

Intellektuelle

*Herausgegeben
von Peter Burschel,
Alexander Gallus
und Markus Völkel*

im **Exil**

Intellektuelle im Exil

Intellektuelle im Exil

Herausgegeben von
Peter Burschel, Alexander Gallus
und Markus Völkel



WALLSTEIN VERLAG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet
diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2011
www.wallstein-verlag.de
Vom Verlag gesetzt aus der Adobe Garamond
Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf

Druck und Verarbeitung: Hubert & Co, Göttingen
ISBN (print) 978-3-8353-0781-0
ISBN (eBook, pdf) 978-3-8353-2192-2

Inhalt

PETER BURSCHEL, ALEXANDER GALLUS, MARKUS VÖLKE Intellektuelle im Exil. Zur Einführung	7
ILIJA TROJANOW Exil als Heimat	9
EGON FLAIG Gescheiterte Bewährung. Warum Cicero im Exil nicht zum Intellektuellen wurde	19
MARTIAL STAUB Exilrepubliken. Die mittelalterlichen Universitäten, die ›Intellektuellen‹ und die ›Geburt‹ der Öffentlichkeit	37
PETER BURSCHEL Ein Vogel, der auch schwimmen kann. Der Fall Yuhanna al-Asad	47
MARKUS VÖLKE Pierre Bayle (1647-1706). Exil als Denkfigur im »Dictionnaire historique et critique« (1697/1702)	63
WOLFGANG REINHARD Postkoloniale Intellektuellendiaspora	89
ROMAN LOIMEIER Arabische Intellektuelle im Exil. Fremd in der Ferne, fremd in der Heimat	113
DOMINIC SACHSENMAIER Chinesische Intellektuelle und der Begriff der Moderne. Einige Betrachtungen	131
NIKOLAUS WERZ In Amerika und Europa. Lateinamerikanische Intellektuelle	149

INHALT

WERNER MÜLLER Sozialistische und kommunistische Intellektuelle und die Erfahrungen des Exils	177
ALFONS SÖLLNER »Agenten« der »Verwestlichung«? Zur Wirkungsgeschichte deutscher Hitler-Flüchtlinge	199
GANGOLF HÜBINGER Fritz Stern zwischen Europa und Amerika. Eine Fallstudie zum Geschichts-Intellektuellen	219
ALEXANDER GALLUS Heimatlos links, heimatlos rechts. Intellektuelle Transformationen im Exil – das Beispiel des Publizisten William S. Schlamme	241
ULRICH RAULFF Das verlassene Haus. Werner Vordtriede und die Geisterinseln des Exils	261
Verzeichnis der Autoren	277

PETER BURSCHEL, ALEXANDER GALLUS,
MARKUS VÖLKE

Intellektuelle im Exil *Zur Einführung*

Die Fähigkeit, spezifisch intellektuelle Kompetenz zu entwickeln, hängt in hohem Maße vom gesellschaftlichen und politischen Standort einer Person und ihrer Integration oder Nicht-Integration in den zeitgenössischen (öffentlichen) Machtdiskurs ab. Schon auf den ersten Blick zeigt sich, dass die für das Anforderungsprofil eines Intellektuellen notwendige exzentrische Position erstens nicht an eine spezifische Epoche gebunden ist und zweitens durch die Versetzung in einen anderen als den ursprünglich prägenden Kontext noch wesentlich geschärft werden kann. Wir haben für diesen Band, der auf eine Rostocker Ringvorlesung im Sommersemester 2009 zurückgeht, mithin die Universalisierbarkeit des Intellektuellenbegriffs in Raum und Zeit vorausgesetzt – oder wollten diese wenigstens zur Disposition stellen. Dies richtete sich gegen durchaus verbreitete Vorstellungen, allein im 20. Jahrhundert *das* Jahrhundert und in Frankreich *das* Land der Intellektuellen erkennen zu wollen.

Zugespitzt ließe sich formulieren, dass der Intellektuelle das Exil (inneres wie äußeres) gleichsam anzieht. Wo Intellektuelle in harmonischer, nicht-antagonistischer Weise in ihr soziales, politisches und weiteres Umfeld eingebettet bleiben, liegt die Frage nahe, ob es sich überhaupt um Intellektuelle handelt. Denn: Ist es nicht ihre Fähigkeit, in einen kritischen Dialog zu der sie umgebenden Gesellschaft zu treten, die sie zu Intellektuellen macht? Und setzt dieser Dialog nicht oft genug einen bewussten, einen reflektierten Kontext-Bruch voraus? Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass der Intellektuelle nicht über seinen Beruf (als Philosoph, Schriftsteller, Professor, Regisseur usw.) zu definieren ist, sondern vielmehr über seine soziale Funktion, nämlich »Kritik als Beruf« (M. Rainer Lepsius) zu üben. In Anlehnung an Pierre Bourdieus Definition besitzt er ein autonomes Feld – eben als Schriftsteller, Wissenschaftler, Philosoph etc. –, doch Intellektueller wird er nur, wenn er zeitweise (öffentlich vernehmbar) zu politisch-gesellschaftlichen Fragen Stellung bezieht.

Das Exil – respektive die verschiedenen Formen einer peripheren, exterritorialen, dekontextualisierten Kommunikationssituation – bietet sich als eine Art von Vergrößerungsglas für den Blick auf Intellektuelle an: Verschärft das Exil die zentralen Eigenschaften des Intellektuellen? Werden

emigrierte (oder in der eigenen Heimat verbliebene, aber fremd gewordene) Intellektuelle in dem neuen oder veränderten Kontext besonders stark oder spezifisch als Intellektuelle wahrgenommen? Ist also ein fremder Intellektueller die Potenzierung des einheimischen Intellektuellen? Lassen sich Verbindungen zwischen Exil- und Einheimischen-Milieus nachweisen, die geistesgeschichtlich besonders fruchtbar geworden sind – und unter welchen Bedingungen scheitern derart längerfristig angelegte Symbiosen?

Der vorliegende Band stellt, epochenübergreifend, den oder die Intellektuellen im Exil vor. Der Intellektuellenbegriff ist weit gefasst und umschließt etwa antike Philosophen, christliche Mönche und jüdische Rabbis ebenso wie frühneuzeitliche Humanisten, reformierte Glaubensflüchtlinge oder französische *philosophes*, aber auch Mitglieder der Ersten und Zweiten Internationale, im »Zeitalter der Extreme« vertriebene Publizisten und Wissenschaftler, die Köpfe nationaler Befreiungsorganisationen oder säkular orientierte muslimische Schriftsteller. Im Zentrum steht die Frage, wie sich die Intellektuellen im Exil entwickeln und welchen Einfluss sie auf ihre neue Umgebung (Wissenskultur, öffentlichen Diskurs, Politik etc.) ausüben – und ob sich Rückwirkungen auf die alte Heimat ausmachen lassen. Verstärkt sich die Differenz, bildet sie sich um, geht sie zurück? Kurz: Wie verändert die »Neukontextualisierung« intellektueller Existenz deren Zuschnitt und Wirkungsweise? In dieser Perspektive kann der Band auch einen Beitrag zur Analyse der durch Globalisierung, Flüchtlingsströme und Kommunikationsrevolution zugleich homogenisierten, aber auch in ihrer Komplexität gesteigerten Weltöffentlichkeit leisten. Denn: Auch diese neue Weltöffentlichkeit wird ihre Intellektuellen benötigen.

Unser Dank gilt allen, die dabei halfen, den vorliegenden Band auf den Weg zu bringen, vor allem aber Corinna Schulz und Natascha Wellmann-Rizo. Ohne die finanzielle Unterstützung der Heinrich-Böll-Stiftung, der Friedrich-Ebert-Stiftung und der Interdisziplinären Fakultät der Universität Rostock hätte die Ringvorlesung nicht stattfinden können, deren Beiträge hier präsentiert werden.

ILIJA TROJANOW

Exil als Heimat

I. Exil als trauriger Topos

Gehe, doch ungeschmückt,
wie's dem Buch des
Verwiesenen ziemet.
Schäm auch der Flecken dich
nicht. Wer diese sieht,
wird spüren, sie stammen
von meinen Tränen.
Geh und begrüße, mein Buch,
statt meiner die mir teuren Orte;
Betrete sie der Fuß
wenigstens meiner Worte.
Wenn noch im Volk sich
einer meiner erinnert,
wenn dort einer vielleicht, wie
es mir gehe dich fragt,
Sag, ich lebe, doch daß es
wohl mir gehe, verneine.

