



ORIENTIERUNG

Nr. 8 63. Jahrgang Zürich, 30. April 1999

IM LETZTEN TEIL DER EINLEITUNG zu ihrem Buch über den am 24. März 1980 in El Salvador ermordeten Erzbischof Oscar Arnulfo Romero formuliert *María López Vigil*, was die Leser von dessen Lektüre erwarten können:¹ «Dieses Buch ist ein Konvolut von Zeugnissen, kein dokumentarisches Archiv, auch keine Biographie im herkömmlichen Sinn. Es kennt keine strenge chronologische Ordnung, es weist viele Lücken und Unebenheiten auf.» Im Anschluß daran berichtet sie, daß sie schon ein Jahr nach der Ermordung von Erzbischof Romero daran gedacht hatte, die vielen verstreuten Erinnerungen und aufschlußreiche Anekdoten über ihn zu sammeln, daß sie daraufhin mit rund zweihundert Menschen Gespräche von insgesamt etwa tausend Stunden Dauer geführt hat, um diese über ihn zu befragen und dann das über ihn Berichtete niederzuschreiben. Sie nennt ihr Buch «ein unvollständiges Buch», weil sie nur eine begrenzte Zahl von Zeitzeugen sprechen konnte, und sie spricht von «einem Porträt Romeros»; wie in einem pointillistischen Gemälde aus den einzelnen Farbflecken das Gesicht eines Menschen sichtbar wird, werden erst aus der Abfolge der einzelnen Geschichten die Konturen der Person Oscar A. Romero erkennbar.²

Ein Porträt aus tausend Bildern

Mit der Feststellung, daß sie keiner «streng chronologischen Ordnung» folge, will *María López Vigil* nicht nur beschreiben, wie sie die einzelnen Geschichten aneinandergereiht hat. Hinter der Weigerung, einer strikten Chronologie zu folgen, steckt mehr, nämlich das Konstruktionsprinzip des Buches. Jede einzelne Erzählung steht zuerst für sich allein, und einmal verknüpft mit den vorgehenden und den nachfolgenden Erzählungen, wie dann im Rückblick nach der Lektüre des ganzen Buches, zeigt sich in ihr jeweils eine neue Sinnschicht. Jede Erzählung kann für sich allein gelesen werden, und doch lassen sich von jeder Geschichte Fäden zu einer andern oder zu mehreren andern ziehen. Zwar ist auf diese Weise dem Leser die Möglichkeit gegeben, einen eigenständigen «Lebensfaden» von Erzbischof Romero zu knüpfen, aber weil dies gerade über eine Vielzahl von Geschichten geschieht, von denen jede einzelne ihn zum genauen Lesen herausfordert, bestimmt er nicht willkürlich die Richtung und die Verflechtungen, wie das geschehen soll. Im Durchgang der Lektüre erschließt sich dem Leser erst der Sinn und zeigt sich damit erst das Porträt Romeros, und im Rückblick kann er den von ihm zurückgelegten Weg erkennen.

Eine Schlüsselstellung innerhalb dieses Erzählgeflechtes nehmen jene Geschichten ein, in denen Erzbischof Romero überhaupt nicht vorkommt. In ihnen wird von einzelnen Personen oder von Gruppen berichtet, wie z.B. vom Sekretär der christlichen Campesino-Gewerkschaft FECCAS-UTC Polín Serrano, vom Pfarrer von Aguilares Rutilio Grande SJ, vom jungen Priester Ernesto Barrera, genannt Neto. Diese Erzählungen wären nicht ernst genommen, wenn sie bloß als illustrierende Rekonstruktionen des zeitgeschichtlichen Kontextes der Amtstätigkeit von Erzbischof Romero verstanden würden. Denn obwohl er nicht in diesen Geschichten vorkommt, sind es auch Geschichten über ihn, denn sein Bild erschließt sich dem Leser nur, wenn er die Eigenständigkeit jener Menschen wahrnimmt, mit denen Erzbischof Romero in seinem Leben zusammenkam und von denen er sagte, daß sie ihn das Evangelium gelehrt haben.

Als ein Beispiel sei hier jene Geschichte des ersten Treffens zwischen Apolinario Serrano, Polín genannt, und Erzbischof Romero wiedergegeben, das ihre Freundschaft begründet hat und ihm die Einsicht erschloß, daß die engagierte Militanz eines Menschen im christlichen Glauben begründet sein kann. Polín war in der FECCAS-UTC nicht nur für seine Reden voll Geschichten und Wortspielen, sondern vor allem für seine Begabung bekannt, die Realität darzustellen:

«Die beiden, Monseñor und Polín, begegneten einander zum ersten Mal, aber rasch wurde das Gespräch sehr munter.

«Schau mal, Apolinario, man sagt, daß du die Campesinos aufhetzt und sogar so weit gehst, bei ihnen gegen die Kirche und gegen mich zu sprechen. Andererseits sagt man

EL SALVADOR

Ein Porträt aus tausend Bildern: Das Buch der «vielen Erinnerungen» über Erzbischof Oscar A. Romero von *María López Vigil* – Keine Dokumentation und keine Biographie im herkömmlichen Sinn – Wie ein pointillistisches Gemälde – Die Gesprächspartner des Erzbischofs – Eine Militanz aus christlicher Inspiration – Zu den bedeutenden Predigten von O. A. Romero. *Nikolaus Klein*

ESSAY

Hitler als Vorläufer? Zu einem neuen Buch von *Carl Amery* – Das Überleben der Menschheit als wichtigstes und kaum hinreichend verstandenes Thema unserer Zeit – Hitler als fataler Vorläufer für das 21. Jahrhundert – Brutal-materialistischer Sozialdarwinismus als entscheidende Triebfeder der Politik Hitlers – Ontologische Basis der Rassentheorie – Der Kern von Hitlers Haß gegen jede Gleichheit der Menschen – Die Rolle der «Juden-Frage» – Das Weiterleben der Überlegenheitsmentalität in Politik, Ökonomie und Technik. *Heinz Robert Schlette, Bonn*

