

Susi K. Frank

Um den „Frieden“ wetteifern: Die *Zweite Berliner Begegnung* 1983 und die Rolle von Čingiz Ajmatov

Das Jahr 1983 erscheint aus heutiger Perspektive als Höhepunkt der „Friedensbewegung“ in Westeuropa, die sich gegen die geplante und im Dezember 1983 durchgeführte Stationierung von NATO-Mittelstreckenraketen in den westlichen Ländern Europas positionierte. Während die Regierungen im Einklang mit der NATO diese Stationierung als notwendige Antwort auf die in den Ländern des sozialistischen Lagers bereits stationierten sowjetischen SS20-Raketen verteidigten, wollte die protestierende Zivilgesellschaft dem Wettrüsten endlich ein Ende setzen. Die Demonstrationen brachten am 22. Oktober 1983 allein in der Bundesrepublik mehr als eine Million Menschen auf die Straße. Ebenso zahlreich waren die gleichzeitigen Demonstrationen in Stockholm, London, Rom und Wien.

Ein halbes Jahr davor fand am 22. und 23. April 1983 in Westberlin die Veranstaltung *Zweite Berliner Begegnung. Den Frieden erklären* statt, organisiert und ausgerichtet von Walter Höllerer, der seit den frühen 1960er Jahren die zentrale Autorität des Berliner Literaturbetriebs war und als Gründer sowie Leiter des Literarischen Colloquiums Berlin die „Ost-West-Lage“ Berlins zum Ausgangspunkt eines in die Zukunft gerichteten Literaturprogramms gemacht hatte. Zwanzig Jahre nach der Gründung des LCB erkannte Höllerer diese Grenzlage nun wieder als idealen Ort für ein Blockgrenzen überschreitendes Gespräch.

Die *Zweite Berliner Begegnung* war als Antwort auf die im Dezember 1981 von Stephan Hermlin organisierte *Berliner Begegnung zur Friedensförderung* in Ostberlin und als Fortsetzung des dort begonnenen Gesprächs gedacht, weshalb Stephan Hermlin auch ins Organisationskomitee dieser zweiten Begegnung aufgenommen wurde.¹ Zugleich reihte sie sich gemeinsam mit der „ersten“ ein in eine lange Tradition von politisch links orientierten Schriftstellerkonferenzen, die auf den Prototyp der internationalen Schriftstellerkongresse der 1930er Jahre zurückgingen – Moskau (1934), Paris (1935), London (1936) – und insbesondere seit dem Abkommen von Helsinki

¹ Beide *Begegnungen* wurden protokolliert und ediert. Während die erste *Begegnung* sowohl im *Verlag der Akademie der Künste* (Ostberlin) als auch im *Luchterhand Verlag* erschien, wurde die *Zweite Berliner Begegnung* nur im *Luchterhand Verlag* publiziert. *Berliner Begegnung zur Friedensförderung*. Protokolle des Schriftstellertreffens am 13. und 14. Dezember 1981. Der vollständige Text aller Beiträge aus Ost und West, Darmstadt/Neuwied 1982; *Zweite Berliner Begegnung. Den Frieden erklären*. Protokolle des zweiten Berliner Schriftstellertreffens am 22. und 23. April 1983, Darmstadt/Neuwied 1983.

1975 die „Sicherung des Weltfriedens“ in den Mittelpunkt gestellt hatten. So fanden 1977 und 1982 Konferenzen zum Thema *Der Schriftsteller und der Frieden* in Sofia statt, 1982 auch das *Haager Treffen* zur Weiterführung der Friedensinitiative Europäischer Schriftsteller in Den Haag und die *Internationalen Literaturtage 82* in Köln zum Thema „Zeitgenössische Schriftsteller und ihr Beitrag zum Frieden“. Höllerer selbst stellte in seiner Eröffnung das Berliner Treffen in diese Tradition, deren Kontinuität sich auch darin manifestierte, dass einige Teilnehmer – wie Günther Grass, Stephan Hermlin oder Hermann Kant – praktisch an allen Konferenzen dieser Jahre teilnahmen.

Die politische Brisanz dieser Treffen, Debatten und der manchmal daraus hervorgehenden Statements lag nicht nur darin, dass sie den Autor:innen eine relativ große Medienpräsenz verschafften, sondern insbesondere auch darin, dass das Engagement für den Frieden sowohl im Osten wie im Westen ein heikles Thema war: Im Westen, weil man dadurch klar ‚links‘ eingeordnet und der Nähe zum Sowjetischen verdächtigt wurde, im Osten, weil es sowohl von der politischen Führung als auch von regimekritischen Intellektuellen für sich gegen den jeweils anderen in Anspruch genommen wurde. Während das Friedensthema auf jeder politischen Großveranstaltung der Sowjetunion großgeschrieben und als eines der wichtigsten offiziellen Anliegen des Staates ausgegeben wurde, wurden Friedenskämpfer, die die atomare Rüstungsstrategie der Sowjetunion als friedensbedrohend kritisierten, massiv verfolgt. So war in Moskau im Sommer 1982 eine Gruppe von Intellektuellen, die sich „für Vertrauen“ (*za doverie*) – also für vertrauensbildende Maßnahmen zwischen den Blöcken – einsetzte, demonstrierte und Verlautbarungen veröffentlichte, Repressionen ausgesetzt, obwohl sie sich explizit von der Dissidentenbewegung abgrenzte.²

Bereits in den Jahren davor war die *Moskauer Helsinki Gruppe*, welche sich im Anschluss an die Unterzeichnung des sogenannten *Helsinki-Abkommens* zwischen den USA, Kanada und der UdSSR zur Einhaltung der Menschenrechte 1976 konstituiert hatte, als verräterisch und staatsfeindlich verfolgt worden. Gleichzeitig jedoch beschwor der Staat selbst den „Geist von Helsinki“.

In Deutschland entwickelte sich im Engagement der Schriftsteller:innen für den Frieden eine durchaus spannungsgeladene Allianz und manchmal auch Konkurrenz zwischen Ost und West. Bevor im Dezember 1981 die von Stephan Hermlin ins Leben gerufene *Berliner Begegnung zur Friedensförderung* stattfand, war bereits am 20. August 1981 in der westdeutschen Wochenzeitung *Die Zeit* (Nr. 35) ein „Appell der Schriftsteller Europas für den Frieden“ erschienen, den mehr als 150 vorwiegend dem linken Lager nahestehende Autor:innen aus Ost und West unterzeichnet hatten.

Die erste *Berliner Begegnung zur Friedensförderung* fand am 13. und 14. Dezember 1981 in der Ostberliner Akademie der Künste statt. Der Gastgeber Stefan Hermlin definierte das Ziel der Veranstaltung als „Beitrag im Rahmen einer großen Bewegung“,

² Vgl. Материалы о Группе доверия, ее создание, первые документы и деятельность в июне 1982, анонимер Hrsg., in: Материалы самиздата 2 (10. Januar 1983), Dok. 4799.

der Blockgrenzen überschreitenden Friedensbewegung. Damals war der bekannteste Teilnehmer aus der Sowjetunion Daniil Granin. Zusammen mit den beiden anderen sowjetischen Teilnehmern Grigorij Baklanov und Vasilij Subbotin bildete er eine Autorengruppe, deren literarisches Schaffen v. a. durch die Kriegserfahrung bestimmt war. Granin hatte zwei Jahre zuvor gemeinsam mit dem belarussischen Autor Ales Adamovič mit Mühe das *Blockadebuch* (*Blokadnaja kniga*) durch die Zensur bekommen und mit Kürzungen publiziert, ein literarisch experimentelles Dokumentarwerk über die Opfer der Blockade Leningrads. Dieses gegenüber der pathetischen Heroisierung der Verteidiger Leningrads kritische Werk hatte seine Autoren stark unter Druck gebracht. Dennoch wurde neben Baklanov und Subbotin auch Granin als ideologisch zuverlässiger Repräsentant der Sowjetunion nach Deutschland entsandt.

Zwischen der ersten und der zweiten *Berliner Begegnung* gab es zahlreiche Überschneidungen in der Teilnehmerschaft aus Ost und West (Helmut Baierl, Günter de Bruyn, Stephan Hermlin, Stefan Heym, Hermann Kant, Heiner Müller, Rolf Schneider und Helga Schütz aus der DDR sowie Bernt Engelmann, Günter Grass, Peter Schneider aus der BRD und Adolf Muschg aus der Schweiz) und – abgesehen von der großen Überzahl der Teilnehmer:innen aus der DDR bei der ersten Begegnung – einige strukturelle Kontinuitäten in Hinblick auf die Zusammensetzung: Wie bei der ersten Begegnung kamen drei Schriftsteller aus der UdSSR, einzelne Vertreter:innen aus Österreich, der Schweiz, Dänemark und Ungarn zusammen. Nicht vertreten waren dagegen die anderen ostmittel- und südosteuropäischen Literaturen: Polen, Tschechoslowakei oder Jugoslawien, die dann, sechs Jahre später, bei der Schriftstellerkonferenz in Lissabon im Zentrum standen.³ Mit Čingiz Ajtmatov war auf der *Zweiten Berliner Begegnung* erstmals ein Repräsentant der multinationalen Sowjetliteratur mit dabei.⁴

Wenn es etwas Besonderes an der *Zweiten Berliner Begegnung* gab, dann lag es darin, dass hier nicht eine Gruppe von Schriftsteller:innen auf der Basis eines Konsenses als Intellektuelle zusammentrat, um gemeinsam für ein Ziel, das die gesamte Öffentlichkeit/menschliche Gemeinschaft betraf, einzutreten, sondern dass hier ein echtes Streitgespräch stattfand, bei dem die Teilnehmer:innen um das Anliegen – den Frieden und die Rettung der Menschheit und der Erde insgesamt vor dem Atomkrieg – sowie um das (Selbst)verständnis des Intellektuellen als politischer Akteur kämpften.

Um zu verstehen, welcher Positionsstreit hier ausgetragen wurde, helfen die differenzierenden kritischen Thesen, die Pierre Bourdieu wenige Jahre später zum Status und zur Rolle der Intellektuellen formulierte. In Anlehnung an und zugleich

³ Vgl. die Protokolle der Debatte am letzten Tag der Lissaboner Konferenz: The Lisbon Conference on Literature. A Round Table of Central European and Russian Writers, in: Cross Currents 9 (1990), 75–124.

⁴ Obwohl die Protokolle nur von „russischen Autoren“ sprechen (vgl. Anm. 2), waren auf der Lissaboner Konferenz mit Hrant Matevosyan und Anatolij Kim dann sogar zwei Vertreter nichtrussischer Sowjetrepubliken vertreten.