Verneinung prägt die Haltung des ersten literarischen Exilanten. Verbannt ans Ende der Welt, ins Nichts vertrieben, kann der Dichter nur negieren. Die Reise ins Exil voller Gefahren, der Frost so heftig, er verhärtet die Tränen, das Leben unter Barbaren kaum zu ertragen, und damit nicht genug – jenseits der Donau lauern noch schlimmere Horden. Der Dichter klagt, er jammert, seine Worte heben und senken sich in Rage. Trist seine Gedichte, ihr Titel *Tristia*.

Im Jahre 8 n. Chr. wird der Dichter Publius Ovidius Naso von Kaiser Augustus verbannt, ans Schwarze Meer. Nur wenige Jahre später schickt er seine elegischen Briefe nach Rom, beklagt sein unbegreifliches und unverdientes Schicksal. Ein Topos wird erschaffen von den unweigerlichen Folgen der Vertreibung aus dem Paradies der ersten Heimat: Nostalgie, verzweifelte Hoffnung auf Rückkehr, die Trauer eines Solitärs, der aufreibende Kulturkonflikt zwischen der Zivilisation des Eigenen und der Barbarei der Fremde. Die Klage des Ovid ist zudem auch Selbst-

anklage. Er verliere seine poetische Kraft; sein Spätwerk taue wenig. Die Nachgeborenen haben ihm dieses Urteil abgenommen, obwohl ein Autor in eigener Sache ein unzuverlässiger Zeuge ist. »Mir kommt vor, ich hab das Lateinische schon verlernt, und dafür getisch und sarmatisch zu sprechen gelernt«, geißelt er sich selbst. Im Exil entgleitet einem selbst die Muttersprache, auch das ein integraler Bestandteil dieses Topos. Allerdings wäre die Behauptung überzeugender, hätten diese Zeilen aufgrund der nachgeahmten rauhen Kehllaute der fremden Sprachen im lateinischen Original nicht einen so wunderbaren onomatopoetischen Klang, wären Ovids Trauergesänge nicht gar so kunstvoll geraten. Es ist bemerkenswert, wie wortreich virtuos Ovid sein Verstummen besingt.

Gewiss leidet Ovid unter dem Exil, körperlich wie auch geistig, er ist todunglücklich – Exil ist wie auf Raten sterben, wird zwei Jahrtausende später ein Leidensgenosse schreiben –; er ist überzeugt, sein Leben wäre zerstört, wenn ihm die Rückkehr nach Rom nicht gelänge. Und doch, als Bürger unterdrückt, beugt sich Ovid als Intellektueller nicht. Das Exil erniedrigt ihn als Menschen, nicht aber als Dichter. Seine Poesie geht bei dem Konflikt mit der Barbarei nicht zugrunde, sondern verändert sich und straft seinen eigenen fatalistischen Zweizeiler Lügen: »Schwinden bei solchem Leid / wird sein gesamtes Talent.« Ovid dichtet meisterhaft weiter, getrieben von der Sehnsucht nach seiner verlorenen Heimat, bis irgendwann (für ihn vielleicht nicht sichtbar, aber für den Leser) der Phantomschmerz sich neue Glieder schafft und aus dem Exil eine neue Heimat wird.

Der Topos hat sich bis zum heutigen Tag frisch gehalten. Er nährt sich von den althergebrachten Vorstellungen von heiliger Heimat und seliger Muttersprache. Der Flüchtling, der Migrant, der Vertriebene sitzt in einem Zug, stillgelegt auf einem Abstellgleis, gefesselt von der Erinnerung an die Heimat und getrieben von der Erwartung auf die Rückkehr in die Heimat. Doch wie sieht es aus, wenn wir die Medaille umdrehen, wenn wir die lichte Oberfläche dieser Schattenseite wahrnehmen? »Doch wenn wahres Exil der Zustand endgültigen Verlusts ist, wieso ist es so mühelos in ein starkes, vielfältiges Motiv der modernen Kultur verwandelt worden?«, fragt Edward Said. Wieso gedeiht Literatur im Exil, selbst wenn der Einzelne darin untergeht? Und geht er wirklich unter, oder wird er transformiert? Handelt es sich also in Wirklichkeit um den Gegensatz zwischen Akzeptanz und Verweigerung solcher Metamorphosen? In der doppelten Buchführung der Migration wandelt sich Verlust durch Befreiung in Gewinn um, so wie man sich nicht nur erleichtert, sondern auch bereichert, wenn man Gepäck abwirft, weil man Platz schafft für Neues. Diese inhärente Widersprüchlichkeit ist schon in dem Wort selbst

angelegt, bedeutet doch das lateinische *exilium* sowohl »in der Fremde weilend« wie auch »verbannt sein«. Einerseits ausgeworfen, andererseits entschädigt mit Fremdeweile. Diese Bedeutungszone weist voraus auf die geradezu normative Qualität, die dem Exil in der Literatur des 20. Jahrhunderts zukommt angesichts der konstitutiven Anzahl europäischer und außereuropäischer Autoren, die entwurzelt und fremdgesättigt waren.

Allerdings sollten wir das Phänomen »Exil« deswegen nicht gleich verherrlichen. Im sekundären Diskurs erfahren bestimmte Begriffe gelegentlich eine zweiseitige Popularität, so dass sie vor lauter Glanz und Glorie die schmerzhaft und widersprüchliche Realität, die sie zu beschreiben haben, nicht mehr heraufbeschwören können. In manchen Texten der gegenwärtigen Kulturwissenschaft scheint »Exil« aus seinem ursprünglichen Bedeutungszusammenhang exiliert zu sein. Je vager der Begriff, desto attraktiver scheint er zu sein. Exil als Überbegriff der postmodernen Existenz schlechthin, als Übervater modischer Termini wie *relocation*, *alienation*, *displacement*, *limination* und viele andere mehr. Aufbewahrt im diskursiven Formaldehyd der postmodernen, postkolonialen, postfeministischen Wissenschaft, ähnelt Exil gelegentlich einer aufgedunsenen Leiche. Völlig unangebracht ist die übersteigernde Verallgemeinerung, wir alle seien heutzutage Exilanten, die Heimatlosigkeit Grundzustand in einer sich rasant verändernden, globalisierten Welt. Wir wollen die Kirche im Dorf lassen, wo die sonntägliche Kollekte an die Flüchtlinge im nahe gelegenen Auffanglager geht. So gleich sind wir nicht, dass die einen nicht spenden und die anderen nicht empfangen müssten.

Wir wissen nicht, ob Ovid sich mit den Thrakern abgegeben, ob er Spuren in ihrem Land hinterlassen hat. Wir kennen aber unzählige Beispiele von den fruchtbaren Folgen des literarischen Pollenflugs, der einsetzt, wenn ein Autor ins Exil geht. Denn Geschichten und Erzählweisen wandern mit, sie finden Platz in den Satteltaschen der Migration. Etwa im Falle des Juden Petrus Alfonsi, 1066 in al-Andalus geboren, ein Mitglied der muslimisch-jüdischen Elite, der sich nach seiner Konvertierung zum Katholizismus offenbar von seiner Familie und Gemeinde entfremdete, seine spanische Heimat verließ und nach England zog. Dort muss er sich vorgekommen sein wie der Einäugige unter den Blinden. Durch die Erziehung, die er in seiner Heimat genossen hatte, war er der Gesellschaft im normannischen England, die man in wissenschaftlicher wie in literarischer Hinsicht als primitiv bezeichnen muss, weit voraus. Petrus wurde Leibarzt von Heinrich I. und der wichtigste Gelehrte am Hof. Schon bald erlangte er literarischen Ruhm. Seine Bücher wurden in England viel gelesen und im ganzen christlichen Europa übersetzt; sie waren

quasi »Bestseller« der damaligen Zeit. Heute sind sie vergessen, abgesehen von der 1115 fertiggestellten *Disciplina Clericalis* (*Unterweisung für Kleriker*), einer Sammlung von 34 Geschichten, die er aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt hat.

Die Geschichten stammten aus einem unerschöpflichen Reservoir von Fabeln, Parabeln, Allegorien und Abenteuern. Die berühmtesten darunter sind sicher die *Alf laïla wa laïla*, *Die Geschichten aus Tausendund-einer Nacht*. Doch auch dazu gibt es Vorläufer: die sanskritische *Vetala-pancavimsati*, die *Fünfundzwanzig Geschichten vom Vampir*. Oder die *Kathasarit-sagar*, der *Ozean der Flüsse von Geschichten*, die ursprünglich in der Paishachi-Sprache Kaschmirs verfasst wurden. Nicht zu vergessen das *Panchatantra*, das im Persischen und Arabischen als *Dastan Kalilah wa Dimnah* auftrat.