LITERATUR

Ein Morgen grünes Gras: Eine neu übertragene Auswahl der Gedichte von *W. B. Yeats* – Der Erfinder einer irischen Tradition – Der Literatur der Moderne verpflichtet – Der private Bereich und das Spiel mit großen Figuren des Mythos – Ausgesetzt den Konflikten der historischen Abläufe. *Wolfgang Schlott, Bremen*

PHILOSOPHIE

Eine letzte gemeinsame Begründung der Menschenrechte: Aus der philosophischen Perspektive negativer Theologie (Erster Teil) – Vier verschiedene Vorstellungen von Religion heute – Religion im modernen und weltanschaulich neutralen Staat – Die Debatte um eine gemeinsame Basis – Arbeit und Orientierung an den Menschenrechten – Die Erfahrung von Unmenschlichkeit und Ungerechtigkeit – Ein unendlicher Prozeß der Unterscheidung und der Entscheidung – Vom Streit zum Wettstreit der Religionen – Die monotheistischen Traditionen. *Willi Oelmüller, Münster/Westf.*

GESCHICHTE

Die Idee des polnisch-jüdischen Messianismus: Zum 200. Geburtstag des polnischen Nationaldichters *Adam Mickiewicz* – Die nationale Katastrophe der drei Teilungen Polens (1772, 1793 und 1795) – Die Geburtsstunde des polnischen Messianismus – Die messianische Idee als literarische Traumwelt – Messianische Philosophen – Polen als Messias der Völker – Gemeinsame Sendung von Juden und Polen – Gescheiterte Hoffnungen auf eine gemeinsame Zukunft. *Stefan Schreiner, Tübingen*

mir auch, daß du ein gläubiger Mensch bist... Wie erklärst du das?»

«Monseñor, ich kann die Probleme besser erklären, wenn ich Fragen stelle.»

«Gut, stell deine Fragen.»

«Beantworten Sie mir als allererstes dies: Weiß der Herr Erzbischof, wieviel man dem *Campesinopobretariat* für die beschissene Arbeit eines ganzen Tages bezahlt?»

«Nun, das weiß ich wirklich nicht...»

«Drei Pesos, Monseñor! Wir müssen kräftig aufstoßen, wie Sie sagen, damit sie uns zwei Pesochen mehr bezahlen. Kommen Sie, Monseñor, sagen Sie mir doch: Was würden Sie anfangen, wenn Sie für den lieben langen Tag ganze drei Pesos im Sack hätten? Sie würden auch mit fünfem nicht auskommen! Vielleicht kostet ja schon die Reinigung für Ihre Soutane mehr! Und nicht einmal das verdienen wir, wenn wir uns beim Zuckerrohrschneiden von morgens bis abends plagen!»

Monseñor schaute den schwächtigen Polín von oben bis unten an. (...) «Stell nur noch mehr Fragen», nahm Monseñor lachend den Faden auf.

«Sehen wir mal zu, Monseñor. Glauben Sie an Gott?»

«Aber klar, glaube ich an Gott.»

«Und glauben Sie ans Evangelium?»

«Auch das, ja: Ich glaube ans Evangelium.»

«Dann steht es unentschieden! Ich glaube nämlich auch an Gott und an das Evangelium. Wir beide sagen das gleiche, aber es ist nicht dasselbe. Rate, rate, Ratefee, warum tut der Wanst mir weh? Raten Euer Exzellenz, worin liegt die Differenz?», fuhr Polín mit seinem seltsamen Singsang fort.

«Also das weiß ich nicht, Polín», lachte Monseñor.

«Sie glauben an das Evangelium, weil das Ihr Job ist. Sie haben es studiert, lesen es und predigen es. Sie haben eben einen Bischofsjob! Und ich... Ich kann kaum lesen und habe nicht die ganze *Ideologie* vom Evangelium studiert, aber ich glaube an das Evangelium. Sie glauben, weil das Ihr Amt ist, ich glaube, weil ich es brauche. Denn es sagt mir, daß Gott nicht will, daß es Reiche und Arme gibt, und ich *bin* arm! Sehen Sie die *Differenz*? Das war sie. Kapiieren Sie sie? Wir haben denselben Glauben, aber wir marschieren auf verschiedenen Wegen.» Monseñor betrachtete ihn von oben bis unten, dieses ganze kleine Männchen, das Polín war. Und von da an waren sie bis zum Schluß dicke Freunde.»

Diese Wiedergabe läßt noch etwas vom sprachlichen Witz und der argumentativen Schlagfertigkeit des spanischen Originals ahnen. Erzbischof Romero liebte Gespräche mit überraschenden Wendungen, und er liebte solche Partner, welche die Dinge wirklich auf den Punkt bringen konnten. So mag es nicht überraschen, daß Polín in einer Reihe von Geschichten als Hauptakteur auftaucht, daß er in den letzten Monaten vor seiner brutalen Ermordung am 29. September 1979 einer der wichtigsten Gesprächspartner von seiten der Massenorganisationen für Erzbischof Romero wurde.

Der Wunsch nach regelmäßigen Gesprächskontakten ging damals sowohl von den (teilweise schon in den Untergrund gegangenen) Vertretern der Massenorganisationen wie auch vom Erzbischof selbst aus. In den letzten Monaten, bevor Präsident Carlos Humberto Romero durch die «Junta der jungen Offiziere» am 15. Oktober 1979 gestürzt wurde, bewegte sich das Land in eine aussichtslose politische Krise hinein: unmittelbar drohte der Ausbruch eines offenen Bürgerkrieges. Erzbischof Romeros Vertrauen in die aus der Reformbewegung stammenden zivilen

¹ María López Vigil, Oscar Romero. Ein Porträt aus tausend Bildern. Aus dem Spanischen von Michael Lauble. Edition Exodus, Luzern 1999, 336 Seiten, DM 39,50 / SFr. 37.- / öS 285.-.

² Am Ende seiner persönlichen Erinnerungen an Erzbischof O. A. Romero kommt Jon Sobrino auf erkenntniskritische Probleme einer Biographie zu sprechen, wenn er gleichfalls den Begriff «Porträt» einfügt. Die entscheidende Leerstelle seiner Erinnerungen markiert er dabei, indem er das Porträt Romeros nicht mit eigenen Worten, sondern mit einem Zitat seines ermordeten Freundes und Mitbruders Ignacio Ellacuría bezeichnet. (Jon Sobrino, Monseñor Romero. UCA Editores, San Salvador 1989, S. 63f.)