Abgrenzung von Antonio Gramscis Begriffen des „organischen“ und des „traditionellen Intellektuellen“ definierte Bourdieu den Intellektuellen als „paradoxes“ Doppelwesen, dessen politisches Engagement gerade nicht auf persönlichem oder klassenbedingtem Interesse (wie bei Gramsci), sondern auf Unabhängigkeit und Freiheit basiert. Eben deshalb könnten und sollten sich Intellektuelle – welche Bourdieu ganz strikt einem „Staatsadel“ gegenüberstellt – als Kämpfer für universelle Werte zusammenschließen.⁵

Im Zusammenhang damit kam bei der *Zweiten Berliner Begegnung* auch die Differenz zwischen Ost und West in Hinblick auf die politisch-gesellschaftliche Funktion der Literatur und den politisch-gesellschaftlichen Status des Schriftstellers zum Tragen. Während der Schriftsteller im sowjetischen Kontext als politisch Beauftragter des Staates agieren und agitieren sollte, während ihm dort durch die hohe Wertschätzung der Literatur als Instrument politischer Bildung höchste Autorität als „Ingenieur der menschlichen Seelen“ (Stalin) von Staats wegen zugebilligt und zugemutet wurde, definierten sich Schriftsteller:innen des Westens gerade umgekehrt über ihre politische Unabhängigkeit und Freiheit von staatlich vorgegebenen Aufgaben und erlangten gerade dadurch Ansehen und Autorität als Intellektuelle, sofern sie sich politisch engagierten. Aber auch innerhalb des sowjetischen Kontexts gab es, wie dargelegt, schon seit den 1970er Jahren eine Konkurrenz zwischen offiziellen Repräsentanten und Dissidenten, die beide gleichermaßen die Autorität in Hinblick auf das Verständnis und die Beurteilung universeller Werte beanspruchten.

Die Debatte um diese durch die jeweilige Spezifik der politischen Systeme bedingte, aber auch innerhalb des jeweiligen Systems strittige Autorität entbrannte auf der *Zweiten Berliner Begegnung* gerade um Ajtmatov. Und das war kein Zufall.

Ajtmatovs Making-of eines sowjetischen Intellektuellen

Čingiz Ajtmatovs Karriere hatte in den Jahren des poststalinistischen Tauwetters Ende der 1950er fulminant mit der Publikation seines Erstlings *Džamilja* in der wichtigsten Literaturzeitschrift *Novyj mir* ihren Anfang genommen, die dem aus der kirgisischen Peripherie kommenden Autor als Hauptvertreter der jungen multinationalen Sowjetliteratur den Weg ins Zentrum des Sowjetimperiums geebnet hatte. Schon von Anfang an hatte Ajtmatov die Literatur als Instrument der didaktischen Reflexion über universelle Werte der menschlichen Kultur aufgefasst und seine Texte in diesem Sinn konzipiert. Auf dem Sofioter Kongress *Der Schriftsteller und der Frieden* repräsentierte der Kirgise Ajtmatov gemeinsam mit dem Russen Konstantin Simonov die Sowjetliteratur. Ajtmatov

⁵ Vgl. Pierre Bourdieu, Gisele Sapiro, Brian McHale: Universal Corporatism. The Role of Intellectuals in the Modern World, in: *Poetics Today* 12/4 (1991): National Literatures/Social Spaces, 655–669.

zeigte sich als Autor und Intellektueller, dem es um die Universalien des Humanismus ging, und trat mit seiner Rede für den Frieden, die den Titel des gesamten Kongresses aufgriff: *Zum Geist von Helsinki gibt es keine Alternative*, zugleich als Repräsentant des Staates auf, der das Abkommen von Helsinki für sich reklamierte.

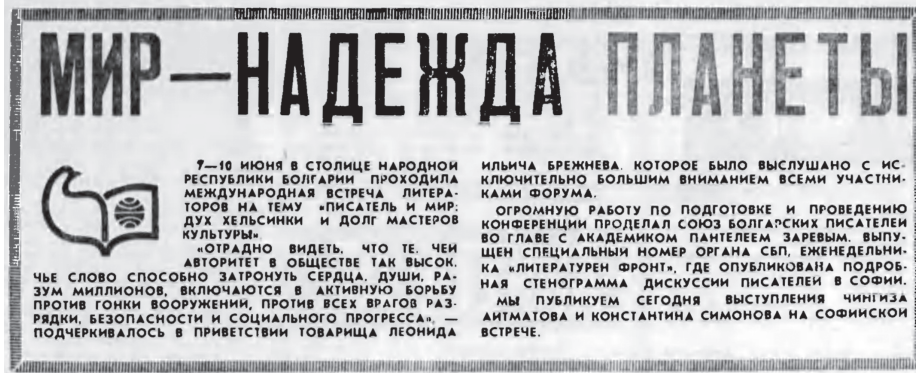


Abb. 1: Frieden ist die Hoffnung des Planeten, in: Literaturnaja gazeta (22. Juni 1977).

In dieser Rede, die Ende Juni neben der von Simonov in der *Literaturnaja gazeta* veröffentlicht wurde, diagnostiziert Ajtmatov eine Zeitenwende: Noch nie sei die Menschheit vor solch grandiosen Entwicklungsmöglichkeiten gestanden und zugleich sei die Menschheit als ganze noch nie einer derart globalen Auslöschungsbedrohung gegenübergestanden wie heute angesichts der Atomwaffen. „Uns alle“ – adressiert Ajtmatov die anwesenden internationalen Schriftsteller:innen – „verbindet das Bewusstsein der Verantwortung für das Schicksal der menschlichen Kultur und für das moralische Klima auf diesem Planeten.“ Es gäbe keine Alternative zum „Geist von Helsinki“, der Geist des Humanismus müsse mithilfe der Literatur bewahrt und gehoben werden. „Planetarisch denken“, das bedeute, „echter Internationalismus, Achtung vor der Eigenständigkeit der Kulturen, den Nationalsprachen, den künstlerischen Werten, die die Völker hervorgebracht haben, und schließlich perspektivisch zu denken und aus den heutigen Gegebenheiten in die Zukunft zu schauen.“ Dies sei der beste Garant des Friedens auf der Welt, den die Literatur helfen könnte zu bewahren, da sie über besondere Fähigkeiten der Darstellung und – und hier klingt Stalins Begriff der Literaten als „Ingenieure der Seelen“ direkt an – der „Einwirkung auf die menschlichen Seelen“ verfüge. Auch die Definition des Sozialistischen Realismus schwingt mit, wenn Ajtmatov abschließend sagt, dass eine „bloße flache Abbildung“ nicht mehr ausreiche, sondern die Literatur, damit sie ihre wichtige Aufgabe erfüllen könne, „wie ein facettenreiches Prisma die Tiefen des Lebens und die menschlichen Schicksale in ihren Stereosphären wahrhaftig wiedererstehen lassen“ solle.⁶

⁶ Čingiz Ajtmatov: Stat'i, vystuplenija, dialogi, interv'ju, Moskau 1989, 172.

мысливший человек не знает, что феномен личности — это нечто большее, чем просто набор черт, способных к действию. А что касается борьбы, то все мы знаем, что это борьба за выживание, за то, чтобы жить, а не просто за то, чтобы быть. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь.

Чингиз АЙТМАТОВ

ДУХУ ХЕЛЬСИНКИ АЛЬТЕРНАТИВЫ НЕТ

мысливший человек не знает, что феномен личности — это нечто большее, чем просто набор черт, способных к действию. А что касается борьбы, то все мы знаем, что это борьба за выживание, за то, чтобы жить, а не просто за то, чтобы быть. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь.

мысливший человек не знает, что феномен личности — это нечто большее, чем просто набор черт, способных к действию. А что касается борьбы, то все мы знаем, что это борьба за выживание, за то, чтобы жить, а не просто за то, чтобы быть. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь.

мысливший человек не знает, что феномен личности — это нечто большее, чем просто набор черт, способных к действию. А что касается борьбы, то все мы знаем, что это борьба за выживание, за то, чтобы жить, а не просто за то, чтобы быть. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь.

мысливший человек не знает, что феномен личности — это нечто большее, чем просто набор черт, способных к действию. А что касается борьбы, то все мы знаем, что это борьба за выживание, за то, чтобы жить, а не просто за то, чтобы быть. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь.

мысливший человек не знает, что феномен личности — это нечто большее, чем просто набор черт, способных к действию. А что касается борьбы, то все мы знаем, что это борьба за выживание, за то, чтобы жить, а не просто за то, чтобы быть. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь.

мысливший человек не знает, что феномен личности — это нечто большее, чем просто набор черт, способных к действию. А что касается борьбы, то все мы знаем, что это борьба за выживание, за то, чтобы жить, а не просто за то, чтобы быть. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь.

мысливший человек не знает, что феномен личности — это нечто большее, чем просто набор черт, способных к действию. А что касается борьбы, то все мы знаем, что это борьба за выживание, за то, чтобы жить, а не просто за то, чтобы быть. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь.

Константин СИМОНОВ

НАША ПАМЯТЬ ПРИ НАС

мысливший человек не знает, что феномен личности — это нечто большее, чем просто набор черт, способных к действию. А что касается борьбы, то все мы знаем, что это борьба за выживание, за то, чтобы жить, а не просто за то, чтобы быть. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь.

мысливший человек не знает, что феномен личности — это нечто большее, чем просто набор черт, способных к действию. А что касается борьбы, то все мы знаем, что это борьба за выживание, за то, чтобы жить, а не просто за то, чтобы быть. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь.

мысливший человек не знает, что феномен личности — это нечто большее, чем просто набор черт, способных к действию. А что касается борьбы, то все мы знаем, что это борьба за выживание, за то, чтобы жить, а не просто за то, чтобы быть. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь. И в этом смысле, если человек не знает, что такое человек, то он не знает, что такое жизнь.

Abb. 2: Čingiz Ajtmatov: Es gibt keine Alternative zum Geist von Helsinki, in: Literaturnaja gazeta (22. Juni 1977).

Fünf Jahre danach, 1982, auf dem zweiten Kongress in Sofia wählte Ajtmatov für seine dortige Rede den aus heutiger Perspektive noch denkwürdigeren Titel *Der Eroberer kann kein Held sein* (russ. *Zavoevatel' ne mozet byt' geroem*).⁷ Auch hier hob Ajtmatov die grundlegend neue Situation der Welt im Angesicht der Atomwaffen hervor, den prinzipiellen Unterschied gegenüber jener Situation, in der Romain Rolland, Gor'kij und Ernest Hemingway geschrieben hatten. Erst heute stünde man vor der Alternative „entweder – oder“ bzw. „sein oder nicht sein“: „entweder wir erhalten die Welt, die mit so viel Mühe im Laufe der langen Geschichte errichtet wurde, oder wir verlieren alles“.⁸

Überall, in allen Sprachen, in allen Literaturen [fordert Ajtmatov] sollten wir Gedanken und Gefühle entwickeln, die wirklich menschlich sind, gut, und die es rechtfertigen, dass wir Menschen genannt werden, jene vernünftigen Wesen, die einst – warum auch immer – auf diesem Planeten auftauchten, damit sie ihr Leben nicht auf so schändliche Weise beenden.⁹

⁷ Čingiz Ajtmatov: *Zavoevatel' ne mozet byt' geroem*, in: *Inostrannaja literatura* 5 (1983) o. S. Nachdruck in Ajtmatov, *Stat'i* (Anm. 6), 191–193.