Petrus' Erzählungen strotzen geradezu vor Lügengeschichten und Kuriositäten, gewagten Übertreibungen und verblüffenden Widersprüchen. Sie spielen in Palästen, Hütten und auf dem Feld, handeln von gewöhnlichen Sterblichen oder von Alchemisten und Zauberern aus fernen, unbekanntem Welten. So aufregend vielfältig sie auch waren, es hatte ihnen an einer erzählerischen Klammer gefehlt. Die Lösung lag auf der Hand. Petrus Alfonsi war mit der Tradition der Rahmenhandlung aufgewachsen, bei der eine Geschichte in die andere eingebettet ist, ein Elfenbeinkästchen, das immer noch ein weiteres, kleineres und exquisiteres Kästchen freigibt. Entsprechend band Petrus Alfonsi seine Geschichten in ein Gespräch zwischen Vater und Sohn ein – ähnlich ordneten die ersten großen westeuropäischen Geschichtenerzähler ihr imaginäres Material: Boccaccio sein *Decamerone* und Chaucer seine *Canterbury Tales*.

Unzählige andere Geschichten über ausgesetzte und zu Sprache und Ehre gekommene Geschichten könnte man aufführen, angefangen mit dem buddhistischen Mönch Ashvagosha, der im Exil am Hofe des Kushan-Königs die erste Biographie des Buddha, die *Buddhacarita*, verfasst hat, die enormen Einfluss darauf ausübte, wie Buddha als Mensch wahrgenommen wurde, im Buddhismus sowie darüber hinaus. Oder Musa ibn Maimun al-Qurtubi, der Nachwelt eher als Maimonides (1138-1204) bekannt, der wie alle kultivierten Juden in al-Andalus auf Arabisch ausgebildet wurde, weswegen das von ihm verfasste Meisterwerk des jüdischen religiösen Denkens *Dalalat al-Hayirin* (*Führer der Unschlüssigen*) auf Arabisch geschrieben ist. Maimonides verließ seine Heimat und ging an den Hof des Sultans Salah ad-Din al-Ayyubi in Kairo, wo er auch Leibarzt des Herrschers war und damit eine wichtige Position im Staat bekleidete, die es ihm erleichterte, das jüdische Gesetz in der *Mishne Torah* zusammenzufassen und zu überarbeiten.

2. Exit in die Vielfalt

Des einen Fremde ist des anderen Heimat – das ist eine Binsenwahrheit. Ich bin in Thrakien geboren, und in den ersten sechs Jahren meines Lebens war diese Gegend am Schwarzen Meer die einzig mir vertraute. Als Kind saß ich am Strand und blickte zu den Schiffen hinaus. Wohin fahren sie, fragte ich meinen Vater. Nach Sewastopol, sagte er. Was für ein Name! Nach Zarigrad, sagte er. (Istanbul, auf Bulgarisch »Stadt der Könige«.) Was für ein Name! Eine Sehnsucht nach dem Unbekannten stieg in mir auf, meine Phantasie brach auf als blinder Passagier. Zwei Jahre später stand ich vor einem alten Globus, einer bemalten, nicht mehr gleichmäßig kreisenden Holzkugel. Ein abgegriffenes, schmutziges Teil. Auf den hellblauen Ozeanen sah man fettige Fingerabdrücke. Jemand hatte Irland die Hauptstadt ausgekratzt, und ein kleines Stück Kaugummi pappte neben Rio de Janeiro. Neben mir standen einige andere Internatszöglinge. Augen zu, rief einer von ihnen, und ich drückte die Lider fest zu. Mein Zeigefinger glitt auf der Kugel entlang und hielt irgendwo an, leicht auf die Erdoberfläche gestützt. Die Kugel wurde angeschoben, die Erde begann sich zu drehen, drehte sich einige Tage, einige Wochen, einige Jahre lang, Kontinente und Ozeane rieben sich an meinem Zeigefinger ab, allmählich verausgabte sich ihr Schwung, und der Globus trudelte aus. Der Finger stach wie die Lanze eines Eroberers in die Erde. Bei diesem Spiel war jeder Ort, jedes Land für uns verfügbar.

Zwischen der Strandszene und der Globusszene lagen eine Flucht, zwei Lager und drei Sprachwechsel. In diesen zwei Jahren hatte sich ständige Veränderung als die Konstante des Lebens etabliert. Der Aufbruch ins Exil war für mich eine Explosion in die Pluralität. Von da an hatte ich die vorübergehende Natur aller Dogmen und Gewissheiten verinnerlicht und konnte das Homogene, Monokulturelle, Einsprachige nur als Aberation betrachten.

Joseph Conrad ist es wohl ähnlich ergangen, dem ersten modernen Exilanten der Literatur, der übrigens – für Fans nebensächlicher Details – dort geboren wurde, wo Balzac geheiratet hat, nämlich im ukrainischen Berditschew. Conrad wurde schon früh der Vielfalt ausgesetzt. Als Kind vernachlässigte er seine Hausaufgaben und versenkte sich lieber in die Lektüre von Expeditionsberichten über die Arktis und Afrika; er zeichnete Karten von den Regionen, die er bereisen wollte. Eines Tages soll er seinen Finger auf eine weiße Stelle des Globus (irgendwo in Zentralafrika) gesetzt und ausgerufen haben: »Wenn ich einmal groß bin, gehe ich da hin.« Allerdings findet sich diese Anekdote schon in zwei Expeditionsberichten früher Afrikareisender, die Conrad als Jugendlicher

verschlungen hatte. Er verreiste mit den Romanen von Sir Walter Scott, James Fenimore Cooper und Charles Dickens, interessanterweise in polnischer und französischer Übersetzung, bevor er sich selbst auf den Weg machte: »An einem Septembertag des Jahres 1874 betrat ich den Zug (den Wien-Express), so wie ein Mann in einen Traum gelangt – und dieser Traum hält an bis zum heutigen Tag.« Wie sehr unterscheidet sich dieses Entschwinden aus der Heimat von der Verbannung Ovids – so sehr wie ein Traum von einem Alptraum. Heiner Müller hat vor Jahren das Leuchtzeichen EXIT in der Villa Aurora – dem ehemaligen Wohnhaus Lion Feuchtwangers, auch er ein Exilierter – in Pacific Palisades bei Los Angeles zu einem EXIL verwandelt – bei Conrad verlief es umgekehrt: Sein Exil war ein Exit in die Welt unbegrenzter Möglichkeiten.

Im Juni 1878 landet er als Matrose zum ersten Mal in England, in der Hafenstadt Lowestoft, dem östlichsten Punkt der Insel. Er kann nur einige Brocken jener Sprache, die er bald beherrschen sollte wie kaum ein anderer: Englisch. Die nächsten 16 Jahre arbeitet er als Angestellter der britischen Handelsmarine, lernt Englisch unterwegs, nicht als geographisch gebundene Sprache, sondern als Lingua franca eines Weltimperiums, bevor er sich 1889 in London niederlässt und seinen ersten Roman *Almayer's Folly* beginnt, doch bald schon die Arbeit unterbricht, um in den Kongo zu reisen.

Wer meint, das Reisen sei eine Flucht ins Exotische, eine amüsante Nebensächlichkeit, der wird von *Heart of Darkness* eines Besseren belehrt, diesem dichten, enigmatischen und verstörenden Text, der nur von jemandem geschrieben werden konnte, der in der »transzendentalen Heimatlosigkeit« aufgegangen war, die Georg Lukács als Grundzustand der modernen Literatur ausmacht. Wie anders lässt sich die unauslotbare Doppelspiegelung zwischen der dunklen Seele des britischen Imperiums und dem dunklen Zentrum Afrikas erklären. »Before the Congo I was a mere animal«, soll Conrad gesagt haben. In einem Land, in dem die Unmenschlichkeit wütet, wird der heimatlose Autor nach eigenem Dafürhalten zu einem höheren Wesen, vielleicht gerade weil er in der undurchdringlichen Fremde Einblick in das Herz der Menschen gewinnen kann. In Zentralafrika, in der ultimativen Ferne, wird Conrad endgültig zum *homo multiplex*.