Mitglieder der Junta wurde von vielen seiner Mitarbeiter und Gesprächspartner heftig kritisiert. Aus diesem Zeitraum stammen einige der dramatischsten Geschichten der Sammlung von María López Vigil, in denen die Erzählenden ihre Enttäuschungen über die politische Position und die menschliche Urteilskraft von Erzbischof Romero zur Sprache bringen. Nach dem Rücktritt der zivilen Mitglieder aus der Junta und der neuerlichen Machtübernahme durch die Militärs faßte ein damaliger Gesprächspartner die Enttäuschungen und Konflikte jener Wochen mit den Worten zusammen: «Es verging noch nicht ein Monat, und alle Zivilisten, auf die er so sehr vertraute, traten aus der Regierungsjunta zurück. Das bestätigte Monseñors Interpretation und widersprach unserer Analyse, die nur Schwarz und Weiß kannte.» Mit dieser knappen Formulierung kommt eine der entscheidenden Begabungen Romeros zum Ausdruck: Trotz seiner Ängste und Vorbehalte versuchte er den Dingen auf den Grund zu gehen. Dies machte auch das Geheimnis der Wirksamkeit seiner öffentlichen Auftritte, vor allem seiner bedeutenden Predigten, aus: «Zu Beginn sah ich Monseñor Romero schwitzend, bleich und nervös. Und als er die Predigt begann, schien er mir verlangsamt, ohne die gewohnte Eloquenz, als ob er zögerte, durch die Tür zu treten, die die Geschichte und Gott vor ihm öffneten. Aber nach etwa fünf Minuten spürte ich, daß der Geist Gottes über ihn herabkam.»

Nikolaus Klein

Hitler als Vorläufer?

Zu einem neuen Buch von Carl Amery

Wiederum hat Carl Amery ein provozierendes Buch geschrieben. Nachdem er in seiner Schrift «Die Botschaft des Jahrtausends. Von Leben, Tod und Würde» (1994) eindrucksvoll aufgezeigt hatte, daß in Anbetracht einer die natürlichen Grundlagen ihrer Lebenswelt zerstörenden «Zivilisation» das Überleben der Menschheit das wichtigste und seltsamerweise immer noch nicht hinreichend verstandene Thema unserer Zeit und unserer Zukunft darstellt, geht er nunmehr den historisch-theoretischen Hintergründen der Gefährdung nach, in der sich die Menschheit befindet. Auf den ersten Blick kann es überraschen, daß Amery in Hitler, den man heute in der Regel für erledigt hält, einen fatalen «Vorläufer» sieht und die Frage stellt, ob Auschwitz gar den Beginn des 21. Jahrhunderts bedeutet und damit die Ankündigung einer noch schlimmeren Katastrophe.¹

Sozialdarwinismus...

Um einen Zugang zu den Thesen Amerys, die eine breite öffentliche Diskussion verdienen, zu gewinnen, wird man zunächst daran erinnern dürfen, daß Amery, Jahrgang 1922, zu jenen deutschen Autoren gehört, die das sogenannte «Dritte Reich» nicht nur leidvoll miterlebten, sondern die sich mit Ernst und Leidenschaft zugleich der sie umtreibenden Lebensfrage stellen, ob und wie überhaupt zu verstehen sei, was in jenen zwölf Jahren geschah. Amery hat sich schon mehrfach mit der Vorgeschichte und Geschichte des Nationalsozialismus auseinandergesetzt²; im Kontext seiner bedeutenden theoretischen Reflexionen zur Ökologiekrise³ erkennt er jetzt in Hitlers zu

¹ Carl Amery, Hitler als Vorläufer. Auschwitz – der Beginn des 21. Jahrhunderts? Luchterhand Verlag, München 1998, 191 S., DM 29.80.

² Vgl. Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute. Reinbek 1963; Katholizismus und Faschismus. Analyse einer Nachbarschaft. Heinrich Lutz antwortet: Carl Amery. (Das theologische Interview, Bd. 16), Düsseldorf 1970.

³ Vgl. vor allem: Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums. Reinbek 1972; Natur als Politik. Die ökologische Chance des Menschen. Reinbek 1976; s. auch die Amery-Bibliographie in dem 1996 anlässlich der Ausstellung zu Leben und Werk Amerys in München erschienenen Band: Joseph Kiermeier-Debre, Hrsg., Carl Amery – «ahnen, wie das alles gemeint war». Ausstellung eines Werkes. Paul List Verlag, München-Leipzig, S. 226–237.

wenig gelesenen und beachtetem Buch «Mein Kampf» (1925) den Sozialdarwinismus als die entscheidende Triebfeder der Hitlerschen Politik und gleichzeitig – in veränderter, noch radikalerer Form – auch als die Triebfeder der heute dominanten technisch-wissenschaftlichen und ökonomischen Kräfte und Tendenzen. Wie immer bei Amery ist auch das neueste Buch äußerst reich an Informationen, Reminiszenzen, Assoziationen, Anspielungen, Querverbindungen, Aperçues, so daß ich mich hier darauf beschränken muß, seine zentrale These wiederzugeben.

Amery arbeitet zunächst heraus, wodurch sich die «Hitlerformel», wie er sagt, von den übrigen vergleichbaren Denkweisen unterscheidet. «Der deutsche Sonderweg des Romantizismus, der Arierschwärmerei, der pantheistischen Religiosität, der Überreaktion auf die französische Revolution, der man mit «völkischem» Ideengemisch beizukommen versuchte, wird oft genug für den Aufstieg des Nazismus verantwortlich gemacht, und es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß diese Elemente viel zur Chemie des Nazismus beitrugen. Aber nicht nur die Lektüre von *Mein Kampf*, sondern der furchtlose Blick in das gesamte Antlitz des Nazismus läßt einen anderen Zug noch stärker hervortreten: einen brutal-materialistischen Sozialdarwinismus.» (S. 23) Derartige in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. und frühen 20. Jahrhunderts in Umlauf befindliche «Ideen» formierten sich zu Hitlers Meinung von der Überlegenheit und der besonderen Berufung der nordischen Rasse. «Was Hitler mit Mussolini, mit Franco, mit den faschistischen Ansätzen von Pilsudski, Pétain, Salazar, Antonescu und wie sie alle hießen, verband, ist klar: die grundsätzliche Verachtung der Mehrheitsdemokratie, die Abschaffung unparteiischen Rechts und, daraus folgend, die Entrechtung des politischen Gegners, die Parallelmacht militärischer und paramilitärischer Formationen. Aber all die andern Diktatoren sahen und betrieben diese Art von Politik als Stärkung des Staates, als Herstellung oder Wiederherstellung seiner Erhabenheit und Schreckensmacht. Sie waren alle noch Hegelianer, die im Staat die Fleischwerdung des Weltgeistes sahen. Soweit «Rasse» in ihren Doktrinen, in ihrer Propaganda überhaupt eine Rolle spielte, dann als das Produkt eines langen geschichtlichen Verschmelzungsprozesses, auf den man stolz war.» (S. 63)