⁸ „Именно в XX веке возникла совершенно новая функция писателей мира, если можно так сказать, дополнительный груз, бремя, новая их миссия. Прежде классики наших литератур выступали глашатаями гуманизма, имея возможность жить в более спокойных условиях. Даже когда в недавнем прошлом раздавались тревожные голоса Роллана, Горького, Хемингуэя, не было еще такой опасности, не возникало положения, когда вопрос стоял: быть нам или не быть. Альтернатива именно такова: либо мы сохраним все то, что человечество создавало с таким трудом и усилиями на протяжении своей долгой истории, или мы все это утратим.“ Ebd., 191.

⁹ „Везде и всюду, на всех языках, во всех литературах нам следует насаждать мысли и чувства истинно гуманные, благотворные, позволяющие нам именоваться людьми, теми разумными существами, которые, однажды возникнув почему-то на этой планете в этой природе, не кончили бы жизнь столь бесславным образом.“ Ebd., 193.

In diesem abschließenden Aufruf klingt ein weiterer Topos von Ajtmatovs Literaturverständnis an, den er im selben Jahr auch in einer westlichen Debatte anbrachte und sich dadurch als Vertreter postkolonialer Kulturen zu erkennen gab: Vielsprachigkeit. Ajtmatov argumentierte für ein Verständnis der Vielfalt an Sprachen als gemeinsamer Schatz der Menschheit und Gewinn für alle. Obwohl oder gerade weil Ajtmatov selbst in jungen Jahren vom Kirgisischen zum Russischen gewechselt war¹⁰ und erst dadurch den Weg zu transnationaler und internationaler Anerkennung hatte finden können, trat er in einem Essay, den er 1982 im *Courier de l'UNESCO*¹¹ publizieren konnte, vehement für die Vielfalt der Kulturen, die Erhaltung der kleinen Sprachen und den Schutz aller „Muttersprachen“ ein:

Wir leben in einem Sprachenkosmos. Die Sprachökologie, die historisch einmal aufgetreten ist, ist genauso komplex wie die Ökologie der Natur. Hier kommt man allein mit Pragmatik nicht weiter. Aber inzwischen vollzieht sich eine sukzessive Verdrängung der Sprachen der kleinen Völker durch die großen Sprachen.¹²

Daher, so Ajtmatov, müsse man eine nüchterne Wachsamkeit an den Tag legen. Um sich mit Gewinn zu vereinigen, müssten die Völker und Kulturen verschieden sein, wenn sie aber ihre Eigenständigkeit verlören, würde es keinerlei gegenseitige Bereicherung mehr geben und auch die Möglichkeit der Vereinigung wäre nicht mehr gegeben.

Als Ajtmatov also im April 1983 nach Berlin kam, genoss er als Intellektueller durchaus bereits internationales Ansehen, auch im Westen.

Die Zweite Berliner Begegnung: Den Frieden erklären

Die *Zweite Berliner Begegnung. Den Frieden erklären* fand in der Westberliner Akademie des Künste am Hanseatenweg statt. Verglichen mit der ersten *Berliner Begegnung* war die Teilnehmerzahl insgesamt geringer: 38 Autor:innen aus neun verschiedenen Ländern. Im Gegensatz zur starken Überzahl der Teilnehmer:innen aus der DDR bei der ersten war die Aufteilung bei der *Zweiten Begegnung* fast paritätisch: 12 aus der DDR, 11 aus der BRD. Ungefähr ähnlich blieben Zahl und Herkunft der ausländischen Teilnehmer:innen: eine Person (statt drei) aus Österreich (Robert Jungk wie 1981)¹³,

¹⁰ In den frühen Jahren 1958–1965 wurden seine Werke als Übersetzungen ausgegeben. Sein erster internationaler Erfolg *Proščaj, Gul'sary! (Auf Wiedersehen, Gülsary!)*, 1968) wurde dann schon als russischer Originaltext deklariert.

¹¹ Čingiz Ajtmatov: In praise of mother tongues, in: *Courier d'UNESCO* 7 (1982), 34–39; nachgedruckt als: Čudo rodnoj reči, in: Ajtmatov, Staťi (Anm. 6): 109–116.

¹² Ebd., 110

¹³ Seltsamerweise wird Jungk in der Teilnehmerliste der Buchedition nicht Österreich, sondern ein-

eine aus Ungarn (György Konrad: neu), eine aus der Schweiz (Alfred Muschg wie 1981), eine aus Dänemark (Klaus Rifbjerg: neu). Neu war beim zweiten Treffen die USA mit Ted Joans, dem schwarzen Jazz-Poeten, Beatnik und Surrealisten, vertreten, der mit einem Stipendium des DAAD gerade Gast des LCB war.¹⁴ Uwe Johnson, der 1983 auch zum ersten Mal teilnahm, wurde im Protokoll England zugeordnet.

Ähnlich wie 1981 waren auch 1983 drei Autoren aus der Sowjetunion dabei, die diesmal in der Zusammensetzung nicht nur das russische und russisch-jüdische Spektrum repräsentierten: Sergej Baruzdin, Vladimir Steženskij und eben Čingiz Ajtmatov. Der in Moskau geborene Sergej Baruzdin hatte wie Ajtmatov 1958 ein Studium am *Gor'kij-Institut* abgeschlossen und wurde 1966 Chefredakteur der Zeitschrift *Völkerfreundschaft*, deren Redaktionskomitee Ajtmatov dann ab 1968 als Ehrenmitglied angehörte. Baruzdin wurde später vorgeworfen, er habe die Zeitschrift heruntergewirtschaftet.¹⁵ Generell war Baruzdin v. a. als Kinderbuchautor bekannt. Vladimir Steženskij, auch er Moskauer und nicht nur Autor, sondern auch Germanist und Übersetzer deutscher Gegenwartsliteratur¹⁶, der im Krieg auch als Spion im Einsatz gewesen war, war unter den sowjetischen Autoren der häufigste Gast in Ostberlin. Nachdem Daniil Granin und Valentin Rasputin abgesagt hatten, wurde Ajtmatov, das machen die Protokolle deutlich, unter den Genannten als der wichtigste sowjetische Gast angesehen. Allerdings war Ajtmatovs Kommunikationssituation eine besondere, da er als einziger unter den Gästen der deutschen Sprache nicht mächtig war und eine Dolmetscherin brauchte, was von ihm selbst mehrfach als Hindernis hervorgehoben wurde.

Neben dieser Spezifik der sowjetischen Delegation fällt im Vergleich mit 1981 noch eine andere Differenz in der Zusammensetzung ins Auge. Zwei Teilnehmer:innen aus mitteleuropäischen Ländern bilden eine bei früheren Treffen nicht vertretene Gruppe: Libuše Moníková, die in der Teilnehmerliste einfach als Autorin aus Bremen bezeichnet wird, 1983 ihren zweiten deutschen Roman publiziert hatte und als deutschsprachige Schriftstellerin anerkannt war, verstand sich selbst seit ihrer Umsiedlung aus der Tschechoslowakei 1971 als politische Exilantin. György Konrad hatte seit 1978 in Ungarn Publikationsverbot¹⁷ und nomadisierte – sein Heimatland kritisierend – in diesen Jahren quasi als Heimatloser durch Europa. Beide können als Vorreiter eines neuen mitteleuropäischen Dissidententums bezeichnet werden, das sich als solches in seinem transnationalen Selbstverständnis noch nicht konstituiert hatte.¹⁸ Und es

fach – wie die deutschen Gäste – einer Stadt zugeordnet: Salzburg. Vgl. Zweite Berliner Begegnung (Anm. 1), 5.

¹⁴ Vgl. den Aufsatz von Susanne Klengel in diesem Band.

¹⁵ Vgl. Boris Jakovlev: *Zapiski sčastlivogo neudačnika*, Moskau 2011, 207.

¹⁶ So übersetzte Steženskij z. B. zwischen 1972 und 1990 Teile des Werks von Wolfgang Koeppen.

¹⁷ Dieses wurde erst 1989 wieder aufgehoben.

¹⁸ Gerade im selben Jahr publizierte Milan Kundera den ersten von zwei Essays, in denen er seine Idee von Mitteleuropa als von der Sowjetunion unterdrückten und mit dieser kulturell komplett inkompatiblen Teil Europas entwickelte und damit den Grundstein für ein antisowjetisches ostmittel-

waren genau sie, die bei der *Zweiten Berliner Begegnung* – wenn auch in jeweils unterschiedlicher Weise und nicht geschlossen agierend – einen neuen Ton anschlugen.

Walter Höllerer selbst stellt Ajtmatov am ersten Tag des Treffens ausführlich vor, jedoch ohne seinen im Vorjahr in der BRD und der DDR erschienenen und beiderseits der Grenze hochgelobten Roman zu erwähnen.¹⁹ Im Anschluss hält Ajtmatov eine circa zwanzigminütige, schriftlich vorbereitete Rede, die danach auch in Übersetzung vorgetragen wird. Ihre wichtigsten Punkte lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

Ajtmatov betont mehrfach, dass er nur als Schriftsteller – und nicht als Politiker – sprechen kann, und dass das, was er vorbringt, wesentlich mit seinem Verständnis von Literatur zu tun hat. Seine Grundfrage lautet: „Was kann man in diesem Stadium der politischen Entwicklung des Kalten Krieges mithilfe von Literatur erreichen?“²⁰ Seine erste Antwort: „nicht viel, weil die Literatur die Weltordnung nicht ändern kann“. Aber dann bringt er anstelle eines nackten Arguments ein Gleichnis und zeigt damit, was Literatur ihrem Wesen nach als rhetorisch geformter Text performativ vermag, nämlich mithilfe von figurativen Veranschaulichungen auch und gerade dort unmittelbare Evidenz zu erzeugen und Wege zu eröffnen, wo die Ratio am Ende ist.²¹ Keine Ameise sei zu viel auf dieser Welt. Und deshalb sei die Literatur nicht überflüssig. Sie kultiviere im Menschen die Idee der Unsterblichkeit, die im Glauben an die Zukunft begründet sei. „Jeder“ – so Ajtmatov – „begreift, dass der einzelne sterblich ist, [...] die Welt aber unsterblich.“²² „Wollen wir nicht [...] sagen, dass wir für das Schicksal der Welt verantwortlich sind [...]?“²³

europäisches Selbstverständnis legte, welches dann im Zentrum der Debatte auf der *Konferenz von Lissabon* 1990 stehen sollte. Vgl. Milan Kundera: „Un Occident kidnappé“ ou la tragédie de l'Europe centrale, in: *Le Debat* 5/27 (1983), 3–23; Ders.: *The Tragedy of Central Europe*, übers. von Edmund White, in: *The New York Review of Books* 31/7 (26. April 1984), 10–20.

19 *Dol'se veka dlitsja den'* (Länger als ein Jahrhundert dauert der Tag), der Titel des Romans, mit dem Ajtmatov eine Zeile aus einem Gedicht des späten Boris Pasternak zitiert, – aus der Zeit, als Pasternak bereits wegen der Publikation von *Doktor Živago* im Westen kritisiert und verfolgt wurde – wird in den beiden deutschen Ausgaben unterschiedlich übersetzt, obwohl beide Übersetzungen von Charlotte Kossuth stammen, der Mitarbeiterin des Ostberliner Verlags Volk & Welt. *Ein Tag länger als ein Leben* lautet der Titel der westdeutschen Ausgabe und *Der Tag zieht den Jahrhundertweg* heißt der Roman in der ostdeutschen Ausgabe.