Balzac – Sie erinnern sich, der Mann, der in Berditschew heiratete – strebte danach, die Gesellschaft wie ein Naturwissenschaftler abzubilden. Dieser Anspruch verbietet sich einem Entwurzeln. Die menschliche Komödie verwandelt sich in seinen Händen in eine zugespitzte individuelle Tragödie, deren prototypischer Schauplatz das Schiff ist, isoliert, auf bedrohlich hoher See fernab vom üblichen Fluss des Lebens, ein geschlossener Raum, der auch in einem Dorf mitten im Dschungel inszeniert werden kann. Die imaginären Heimaten des Entwurzeln sind einsame

Vorposten, nicht der Zivilisation, wie Conrad oft missverstanden wird, sondern der Menschlichkeit. Gewiss hat der Entwurzelte einen besonderen Sinn für das Ausgefallene, Seltsame, Sonderbare, aber seine repräsentative Bedeutung in der Moderne erhält er durch die vermeintliche Ausgeworfenheit des Einzelnen im 20. Jahrhundert, durch sein Warten in einem Vorhof der Hölle.

3. Das eigene Land schreibend am Leben erhalten

Stellen Sie sich einen jungen Mann aus Somalia vor, der im fernen Chandigarh in Nordindien Literatur und Philosophie studiert und unter Heimweh leidet. Seine Mutter ist eine orale Dichterin, seine Muttersprache kennt noch keine Schrift. Sein Vater arbeitet als Dolmetscher für die Kolonialherren. Seine Kommilitonen wissen nichts über Somalia, er sieht sich täglich mit einer ihm bis dato unbekanntem Neugier konfrontiert: Wer seid ihr? Wie lebt ihr? Ernsthaft um die Beantwortung dieser Fragen bemüht, beginnt der junge Mann die Welt seiner Herkunft mit neuen Augen zu sehen, von innen und von außen zugleich; er kann sie nicht verherrlichen, weil er ihre Schwächen kennt, aber er will einen Kosmos heraufbeschwören, der ihm abgeht. Der junge Mann namens Nuruddin Farah setzt sich hin und schreibt einen Roman mit dem Titel *From A Crooked Rip*. Viele afrikanische Autoren haben in ähnlicher Lage zum Schreiben gefunden, ob Ngugi wa Thion'go in England oder Camara Laye in Frankreich. Viele sind wie Nuruddin Farah nach dem Studium in das Land ihrer Herkunft zurückgekehrt, und viele mussten es ein zweites Mal verlassen, nunmehr nicht auf der Suche nach Ausbildung, sondern auf der Flucht vor den Schergen eines Diktators. Im Falle Farahs hatte dem durch einen Putsch an die Macht gelangten Siad Barre der letzte Roman des Autors missfallen. »Das veränderte mein Leben. Denn wäre ich wie vorgesehen nach Somalia zurückgekehrt, hätte ich nicht schreiben können, wie ich wollte. Also ermöglichte mir erst das Exil, mutiger zu sein.«

Wie eine Generation früher der Kubaner Lezama Lima nimmt Nuruddin Farah imaginären Zugriff auf jede Tradition, auf jedes Vorbild, schöpft sowohl aus heimischer Konditionierung als auch aus kosmopolitischer Kultiviertheit. Sein Schreiben wirkt zugleich primordial und postmodern. Er vertraut den heimischen Mythen, auch wenn er sie manchmal als Wolken stürmen lässt, die sich an unerwarteter Stelle abregnen. Die Grenzen zwischen Tradition und Moderne, zwischen Lokalität und Globalität verweisen ständig. Farah ist – sowohl was seinen Stil als auch was den Inhalt seiner Werke betrifft – ein eigenwilliger Einzelkämpfer, der Somalia stets

treu bleibt. Jeder seiner zehn Romane spielt in seinem Heimatland, sein einziges Reportagebuch, *Yesterday Tomorrow*, behandelt das Schicksal somalischer Flüchtlinge. Obwohl er seine Geschichten stets in Somalia verortet, hat er wie kaum ein anderer afrikanischer Autor jegliche Regionalität überwunden. Auch nach drei Jahrzehnten im Exil ist er thematisch nie ausgewandert. »Ich schreibe«, hat er einmal gesagt, »damit Somalia nicht stirbt.«

4. Enigma der Rückkehr

Obwohl das Exil immer wieder zur Heimat wird, pocht der Schmerz über die Vertreibung weiter. Nostalgie gehört zur widersprüchlichen Heimat der Literatur dazu, gespeist aus der unverrückbaren Wahrheit: Es kann keine Rückkehr geben, so wie eine Rückkehr in den Mutterleib unmöglich ist. Die Sehnsucht danach stirbt trotzdem nie völlig ab. Von der langfristigen Zählung der Nostalgie hängt der Erfolg des Exilierten ab. Wem die Fremde nicht zur Heimat werden kann, der ist dazu verdammt, immer wieder ins Nichts zurückzukehren, denn das Authentische wird täglich neu geschaffen, weiterentwickelt, daheim und auswärts, und der Rückkehrgewandte wirkt lächerlich, weil er eine Mode als *Dernier Cri* spazieren trägt, die zwischenzeitlich ins Museum gewandert ist. Das führt zu Verformungen auch des literarischen Charakters. Nur so kann man sich erklären, dass der große satirische Kritiker des kommunistischen Systems, Alexander Sinowjew, jahrzehntelang Emigrant in München, gegen Ende seines Lebens Stalinist wurde, ein Anhänger also jenes Systems, das sein Leben zerstört hatte, oder dass ein Alexander Solschenizyn so reaktionär wurde, als wolle er die gesamte russische Kultur seit Puschkin rückgängig machen.

Mit einigem Recht setzt ein anderer berühmter Exilant, der Tscheche Milan Kundera, Nostalgie mit Ignoranz gleich, in der Überzeugung, dass Nostalgie die Erinnerung beschädigt. Wer sich ins Vergangene zurücksehnt, der findet nur verwischte Spuren. Über Odysseus schreibt Kundera: »Während der 20 Jahre seiner Abwesenheit bewahrten die Menschen Ithakas viele Erinnerungen an ihn, aber niemals fühlten sie Nostalgie nach ihm.« »Wie zutreffend«, kommentiert der chinesisch-amerikanische Autor Ha Jin, denn »Nostalgie ist niemals eine kollektive Empfindung.«

Wenn Exil in Raten Sterben ist, dann ist Nostalgie der Tod selbst. Keiner hat das evokativer dargestellt als Andrej Tarkowski in seinem Film *Nostalghia*. Der Nostalgiker wadet darin durch die Kanalisation seiner Sehnsüchte, seine Beine behindert von Schlick und Schleim, die Lungen

bekommen kaum Luft, und der Kopf ist umwölkt von Hoffnungslosigkeit. Der Film ist so wenig zu ertragen wie der Zustand selbst.

Wie verwinkelt und verkrümmt das Labyrinth mehrfacher Vertreibungen und Nostalgien sein kann, offenbart das Werk von V.S. Naipaul. Auf seiner Geburtsinsel Trinidad wird den brahmanischen Jungen unter den indischen Einwanderern bei ihrer Initiation aufgetragen, sich nach Varanasi zu begeben, jener Quelle des Wissens und der Erkenntnis am Ufer des Ganges. Bei diesem Ritual sollen die Jungen einige symbolische Schritte gehen, dann umdrehen und zurückkommen. Doch Naipauls Figur Ganesh Ramsumair schreitet aus, er geht und geht und geht, es wird klar, dass er nicht umdrehen wird und daher mit Zwang von seinem absurden Vorhaben abgehalten werden muss. »Stop behaving stupid«, rufen ihm die anderen zu, »you think you really going to Benares? That is in India, you know, and this is Trinidad.«

Die Inder in Trinidad sind eine Gemeinschaft im Exil. Die hehren und heiligen Referenzpunkte liegen alle in Indien. Doch diese Bindung ist reine Illusion. Und anstatt Illusion als Bestandteil menschlicher Existenz zu betrachten, wie es der brahmanischen Tradition entspräche, lässt Naipaul sie auf die bohrende Beharrlichkeit der Fakten prallen und den Kürzeren ziehen. Er gibt die Mythen der Herkunft der Lächerlichkeit preis. Naipauls Figuren leben in Welten, in denen der rituelle, althergebrachte Weg ins Nichts führt, denn die Protagonisten tragen Gesetze aus einem Land in sich, schwitzen aber in einem anderen Land, sie sind innerlich zerrissen und äußerlich recht arm dran. Das Hybride, das sich in ihnen regt, ist Naipaul in hohem Maße suspekt. Getrieben von einer typisch brahmanischen Angst vor der Unreinheit, schreibt er sich ein Leben lang aus seinem eingeborenen Exil heraus, indem er der Peripherie jegliche Würde und jeglichen Sinn verweigert.