Das Spezifische der Denkweise Hitlers in bezug auf die sogenannten Rassen liegt, wie Amery aufzeigt, darin, daß seine Rassentheorie in der «Natur» oder jedenfalls in dem, «was er unter ihr versteht» (S. 71), ihre sozusagen ontologische Basis hat. Diese Natur ist für Hitler die «grausame Königin aller Weisheit» und die alles bestimmende Grund-Lehre dieser Königin lautet, daß die Menschen nicht gleich und frei sind, sondern eingeteilt in Starke und Schwache, Überlegene und Unterlegene, Herren und Sklaven, Bessere und Schlechtere, ja in wirkliche Menschen und solche, die es eigentlich nicht sind, die vielmehr «Barbaren» oder, schlimmer noch, Bakterien und Bazillen seien.

... und seine «Nachhaltigkeit»

Von hier aus gelangt Hitler zu der Konsequenz, daß sein Hauptfeind derjenige ist, der diese natürliche Ungleichheit und die mit ihr verbundene «Aristokratie» oder «Elite» am energischsten bestreitet: «der Jude»; dessen Lehre von der Gleichheit aller vor dem einen Gott bereitet den Boden für «Humanismus, Liberalismus, Marxismus und ... konsequentes Christentum» (S. 72), die dementsprechend die Schar jener Feinde bilden, die Hitler im Namen der «grausamen Königin der Weisheit» meinte vernichten zu müssen (vgl. S. 71–77). Zu Recht bringt Amery vor diesem Hintergrund die extreme Gefährlichkeit Hitlers in folgender Weise zum Ausdruck: «Unschwer ist zu erkennen, daß Hitler sich gegen «die Gesamtheit der humanen Menschheitstradition» stellt, «wie sie sich seit den griechischen Philosophen und den jüdischen Propheten entwickelt hat und auf Wegen des Christentums und des Humanismus die europäische Zukunft formte, zumindest mitformte. Hitler ist der erste Politiker der modernen

Staatenwelt, der diese Tradition offen als Irrweg denunziert, zum Todfeind erklärt und ihr den Kampf ansagt.» (S. 76)

Damit wird ein tiefgreifender, angeblich also in der «Natur» grundlegender Antagonismus vollends deutlich: Die überlegenen Besseren müssen, um zu überleben und das eigene Aristokratisch-Menschliche auf alle Zukunft hin und in diesem Sinne «nachhaltig» (S. 75) zu retten, alles ihnen Entgegenstehende als barbarisch-unmenschlich unterdrücken, sich dienstbar machen und die eigentliche Wurzel des Widerspruchs, nämlich die Überzeugung von der Gleichheit aller, ausrotten.

«Planet-Management»

Es ist nun genau diese absurde, aller Geschichte und Phänomenologie hohnsprechende Überlegenheitsmentalität, die nach Amerys Diagnose heute keineswegs abgetan und überwunden ist, sondern am Beginn des dritten Jahrtausends als Zukunft droht. Amery denkt dabei nicht an eine simple Wiederkehr des Hitlerismus (vgl. S. 157–159), wohl jedoch an einen – nach einer gewissen Schamfrist im Anschluß an das Ende des Zweiten Weltkriegs (vgl. S. 129–145) – sich inzwischen immer deutlicher zeigenden *globalen Prozeß* in Richtung auf die Herrschaft der modernen ökonomistischen, technologisch-wissenschaftlichen Zivilisation.

Obwohl nicht mehr zu übersehen ist, daß das gegenwärtige Wirtschaftssystem einer Wüste von «Schrott, Müll und Gift» zuarbeitet (S. 166)⁴, werden die erforderlichen Gegenmaßnahmen nicht oder nur halbherzig in Angriff genommen. In diesem Zusammenhang schreibt Amery: «Die Politik, soweit sie überhaupt noch nachdenkt, kann sich zumindest nicht mehr mit langfristiger Zukunftsfähigkeit beschäftigen; sie hüpfert verzweifelt von einer treibenden Eisscholle auf die nächste, bestenfalls in der Illusion befangen, daß die Sicherung der jeweils notwendigen Mehrheit schon irgendeine geschichtliche Verbindung mit dem Weltgeist und damit Zukunftsfähigkeit herstellen werde.» (S. 167). Anwälte gegen die neue Ungleichheit von Reichen und Armen, «führenden ... Klassen» und «Überflüssigen» (S. 174) sind in Amerys Augen einzig die «Grünen-Bewegungen» (S. 173). Auf die Wirkung der jüdisch-christlichen Antidota gegen das von der Furcht, die Ressourcen könnten nicht für alle reichen (vgl. S. 89; 165, 171), besessene «Entwicklungsprogramm» (S. 133), dessen Parallelen zu Hitlers Strategien an Amerys Schilderung der gegenwärtigen Formen von Überwachung, Selektion und Preisgabe der Menschenrechte (vgl. S. 176–183) verblüffend und beängstigend deutlich werden, setzt Amery keine Hoffnungen.