20 Zweite Berliner Begegnung (Anm. 1), 18.

21 Mit dieser rhetorischen Strategie mit Worten zu handeln entspricht Ajtmatov interessanterweise dem für den Protokollband gewählten Titel *Den Frieden erklären*, der die idiomatische Wendung „den Krieg erklären“ umkehrt und damit auch den Dichtern politische Handlungsmacht mit Worten zuschreibt, und zwar gerade in Bezug auf den Frieden.

22 Ebd.

23 Ebd., 19.

Die zweite Hälfte von Ajtmatovs Rede ist vollständig dieser großen gesellschaftlichen Aufgabe der Literatur gewidmet: Es geht um „die Rolle des Schriftstellers in der modernen Welt“:

Vor der Literatur steht in unseren Tagen eine ungeheure Aufgabe, nämlich die ein neues Weltgefühl zu schaffen, in dem die Ideen des Humanismus zur Sache jedes einzelnen werden. [...] Im Grunde genommen, geht es einfach um die Achtung jedes einzelnen Menschen vor der eigenen Vernunft.²⁴

Ajtmatov erinnert an den internationalen Zusammenschluss im Zeichen der Weltliteratur gegen den Faschismus in den 1930er Jahren und stellt damit die *Zweite Berliner Begegnung* in die Tradition der Pariser Konferenz der Komintern von 1935 *Pour la défense de la culture*:

Als der Faschismus das Leben und die Kultur der Völker bedrohte, haben die bürgerliche Demokratie und der Kommunismus [...] sich vereinen können ohne dabei aufzuhören, sie selbst zu sein. [...] [U]m den Faschismus zu vernichten, fand man dieses gemeinsame Flussbett [so Ajtmatovs zweites Bild dieser Rede] [...]. Die Erziehung zum Menschen guten Willens könnte [...] eine Aufgabe für den modernen Schriftsteller werden.²⁵

Schließlich bringt er noch ein drittes Bild – genau wie die beiden anderen ein Allgemeinplatz der rhetorischen Asservatenkammer – mit dem er wieder, wie schon mit der „Ameise“, an die Macht der Literatur als Instrument der Menschenbildung appelliert:

Das Schrecklichste ist, wenn man glaubt, man sei sehr klein, man sei nur ein Sandkorn am Rande des Ozeans. Verwenden wir doch unsere Kräfte darauf, dass wir mit den Mitteln der Kunst und der Literatur den Menschen vor der sog. Massenkultur bewahren, damit er besonders scharf seinen Platz und seine Verantwortung [...] wahrzunehmen vermag... Versuchen wir, kraft der Kunst den Menschen die Achtung vor dem Leben zu geben, sie zum Verzicht auf physische Gewalt zu erziehen.²⁶

Ziemlich aufschlussreich ist, dass Ajtmatov im Unterschied zu fast allen anderen Rednern das identifikatorische Pluralpronomen „wir“ in zwei unterschiedlichen, ja entgegengesetzten Bedeutungen verwendet: nämlich nicht nur in Bezug auf die versammelte Gruppe von Autor:innen, sondern vor allem auch in Bezug auf die Sowjetunion, wodurch sich dann automatisch ein Gegensatz zwischen diesem „wir“ und der anwesenden Gemeinschaft ergibt.

²⁴ Ebd., 20.

²⁵ Ebd., 21.

²⁶ Ebd., 22.

Wie auch die beiden anderen Autoren aus der Sowjetunion spricht Ajtmatov prinzipiell als offizieller Repräsentant sowohl der sowjetischen Literatur als auch der Sowjetunion als Staat und Gemeinschaft. So zum Beispiel, wenn er sagt: „In unserer [sowjetischen] Politik gibt es dieses unauslöschliche Streben nach Frieden, es findet seinen Ausdruck in den Taten und Erklärungen der Regierung [...] In der Sache der Erhaltung des Friedens und der Nichtzulassung des Krieges sind wir alle eines Sinnes.“²⁷ Wenn er aber die anwesende Gemeinschaft adressiert, verwendet er ebenfalls ein „wir“, allerdings eines, das sich erst in der Zukunft konstituieren können wird und dann aktiv werden soll, wenn es um die Bildung eines Selbstverständnisses im Sinne eines globalen Humanismus geht.

Dadurch signalisiert Ajtmatov – wahrscheinlich ohne es bewusst zu intendieren und damit etwas zu beabsichtigen – eine Differenz gegenüber der Gemeinschaft des Treffens. Mit dem doppelten „wir“ steht Ajtmatov auch den zahlreichen Teilnehmer:innen aus der DDR entgegen, da sie alle, wenn sie „wir“ sagen, die anwesende Gemeinschaft meinen.

Diese symptomatische Differenz korrespondiert den Vorwürfen, die er von einigen Teilnehmer:innen bezüglich seiner uneingeschränkten Loyalität gegenüber dem sowjetischen Staat erhält. Diese Repräsentantenfunktion, an die Ajtmatov geradezu plakativ sein Verständnis des Autors als Instanz höchster kultureller Verantwortung und oberster moralischer Urteilsfähigkeit knüpft, wird von den an sich nicht weniger politisierten westlichen Teilnehmer:innen des Treffens explizit und vehement abgelehnt. Während Günther Grass Ajtmatov nur lapidar „naiv“²⁸ nennt, verwahren sich andere – wie der Schweizer Adolf Muschg oder Libuše Moníková – ausdrücklich dagegen, als Repräsentanten ihres Landes gesehen zu werden. Wie könne man überhaupt als Intellektueller „wir“ sagen und die Regierung meinen“, fragt Moníková und stuft Ajtmatovs Statements als absolut unglaublich ein.²⁹

Moníková sieht die Verantwortung literarischen Schreibens vor allem im Feld der Sprache und Poetik: „Die Aufgabe der Schriftsteller erwächst ihnen aus der Arbeit an der Sprache.“

Die Pflicht der Schriftsteller [sagt Moníková] ist die Richtigstellung der Begriffe. Die Macht, die von der Sprache ausgeht, ist nichts Fiktives. Die Propaganda-Biederkeit, mit der die Sowjetunion ihr veraltetes Imperium immer wieder moralisch zu erneuern versucht, steht dem Substratparasitismus der USA, dem schnellen Zugriff über putschende Obristen an Gefährlichkeit nur wenig nach.³⁰

Immer wieder kommt in der Debatte die Problematik der Verfolgung von Regimekritikern, die sich auch als Verfechter einer globalen Friedensbewegung verstehen, in

²⁷ Ebd., 19.

²⁸ Ebd., 32.

²⁹ Ebd. Moníkovás bemerkenswert vehementes Statement umfasst in der gedruckten Version fast drei Seiten, 69–72.

³⁰ Ebd., 71.

der Sowjetunion und den Ländern des sogenannten Ostblocks zur Sprache und führt zu Konfrontationen zwischen Autor:innen, die die Verfolgung leugnen, und solchen, die sie im Hinweis auf konkrete Fälle anprangern. So zum Beispiel der westdeutsche Hans Christoph Buch (der 1972 bei Walter Höllerer an der TU promoviert wurde):

Ich kenne Herrn Steženskij seit vielen Jahren und habe in gewisser Weise Vertrauen zu ihm gefasst. Ich weiß nun nicht, ob er das, was er eben gesagt hat, auch wirklich glaubt, ich nehme zu seinen Gunsten an, nein [...] hier wird behauptet, verhaftete Schriftsteller gäbe es nicht, und zwar deshalb, weil sie nicht Mitglieder des SV sind. [...] Joseph Brodsky galt in der Sowjetunion als Nicht-Schriftsteller. [...] Und selbstverständlich ist Wassyl Štus ein Dichter, und dafür ist er verhaftet worden, aufgrund seiner Gedichte [...] Ich sympathisiere nicht mit seiner politischen Haltung. Er ist ein ukrainischer Nationalist. Und als solcher ist er mit vielen Angehörigen dieser ukrainischen Oppositionsbewegung verhaftet worden, aber ausdrücklich wegen seiner Gedichte [...] Ich meine, dass es keine Frage der Sympathie oder der politischen Opportunität ist, sich für einen solchen Häftling einzusetzen.³¹

Es sind die Vertreter:innen (mittel)europäischer Positionen, die den Status quo – d. h. die Verfolgungen des regimekritischen Teils der Friedensbewegung und der Menschenrechtsverfechter im Osten – vehement kritisieren. Moníková verkündet das Recht auf Frieden als erstes Menschenrecht, weshalb Friedens- und Menschenrechtsbewegung absolut untrennbar seien³².

Wir sind alle Bewohner eines unsichtbaren Konzentrationslagers, man kann uns vernichten, wirksamer als in der Gaskammer, auf Befehl von oben, in einem einzigen Augenblick. Es hat nur den Anschein, als lebten wir in einer zivilen Welt. In Wirklichkeit befinden wir uns im Kriegszustand. In Ost und West ist etwas nicht in Ordnung mit dem politischen Denken³³

– meint György Konrad und spricht von „Blocknationalismus“,³⁴ der als Wurzel allen Übels und Kern der Bedrohung aller überwunden werden müsse. Robert Jungk möchte mit gezielten Einzelmaßnahmen der Schriftsteller als Akteure jenseits von Ideologie und Parteipolitik beginnen, um Klärung zu schaffen für alle: „Könnten wir nicht eine paritätische Schriftstellerkommission nach Moskau schicken [...] zur Untersuchung der unabhängigen Friedensbewegung?“³⁵

Konrad, der meint, man „müsse eine Utopie haben“³⁶, artikuliert die Vision eines neuen Internationalismus, der sich in Gestalt einer übergreifenden, globalen Friedensbewegung manifestiert: „Ich glaube, dass die demokratische Bewegung und

³¹ Ebd., 118.

³² Ebd., 178.

³³ Ebd., 39.

³⁴ Ebd., 172.

³⁵ Ebd., 117. Dieser optimistische praktische Vorschlag wurde nicht weiter aufgegriffen.

