelnen als Erfahrung der Fremde bemerkbar.

Wie niemand sonst erfährt das derjenige, den das Schicksal trifft, zum Emigranten, zum Vertriebenen, zum Exilierten zu werden: über ihn bricht die stets drohende Urkatastrophe der Weltlosigkeit herein. In äußerster Zuspitzung erlebt er die Unsicherheit der Welt als die Urbedingung menschlichen Lebens in ihr.

Das genau macht den Vertriebenen zu *der* exemplarischen Figur des Menschen: er ist *ausschließlich*, was alle *auch* sind. Jedermanns Exil ist eine Verfassung der einen und einzigen Welt, in der alle Menschen leben.

Fremd kann ein Mensch unter Menschen nur werden, weil das Menschsein fremd ist in der Welt. Die willkürlich hergestellte Fremdheit zwischen Menschen repräsentiert die Fremde zwischen Welt und Mensch. Nur weil das Urverhältnis des Menschen zur Welt, die ihn hervorbrachte, ohne sich für sein Dasein eingerichtet zu haben, Fremdheit *ist*, können Menschen einander fremd werden und *als* Fremde behandeln. Der Fremde ist der potentielle Feind, als der er wahrgenommen wird, weil er die latente Feindlichkeit der Welt gegen den Menschen mit sich führt: wo er auftaucht, droht für die anderen Beeinträchtigung ihres mühsam erworbenen Weltbesitzes, und wäre es nur in der Erinnerung daran, dass nichts wirklich gewiß ist. Das Anderssein des Fremden erinnert jeden einzelnen der Gemeinschaft derer, in die er einbricht, daran, selbst seiner Weltteilhabe nie sicher sein zu können. Dass es Menschen auch auf andere Art gibt als die, in der man selbst einer ist, muß das Wesen am tiefsten beunruhigen, das nicht wirklich weiß, was genau es ist.

Menschen sind wir zwar *von*, aber nicht *durch* Geburt. Wir müssen lernen, als Mensch zu leben, weil die Welt für uns nur Lebensbedingungen, aber keine Lebensgestalt vorgesehen hat. Wir werden zu denen, die wir sein können, indem wir uns einleben in die Formen der unvermeidlichen Weltbeziehungen, die unsere Vorgänger als unsere Kultur hervorbrachten. In der Welt zwar lebend, von ihr in unendlicher Annäherung dennoch fern, erfahren wir so wenig, was *der* Mensch ist, wie wir statt in *der* Welt in der einen Weltgestalt unserer Kultur leben. So können wir wissen nur, *wie* man in der Kultur, die uns hervorbrachte, ein Mensch ist.

Als die ältesten überlieferten Zeugnisse menschlicher Selbst- und Weltwahrnehmung enthalten die Mythen aller Zeiten und Völker die elementarsten Spuren des Menschenwesens, das in jedem wirkt, ohne sich in einem einzigen allein zu verwirklichen. Gleich, was sie erzählen, handeln die Mythen immer vom selben: vom Menschen als dem Wesen, das, dem

Spiel der Götter und dem launischen Willen des einen Gottes unbeeinflussbar ausgesetzt, sich in seiner Weltungewißheit erfährt.

*3. Es begab sich aber nach etlicher Zeit, dass Kain dem Herrn Opfer brachte von den Früchten des Feldes; 4. und Abel brachte auch von den Erstlingen seiner Herde und von ihrem Fett. Und der Herr sah gnädig an Abel und sein Opfer; 5. aber Kain und sein Opfer sah er nicht gnädig an. Da ergrimmte Kain sehr, und seine Gebärde verstellte sich. 6. Da sprach der Herr zu Kain: Warum ergrimmt du? Und warum verstellst sich deine Gebärde? 7. Ist's nicht also? Wenn du fromm bist, so bist du angenehm; bist du aber nicht fromm, so ruhet die Sünde vor der Tür, und nach dir hat sie Verlangen; du aber herrsche über sie. 8. Da redete Kain mit seinem Bruder Abel. Und es begab sich, da sie auf dem Felde waren, erhob sich Kain wider seinen Bruder Abel und schlug ihn tot. 9. Da sprach der Herr zu Kain: Wo ist dein Bruder Abel? Er sprach: Ich weiß nicht; soll ich meines Bruders Hüter sein? (1.Moses, 4).*

Extrem verdichtet, repräsentiert diese mythische Urszene der judäochristlichen Kultur die Urerfahrung der Weltunsicherheit als Ungewissheit, ob das Opfer, das Gott, den Ursprung der Welt, gnädig stimmen soll, Anerkennung finden wird.