Neue globale Formel

Unter der Frage «Was wird aus der humanen Botschaft?» plädiert er am Ende seines Buches für nicht weniger als einen «gänzlich neuen Kulturentwurf», der «auf einer gänzlich anderen Formel beruhen» müsse. Wenn es überhaupt gegenüber dem Selbstlauf des Prozesses, in dem sich der Sozialdarwinismus Hitlers auf einer breiteren, technisch, ökonomisch und politisch weit gefährlicher gewordenen Grundlage als sogenanntes «Planet-Management» (vgl. S. 163–185) fortsetzt, noch irgendeine Chance gibt (vgl. S. 184f.), so liegt sie für Amery in einer Existenzweise, die er in seinen abschließenden Sätzen folgendermaßen charakterisiert: «Was wir entwickeln müssen, ist eine neue, durch Wissen und Demut geläuterte Solidarität mit der Biosphäre, der Lebenswelt. Der Darwinismus irgendwelcher Neokannibalen kann in ihr ebensowenig einen Platz finden wie die naive Doktrin von der unsichtbaren Hand oder die vermessene Hoffnung auf eine eschatologische Erlösung von außen und oben (wie sie auch noch in genug säkularisierten Seelen herumspukt).

⁴Vgl. auch die pessimistischen Prognosen in dem Buch von Gregory Fuller, *Das Ende. Von der heiteren Hoffnungslosigkeit im Angesicht der ökologischen Katastrophe*. Ammann, Zürich 1993; s. dazu meine Besprechung in: *Orientierung* 58 (1994), S. 27–29.

Wenn es überhaupt noch darum geht, eine globale Formel zu finden, dann lautet sie: *Der Mensch kann die Krone der Schöpfung bleiben, wenn er begreift, daß er sie nicht ist.*» (S. 191)

Ob diese sehr ernste Warnung Amerys und derer, die die Lage einschätzen wie er, beachtet werden wird, bleibt abzuwarten. Es wäre zweifellos nützlich und ermutigend, wenn eine öffentliche Debatte über Amerys Buch zustandekäme, zumal es anders, als es üblich ist, an Hitler und Auschwitz erinnert...

Heinz Robert Schlette, Bonn

Ein Morgen grünes Gras

Gedichte von W.B. Yeats

Die Dichtung des irischen Nobelpreisträgers William Butler Yeats (1865–1939) ist in der deutschsprachigen Literaturlandschaft noch immer ein unbekanntes Terrain, auf dem einige Anglisten und Werner Vordtriede mit seiner Werkausgabe im Luchterhand Verlag (1970) in rührender Weise tätig waren. Auf der Suche nach den Ursachen für die spröde Haltung gegenüber einem der bedeutendsten irischen Dramatiker, Erzähler und Lyriker hat Peter Hühn in seinem Nachwort zu der vorliegenden Neubearbeitung von ausgewählten Gedichten aus allen Schaffensphasen Yeats' die scheinbaren Widersprüche in dessen Poetik aufgezeigt: «Yeats wollte eine irische Tradition erfinden, die so nie existiert hatte, und damit die Unabhängigkeitsbewegung Irlands unterstützen. Auf der anderen Seite war Yeats ein dezidiertes Dichter der modernen Welt, der internationale Einflüsse wie den französischen Symbolismus, das japanische No-Drama oder die indische Philosophie aufnahm und künstlerisch verarbeitete und der sich auf diesem Wege in einem erstaunlichen Wandlungsprozeß von seinen spät-romantischen Anfängen zu einem der bedeutendsten und komplexesten Lyriker der Moderne entwickelte.» (S. 151)

Diesen thematisch-inhaltlichen Gegensatz haben die Herausgeber und Nachdichter der vorliegenden Ausgabe in mindestens zweierlei Hinsicht aufgegriffen. Sie lösten sich von dem chronologischen Prinzip der bisherigen deutschsprachigen Publikationen, und sie suchten nach reizvollen stilistischen Texten, an deren Reimstrukturen sie auch ihre Kunst der Übertragung ausprobieren konnten. Unter Rückgriff auf die Variorum Edition der Gedichte Yeats', herausgegeben von Peter Allt und Russell Alspach (New York 1957), präsentieren sie neue deutsche Übertragungen. Diese zeichnen sich einerseits durch den Versuch aus, die Endreimstrukturen ebenso wie die Rhythmik der kürzeren englischen Lexeme adäquat ins Deutsche zu übersetzen. Andererseits sind sie geneigt, angesichts schwieriger Passagen im Ausgangstext, bestimmte phraseologische Wendungen im Deutschen zu verkürzen. Glücklicherweise erlauben es die im Original und der Übertragung abgedruckten Gedichte, den unmittelbaren Vergleich anzustellen. Besonders reizvoll erweist er sich in einem Gedicht ohne Titel. Es geht in ihm um einen gewissen Pearse, der Cuchulain zu sich befahl. Falls der nicht in die keltische Mythologie eingeweihte Leser an dieser Stelle möglicherweise nach der kulturhistorischen Quelle fragt, findet er leider kein Glossar! Dafür wird er aber durch die folgenden Yeatsschen Verse entschädigt:

*«We Irish, born into that ancient sect/
And thrown upon this filthy modern tide/
And by its formless spawning fury wrecked/
Climb to our proper dark, that we may trace/
The lineaments of a plummet-measured face.»*

Und die deutsche Übertragung: *Wir Iren, geboren in jenes alte Bündnis/
Doch geworfen in eine Flut, modern und brutal,
Gesteuert an ihrer formlos wimmelnden Bitternis/
Steigen in unser angestemtes Dunkel zurück, um den Zügen/
Eines senkblei-*

¹W.B. Yeats. Ein Morgen grünes Gras. Gedichte. Ausgewählt und übertragen von Andrea Paluch und Robert Habeck. Mit einem Nachwort von Peter Hühn. Luchterhand, München 1998, 164 Seiten, DM 29.80.

vermessenen Gesichts nachzuspüren. (S. 124f.) Hier hätte sich der Rezensent doch eine poetische Übertragung gewünscht, ein Wunsch übrigens, der in manch anderen Gedichtsübertragungen in Erfüllung gegangen ist.