³⁶ Ebd., 99.

die Friedensbewegung in Osteuropa dasselbe sind. Ich glaube, dass es einen neuen Internationalismus gibt, über die Blöcke hinaus [...] Ich glaube, dass nur die Zivilgesellschaft eine Friedensbewegung schaffen kann, und nur die zivile Gesellschaft ist wirklich an den Menschenrechten interessiert.“³⁷

Ajtmatov schweigt zu all diesen Versuchen, irgendeine Perspektive für eine die Blockgrenzen überwindende Friedensbewegung zu entwickeln, wobei die sprachliche Barriere eine gewisse Rolle gespielt haben könnte. Als er aber gegen Schluss der Begegnung noch einmal mit zwei kleineren Statements die Stimme erhebt, geht sein Plädoyer für Verständigung im Zeichen eines allen politischen Kontroversen übergeordneten Humanismus anscheinend in eine ganz ähnliche Richtung wie das der kritischen Mitteleuropäer:innen. Hier adressiert sein „wir“ die versammelte Gemeinschaft als *pars pro toto* einer unteilbaren Menschheit:

[...] vor der Frage nach Sein oder Nicht-Sein sind wir alle Menschen, Zeitgenossen, die darüber nachdenken, was wir dazu beitragen können, um diese Gefahr abzuwenden [...] Es gab einige schwierige Momente, aber es freut mich, dass wir in der wichtigsten Sache einig geblieben sind [...] und versuchen, eine gemeinsame Sprache zu finden.³⁸

Ajtmatov weiterhin:

Ich betone, dass wir die größte Errungenschaft unseres Jahrhunderts besitzen, gemeinsam über Fragen des Friedens nachzudenken. [...] wir müssen wissen, dass die Literatur eines der ungeheuersten Mittel ist, um die Gehirne der Menschen zu beeinflussen, damit dort kein Kriegsgedanke entstehen kann.³⁹

Dieses Potential der Literatur zu nutzen, sei eine viel schwierigere Aufgabe, als Hass und Angst zu erzeugen.

Indem er die Literatur als mächtigstes Instrument der Steuerung des Bewusstseins definiert, spielt Ajtmatov wieder auf Stalins Definition der Schriftsteller an; indem er aber als Ziel die Erziehung zum Frieden nennt, postuliert er andere Maximen. Und wenn er anschließend jeden einzelnen als eigenverantwortlichen Adressaten der Literatur und das Individuum als einzige Instanz des Gewissens definiert, setzt er ein Statement, das nicht zuletzt aus dem Geist des Tauwetters kommt: „Das strengste Gericht hält jeder über sich selbst [...] Man sollte sich selbst beobachten, kritisieren.“⁴⁰

Und doch wird Ajtmatov auch nach seinem Abschlusssstatement direkt wieder von Libuše Moníková kritisiert für einen Harmonisierungsversuch, der vollkommen im

³⁷ Ebd., 172–173.

³⁸ Ebd., 171.

³⁹ Ebd., 184.

⁴⁰ Ebd., 184.

Abstrakten verharre: „[...] auf diesem Niveau bewegte sich die Argumentation seitens der sowjetischen Kollegen. Das war so äußerst allgemein, und es war tatsächlich sehr schwierig zusammenzukommen.“⁴¹

Aber obwohl die Teilnehmer:innen der Veranstaltung sich schlussendlich nicht auf eine von Günther Grass vorgelegte Resolution einigen konnten, in einem Punkt trafen sich dennoch alle: Das Gespräch als solches wurde als ein Wert an sich anerkannt und sollte fortgesetzt werden. Hierin stimmten sogar Čingiz Ajtmatov und Libuše Moníková überein, die beide den Vorschlag György Konrads begrüßten, ein nächstes Treffen in Budapest auszurichten. Dieses grundlegende Einverständnis basierte auf der Prämisse des gemeinsamen Ziels und einer gemeinsamen Verantwortung, die sie als Intellektuelle für die Gemeinschaft aller über politische Grenzen hinweg tragen wollten.

Besonders bemerkenswert aus heutiger Perspektive bleibt die Tatsache, dass nicht nur der sowjetische Autor, in dessen Kontext die Literatur offiziell höchsten Rang als moralische Instanz hatte,⁴² sondern auch die beteiligten westlichen Autor:innen ein schriftstellerisches Selbstverständnis vertraten, das weit vom heutigen *common sense* entfernt scheint: ein Selbstverständnis als Intellektuelle im Sinne Bourdieus und damit als Verantwortliche für die Grundwerte der Kultur und Gesellschaft.

Ajtmatovs Besuch in Ostberlin 1983 und seine literarische Positionierung im Roman *Ein Tag länger als ein Leben*

Literatur als Instrument der Reflexion, der fiktionalen Verhandlung und der Propagierung von Grundwerten menschlicher Existenz, dafür ist Ajtmatovs wahrscheinlich wichtigster Roman *Dol'še veka dlitsja den'* das beste Beispiel. Nach seiner – wenn auch zensierten – Veröffentlichung in der wichtigsten sowjetischen Literaturzeitschrift *Novyi Mir* im November 1980 stand er für mehrere Jahre im Zentrum der Aufmerksamkeit der literarischen Öffentlichkeit.⁴³ Obwohl er unübersehbar die Repressionen

⁴¹ Ebd., 172.

⁴² Dies hatte der Autor bereits in den 1960er Jahren in einem Essay bekräftigt, der zunächst 1967 in der wichtigsten literaturkritischen Zeitschrift der Sowjetunion – *Voprosy literatury* – und dann, im Zusammenhang von Ajtmatovs erstem Besuch in der DDR, 1968 unter dem Titel *Verantwortlichkeit [der Literatur] gegenüber der Zukunft* in der Zeitschrift des Schriftstellerverbandes, *Sinn und Form*, erschienen war. In: *Sinn und Form* 5 (1968), 1223–1231. Vgl. auch Susi K. Frank: Multinationale Sowjetliteratur und ihre Agenten auf dem Buchmarkt zwischen Ost und West, in: Jutta Müller Tamm (Hrsg.): *Berliner Weltliteraturen. Internationale literarische Beziehungen in Ost und West nach dem Mauerbau*, Berlin 2021, 284–312, hier: 307.

⁴³ Bis 1990 erschien der Roman ohne das parabolische Schlüsselkapitel „Die weiße Wolke Džingis Chans“, welches auf Russisch dann zunächst als Extratext erschien und 1991 erstmals als Kapitel 9

der Stalinära – denen auch Ajtmatovs eigener Vater zum Opfer gefallen war – kritisch thematisierte, wurde er 1983 mit dem Staatspreis für Literatur ausgezeichnet.⁴⁴ Die ersten Übersetzungen brachten ihm in Frankreich und dann in beiden Teilen Deutschlands große Beachtung.⁴⁵

Vor der *Zweiten Berliner Begegnung* war Ajtmatov deswegen schon in Paris gewesen, im Anschluss reiste er weiter nach Ostberlin, wo er die deutsche Übersetzung des Romans promoten sollte. Zu seinem deutsch-deutschen Grenzübertritt findet sich ein interessanter Kommentar Ajtmatovs in einem Interview der Journalistin der SED-Zeitung *Neues Deutschland*, Irmtraud Gutschke. In dem in der Zeitschrift *Sowjetliteratur* publizierten Interview meinte Ajtmatov:

Freilich hat die DDR viele Ähnlichkeiten mit anderen europäischen Ländern. Es ist ein hochentwickeltes Industrieland, das über reiche kulturelle Traditionen verfügt. Dabei haben sich allerdings eigene Züge herausgebildet, hat doch dieser Teil Deutschlands den Weg einer sozialistischen Entwicklung gewählt. Besonders bei meinem jüngsten Besuch habe ich das gespürt, als wir vorher in Westberlin waren. Als wir die Grenze überschritten hatten, fühlte ich mich sofort gespannt und frei. Ich hatte eben das Gefühl, bei meinen eigenen Leuten zu sein.⁴⁶

Es liegt nahe, dass der Abdruck dieses Kommentars den Autor dem Publikum nicht nur emotional näherbringen, sondern auch eine strategische Funktion erfüllen sollte: die Abwertung des Besuchs in Westberlin und die Aufwertung des Besuchs von Ostberlin als Heimkehr.

Tatsächlich wurde Ajtmatovs Roman, der in derselben Übersetzung von Charlotte Kossuth 1981 im Westen bei Bertelsmann unter dem Titel *Ein Tag länger als ein Leben*.

in den Gesamttext des Romans in seiner deutschen Ausgabe beim Unionsverlag eingefügt wurde. Die russische Erstausgabe findet sich in der Zeitschrift *Znamja* 8 (1990), 7–57.

44 Die Tatsache, dass Ajtmatov sowohl 1968, als er das erste Mal im westlichen Ausland (Frankreich) war, und 1983, als er zum zweiten Mal in Paris und dann auch in Westberlin war, den Staatspreis für Literatur erhielt, lässt eine politische Strategie dahinter vermuten: Als ob diese staatlichen Anerkennungen ihn fester an die Sowjetunion binden sollten.

45 Rossen Djagalov schreibt: „For the next five years, before perestroika, it remained the most widely debated officially published Soviet text, both in and out of the country. While some observers justly pointed to the novel’s (mutated) socialist-realist topoi and successful fate – a State Award for Literature, translations into multiple languages, film adaptations, – others insisted on its critique of Stalin-era repressions – of which Aitmatov’s father was a victim himself – and the adverse environmental consequences of (Soviet) modernization.“ Rossen Djagalov: *From internationalism to postcolonialism. Literature and cinema between the Second and the Third Worlds*, London u. a. 2020, 132. Ca. 25–30 Rezensionen und Presstexte gab es in der DDR zu Ajtmatovs Besuch Ende April bzw. Anfang Mai 1983. Viele davon beziehen sich auch auf Ajtmatovs neuesten Roman. Und mindestens ebenso viele Rezensionen erschienen in Ost- und Westdeutschland schon 1982 anlässlich der Veröffentlichung von Ajtmatovs Roman.

46 Zum 35. Jahrestag der DDR. Gespräch mit Tschingis Aitmatow, in: *Sowjetliteratur* 10 (1984), 84–88, hier: 85.

Roman und ein Jahr später im Osten bei *Volk und Welt*⁴⁷ unter dem Titel *Der Tag zieht den Jahrhundertweg* erschienen war, im Osten und im Westen gleichermaßen stark rezipiert, wobei bei gleichbleibend hoher Einschätzung des literarischen Niveaus – mehrfach fiel dabei der Begriff „Weltliteratur“ – die politische Ausrichtung und die Dimension der Sowjetkritik sehr unterschiedlich eingeschätzt wurden. Während man im Westen die kritische Dimension hervorhob, wurde sie im Osten praktisch geleugnet.⁴⁸

Während die bereits genannte Irmtraut Gutschke in der Parteizeitung *Neues Deutschland* vom 19. Mai 1982 die Gestaltung der Protagonisten als „aufrechte kommunistische Persönlichkeiten“ lobte, bewertete Wolfgang Kasack Ajtmatovs Roman im *Rheinischen Merkur* als „antisowjetisch“ und konservativ: „Bindung an Tradition und religiösen Glauben, an Mythos und klares Bekenntnis gegen den Materialismus [...] sind als geistige Prinzipien der sowjetischen Ideologie fern.“⁴⁹ Noch mehr als westdeutsche Rezensionen hoben jene ostdeutschen Kritiken, die in weniger parteinahen Organen erschienen, vor allem die ethisch-moralische Ausrichtung und den weltliterarischen Horizont hervor. So nannte Heinz Plavius diesen Roman im ostdeutschen *Sonntag* ein „Buch der Werte“ – gemäß Ajtmatovs Credo einer „verantwortungsbewussten“, „den Menschen zum Humanismus erziehenden Literatur“ seien die Helden Vorbilder, ihre wichtigste Eigenschaft edle „Einfachheit“.⁵⁰ In der ebenfalls ostdeutschen Zeitschrift

⁴⁷ Zur Bedeutung des Verlags *Volk und Welt* für die Verbreitung der sowjetischen multinationalen Literatur im deutschsprachigen Raum vgl. Leonhard Kossuth: *Volk & Welt. Autobiographisches Zeugnis von einem legendären Verlag*, Berlin 2002; sowie: ders.: *Sowjetliteratur in ihrer Multinationalität*, in: Simone Barck, Siegfried Lokatis (Hrsg.): *Fenster zur Welt. Eine Geschichte des DDR-Verlags Volk & Welt*, Berlin 2003, 57–61.