Wie kaum ein anderer Autor hat sich Naipaul eine Reputation als Vertriebener geschaffen, als einer, der auf keiner Seite steht, als Mann ohne Land und Gemeinschaft, als Verkörperung des individuellen Prinzips schlechthin. Naipaul ist nicht im Laufe der Zeit entwurzelt worden, er wurde entwurzelt geboren, als Abkömmling einer Kultur, die sich selbst vor kurzem, in der Generation der Väter und Großväter, entnabelt hat. Trotzdem wagt er als fast Vierzigjähriger die Rückkehr zur kulturellen Urmutter – Indien. Sein Reisebericht *An Area of Darkness* verzeichnet wie kein anderes Buch der Weltliteratur das Zerschellen aller nostalgischen Sehnsüchte und Illusionen. Indien ist eine einzige Enttäuschung, so sehr, dass Naipaul in das literarische Äquivalent eines hysterischen Schreianfalls verfällt. Der nostalgische Mythos von Heimat ist nichts weiter als ein Areal der Finsternis. Naipaul schreibt fast ausschließlich über Bewoh-

ner des Dazwischen, Menschen in einem Zustand des Weder-hier-noch-dort, gefangen in einer Wüste zwischen zwei ursprünglichen, eigenständigen, mehr oder weniger zivilisierten Polen. Diese Menschen sind zum Scheitern verurteilt. Das erklärt, wieso Naipaul zunehmend zynischer, bitterer und aggressiver geworden ist, wieso seine Urteile immer gnadenloser ausfallen. Naipaul muss vieles in der heutigen Welt abkanzeln, weil er das Hybride als Ausdruck von Minderwertigkeit und Niedergang erachtet. Diese rigorose Haltung ist das literarische Gegenteil von Nuruddin Farahs Projekt, dessen somalische Herkunft keineswegs weniger tangential ist, der aber darauf besteht, dass er aus dem Exil heraus sein Herkunftsland literarisch würdevoll verheimaten kann. Es ist ein einfacher Gegensatz: Der eine vertraut dem Peripheren, das sich durch Zusammenflüsse ständig formt, der andere verneint es. Aber natürlich strebt auch Naipaul nach einer Wahlheimat, und er hat sie zwischen den akkurat geschnittenen Hecken im englischen Wiltshire gefunden – so hat schließlich ein Nachfahre von Caliban und Crusoe eine unmögliche Rückkehr zur imperialen Grandeur bewerkstelligt.

5. Das Asyl im Exil

Seit je werden lokale Prägungen zur universellen Wahrheit hochgedichtet. Aus Region wird im Wortumdrehen Religion, Dogma und ewiges Gesetz. Die Literatur der Migranten durchbricht solche Anmaßungen. Das Provinzielle wird in einen unvoreilhaften Maßstab gesetzt, es wird in seiner Zwergenhaftigkeit sichtbar. Zudem tönt der Migrant: Keiner kann für mich sprechen, ich habe eine eigene Stimme, und die spricht nicht nur, sie widerspricht. »Ich bin«, tönt Alexander Sinowjew, »mein eigener Staat« (der Titel eines seiner Bücher); »ich bin«, singt Derek Walcott, »entweder ein Niemand oder eine Nation« (aus: *The Schooner Flight*). Weil der entwurzelte Autor einem eingeborenen Koordinatensystem entwachsen ist, hat er seinen einstigen Käfig von außen gesehen und kann nun nicht anders, als den politischen und kulturellen Kontext zu relativieren, sich selbst und seine Sätze in Frage zu stellen, während er sie immer wieder aufs Neue konstruiert. Der Exilant ist sich jederzeit bewusst, dass das Haus, das er gerade erbaut, auch anders aussehen könnte. Die Frage, wie es dem Dichter im Exil ergeht, lässt sich nur beantworten anhand seiner Suche nach einem Asyl. Im Asyl findet er wie jeder Flüchtling Aufnahme, allerdings ist dieses Asyl beim Dichter das eigene Werk. Darin liegt die kreative Macht des entwurzelten Autors begründet. Er konstruiert sich sein eigenes Asyl, er gestaltet seine eigenen Riten. Das ist in der Welt von heute ein Vorzug.

EGON FLAIG

Gescheiterte Bewährung

Warum Cicero im Exil nicht zum Intellektuellen wurde

1. Exil und Intellektualität

»Das Leben ist der Güter höchstes nicht« – diesem Satz lässt sich schwer widersprechen. Aber lässt sich auch sagen: »Die Heimat ist der höchsten Güter keines?« Als die Stadt Florenz 1315 ihren Verbannten anbot, in die Heimat zurückzukehren, freilich als reuige Sünder, da lehnte der große Dante dieses Ansinnen ab, mit Worten, die immer erneuten Widerhall auslösen – bei so vielen Exilierten so vieler Jahrhunderte: »Was tut's auch? Kann ich nicht überall den Glanz der Sterne erblicken? Kann ich nicht unter jedem Himmel die süßesten Wahrheiten durchdenken?« Für ein politisches Wesen ein ungeheuerlicher Satz. Die Heimat ist der Güter höchstes nicht. Richtig: dann nämlich nicht, wenn die Heimat woanders ist.

Wenn wir einen Begriff klären wollen, brauchen wir dessen Gegenteil. Wenn wir über das Exil sprechen wollen, können wir vom Exodus nicht schweigen. Exil und Exodus stehen einander diametral gegenüber. Der Exilierte wird gequält vom Rückblick auf die verlorene Heimat. Beim Exodus hingegen wandern hoffnungsvolle Menschen aus, erfüllt vom Vorausblick auf den Eintritt, in die neue, noch nie gekannte Heimat, ins verheißene Land. Exodus ist das Gegenteil von Exil: Man verlässt eine verlorene Bleibe und sucht das verheißene Land. Exodus ist eine glückliche Nimmer-Wiederkehr. Exil und Exodus sind zwei entgegengesetzte Bewegungsrichtungen, zwei politische Dynamiken, die seit 3000 Jahren in jener Tradition besungen und bedacht werden, welche wir die westliche nennen. Exodus – eine revolutionäre Hoffnung, getragen von einer kohäsiven Gemeinschaft. Exil – eine postkatastrophische Verzweiflung, mit Auflösung der gemeinschaftlichen Bande und Vereinzelung der Schicksale.

Als Urbild des Exils gilt der Psalm 136: »An den Wassern von Babylon saßen wir und weinten, wenn wir an Zion dachten.« Zu Unrecht. Denn die Israeliten befanden sich nicht im Exil; sie befanden sich in Gefangenschaft, in die sie König Nebukadnezar 587 deportierte, nachdem er Jerusalem erobert hatte; sie waren dort nicht vereinzelt, sondern blieben weiterhin in Gemeinschaft. Das Weinen, die Klage um die verlorene Heimat und die unablässige Sehnsucht nach ihr machten den Vers zum heraldi-

schen Zitat für Exilierte. Doch im strengen Sinne erleidet Exil nur, wer die Heimat verlassen muss, weil die eigene Gemeinschaft ihn ausstößt. Der Exilierte verlässt seine bisherige politische Gemeinschaft. Und das ist ein tieferer biographischer Einschnitt als die kollektive Gefangenschaft eines Volkes. Der Exilierte ist in der Regel – einsam und allein, zunächst.¹ Und das disponiert den Exilierten dazu, zum Intellektuellen zu werden, falls er es nicht schon zuvor gewesen ist. Zwischen Exil und Intellektualität besteht eine Art Bedingungsverhältnis. Wie lässt es sich konturieren?

Indem der Exilierte gezwungenermaßen sich herauslöst aus bisherigen Bindungen, vermag er nicht mehr dieselben Rollen zu spielen; liebgegewonnene Ansichten kann er nicht mehr pflegen, also auch nicht derselbe bleiben. Er gleitet ein wenig heraus aus seinem gewohnten Selbst, schlittert in Ek-Stasis, gerät ein wenig außer sich. Er befindet sich in Distanz – zu sich selber und zu seinem bisherigen Leben. Er ist nicht mehr auf dieselbe Weise involviert in die dringlichen Angelegenheiten. Die Heimat im Herzen wird unvertraut. Und damit setzt der Drang zur Besinnung ein: Jene fatalen Geschehnisse, die zur Heimatlosigkeit führten, werden immer wieder geprüft und verhört. Im Exil mahlt die Fragemühle das bisherige Leben zu Puderzucker: Wie konnte gut sein, was zum Exil führte? Wie konnten jene Kräfte siegen, die das Böse wollen und verüben? Welche Umkehr ist für mich nötig, damit mein Leben eine angemessene Antwort wird auf diese fatalen Ereignisse? Die Schlussfolgerungen können extrem weit gehen und tödlich sein.