Wohin führen uns die Gedichte, die Yeats zwischen 1889 und 1939 komponierte? Es sind meist private Bereiche (Liebe, Tod, Angst, Zuneigung, Sehnsucht), in denen die spätromantischen Ideale durch das Prisma der Moderne gebrochen werden oder in der Eigenschaft von rätselhaften Botschaften in der Form von Runen in den Texten auftauchen. Yeats spielt aber auch mit großen mythischen Figuren (Ossian, Antigone, Buddha u.a.), beschäftigt sich mit historischen Persönlichkeiten (Michelangelo, Pythagoras, Karl dem Großen, Caesar u.a.), kombiniert mythische Kontexte mit historischen Ereignissen, und er äußert sich im sarkastischen «Tonfall» über «weltbewegende» Ereignisse, wie zum Beispiel über die sozialen Auswirkungen von Revolutionen:

Der große Tag

Es lebe die Revolution und noch ein Kanonenschuß! Ein Bettler zu Pferd peitscht einen Bettler zu Fuß./ Es lebe die Revolution und die Kanonen kommen wieder! Die Bettler haben die Plätze getauscht, aber die Peitsche saust/ noch immer nieder. (S. 93)

So heißt es in dem Vierzeiler aus dem Jahr 1938, gedichtet von einem glühenden Verteidiger irischer Unabhängigkeit, dem Teilnehmer an dem Osteraufstand des Jahres 1916 und dem langjährigen Direktor des berühmten Abbey-Theaters in Dublin. Yeats' Poetik bewegt sich zwischen der unstillbaren Sehnsucht nach den idyllischen Gefilden der Romantik und der Desillusionierung der späten Moderne, deren poetologischer Vordenker er auch im Spiegel seiner mythologischen Texte ist. Dieser scheinbar unüberbrückbare Widerspruch taucht auch in einem anderen Poem auf. Schon sein Titel «Neuigkeiten für das Delphische Orakel» aus dem Jahr 1939 läßt aufhorchen. Ossian, der keltische Held, räkelt sich dort im Gras vor Delphi, umgeben von Pythagoras und dem griechischen Philosophen Plotin, vor der Küste tummeln sich Delphine, die die Sänger der Liebe durch die Wellen tragen und sie dann an der Küste abwerfen. Die Zerstörung der mythischen Idylle setzt sich auch in dem letzten Teil des Poems fort:

*Von dort, wo Pans Höhle liegt,/ von den Berghängen herab/
Rauscht unerträgliche Musik/ Stinkender Bockskopf, brutaler Arm
erscheint,/ Bauch, Schultern, Steiß/ Blüten fischgleich; Nymphen
und Satyrn/ Begatten sich im gischtenen Kreis.* (S. 141)

Welche Wandlungen der Dichter auf seinem Weg aus den keltisch-gälischen Quellen Irlands hinauf auf die von Skepsis und Ironie besetzten Höhen der Moderne durchlaufen hat, zeigt die Rückblende in das Jahr 1889. «Ossians Wanderungen» (S. 82f.), in diesem Jahre entstanden, entfalten sich in einer mythischen Landschaft, in der der irische Nationalheilige St. Patrick ein Zwiegespräch mit dem Krieger und Poeten Ossian, einer Heldenfigur aus einem gälischen Urtext des 3. Jahrhunderts, führt. Er wirft ihm vor, er habe dreihundert Jahre mit einem dämonischen Geist getändelt. Und als Antwort erzählt ihm der Dichter etwas von *einer perlenweißen, adligen Dame* (a pearl-pale, high-born lady), die ein Pferd mit bronzenem Zaum ritt und deren Lippen wie ein Sonnenuntergang waren. Und Ossian war in Begleitung von gälischen Helden, deren Namen in vielen Legenden aus der frühen irischen Geschichte eine triumphale Rolle spielten. Yeats wäre nicht der große irische Nationaldichter geworden, wenn er nicht nach 1915 unter der Einwirkung seiner Theaterarbeit, aufgrund der Bekanntheit mit *Ezra Pound* und dem Einfluß der Poetik von *T.S. Eliot*, sich zu einem Modernisten entwickelt hätte, der freilich sich nie von der metrischen Strenge überlieferter Verse gelöst hat.

Peter Hühn verweist in seinem informationsreichen Nachwort auf diese Zusammenhänge, nicht ohne anzumerken, daß der

Verzicht auf End- und Binnenreime und die Aufbrechung der überkommenen Sinnsysteme eine «gewisse Dunkelheit der Verse» verursachen (S. 156). Hinzu kommen die axiologischen Fragestellungen in vielen seiner Gedichte aus den 20er und 30er Jahren. Sie bezweifeln die liebgewonnenen Vorstellungen von der Humanität des Menschen, sie beklagen sich über die Künstlichkeit der Dichtung, die ohne Erkenntnisgewinn erscheint, sie negieren die identitätsbildende Kraft der Poesie. In all diesen ontologischen und ideologischen Dimensionen formt sich das Image eines modernistischen Dichters, dessen Poesie unter der Einwirkung der tragischen historischen Abläufe einer turbulenten Zerreißprobe ausgesetzt wird. Diesen Yeats wollen die Her-

ausgeber des Bandes, gemeinsam mit dem Anglisten Hühn, einem deutschsprachigen Publikum nahebringen, das beim Lesen/Hören zunächst von der Sprödigkeit der Texte überrascht sein wird. Die vertiefende Lektüre wird es jedoch mit einer Lyrik vertraut machen, deren Modernität in dem Zusammenspiel von Mystik, Ironie und unbekümmerter Subjektivität besteht. Es sind Eigenschaften, die wir von der Uniformität der späten Moderne geschädigten Zeitgenossen schätzen und lieben lernen, vorausgesetzt, wir nehmen die Herausforderung an: der Sprung zurück in die gälisch-keltischen Höhlen und zurück in die entfremdete Urbanität des späten 20. Jahrhunderts.