⁴⁸ 1983 erschien auch die französische Ausgabe, die noch eine dritte Annäherung an den Originaltitel versucht: Tchingiz Aitmatov: *Une journée plus longue qu'un siècle*, Paris 1983. Ausführlichere Analysen des Romans finden sich bei: Willi Beitz (Hrsg.): *Vom Tauwetter zur Perestrojka. Russische Literatur zwischen den Fünfziger und den Neunziger Jahren*, Berlin/Frankfurt a. M./Wien 1994, zu Tschingis Aitmatov: 245–252; Katerina Clark: *The Mutability of the Canon. Socialist Realism and Chingiz Aitmatov's I dol'she veka dlitsia den'*, in: *Slavic Review* 43/4 (Winter 1984), 573–587; David S. Coombs: *Entwining Tongues. Postcolonial Theory, Post-Soviet Literatures and Bilingualism in Chingiz Aitmatov's I dol'she veka dlitsia den'*, in: *Journal of Modern Literature* 34/3 (2011), 47–64.

⁴⁹ Wolfgang Kasack: *Einladung in eine andere Welt*, in: *Rheinischer Merkur* (4. Juni 1982). Charlotte Kossuth nennt den Tag ein „Lebensbuch“, in dessen Zentrum die „Würde“ des Menschen und „Erfahrung“ als menschliche Grundwerte stünden. Charlotte Kossuth: *Der Tag zieht den Jahrhundertweg*. Verlag Volk und Welt Berlin, in: *Eulenspiegel* 31 (30. Juli 1982). Irmtraud Gutschke konstatiert im *Neuen Deutschland*, dass Ajtmatov „auch in diesem Roman wieder *Legenden* und Gleichnisse nutzt, um den dargestellten aktuellen Ereignissen einen höheren Verallgemeinerungsgrad zu geben“ und durch die Gestaltung der Protagonisten beispielhaft Anforderungen an die „aufrechte kommunistische Persönlichkeit“ zu stellen. Als solche sieht Gutschke die Protagonisten Edigej, Kasangap, Abudalip und den Geologen Jelisarov. Irmtraud Gutschke: *Verantwortung tragen und tätig sein*, in: *Neues Deutschland* (19. Mai 1982). Gutschke trat immer wieder als Ajtmatov-Expertin auf, zuletzt in einer Monographie: *Irmtraud Gutschke: Menschheitsfragen, Märchen, Mythen. Zum Schaffen Tschingis Aitmatows*, Halle/Leipzig 1986.

⁵⁰ Heinz Plavius: *Buch der Werte*, in: *Sonntag* (8. August 1982).

Weltbühne wurde Ajtmatovs Roman von Richard Christ als „Weltliteratur“ bezeichnet. Stimmen der West-Presse bezogen sich mitunter kritisch auf die gattungsmäßige Heterogenität des Romans.⁵¹

Als Ajtmatov Ende April 1983 nach Ostberlin einreiste, war *Der Tag zieht den Jahrhundertweg* gerade schon in dritter Auflage bei Volk & Welt herausgekommen; parallel wurde die Ajtmatov-Werkausgabe – ebenfalls bei Volk & Welt – fortgesetzt, als deren vierter Band (von insgesamt 5) der Roman 1982 erschien. Stilistisch entspricht der Roman einem sowjetischen Realismus im weiteren Sinn, d. h. Fortführung einiger Kriterien des Sozialistischen Realismus – wie Wahrhaftigkeit, Volkstümlichkeit – aber klare Abwandlungen anderer wie z. B. Konzept des positiven Helden oder Parteilichkeit. An die Stelle einer im Sozialistischen Realismus dominanten Zukunftsorientierung tritt hier das auf vielen verschiedenen Ebenen des Romans verhandelte Rahmenthema des Gedächtnisses als Voraussetzung von humanistischen Werten, von Identität in der Gegenwart und Perspektiven für die Zukunft. Mithilfe der Kreuzung von wenigen individuellen Schicksalen an einer verlassenen Bahnstation, einem Friedhof und einem nahegelegenen Weltraumbahnhof in Kasachstan werden im Stil eines mit magisch-mythologischen Elementen, Dorfprosa und Science-Fiction angereicherten Realismus politisch überaus brisante Themen verhandelt.

Das Leitmotiv, mithilfe dessen die zeitliche Problematik in den Raum projiziert wird, bildet die Eisenbahn. Wie ein durchgehender Refrain zieht sich der beobachtende Satz – „Die Züge fahren von Ost nach West und von West nach Ost [...]“ durch den Roman. Während das Zugmotiv in zahlreichen älteren und sozialistischen Verwendungen als Symbol imperialer Asymmetrie von Zentrum und Peripherie, aber auch des Anschlusses der Peripherie ans Zentrum und als Symbol der Modernisierung der Peripherie fungierte, fahren die Züge in Ajtmatovs Roman in beide Richtungen, unausgesetzt, sich wiederholend und ohne Veränderung zu bringen. Sie stellen zwar die Verbindung zum Zentrum her, transportieren Menschen von dort, aber nicht, um die Peripherie ans Zentrum anzuschließen, sondern allenfalls um die Peripherie zu kontrollieren, aber oft auch nur, um die von dort Geschickten auszuschließen. Den Protagonisten erinnern sie manchmal an eine verlorene Vergangenheit und manchmal auch an die Fehlschläge der Modernisierung. Im Handlungsverlauf bringen die Züge Unglück: Mit dem Zug kommt der KGB-Inspekteur Tansykbajev, der Abutalip verhaftet und verhört, bis dieser aus dem Verhörwaggon springt und sich vor einen Zug wirft. Während Züge anderswo für Handlungsmacht im Sinn der Modernisierung stehen, symbolisieren sie hier eher die Abwege der Macht des Zentrums und die Ohnmacht der Peripherie. Als Edigej ein einziges Mal die Chance zu handeln ergreift, tut

⁵¹ Vgl. Richard Christ: Edige und das Universum, in: *Die Weltbühne* (22. Februar 1983); Helen von Ssachno: Kirgisenfriedhof und Kosmodrom, in: *Süddeutsche Zeitung* (26. März 1982); Helen Stehli: „Ein Tag länger als ein Leben“, in: *Neue Zürcher Zeitung* (26. März 1982); Gabriele Leech-Anspach: Kosmos über Kasachstan, in: *Der Tagesspiegel* (4. April 1982).

er dies, indem er die Notbremse zieht und die Fahrt des Zuges anhält. So transformiert Ajtmatov das Zugmotiv von einem modernistischen in ein postkoloniales.

Was das Gedächtnis betrifft, so werden folgende Dimensionen fiktional entfaltet: ein gegen die vergangenheitsverachtende Zukunftsversessenheit der Moderne gerichteter Impetus des Bewahrens und Schöpfens neuer Kreativität aus dem tradierten Wissen, das unterdrückte Traumagedächtnis der Stalinzeit, das kulturelle Gedächtnis als Basis von Gemeinschaft und Zugehörigkeit und seine Bedrohung durch politische Gewaltherrschaft, Humanismus als Epochen und Kulturen übergreifende universalistische Werthaltung, die durch einen gewaltsam und inhuman geführten Modernisierungsprozess bedroht ist.

Die paratextuelle Rahmung des Romans verdeutlicht das Selbst- und Literaturverständnis des Autors in mehrfacher Hinsicht. Das Motto, ein Zitat aus dem Versepos des frühmittelalterlichen armenischen Dichters und Philosophen Grigor Narekaci (945–1003)⁵², zeigt, dass Literatur, also fiktionales Schreiben, für Ajtmatov unauflöslich mit einem Anspruch auf Wahrheit und Aufrichtigkeit verbunden ist: „Und dieses Buch, es ist mein Körper/Und dieses Wort, es ist meine Seele“. Außerdem macht es die für Ajtmatovs Selbstverständnis konstitutive Orientierung über Sprach- und Kulturgrenzen über historische Epochen hinweg deutlich, wodurch die für die sowjetische Ideologie grundlegende Teleologie im Blick auf die historische Entwicklung der Kulturen aufgehoben wird. Außerdem stellt es ohne Vermittlung über das russische Zentrum eine direkte Verbindung zwischen zwei sowjetischen Nationalliteraturen her: der ältesten, der armenischen, und einer der jüngsten, der kirgisischen. Die Wahl des Romantitels, der ebenfalls ein Zitat ist, macht die Distanzierung vom linientreuen Sozialismus auf andere Weise klar: eine Zeile aus dem Liebesgedicht *Edinstvennye dni – Einzige Tage* – des späten Boris Pasternak von 1959, jenem Jahr, als Pasternak nach der Zuerkennung des Nobelpreises in seiner Heimat in ärgste Bedrängnis geraten war und politisch massiv angegriffen wurde. Dieses Gedicht zu zitieren – zumal im Titel – kam noch 1980 einem Tabubruch gleich, da Pasternak erst neun Jahre später rehabilitiert wurde. Pasternaks aus dem Kontext gerissene Verszeile gibt die Parameter des zeitlichen Innehaltens, der Erfahrung der Ewigkeit im Hier und Jetzt und der palimpsestartigen Verdichtung vor, die die Romanhandlung modellieren. Am Tag einer einschneidenden Zäsur im Leben des Protagonisten scheint die Zeit stillzustehen, die Gegenwart wird gedehnt, indem die Grenzen zu Vergangenheit und Zukunft durchlässig werden. Insbesondere durch die raumgreifende Erinnerung erhält die Vergangenheit neue Präsenz in der Gegenwart. Räumliche Grenzüberschreitungen erhalten auch eine zeitliche Dimension, die Aufhebung der Grenzen geschieht in alle Richtungen, im konkreten und im geistigen Raum.

⁵² Vgl. den Kommentar zur Geschichte dieses Mottos in: Boris Chlebnikov, Norbert Franz: Čingiz Ajtmatov, München 1993, 116.