In der Zurückweisung des Opfers wird die Weltungewißheit endgültig. Sie läßt im alttestamentarischen Mythos das erste menschliche Bruderpaar zu Feinden, und zur Ursache des ersten Mordes werden. Die göttliche Auszeichnung des einen vor dem anderen, ohne dass an dessen Opfer ein Vorzug erkennbar wäre, sie also als Akt der Willkür erscheinen muß, die Ungerechtigkeit stiftet, begründet die Feindschaft. Feind ist derjenige, der ohne Vorzug besser in die Welt passt als man selbst. Dieser Nachteil ist nur dadurch zu beheben, den Feind aus ihr zu entfernen. Ontoanthropologisch gedeutet, stimmt Carl Schmitts skandalöse Bestimmung der Feindschaft als ausnahmsloser Todfeindschaft. Eigener Weltverfügung und eigenem Weltgenuß im Wege stehend, kann nur das Verschwinden des Feindes aus ihr sie gewährleisten. So steckt in jeder Konkurrenz, sei sie ökonomisch, sei sie erotisch, oder sonst wie geartet, jederzeit der Keim der Feindschaft als Rivalität um die maximale Nutzbarkeit der Welt.

In seinem letzten Roman *>Kain<*, einer anthropopoetischen Meditation über den Mord, hat José Saramago dessen Unvermeidlichkeit als den Kern der Tragödie des Menschseins angesichts einer Welt beschrieben, die dem Menschen als einzigem Wesen die Gewißheit seines Seins vorenthält. Von Gott zur Rede gestellt, läßt er Kain diesem antworten: *So ist es, doch die Hauptschuld hast du, ich hätte mein Leben für sein Leben gegeben, wenn du nicht das meine zerstört hättest.* Der göttlichen Replik, *Ich wollte dich auf die Probe stellen,* hält

Kain jene Anklage entgegen, die der Kern der neuzeitlichen Idee menschlicher Würde war: *du hättest nur für einen Augenblick den Stolz auf deine Unfehlbarkeit, den du mit allen Göttern gemeinsam hast, ablegen brauchen, hättest nur für einen Moment wirklich barmherzig sein und meine Opfertgabe demütig annehmen brauchen, hättest das Opfer einfach nicht ablehnen dürfen, die Götter, du genauso wie alle anderen, ihr habt Pflichten gegenüber denen, die ihr erschaffen habt* (Saramago, Kain, 34 f.).

In der Unvermeidlichkeit des Brudermordes offenbart sich der Weltfluch über den Menschen, sich selbst verfehlen zu müssen, indem er die Weltbedingungen seines Lebens erfüllt. Die Unfähigkeit, Mensch zu sein, ist die Revolte gegen eine Welt und ihre Ursprungsverfassung, die dem Wesen, das Mensch doch gerne sein wollte, die Sicherheit des Seins schuldig bleibt.

Angesichts dieses Misslingens spüren, und wissen wir also, dass es falsch ist. Das Unbehagen darüber, zu tun, was uns verlieren läßt, was wir doch sind, wird in der *Idee* des Menschen zum Bewusstsein einer Daseinsverpflichtung, das, was uns von uns fernhält, indem wir leben, zu überwinden, um werden zu können, die wir sind: die Welt so einzurichten, das ihre eigene Gleichgültigkeit um unser Dasein uns von unserem Menschsein nicht mehr abhalten muß. Die Selbsterfindung des Menschen ist die Erfindung einer Welt, in der es ihn geben kann.

Die Nachwirkungen jener Verunsicherung im allerersten Anfang der Menschheitsgeschichte bekommt jeder Vertriebene seither im Extrem zu spüren. Er zahlt den Preis für ein die anderen empörendes Übermaß an eigenem Weltgenuß, gleichgültig, ob er ihn besaß oder nicht.

Dort, wo der Exilant Zuflucht sucht, wird er nicht nur als Fremder als Bedrohung empfunden; schwerer wiegt in der Abwehrhaltung, auf die er trifft, dass er die verkörperte Mahnung ist, die an die stets latent vorhandene und unterschwellig empfundene eigene Weltungewissheit erinnert. Wenn die Welt dem Menschen nicht sicher ist, so ist sie es jederzeit überall für jedermann. Der Vertriebene, der ankommt, mahnt an die Drohung, jederzeit selbst zu dem werden zu können, der gehen muß.