Wie ein schwer Enttäuschter sich zurückzieht vom tätigen Leben, wie er sich durchringt zum bitteren Verzicht, wie er sich herauswindet aus sozialen Bindungen, wie er liebgegewonnene Ansichten abwirft, wie der Ballon Ballast abwerfen muss, um hochsteigen zu können in eine andere Dimension, in ein geistiges Exil, wo er einen völlig neuen Lebensentwurf ersinnt und ihn begründet, diesen biographischen Prozess des werdenden Intellektuellen hat wohl niemand zuvor so eindringlich skizziert, wie das Platon tat in seinem berühmten 7. Brief, egal ob der Brief echt ist oder nicht. Indes, Platon ging nicht ins wirkliche Exil, er schildert lediglich, welche schweren politischen Ereignisse ihn bewogen, sich aus der Politik ganz und gar zu verabschieden. Abschied von der Politik hieß in diesen extrem politisierten Republiken, ob demokratisch oder oligarchisch, immer ein bisschen Abschied vom aktiven Leben. Denn was heute die Wirtschaft, das war in der Antike die Politik – ein Kampfplatz für sehr

1 Ich sehe ab von den Austreibungen ganzer Parteien nach griechischen Bürgerkriegen. In diesem Falle bestand häufig die Chance, dass ganze Gruppen zusammenblieben.

gut ausgebildete und willensstarke Ehrgeizlinge; auf einer Szene, die immens öffentlich war, in einem Ausmaß öffentlich, wie wir in repräsentativen Demokratien mit unseren tausend Ausschüssen und tausend Arten von Kuhhandel hinter Kulissen es uns nicht vorstellen können. Platon: »Damals als ich jung war, ging es mir wie so vielen: Ich glaubte, sobald ich mein eigener Herr wäre, sofort an die öffentlichen Aufgaben der Stadt herangehen zu müssen.« Dann wurde die Demokratie gestürzt; alles wurde schlimmer. Dann wurde die Tyrannis gestürzt, die Demokratie wiederhergestellt; und es folgte der Prozess gegen Sokrates. Und er schließt:

Ich habe dann zwar nicht aufgehört, darüber nachzudenken, wie es einmal besser werden könnte mit diesen Verhältnissen und der Verfassung der Stadt ...; für das Handeln habe ich jedoch immer auf Gelegenheiten gewartet.²

Platon wartete also ab. Wer wartet, handelt nicht; und wer andauernd wartet, gerät in eine Lebenslage des Betrachtens, dessen, was die Griechen *bios theoretikos* nannten – wir nennen es *vita contemplativa*. Eine Distanz zum tätigen Leben. Der Philosoph als radikaler Intellektueller entsteht im griechischen Kontext durch einen Bruch mit der Politik, erfolgt aus Enttäuschung. Hier ist die Beziehung zwischen entschiedener Intellektualität und Exil.

Denn jedwede einschneidende Enttäuschung verlangt Neubesinnung: Woher komme ich, wer bin ich, wohin gehe ich? Reinhart Koselleck pflegte stets zu betonen, dass auffällig viele Historiker sich zur Geschichtsschreibung wandten, als sie politisch scheiterten – ja als sie ins Exil gehen mussten: Herodot, der Vater der Geschichtsschreibung, war ein Grieche aus Kleinasien und lebte in Athen in der Fremde; Thukydides war ein gescheiterter Stratege; Xenophon wurde aus Athen verbannt; Sallust war ein gescheiterter römischer Senator. Hätte Koselleck eine nietzscheanische Ader besessen, hätte er ein Buch schreiben können mit dem Titel: *Die Geburt der Historie aus dem Geiste der Niederlage*.

Es steht mir nicht an, zu sagen, alle Historiker seien wesensmäßige Verdauer von Niederlagen in Permanenz, liegt mir ›professioneller‹ Selbstmord doch fern. Aber Niederlagen faszinieren unsere Zunft, weil gescheiterte Existenzen kulturell so innovativ sein können. Der Römer, um den es geht, scheiterte zwar nicht existentiell, aber er erlitt eine Niederlage, die er bitter empfand. Marcus Tullius Cicero (106-43 v. Chr.), der größte römische Redner, wäre um ein Haar ein Intellektueller geworden.

2 Platon, 7. Brief, 324b u. 326a.

Besieht man seine staatsphilosophischen Schriften, so sind sie mit heißer Nadel gestrickt, und das Affirmieren überwiegt bei weitem das Argumentieren. Cicero ist nicht Platon. Aber es gibt andere Schriften, die zeigen, dass Cicero das Handwerkszeug des philosophischen Argumentierens ausgezeichnet meistert. Er hätte ein Intellektueller werden können;³ er hatte das Zeug dazu. Darüber hinaus bot sich ihm eine astreine Gelegenheit, sich zum Intellektuellen zu mausern, jenen Bruch herbeiführend, den Platon im 7. Brief für dermaßen dringlich hielt: sich völlig zurückzuziehen aus der Politik. Cicero verbrachte nämlich 17 Monate im Exil.

Trotzdem wurde er kein Philosoph. Seine staatsphilosophischen Werke, allesamt nach dem Exil geschrieben, enthalten Präambeln, in denen er entschieden dem politischen Engagement den ersten Platz zuspricht, das Philosophieren als dienende Magd einsetzt.⁴ Warum? Wie kam es dazu? Um diesen Fragen nachzugehen, müssen wir zunächst einen Blick darauf werfen, was das Exil für einen Römer bedeutet, das heißt für einen politisch aktiven Römer der Oberschicht.

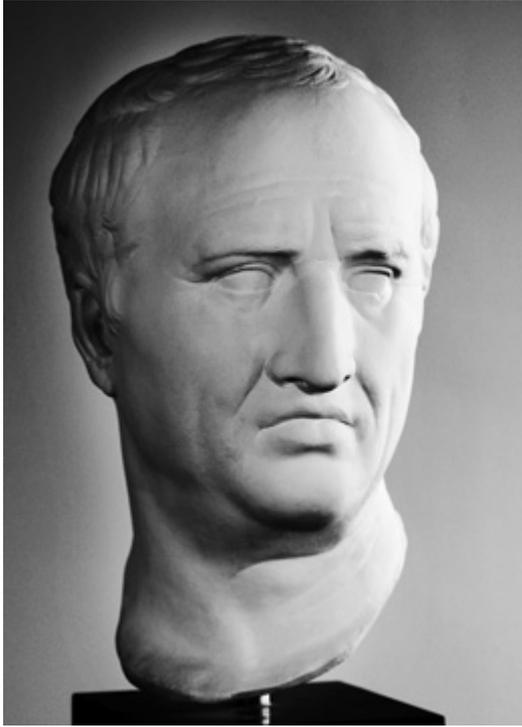
2. Das römische Exil – Topognostik der exilierten Optionen

Reiche oder vornehme Römer gingen in die Verbannung, um einem Todesurteil zu entgehen. Praktisch sämtliche römische Exilierte während der Republik waren verbannt aus politischen Gründen, also wegen politischer Delikte bzw. wegen Delikten, die sie begangen hatten in ihrer Funktion als Magistrate. Daher ist der Anteil von ehemaligen Statthaltern so hoch. Der Exilierte behält sein römisches Bürgerrecht;⁵ aber er verliert seinen Rang und sein Vermögen. Er darf sich auf römischem Gebiet nicht mehr aufhalten; ihm sind Wasser und Feuer auf römischem Gebiet untersagt. Daher gehen Exilierte immer in Städte, die mit Rom

3 Siehe: Johannes Christes, *Der Gebildete im republikanischen Rom im Spannungsfeld von negotium und otium*, in: Rudolf W. Keck/Erhard Wiersing/Klaus Wittstadt (Hrsg.), *Literaten – Kleriker – Gelehrte. Zur Geschichte der Gebildeten im vormodernen Europa*, Köln/Weimar/Berlin 1996, S. 111-131, hier S. 118-126.

4 Dazu sehr präzise: Norbert Blößner, *Cicero gegen die Philosophie. Eine Analyse von »De re publica« I, 1-3* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften), Göttingen 2001.