Die konkrete Zeit der Handlung – die auf rund 500 Seiten erzählt wird – umfasst genau einen Tag, an dem der Bahnarbeiter Burannyj Edigej seinen alten Freund Kazangap auf dem Friedhof Ana-Bejit (Wie die Leserin erst im Lauf der Lektüre erfährt, bedeutet dieser Name „Mutter-Ruhestätte“⁵³) beerdigen möchte. Dabei erinnert Edigej sich an sein Leben in der Steppe Sary-Özek. Nach Kämpfen im Zweiten Weltkrieg hatte Edigej – ursprünglich Fischer vom Aral-See – an einem posttraumatischen Zittersyndrom gelitten, wurde inhaftiert und später dann zur Bahn geschickt, wo er für den Rest seines Lebens an der Bahnstation Burannyj arbeitete. An diesem Ort kreuzen sich alle Schicksale des Romans. Als Edigej dort ankam, hatte er Kazangap kennengelernt, der ihn überredete, die Station zu übernehmen. Kazangap schenkte Edigej ein Kamel, zum Zeichen der Freundschaft, den aufgrund seiner Vitalität legendären Karanar. Ende 1951 kamen Abutalip und Zaripa Kuttybaev mit ihren beiden Söhnen in Boranly-Burannyj an. Nach und nach arrangierten sie sich mit dem harten Leben. Früher waren beide Lehrer. Abutalip war im Krieg, geriet jedoch in deutsche Gefangenschaft, konnte fliehen und kämpfte mit den jugoslawischen Partisanen. Dennoch wurde er bei der Rückkehr in die Sowjetunion festgenommen und behielt das Stigma des Kriegsgefangenen. Abutalip begann, seine Erfahrung für die Kinder aufzuschreiben. Auch die vielen Legenden, die Edigej ihm erzählte, schrieb er nieder. Aber bei einer Inspektion wurde diese Tätigkeit entdeckt, Abutalip verhört und als konterrevolutionär eingestuft. In typisch sowjetischer Art wurde er ‚entfernt‘ und blieb für lange Zeit verschwunden. Jahre später, nachdem es einige Reformen in der Sowjetunion gegeben hatte, strengte Edigej eine Untersuchung des Todes von Abutalip an, um dessen Söhne von der Erblast zu befreien. Abutalip wurde ‚rehabilitiert‘. Schließlich, als die Begräbnisgruppe, die Kazangap zum Ana-Bejit-Friedhof bringt, ihr Ziel fast erreicht hatte, fand sie sich auf einmal an einem Stacheldraht. Dem Zaun entlang kamen sie zu einem Checkpoint, dem Eingang zum Territorium eines von der UdSSR und den USA gemeinsam betriebenen Weltraumbahnhofs.⁵⁴ Damit betritt die Handlung die Science-Fiction-Ebene.

Vor dem Hintergrund der sowjetischen multinationalen Literaturpolitik im Sinne von „national in der Form und sozialistisch im Inhalt“ (Stalin), deren Realisierung den Einbezug lokaler Folklore als Mittel der symbolischen Sinngenerierung forcierte, ist zu beobachten, dass Ajtmatov diesem Gebot einerseits folgt, indem er in fast allen seinen Werken das kirgisische Nationalepos *Manas* auf die eine oder andere Weise ins Spiel bringt, so auch in diesem Roman. Andererseits verstößt er dagegen, wenn er die Problematik von Tradition und kulturellem Gedächtnis zwar für symbolische Sinngenerierung nutzt, aber nicht nur national; vielmehr verhandelt er sie im Rahmen der allgemein verstandenen Spannung von Tradition (Bewahrung) vs. Moderne

⁵³ Tschingis Ajtmatov: Ein Tag länger als ein Leben, übers. von Charlotte Kossuth, Zürich 2003, 140.

⁵⁴ Eine Anspielung auf das gemeinsame Apollo-Sojus-Projekt von 1975, das damals noch nicht lang zurücklag.

(zweckrationale Zukunftsorientierung), die er hier eben nicht an einem kirgisischen, sondern an einem kasachischen Beispiel illustriert. Kulturelle Überlieferung, verstanden als Erbe, ist bei Ajtmatov ein genereller Wert, der sich nicht nur in Dokumenten der Schriftkultur manifestiert, sondern auch an Orten selbst, die als Palimpseste mit vielen, einander überlagernden Sinnschichten aufgefasst werden. So bezeichnet in diesem Roman der Geologe Elizarov, ein alter Freund des Protagonisten Edigej, Sary-Özek als „vergessenes Buch der Steppengeschichte“ und sagt: „Natürlich betrachten manche nur das, was niedergeschrieben wurde, als wahre Geschichte. Aber wenn keine Bücher geschrieben worden wären, wie hätte dann die Wahrheit festgestellt werden können?“⁵⁵

Beispielhaft für den ‚magischen Realismus‘, wie er ihn in der Novelle *Der weiße Dampfer* bereits entwickelt hatte, flucht Ajtmatov in diesen Roman die fiktive Mankurt-Legende – symptomatischerweise genau in der Mitte des Romans (Kapitel 6), also gleichsam als Herzstück – ein. Damit gewinnt der Friedhof neben der Bedeutung als Ort des individuellen Gedenkens eine zweite Bedeutung: Er ist auch Ort des Gedenkens an gewaltsame machtpolitische Praktiken der Versklavung und Entmündigung durch Gedächtnisentzug. Die nirgendwo in der kirgisischen oder kasachischen Folklore tatsächlich überlieferte Legende erzählt von der Folter- und Versklavungstechnik feindlicher Nomadenstämme, die die Steppe eroberten, und hat im Romanganzen eine parabolische Funktion. Diese mythischen Stämme – so die Legende – beraubten gefangengenommene Fremde ihres Gedächtnisses in einem brutalen Ritual von Skalpierung und Überstülping einer Kappe aus Kamelhaut, eines „eisernen Rings“, der den Kopf zusammendrücken sollte. So machten sie die Gefangenen zu identitäts- und dadurch skrupellosen Sklaven. „Sie hatten ein Mittel gefunden, den Sklaven die lebendige Erinnerung zu nehmen, und verübten damit an der menschlichen Natur das schwerste aller [...] Verbrechen.“⁵⁶

Der Friedhof Ana-Bejit hatte – so der Erzähler – seinen Namen von einer Mutter, die ihren in einen Mankurt verwandelten Sohn hatte retten wollen, aber von ihm erschossen wurde, weil er sie nicht erkannt hatte. Unschwer lassen sich in der Entfaltung dieses Sujets sowjetische Bezüge erkennen, und zwar in doppelter Hinsicht. Zum einen erwidert Ajtmatov die *Balladen der Steppe* des kasachischen Sowjetschriftstellers Abiš Kekil’baev, der als erster die Mankurtlegende als Motiv genutzt hatte, um in einem nationalen Setting die Ambivalenz des kulturellen Gedächtnisses als Instrument von kultureller Identifikation und Gemeinschaftsstiftung zu verhandeln und v. a. die dadurch entstehende Gefahr der Erstarrung in Tradition hervorzuheben.⁵⁷ Ganz im Gegenteil unterstreicht Ajtmatov die prinzipielle Bedeutung des Gedächtnisses in dieser Identifikation stiftenden und humanistische Werte bewahrenden Funktion als Voraussetzung des Gelingens einer Zukunftsorientierung. Zum anderen erscheint der

⁵⁵ Ajtmatov, Ein Tag (Anm. 53), 52.

⁵⁶ Ebd., 143.

⁵⁷ Abiš Kekil’baev: *Ballady stepej*, Moskau 1975. Vgl. auch Chlebnikov/Franz (Anm. 52), 124.

Sohn Kazangaps, Sabitžan (kirgisisch „sowjetische Seele“), der nicht versteht, warum man den Vater an einem Ort begraben soll, der für ihn wichtig war, als moderner sowjetischer Mankurt, als Ausgeburd einer die humanistischen Werte vergessenden einseitigen Zukunftsorientierung. Abutalip dagegen, der quasi als Dissident verhaftet wird, weil er seine Erfahrungen (und auch die lokalen Legenden Edigejs) für die Kinder aufschreiben will, wird so zum Kämpfer gegen den sowjetischen Mankurtismus.

Topographisch überschneidet sich der Friedhof mit dem Kosmodrom. Die Absperrung des Friedhofs wegen des Ausbaus der Raketenbasis gibt Anlass für das Science-Fiction-Nebensujet, in welchem in ganz spezieller Weise ein globaler Horizont aufgerufen wird. Denn es geht nicht, wie man in den Jahren des Kalten Krieges hätte erwarten können, um das Schreckensszenario einer Konfrontation der Supermächte im All, sondern vielmehr um eine globale Abschottung der irdischen Machthaber beiderseits des Eisernen Vorhangs gegen jegliches freie Erkenntnisstreben und die damit verbundenen Visionen einer besseren Zukunft für die Menschheit. Im Zuge des amerikanisch-sowjetischen Raumfahrtprojekts verschwinden zwei Piloten im All. Nachdem eine Nachricht gefunden wurde, sie seien zu einem anderen Planeten aufgebrochen und hätten dort eine friedliche Zivilisation mit einer Weltregierung gefunden, beschließen die Großmächte einen Sicherheitsring um die Erde zu errichten, um weiteren Kontakt zu unterbinden und die Erde gegen jede Art von Invasion aus dem Weltraum abzuschotten. Hier taucht das aus der Mankurt-Legende stammende Motiv des „Rings des Bösen“ zur Abschottung gegen das Gute wieder auf, aber jetzt richtet sich die Abschottung nicht gegen das Identität stiftende Gedächtnis, sondern gegen die Vision einer besseren, friedvollen Zukunft. Mankurt-Motiv und Raketenmotiv zusammengenommen ergeben die umfassende Kritik einer Gesellschaft und Politik, die um der reinen Macht und Unterwerfung willen verhindert, dass humanistische Werte als einzige Garanten einer friedlichen Zukunft für die gesamte Menschheit sich ausbreiten und von allen anerkannt werden.

Obwohl dieses Sujet im Westen in erster Linie als Kritik an der sowjetischen politischen Realität verstanden wurde, betonte Ajtmatov selbst in einem Interview für die Zeitschrift der französischen Linken, *Révolution*, dass sich sein Blick auf die gesamte Entwicklung der Kulturen in der Gegenwart richtete und dass die Reflexionen anhand des kirgisisch-kasachischen Sujets in seinem Roman nicht nur regional spezifisch, sondern stellvertretend auf die aktuelle Welt der Moderne und der Massenmedien allgemein bezogen seien. Der „Mankurtismus“ beträfe alle, so Ajtmatov:

[...] die Massenmedien und die Manipulierung des gesellschaftlichen Bewusstseins führen uns zu etwas, was an die alte Geschichte des „Mankurt“ erinnert. [...] In meinem Roman geht es nicht nur um den Stalinismus. [...] das ganze Leben der gegenwärtigen Gesellschaft unterliegt diesem Prozess. Das gilt auch für die westliche Gesellschaft.⁵⁸

58 Čingiz Ajtmatov zitiert nach: Claude Frioux: „Des Soviets partout. Entretien avec Tchinghiz-Aïtmatov“, in: *Révolution. Nous vivons le temps des révolutions*. 163 (15.-21. April 1983), 34–37. Eine Übersetzung des Interviews findet sich in den Akten des Deutschen Schriftstellerverbands zu Ajtmatov.