So erweist der Mythos des ersten Brudermords sich als der anthropologisch ursprünglichere gegenüber dem der Paradiesesvertreibung. Der Brudermord steht allem im Weg, wozu das aus seiner Urwelt vertriebene Wesen sich befähigen muß, um die Folgen seiner Urvertreibung aus einer für ihn bereiteten Welt bewältigen zu können. Seitdem erfährt jeder Vertriebene die Unfähigkeit des Menschen, sein Verhältnis zur Welt so einzurichten, dass sie ihm ermöglichte, sein zu können, was er zu sein hat: ‚Hüter‘ seines Bruders in der

gemeinsamen Anstrengung, die dem Menschen gleichgültig gegenüberstehende Welt zur Menschenmöglichkeit einzurichten.

Einander stattdessen unablässig als Konkurrenten um den Besitz der Welt behandelnd, sind alle jederzeit überall füreinander der Andere, der den Platz behauptet, den man erstrebt. In einem Doppelklang von Verheißung und Bedrohung überbrückt der Fremde, der zu einem kommt, die Ferne der Weltgestalt, der er entstammt, und macht die eigene zu einer unter vielen. Dass der eigene Weltausschnitt, in dem man lebt, nicht ihr einziger ist, entlarvt die Ungewissheit der Welt.

Das persönlichkeitsprengende Paradox des Exils versetzt den Vertriebenen in die Ursituation des Vormenschen zurück, von dem der Mythos des Paradiesverlustes erzählt.

Wer gehen muß, läßt nicht zurück, was er verlassen muss: er läßt *sich selbst* zurück; und führt dabei doch mit sich, dessen Teil er nicht mehr ist. Das Unglück des Exilierten liegt darin, dass er gerade *nicht* los werden kann, was er verlor, weshalb er nie wirklich dorthin gelangt, wo sein Leben sich fortsetzt. In einem nicht endenden Dazwischen kreist er auf der Suche nach sich selbst um das Verlorene in ihm, das ihn nicht freigibt für die Wirklichkeit, in der er nun lebt, in der allein er sein Selbst verankern kann.

Scheitern wird im Exil, seine Person verlieren, wer mit ausgeprägt unwandelbarer Identität in es gerät, oder wer die nicht ausbilden konnte, die er erstrebte. Jenseits des Lebensverzichts einer nicht aufzubringenden Selbstlosigkeit können beide sich retten nur, wenn es gelingt, sich im anderen Lebensmilieu ihrer Zuflucht auf eine Weise zu verankern, die es ihnen ermöglicht, ein unausgelebt gewesenes Element ihres Selbst zu verwirklichen: sich in einem weiteren Übergang von dem, der man nicht mehr sein kann, zu dem Menschen zu befreien, der man *auch* sein kann, indem man zu leben beginnt, was man in der verlorenen Welt der Herkunft bereits auch hätte sein mögen, ohne es schon geworden zu sein – indem man den, der man war, ersetzt durch den, der man auch ist.

Zu solcher Wandlungsfähigkeit gezwungen, kann der Exilierte zum Virtuosen jener ‚multiplen Identität‘ werden, die die späte Moderne als Existenzform in einer Welt unablässigen Wandels der Lebensumstände entdeckte. Die Daseinsfigur des Vertriebenen wird zum Pionier der Existenz des permanenten Übergangs.

Damit wird zu bewusstem Handeln, wozu seine Weltbedingungen das Menschenleben nötigen, seit es entstand. Die Urvertreibung, von der der Mythos des Paradieses spricht, wiederholt sich in jedem einzelnen Menschenleben. Umgekehrt: weil es eine doppelte Vertreibung als Polarität jedes Menschenlebens gibt, das von ihrem doppelten Ereignis begrenzt wird, kann es die mythische Idee einer Urvertreibung als Beginn des menschlichen

Weltdaseins geben. Die Vertreibung, die jedermann erfährt, von der alle wissen, ohne dass jemals auch nur einer davon hätte berichten können, geschieht zweimal, und ist doch dieselbe: die *Geburt* vertreibt uns von dort, woher wir kommen, der *Tod* dorthin zurück.

Die Welt ist das Exil dessen, der in sie geboren wurde, und zugleich die zum Verlust vorherbestimmte Heimat dessen, der vom Tod aus ihr entfernt werden wird.

Die Fremde, die von außen über den Vertriebenen kommt, wird deshalb so verheerend erlebt, weil sie immer schon *in* uns ist. Indem wir den Leib-Ort unseres Entstehens, an dem unsere Herkunft sich realisiert, verlassen müssen, um in die Welt zu gelangen, die uns gerade als dieser Zwang in uns das ganze Leben über begleiten wird, äußert sie sich das erste Mal.