5 Das ist umstritten. Siehe dazu: Gordon P. Kelly, *A History of Exile in the Roman Republic*, Cambridge 2006, S. 20-47, besonders S. 39-45. Contra: David R. Shackleton Bailey, *Epistolae ad Atticum*, 2. Bd., Stuttgart 1987, S. 160.



Cicero-Büste – Abgussammlung des
Heinrich-Schliemann-Instituts der Universität Rostock

ein Bündnis haben; dort lässt man sie in Ruhe.⁶ Bis zum Beginn des 1. Jahrhunderts v. Chr. gingen Exilierte gerne in die italischen Städte, die nicht römisch waren, beliebt waren Praeneste, Tibur und die zauberhafte griechische Stadt Neapel. Doch schon um 100 v. Chr. suchten die ersten Verbannten hellenistische Städte in Kleinasien auf. Beliebt war insbesondere Rhodos, wo sich griechische Gelehrte aufhielten und eine exzellente Rhetorikschule in Betrieb war.⁷ Doch ab etwa 88 v. Chr. ändert sich das Muster des römischen Exils radikal. Denn nun hatte ganz Italien das römische Bürgerrecht; und damit mussten die Exilierten stets Italien verlassen. Nun finden wir folgende geographische Verteilung:

⁶ Kelly, *History of Exile* (wie Anm. 5), S. 70f.

⁷ Ebd., S. 85-92.

1. Massilia (Marseille): Dies bedeutete, relativ schlechte Nachrichtenverbindung nach Rom zu haben; 2. Sizilien und Epirus mit exzellenten und schnellen Nachrichtenverbindungen nach Rom; 3. Delos: Obwohl die Fahrt nach Rom länger dauerte, war die Nachrichtenverbindung nach Rom am dichtesten, weil eine große Anzahl von Römern sich hier aufhielt und der Verkehr von und zur Metropole des Mittelmeeres unablässig anhielt; 4. Rhodos: Von hier waren die Nachrichtenverbindungen nach Rom nur mäßig, aber das Angebot an hellenistischer Kultur exzellent; 5. die kleinasiatischen Metropolen: Ephesos, Smyrna, Pergamon, Milet glänzten als hellenische Kulturzentren, allerdings mit schlechteren Nachrichtenverbindungen nach Rom.

Oft mussten Exilierte dorthin gehen, wo sie Gastfreunde hatten, weil sie zu geringe Unterstützung bekamen; diese Verbannten konnten also nicht wählen, wohin sie gingen. Doch hochrangige römische Verbannte besaßen immer weitläufige Klientel- und Freundschaftsverbindungen: Sie konnten wählen. Und diese Wahl ist signifikant: Die Orte verraten gewissermaßen, womit die Exilierten rechneten – das nenne ich Topognostik. Wer sich für Epirus oder Sizilien entschied, brannte darauf zurückzukehren, schmachtete nach Einflussnahme. Wer sich für Massilia oder die kleinasiatischen Städte entschied, verzichtete entschieden auf Einflussnahme. Delos und Rhodos nehmen eine Zwischenstellung ein: für Senatoren, die keine große Hoffnung hatten, aber zu Rom zumindest nachrichtlichen Kontakt halten wollten. Die Ortswahl bietet eine Topognostik der politischen Haltungen und der geistigen Orientierungen, welche folgende Spannweite hatten: 1) Warten auf das Ende des Exils und sehnlichst hoffen und mit Briefen und Kontakten auf eine politische Amnestie hinarbeiten. 2) Resignieren, verzweifeln und sterben. 3) Der Weg des Rutilius Rufus. Was hatte es mit diesem Weg auf sich?

3. Der Weg heraus aus der Höhle: Rutilius Rufus

P. Rutilius Rufus stammte nicht aus einer senatorischen Familie, war also Aufsteiger – *homo novus*. Er erwarb sich als Prätor einen exzellenten Ruf wegen seiner vorzüglichen Rechtsbescheide.⁸ Er orientierte sich ethisch an den stoischen Lebensregeln. Als Redner bevorzugte er einen direkten, unverblühten Stil.⁹ 105 wurde er Konsul, gerade als die Römer die schwerste Niederlage ihrer gesamten Geschichte erlitten – gegen die ger-

⁸ Digesten 38, 2, 1,1.

⁹ Cicero, Brutus 114.

manischen Kimbern in Südfrankreich; er organisierte die Bürgeraufgebote der italischen Städte, um die drohende germanische Invasion abzuwehren.¹⁰ Er war schon ein 64 Jahre alter Konsular, als der neue Statthalter Kleinasiens 94 v. Chr. ihn bat, mit ihm mitzukommen als Legat, um in der reichen Provinz die römischen Steuerpächter – *publicani* –, schlimmere Hyänen als heutige Banker, zu zügeln. Das tat er, und das bekam ihm schlecht; die römischen *publicani* waren die bestorganisierte soziale Gruppe und hatten enormen Einfluss auf die Gerichte, in denen ja nicht mehr Senatoren saßen, sondern Ritter. Zurück in Rom, wurde nicht der junge Statthalter angeklagt, sondern der Legat, also Rutilius.¹¹ Die Anklage lautete auf erpresserische Ausbeutung der Provinzen. Der Prozess fand 92 v. Chr. statt; Rutilius lehnte es ab, sich verteidigen zu lassen – als ausgezeichnete Jurist verteidigte er sich selbst.¹² Er wurde verurteilt von den Standesgenossen jener Leute, denen er das Handwerk hatte legen wollen.¹³ Allen war klar, dass es sich hier um die eklatanteste Rachejustiz der römischen Geschichte handelte. Rutilius ging ins Exil. Nicht nach Epirus, nicht nach Sizilien – er ging nach Mytilene, danach jedoch nach Smyrna, also in die Provinz, die er angeblich ausgebeutet hatte – ein ostentativer Akt gegen seine Richter. Die Griechen überschütteten ihn mit Kundgebungen ihrer Sympathie. Smyrna bot ihm das Bürgerrecht an. Rutilius Rufus akzeptierte. Das Unerhörte passierte: Ein römischer Konsular wurde Bürger einer hellenischen Stadt.¹⁴ Und da laut Reinhart Koselleck die Exilierten gerne zur Geschichtsschreibung neigen, befolgte auch Rutilius die Lex Koselleck; er schrieb eine verloren gegangene römische Geschichte. Allerdings schrieb er sie nicht in Latein, sondern auf Griechisch.¹⁵ Er befand sich etwa 6 Jahre im Exil, als im Jahre 88 – nach Sullas erstem Marsch auf Rom – erstmals in der römischen Geschichte eine ganze Welle von Verbannten auf einen Schlag heimkehren durfte.

10 Thomas R. S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic I*, Cleveland 1951, S. 536.

11 Livius, *Epitome* 70.

12 Cicero, *Brutus* 114-118: er sei ein übertriebener Stoiker gewesen. Siehe: Robert M. Kallet-Marx, *The Trial of Rutilius Rufus*, in: *Phoenix*, 44 (1990), S. 122-139.

13 Velleius, II, 13.2.

14 Cicero, *Pro L. Balbo*. 28, Tacitus, *Annalen*, IV, 43; Sueton, *Grammatici* 6. Allgemein: F. Münzer, s.v. »Rutilius (34)«, *RE A 1*, Sp. 1269-1280, W. Kierdorf, s.v. Rutilius (I, 3), *DNP* II, Sp. 1169-1170; Kelly, *History of Exile* (wie Anm. 5), S. 89-91.

15 *Historicorum Romanorum Fragmenta*, S. 120f. u. *Historicorum Romanorum Reliquiae*, I, S. 254-261; Nun: Hans Beck/Uwe Walter (Hrsg.), *Die frühen römischen Historiker*, II, Darmstadt 2004, S. 100-108. Siehe auch: Werner Suerbaum, *Handbuch der Lateinischen Literatur der Antike*, Bd. I, München 2002, § 171.

Was niemand erwartet hätte, geschah: Rutilius lehnte es ab, nach Rom zurückzukehren. Das heißt: Er lehnte es ab, im römischen Senat zu sitzen und als Konsular zusammen mit etwa 40 anderen Konsularen die maßgebliche Politik im Mittelmeergebiet mitzubestimmen. Es ist wahrscheinlich, dass Sulla im Jahre 84 sein Angebot an Rutilius wiederholte. Vergeblich. Rutilius blieb in Smyrna, beschäftigte sich mit Philosophie und griechischer Kultur. Das Unfassbare war passiert: Ein römischer Konsular war zum Griechen geworden. Junge Römer besuchten später dieses biographische Unicum in Smyrna, so auch Cicero während seiner Rhetorikausbildung. Und der alte Konsular empfing die jungen Leute freundlich, plauderte über Vorfälle aus dem römischen Prozesswesen, verriet juristische Schachzüge. Doch er blieb Grieche; und er starb hochbetagt in Smyrna.