Wolfgang Schlott, Bremen

Eine letzte gemeinsame Begründung der Menschenrechte

Aus der philosophischen Perspektive negativer Theologie heute (1. Teil)

Jeder weiß durch eigene Erfahrungen und durch tägliche Informationen auf verschiedenen Ebenen: Wir leben in unseren engeren Lebenswelten, in Europa und weltweit zusammen mit sehr verschiedenen alten und neuen, harmlosen und gefährlichen Religionen, mit religiösen und nichtreligiösen Menschen und Gruppen, Institutionen und Organisationen. Wir kennen auch einige Ursachen für die guten und schlimmen Veränderungen der uns vorgegebenen Überlebens- und Lebensbedingungen: vor allem die neuen positiven und negativen Möglichkeiten der Wissenschaften, der Forschungen, der verschiedenen Techniken und des Wirtschaftens. Nichts spricht auch heute jedoch gegen die schon von Sophokles im 5. Jahrhundert am Beginn der europäischen Geschichte in Griechenland beschriebene Ungeheuerlichkeit des Menschen, seine Größe und sein Können, aber auch seine Maßlosigkeit und sein Elend: «Ungeheuer: viel. Aber ungeheurer als der Mensch: nichts.»

Da die gegenwärtigen Lebensbedingungen weltweit sehr verschieden und ungleichzeitig sind, beschränken sich die folgenden Überlegungen vor allem auf die gegenwärtigen Wandlungen und Herausforderungen in Europa. Vier verschiedene Religionsvorstellungen kann man hier unterscheiden:

▷ Die neue Religions- und Mythenfreundlichkeit kann man kurz so kennzeichnen: *Gott: nein – Religionen ohne Gott: ja*. Statt des Himmels und der Hölle im *Jenseits* oder nach dem Ende des Lebens und der Geschichte suchen Menschen heute jenseits des Alltags und der Rationalität im *Diesselts* das Reich des Geheimnisvollen und Irrationalen. Esoterik sucht Synthesen von Westlichem und Östlichem. Der eine monotheistische Gott der Juden, Christen und Muslime wird kaum noch von «A-Theisten» aus wissenschaftlichen, logischen oder moralischen Gründen bekämpft, abgelehnt, für unglaubwürdig gehalten oder für tot erklärt. Gott ist abhanden gekommen, ohne daß dies viele beunruhigt hat.¹

▷ Kennzeichnend für viele Religionen mit oder ohne Gott ist die Funktionalisierung der Religionen und religiösen Systeme und Organisationen sowie ihre Austauschbarkeit, ihre funktionale Äquivalenz. Wenn Religion nichts anderes ist als «Kontingenzbewältigungspraxis» (H. Lübke) oder ein System innerhalb

der anderen komplexen Systeme (N. Luhmann), dann gehören dazu ununterscheidbar die monotheistischen Religionen der Juden, Christen und Muslime, aber auch jeder moderne Psychokult.

▷ Neben harmlosen Religionen und ihren funktionalen Äquivalenten oder Kompensaten leben wir heute auch mit solchen Religionen, die das Zusammenleben der Menschen in Rechtsstaaten bedrohen. Das Ziel solcher Systeme (z.B. Scientology und religiöse Fundamentalismen im Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus) ist die mehr oder weniger gewaltsame Beseitigung der anderen Religionen und die Abschaffung des modernen Rechtsstaates, der die Unterscheidung von Religion und Staat voraussetzt und die Religions- und Gewissensfreiheit in der Verfassung festgeschrieben hat. Der Ausgangspunkt religiöser Fundamentalisten ist – darin sind sich heute fast alle Experten einig – nicht die Rückbesinnung auf «heilige Texte», sondern der «heilige Krieg» und Terror gegen die Veränderungen der Lebensformen durch westliche Modernisierungsprozesse, der «heilige Krieg», auch der mit westlichen Techniken, Medien und Waffen, gegen die angeblich nur westlichen Ideen der Menschenrechte und Demokratie.

▷ Auch religiöse Menschen und Gruppen, Institutionen und Organisationen arbeiten heute daran, wie sie trotz aller grauenhaften Leiden in einer Welt, als ob es Gott nicht gäbe, in einer glaubwürdigen Weise über, vor und zu Gott sprechen können. Sie wissen um die Zerstörungen der Bedingungen des Überlebens und Lebens, um die Zerstörungen der natürlichen Lebensbedingungen, um Mafia und Drogen, um die Korruptionen sowie um die Grenzen der bisherigen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Organisationen und Systeme. Diese Menschen steigen deshalb jedoch nicht aus der Moderne aus in die sogenannte Prä- oder Postmoderne. Wie heute Menschen über den einen gemeinsamen nicht von Menschen gemachten Gott der drei monotheistischen Weltreligionen der Juden, Christen und Muslime zu sprechen versuchen und welche Konsequenzen sich dabei für sie für das gegenwärtige Zusammenleben ergeben, werde ich am Schluß aus der Perspektive der negativen Theologie in der Philosophie andeuten.

Religion im modernen Staat

Die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der einzelnen europäischen Staaten sind dabei nicht zu übersehen auf der wissenschaftlichen und technischen, der wirtschaftlichen und sozialen, der rechtlichen und politischen Ebene. Gemeinsamkeiten und Unterschiede bestehen auch bei den ungelösten Konflikten beim Themenkomplex Staat und Religion. Während in Frankreich z.B. nach der Verfassung Staat und Religion strikt getrennt sind, haben in Deutschland, bzw. in den Bundesländern aufgrund des Grundgesetzes, zum Teil aus der Weimarer Verfassung übernommen, die Katholiken und Protestanten vor anderen

¹ Dafür zwei Beispiele: «Die Zeit» berichtete am 30.7.1998 über eine große Umfrage zu dem Thema Grundwerte. Auf die Frage, welche der angegebenen Werte für die Befragten «von sehr großer Bedeutung» seien, entschied sich die mit Abstand kleinste Gruppe für «Glaube an Gott» (27% in West-, 9% in Ostdeutschland). Die FAZ berichtete am 1.9.1995 von einer Tagung der «Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie» zu dem Thema «Gott – ein Fremder in unserem Haus» der Kirche und Theologie, «der ekklesiologische Atheismus». Warum beschäftigen sich z.B. die christlichen Kirchen und Theologien, die verschiedenen christlichen Konfessionen und Bewegungen in Europa und weltweit im Streit untereinander und mit Rom so sehr mit kontroversen Glaubenslehren (z.B. Rechtfertigungslehre) und Moralvorstellungen (z.B. die Gewissensfreiheit), daß dabei die zentrale Frage nach dem gemeinsamen einen Gott, der ja auch der gleiche Gott der Juden und Muslime ist, nicht oder kaum vorkommt?