Zur Abwehr dieses unausweichlichen Zwanges greift die Imagination zu der Vorstellung, es könnte ein Exil jenseits der Welt geben, in dem der Mensch ihm nicht mehr unterläge. In seiner Prosaminiatur >Der Auswanderer< hat Cyrus Atabay, der persische Prinz und deutsche Dichter, diese kosmische Sehnsucht beschrieben, die die Weltraumfahrt lange nährte, bis sie die unendliche Leere des Kosmos und die vollkommene Einsamkeit der Menschheit in ihm unbezweifelbar machte. *Der Zwang, der sich als Lust tarnt, ist die Wurzel des Daseins. Aber eines Tages wurde das Leben dem alten Prinzip abtrünnig und wanderte aus. Tatsächlich war es mein Freund Paolo, der den Kreislauf durchbrach und in den Weltraum auswanderte, wo er sich in eine leuchtende Insel verwandelte: eine selbstgewählte Verbannung, die wir uns insgeheim alle wünschen* (Atabay, Wahrheit, 81).

Mit der Geburt beginnt die Kette der Vertreibungen, deren Abfolge ein Menschenleben gliedert. Vertrieben werden wir aus der Kindheit, dem Elternhaus, aus der ersten, und mancher noch folgenden, Liebe, aus Lebens- und Arbeitsbeziehungen, aus Fehleinschätzungen, Illusionen und Lebenslügen, aus den Lebensaltern, schließlich aus dem Leben selbst, indem die finale Vertreibung des Todes die initiale Vertreibung der Geburt vollendet.

Was anderes könnte ein bewusst geführtes Leben da sein als ein Versuch in der Kunst des Vertriebenseins?

Das verleiht der Lebensleistung des Exilierten, dem es gelingt, an seiner Vertreibung nicht zu zerbrechen, sondern sich woanders einen anderen Ort seines Lebens zu verschaffen, für die Bestimmung der unumgeharen Anforderungen, die sich an jedes menschliche Dasein richten, eine unschätzbare Bedeutung: er vollbringt auf besondere Art, was jedermann aufgegeben ist.

Im Übergang von einer Welt in eine andere, die ihm gewährt, als derselbe Mensch fortzuleben, indem er in ihr zu einer anderen Möglichkeit seiner selbst werden kann, läßt der

Vertriebene die Tragödie des Menschen hinter sich, deren Härte er erfährt wie kaum einer, in einer Welt leben zu müssen, die ihn von sich fernhält, indem sie ihn ermöglicht.

Zum Modell eines gelingenden Lebens, das an den Widrigkeiten seiner Bedingungen nicht zerbricht, die die Verfassung der Welt ihm auferlegt, wird der Vertriebene durch das, was Hans Sahl als die *geistige Haltung* des Exils beschrieb: *Ich bin ein exterritorialer Mensch geworden, ich habe einen Pakt mit der Fremde geschlossen. Ich kann nicht mehr ohne sie leben, ohne dieses Gefühl, nicht ganz zu Hause zu sein, ein Gast in fremden Kulturen, ein Reisender zwischen Abfahrtszeiten* (Sahl, Und doch, 108; 23).

Der Emigrant erfährt, was die „Reise“ als eine der wenigen absoluten Metaphern des Lebens bedeutet. Vor allem: zu erkennen, dass ein Leben, das seine Weltgewissheit als Sesshaftigkeit erstrebt, seine elementarste Bedingung der Vergänglichkeit verfehlt.

Auch dies hat der judäochristliche Mythos in elementarer Klarheit erfasst, wenn Paulus die Hebräer mahnt, *dass sie Gäste und Fremdlinge auf Erden sind: Denn wir haben hier keine bleibende Stadt* (Hebräer 11,13; 13, 14). Das gilt auch für die, die an die daran geknüpfte Verheißung nicht glauben mögen: *sondern die zukünftige suchen wir*. Die Erfahrung des Vertriebenen bezeugt wie nichts sonst, dass die Alternative zu einer Welt, die man verlassen muß, nicht das Jenseits alleine ist, sondern ein Anderswo des geretteten Lebens sein kann. Seine Verheißung ist keine andere Welt, sondern die Welt in anderer Gestalt anderswo. Gelingt dieser Übergang, muß der Befund in einem Nachlaßgedicht Mascha Kalékos nicht das letzte Wort sein:

Den lebensmüden Dichter fragt Madame,  
wo's in der Welt am besten ihm gefällt.  
Der schwieg nicht lange. – „Überall, mon âme,  
an jedem Orte; nur nicht in der Welt.“

(Kaléko, Träume, 152).