Was ist daran das Besondere? Ortega y Gasset sagte einmal, immer wenn eine neue Lebensform auftaucht, steht am Anfang ein individuelles Schicksal. Hier haben wir es. Rutilius entschied sich dafür, mit seiner Vergangenheit radikal zu brechen. Anstatt auf Rückkehr zu hoffen und nach Nachrichten zu schmachten, die Gutes zu verheißen schienen, entschied er sich dazu, nichts mehr mit Politik zu tun zu haben – nur noch mit Literatur, Philosophie und Bildung. Er war nicht bloß ein Grieche geworden, sondern ein Intellektueller. Er lebte ein neues Leben, während andere römische Senatoren im Exil sich abgränten, verbitterten, verzweifelten und vor Kummer starben. Andere mögen das vor ihm bereits getan haben. Indes, falls es sie gab, so hatte sich ihrer nicht die bildgestaltende Aufmerksamkeit jener schmalen, homogenen und tonangebenden senatorischen Elite bemächtigt; denn erst deren Meinungen und Urteile – sofern konvergierend – schufen jene scherenschnittartige Figuren, welche als namentliche Exempla die Phantasie der Zeitgenossen und noch mehr der jüngeren Generationen beschäftigten. Rutilius Rufus wurde den Späteren zu einem berühmten Exemplum. Vor dem hellen Hintergrund dieses Exemplums nimmt sich Ciceros Silhouette nicht ansprechend aus.

4. Ciceros Weg ins Exil

Cicero war im Jahre 64 v. Chr. in einem schweren Wahlkampf zum Konsul gewählt worden und trat das höchste Amt der Römischen Republik am 1. Januar 64 an. Er hatte damit den höchsten Rang erreicht, den man als Angehöriger der römischen Oberschicht erreichen konnte. Er wusste, dass er nach Ablauf seiner Amtszeit zur Rangklasse der Exkonsuln, also der Konsulare gehören würde; diese Konsulare – etwa 40-50 Personen –

bestimmten die Politik im Römischen Senat, und damit bestimmten sie die Politik im gesamten Mittelmeerraum. In die Amtszeit Ciceros fiel jene berühmte Verschwörung Catilinas, an welche mancher Leser sich noch erinnern wird – aus dem gymnasialen Lateinunterricht. Als die Verschwörer in Rom verhaftet wurden, wollte der Konsul Cicero sich absichern: Er wusste, dass es ungesetzlich war, römische Bürger ohne Gerichtsurteil hinrichten zu lassen, doch genau das war seit 133 v. Chr. wiederholt passiert. Der Konsul Cicero schob die Verantwortung ab und ließ den Senat entscheiden. Der Senat beschloss die sofortige Hinrichtung der Aufständischen. Cicero ließ sie in der Nacht zum 5. Dezember hinrichten, 26 Tage vor Ablauf seiner Amtszeit. Wäre er klug gewesen, hätte er die Sache verschleppt und seinen Nachfolgern den schwarzen Peter überlassen. Aber er wollte partout zu seinem Ruhm als erfolgreicher Prozessredner auch noch den Ruhm des energischen Staatsmannes – und er handelte.¹⁶ Penetrant behauptete er hinterher, er habe die Republik gerettet. Er dichtete sogar ein Epos in lateinischen Versen, in denen er sein eigenes Konsulat pries und sich selbst als Retter des Vaterlandes. Das Werk ist Gott sei Dank verloren gegangen. Es erschien im Jahre 59, als das sogenannte Triumvirat von Cäsar, Pompeius und Crassus der verendenden Republik den Gnadenstoß versetzte. Mit seinem Selbstlob dürfte Cicero vollends die letzten Freunde im Senat verscheucht haben; ohnehin besuchte er kaum noch die Senatssitzungen, da der Konsul Cäsar den Senat praktisch nicht mehr beschließen ließ. Er schrieb an seinen Freund Atticus:

Schon längst ekelte es mich an, das Steuer zu führen, auch als ich es noch durfte; jetzt aber, wo man es mir aus der Hand gerissen hat – freiwillig habe ich es nicht fahren lassen – und mich zwingt auszusteigen, möchte ich ihren Schiffbruch vom Lande aus zusehen (*Att.* 2, 7.4).

Welch eine voyeuristische Sehnsucht! Er will vom sicheren Lande aus zusehen, wie die mächtigen Triumvirn Schiffbruch erleiden. Eine inhaltschwangere Metapher: Schiffbruch mit Zuschauer, das ist ein Inbild der ästhetischen Erfahrung des Erhabenen. Einer großen Katastrophe zusehen, das hebt den Geist, schärft die Gedanken und fördert Erkenntnisse. Ideale Situation, um den platonischen Schritt zu machen – hin

16 Zur Vorgeschichte: Wilhelm Drumann, *Geschichte Roms in seinem Übergange von der republikanischen zur monarchischen Verfassung*, Ndr. 2. Aufl., Hildesheim 1964, Bd. V, S. 624-630; zur Diskussion: Matthias Gelzer, *Cicero*, Wiesbaden 1969, S. 135-139 u. Thomas N. Mitchell, *Cicero the Senior Statesman*, London 1991, S. 98-138.

zum Intellektuellen. Ja, er kündigt an, sich nun von der Politik zu verabschieden und zum Philosophen zu werden, denn im April 59 schreibt er aus Antium an Atticus:

Aber was rede ich von diesen Dingen, die ich beiseite legen will, um mit ganzem Herzen und ganzer Seele zu philosophieren! Ja, ich habe wirklich die Absicht und wünschte, sie von je gehabt zu haben. Nun, wo ich erfahren habe, wie eitel das alles ist, was mir so glänzend erschienen, gedenke ich, mit allen Musen Umgang zu pflegen ...¹⁷

Und am 24. April legt er nach: »Glaub mir, bisher habe ich noch niemanden getroffen, der all dies so gelassen trüge wie ich! Darum treibe ich wirklich Philosophie; ich kann Dir unter Eid versichern, es gibt nichts Gleichwertiges!«¹⁸

Die Weichen sind gestellt. Es bestehen optimale Bedingungen für die Geburt eines großen Philosophen – er ist ausgezeichnet ausgebildet, er verfügt über ungemeine rhetorische Fähigkeiten. Was noch fehlt, ist der gewaltige Drang, etwas Leidvolles zu bewältigen, zum Beispiel eine Verbannung. Vorherzusehen ist jedenfalls: Wenn dieser Mensch verbannt wird, dann entsteht der größte Philosoph der römischen Kultur. Wer die Philosophie und die Intellektualität liebt, muss ihm diesen Schicksalsschlag wünschen. Das ist so in der Geschichte: Wir haben den Gewinn vom Leid der vergangenen Generationen.

Und was geschieht?¹⁹ Cicero bleibt in Rom oder seinen ländlichen Villen, schreibt in dieser Zeit nichts Aufregendes. Da wird bei den Wahlen im Sommer 59 unter den 10 neugewählten Volkstribunen auch Publius Clodius gewählt, ein persönlicher Feind Ciceros. Wenige Wochen nach seinem Amtsantritt brachte Clodius einen Gesetzesentwurf zur Diskussion, wonach jeder, der einen römischen Bürger ohne Gerichtsurteil töten ließ, geächtet werde – das Gesetz sollte rückwirkend gelten. Am 20. März 58 beschloss die Volksversammlung das Gesetz. Cicero hatte die Abstimmung nicht abgewartet, sondern schon am Vorabend die Stadt verlassen. Clodius nahm dies als Schuldeingeständnis und beantragte ein zweites Gesetz, diesmal *ad personam*: Cicero solle geächtet sein im Umkreis von 400 Meilen um Rom. Nun war Cicero gezwungen, Italien zu verlassen.

Im Juli des folgenden Jahres fasste der Senat einen Beschluss mit 416:1 Stimmen, Cicero zurückzuholen, ihn als Senator wieder in seinen konsularen Rang einzusetzen und sein Vermögen zurückzuerstatten. Die Volks-

17 Briefe an Atticus, II, 5.2.

18 Briefe an Atticus, II, 13.2.

19 Allgemein hierzu: Gelzer (wie Anm. 16), s.v. »Tullius (29)«.