Nicht nur dieses Statement, sondern auch die den Roman selbst durchziehenden Kommentare des autornahen Erzählers zu den durch die Romanhandlung veranschaulichten und im Handeln der positiven Protagonisten performierten Werte zeigt die oben im Zusammenhang der *Zweiten Berliner Begegnung* diskutierte Spezifik von Ajtmatovs sowjetischem Verständnis als Schriftsteller und Intellektueller, der sich für die Reflexion und Vermittlung ethischer Grundwerte verantwortlich fühlt, anhand des literarischen Beispiels auf.

Résumé und Ausblick

In der Analyse der *Zweiten Berliner Begegnung* wurde deutlich, dass die Debatte für den Frieden in erster Linie darum ging, ob die „Friedensbewegung“ eine Blockgrenzen überschreitende, Ost und West vereinende zivilgesellschaftliche Initiative sein kann oder nicht. Im Zuge dessen wurde auch darüber gestritten, ob eine kritische Haltung gegenüber dem Staat und der Regierung als prinzipielle Prämisse für den Status eines Intellektuellen anzusehen sei oder nicht. Teilnehmer aus Ost und West wetteiferten nicht zuletzt um den Begriff des Intellektuellen, wobei sich hier gerade die Stimmen der ostmitteleuropäischen Autor:innen Libuše Moníková und György Konrad hervorhoben –, die selbst aus einer Position des Exils und der Kritik gegenüber dem realen Sozialismus ihrer Heimatländer sprachen. In meinen Ausführungen habe ich versucht zu zeigen, dass Ajtmatov – der explizit loyalen Haltung gegenüber der sowjetischen Führung und seiner klaren Identifikation mit der ihm als Schriftsteller vom Staat zugedachten Repräsentantenrolle zum Trotz – dennoch den Status eines Intellektuellen im Sinne Bourdieus zu beanspruchen versuchte: Erstens, indem er seit 1977 immer wieder kraft seiner Autorität als Verfasser literarischer Texte in der Öffentlichkeit als Fürsprecher politischer Haltungen und Werte auftrat, die er selbst für wichtig hielt, und indem er sich zweitens für universelle Belange wie den Frieden oder den Schutz der Umwelt jenseits von parteipolitischen Positionen einsetzte.⁵⁹

Erweitert man den historischen Fokus auf Ajtmatovs nachfolgende Laufbahn, erkennt man, dass das Berliner Treffen 1983 den Anfang einer zweiten internationalen Karriere darstellte: der Karriere als Schriftsteller und Intellektueller im Dienst einer sowjetisch geprägten Idee des Weltfriedens.

Neben seinen literarischen Werken trat Ajtmatov in den späten 1980er Jahren, den Jahren der sog. „Perestrojka“, zunehmend auch als weltpolitisch agierender sowjetischer Autor hervor, der – dann schon im Zeichen der Perestrojka und vor dem Hintergrund eines engen freundschaftlichen Dialogs mit Michail Gorbatschow – auf hochkarätig besetzten internationalen Begegnungen sprach und auch selbst solche Treffen

⁵⁹ Vgl. Bourdieu, *Universal Corporatism* (Anm. 5), 656.

initiierte. So lud Ajtmatov vier Jahre nach der Berliner Begegnung eine internationale Delegation aus berühmten Autor:innen, Wissenschaftler:innen, Künstler:innen und Leiter:innen internationaler Organisationen wie der UNESCO und des *Club of Rome* in seine mittelasiatische Heimat – damals noch „Republik Kirgisien“ – zum *Treffen am Issyk-Kul*, einem großen Bergsee im Osten der zentralasiatischen Republik, ein. Genau zwei Wochen nach dem berühmten Treffen von Michail Gorbatschow und Ronald Reagan in Reykjavík, das den endgültigen Wendepunkt des Kalten Krieges markierte, hatte auch diese Zusammenkunft das Ziel, den Kalten Krieg – hier von Seiten der ‚Kulturträger‘ und Nicht-Regierungs-Akteure – zu beenden. Die Gruppe unabhängiger Intellektueller aus Europa, den USA, Indien und Afrika sollte eine transnational-planetarische Perspektive auf die Belange des Menschen an sich und die Problematik von Natur- und Umweltschutz eröffnen und mithilfe der Definition des Planeten als Heimat der gesamten Menschheit eine neue Ära einleiten. Im Unterschied zu den Berliner Begegnungen wurden bei dem als „informell“ bezeichneten Forum am Issyk-Kul keine Protokolle publiziert.⁶⁰ Bekannt ist nur, dass die Gespräche der zum Teil politisch entgegengesetzten Lagern angehörenden Teilnehmer:innen – zum Beispiel Arthur Miller oder auch der eher antisowjetisch eingestellte französische Autor Claude Simon – durchaus kontrovers verliefen. Dennoch konnte sich diese im Vergleich zu Berlin viel heterogenere Runde, der auch der amerikanische Futurologe Alvin Toffler (der im Anschluss zu einem engen Berater Gorbatschows wurde⁶¹), der UNESCO-Vorsitzende Augusto Forti, der spanische Bildungsminister Federico Mayor und der Präsident des Club of Rome, Alexander King, angehörten, auf ein Abschlusssstatement einigen. Mit Blick auf die nahende Jahrtausendwende verkünden die Teilnehmenden darin ihren „Glauben an das schöpferische Genie des Menschen“ und an das Potential begabter Menschen in Führungsrollen bei der Schaffung einer neuen, atomwaffenfreien und sowohl die ökologische als auch die geistig-kulturelle Entwicklung vorantreibenden Welt.⁶² Dank dem Interesse und der Dialogbereitschaft der Teilnehmenden und dank der spontanen Einladung von Präsident Gorbatschow zum Abschluss des Treffens hatten die dort geführten Gespräche nachhaltigen Einfluss auf Gorbatschows ‚Umbau‘-Politik und seinen Plan, einen „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“ zu ermöglichen, bevor dieser 1991 mit der Auflösung der Sowjetunion endgültig scheiterte.

Schließlich ist an dieser Stelle auch ein gemeinsamer Auftritt Ajtmatovs mit Günter Grass zu erwähnen, den Ajtmatov im Rahmen der *Zweiten Berliner Begegnung* 1983 kennengelernt hatte: 1989 trafen die beiden Autoren einander wieder beim Club of

⁶⁰ Eine Dokumentation der Reden findet sich im Band Nikolaj Gorškov, Natal'ja Marčenko (Hrsg.): *Issyk-Kul'skij Forum*, Frunze 1987.

⁶¹ Vgl. dazu den persönlichen Erinnerungsbericht des Galeristen Marat Gel'man vom 1. Juli 2016. Online abgerufen am 9. September 2021 unter <https://nv.ua/opinion/kak-avtor-knigi-shok-budushchego-povlijal-n2-sssr-161442.html>.

⁶² Vgl. *Issyk-Kul'skij Forum* (Anm. 60), 80–82.

Rome, wo sie – noch immer als Repräsentanten der zwei politischen Blöcke – angesichts einer auch nach dem Ende des offiziellen Kolonialismus durch rücksichtslose Industrialisierung und soziale Ungerechtigkeit bedrohten Welt appellierten, die Erde als unteilbare planetarische Einheit aufzufassen, die nur durch gemeinsame Initiativen und die Solidarität aller mit allen gerettet werden könne.⁶³ Während Grass unter dem Titel *Zum Beispiel Calcutta* die Verantwortung des Westens für die Fehlentwicklungen in den ehemaligen Kolonien hervorhob und vor den Folgen warnte⁶⁴, rief Ajtmatov, der das Ende des sowjetischen Unrechts begrüßte, zu einer „Universalisierung des menschlichen Geistes“ im Zeichen von postindustrieller Ökologie und Nachhaltigkeit auf, zur Abwendung vom konsumorientierten Materialismus und zur Erhaltung und Förderung kultureller Vielfalt als Quelle von schöpferischer Energie und geistiger Weiterentwicklung.⁶⁵

Zugleich warnte er vor einer „Unifizierung“ der Sprachen und Kulturen, welche als Auswirkung der durch die Massenmedien geschaffenen globalen Kommunikations-sphäre und der durch sie ermöglichten Manipulation befördert werde. Hier wie auch in der oben angeführten Bemerkung über den von Massenmedien geschürten „Mankurtismus“ kommt ein weiterer Punkt zur Sprache, der Ajtmatovs Positionierung mit westlichen Konzeptualisierungen des Intellektuellen verbindet: Die Kritik am schädlichen Einfluss der Massenmedien auf die Meinungsbildung der demokratischen Öffentlichkeit findet sich in diesen Jahren nicht nur bei Ajtmatov, sondern auch in Bourdieus und Habermas’ Verständnis des Intellektuellen.⁶⁶

So lässt sich resümieren, dass auf der *Zweiten Berliner Begegnung* 1983 im Wett-eifern darum, wer als echter Kämpfer für den „Frieden“ anzuerkennen sei, eine leb-hafte Debatte auch über das Verständnis des Intellektuellen und seine Rolle in der Öffentlichkeit und im Staat ins Rollen kam. Man hoffte auf die Möglichkeit der Konstituierung einer internationalen zivilgesellschaftlichen Friedensbewegung, die sich vom Korsett der Blöcke – dem „Blocknationalismus“, wie György Konrad es nannte – befreite. Insbesondere zwischen ostmitteleuropäischen Teilnehmer:innen (Moníková und Konrad) und Ajtmatov ging es im Kern darum, ob eine prinzipiell regierungs-kritische Haltung eine *conditio sine qua non* für die Legitimität des Status als Intel-lektueller sein müsste, oder ob auch Stimmen von Autor:innen transnationale An-erkennung beanspruchen dürften, die sich zwar nicht von der politischen Linie des eigenen Landes und der eigenen Regierung distanzieren, aber dennoch – qua ihrer Autorität als Schriftsteller:in – die Autorität des/der Intellektuellen als öffentliche,

63 Tschingis Aitmatov, Günter Grass: Alptraum und Hoffnung. Zwei Reden vor dem Club of Rome, Göttingen 1989.

64 Günter Grass: *Zum Beispiel Calcutta*, in: ebd., 39–64, hier: 51.

65 Tschingis Aitmatov: Globale Industrialisierungen. Entdeckungen und Verluste des Geistes, in: ebd., 7–38, hier: 28–33.

66 Vgl. Odile Heynders: Transformations of the Public Intellectual, in: dies. (Hrsg.): *Writers as Public Intellectuals. Literature, Celebrity, Democracy*, New York 2016, 1–25.

verantwortungsbewusste Reflexionsinstanz über Grundwerte der menschlichen Gemeinschaft beanspruchten.

Die Besonderheit der Position, um die Ajtmatov in dieser Kontroverse rang, und mit der er in den Folgejahren in Ost und West Anerkennung fand, bestand darin, einerseits der affirmativen Haltung gegenüber dem sowjetischen Staat zum Trotz einen Intellektuellenstatus zu beanspruchen, und andererseits Literatur nicht nur im Einklang mit den Forderungen der sowjetischen Literaturpolitik zu verstehen, sondern auch jenseits davon als Instrument der ethischen Bildung und Erziehung mithilfe einer fiktional-narrativen Veranschaulichung jener universellen Werte, die er in Essays und Reden als Mitglied einer transnationalen engagierten zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit vortrug.