Noch nicht zur Emigrantin geworden, hat Else Lasker-Schüler dies in der Idee der Nichtsesshaftigkeit als der dem Menschen gemäßen Daseinsform erfasst, wie der Verleger Karl Rauch in seinen Erinnerungen an eine Begegnung mit ihr im Berlin der legendären 20er Jahre überlieferte. *In ihrer Klausur sprach sie wiederholt vom Schicksal der Juden, von der Ausgesetztheit, der heimatlosen Unruhe. Sie nannte ganz Berlin eine große herrliche Karawanserei, und wenn sie erklärte, daß das Sesshaftwerden den Menschen, der doch aus dem Paradiese vertrieben und seither ein Geschöpf der Wüste sei, krank mache und verderbe,*

*war dahinter deutlich die Sehnsucht nach Heim und Heimat vernehmbar* (Rauch, 322). Erfüllen kann diese Sehnsucht sich nur, wenn sie nicht an einen einzigen Ort gebunden bleibt.

Das Unglück des Menschen aus seinem Drang zur Sesshaftigkeit abzuleiten, ist die konsequenteste anthropologische Folgerung aus dem Mythos der Paradiesesvertreibung. Für das Wesen, dessen erste Welterfahrung die der Vertreibung war, kann nur Nomadentum die angemessene Lebensform sein.

Dann aber ist die Angst vor Vertreibung ebenso grundlos wie die Verzweiflung, die den erfasst, den sie trifft. Für uns Abkömmlinge der aus der Urwelt des Paradieses Verstoßenen gibt es nichts mehr zu verlieren. Das größte mögliche Unglück hat stattgefunden. Es war der Ausgangspunkt alles dessen, was in der Welt seitdem vorging, und uns hervorbrachte.

Unser Leben werden wir zur Erfüllung seines Sinns nur dann machen können, wenn wir bereit sind, es an jedem Ort der Welt zu erstreben. Denn unter seiner Elementarbedingung der Vergänglichkeit findet ein Leben seine Selbsterfüllung darin, etwas hervorzubringen, was es nur deshalb gibt, weil es einen gegeben hat. Diese Bereicherung der Welt aber ist überall möglich.

Danach lebend, kann einer sogar bleiben, wo er ist. Wie Ernst Meister, der poetische Virtuose des inneren Exils, der Hagen-Haspe nie verließ - :

Es schreit  
eine Stimme.  
Diese

ist wessen?  
Gelassen  
geht einer,

weil alles  
ihm fremd Geschickte  
in Wahrheit

sein Eigentum ist.

(Meister, Raum, 67)

## Literatur

- Atabay*, Cyrus, Doppelte Wahrheit. Gedichte und Prosa, Hamburg-Düsseldorf 1969
- Ausländer*, Rose, Ich spiele noch. Neue Gedichte, Ffm 1987
- Domin*, Hilde, Rückkehr der Schiffe, Ffm 1962
- Domin*, Hilde, Sämtliche Gedichte, hg. von Nikola Herweg und Melanie Reinhold, Ffm 2009
- Kaléko*, Mascha, In meinen Träumen läutet es Sturm. Gedichte und Epigramme aus dem Nachlaß, München 1977
- Lasker-Schüler, Else, Sämtliche Gedichte, hg. von Karl Jürgen Skrodzki, Ffm 2004; Berlin 2011
- Meister*, Ernst, Wandloser Raum. Gedichte, Darmstadt-Neuwied 1979
- Rauch*, Karl, Der Schatten des Vaters. Ein Lebensbuch aus zwei Welten, Esslingen 1954
- Sahl*, Hans, „Und doch...“. Essays und Kritiken aus zwei Kontinenten, Ffm 1991
- Saramago*, José, Kain. Roman (2009), Hamburg 2011
- Schaper*, Edzard, Flucht und Bleibe. Ein Wort an die Geflüchteten und vertriebenen Deutschen, Köln-Olten 1965
- Steffens*, Andreas, Ontoanthropologie. Vom Unverfügbaren und seinen Spuren, Wuppertal 2011, Kap. V: Die Urgestalt: Der Vertriebene
- Wodin*, Natascha, Die gläserne Stadt. Eine Erzählung, Reinbek 1983