Religionen Vorrechte (z.B. konfessioneller Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, Fakultäten an Universitäten, vom Staat eingezogene Kirchensteuer usw.). Warum gibt es in den europäischen Staaten für die drittgrößte Religionsgemeinschaft der Muslime zur besseren Integration dieser Minderheiten keinen islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und keine islamische Fakultät an den Universitäten wie in Straßburg? Für das gewaltfreie Zusammenleben religiöser und religionsloser Menschen und Gruppen in Europa fehlen innerhalb und zwischen den einzelnen Staaten viele wirtschaftliche und soziale, rechtliche, politische und religiöse Voraussetzungen, Organisationen und Institutionen, obwohl die europäischen Staaten gemeinsame Verpflichtungen zur Integration von Ausländern und Minderheiten unterzeichnet haben.

Nach dem Ende der nationalsozialistischen Verbrechen und Zerstörungen standen 1945 die Bundesrepublik und andere europäische Staaten geschichtlich vor allem vor zwei großen Aufgaben: erstens dem Wiederaufbau der wirtschaftlichen, sozialen, rechtlichen und politischen Institutionen und Organisationen innerhalb und zwischen den europäischen Staaten sowie zweitens der Schaffung freiheitlicher, demokratischer und rechtsstaatlicher Staatsformen, in denen nach den Erfahrungen des zusammengebrochenen nationalsozialistischen Systems sowie des weiterbestehenden kommunistischen eins gesichert sein mußte: In den neuen Rechtsstaaten Europas darf nicht eine einzige Ideologie, Weltanschauung oder Religion für alle verschiedenen religiösen und nichtreligiösen Menschen und Gruppen, Institutionen und Organisationen dieser Staaten festlegen und mit staatlichen Mitteln durchsetzen, was der allein richtige Sinn des Lebens ist und die Homogenität der Gesellschaften und der Staaten ausmacht. Zur Verfassung weltanschaulich neutraler Rechtsstaaten gehört konstitutiv die Trennung von Staat und Religion und die Anerkennung der Menschenrechte und der diese durchsetzenden Institutionen und Organisationen. Damit stellt sich von Anfang an das bis heute ungelöste Problem: Gibt es für demokratische Rechtsstaaten die für bisherige vormoderne Staaten als selbstverständlich unterstellte Homogenität aller Bürger, Menschen und Gruppen, Institutionen und Organisationen in diesen Staaten durch eine einzige über- und vorstaatliche Instanz?

Seit 1945 streitet man vor allem in der Bundesrepublik und ähnlich in anderen europäischen Staaten bei politischen und ideenpolitischen Auseinandersetzungen um die gesuchte Homogenität der Bürger mit sehr verschiedenen Begriffen. Dafür einige Beispiele: Der Staatsrechtler an der Bonner Universität, J. Isensee, bringt das Dilemma aus seiner Sicht so auf den Punkt: Der moderne Rechtsstaat, zu dem als Reaktion auf die Erfahrungen der blutigen, konfessionell bedingten Bürgerkriege sowie im Blick auf die Vielheit und Verschiedenheit von religiösen und nichtreligiösen Bürgern und Gruppen konstitutiv die Trennung und Unterscheidung von Staat und Religion gehört, ist kein «richtiger» Staat, der allen seinen Bürgern Homogenität, Sicherheit und Moral geben und garantieren kann. Dazu braucht er Vor-neuzeitliches, Meta-Rechtliches. «Der moderne S.(taat) kann und will nicht *societas perfecta* sein, sondern nur noch *sektoraler Staat*. (...) Der Verfassungsstaat will um der Freiheit der Bürger willen von Rechts wegen nicht mehr sein als «Not- und Verstandesstaat» im Sinne *Hegels*. Außen vor bleiben weithin Sittlichkeit und Religion, Kultur und Wirtschaft; sie haben aber Bedeutung als metarechtliche Voraussetzungen, auf denen die Institutionen gründen.» – «Der moderne S.(taat) gründet auf vor-neuzeitlichen Voraussetzungen und steht im Kontinuum der europäischen Staatsethik, die von Antike und Christentum ausgeht.»² Isensee erklärt daher, daß der Staat «als Rechtsstaat nur Legalität fordern kann, obwohl er auch der Moralität bedarf».³

²J. Isensee, Staat, in: Staatslexikon. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft, Freiburg-Basel-Wien 1985, Bd. 5, Sp. 145, 141.

³Zitiert nach Th. Rachel, Religionsunterricht und das Verhältnis von Kirche und Staat, in: Konrad-Adenauer-Stiftung, Dokumentation: Religionsunterricht in den Schulen. Sankt Augustin 1997, S. 13.

Daraus ergibt sich für ihn: «Die Kirche vermag Sinn anzubieten, wo der Rechtsstaat nur den Freiheitsrahmen bietet, innerhalb dessen der einzelne seinen Sinn selber suchen muß.»⁴ H. Lübke entwickelte zum Funktionieren von demokratischen Staaten ein Konzept von Zivreligion, das im Gegensatz zu den seit Hobbes und Rousseau entwickelten Konzepten den Bürgern dieser Staaten die Religions- und Gewissensfreiheit nicht beschränkt.⁵

Debatte um eine gemeinsame Basis

Von vielen wird seit 1945 für das Zusammenleben in pluralen Rechtsstaaten und Gesellschaften ein gemeinsamer Wertekonsens gefordert, beschworen oder unterstellt als «die Basis (...) für ein funktionierendes Staatsleben und verantwortliches politisches und privates Handeln».⁶ Die Rechtseinheit des Staates sei nur durch materiale Werte und Grundwerte einer angeblich objektiven Werteordnung zu begründen. Daß es auch eine «Tyrannei der Werte» gibt, übersah man dabei. E.-W. Böckenförde begründet wie schon 1979 Carl Schmitt, Eberhard Jüngel, Sepp Schelz⁷ überzeugend, warum unter den gegenwärtigen geschichtlichen Bedingungen die Berufung auf materiale Werte zur Rechtsunsicherheit und «zum Abbau individueller Freiheit und Autonomie» führen wird: Materiale Werte seien «praktisch durch subjektives Erleben, Evidenzerfahrung und Weltanschauung substituiert». Sie würden mit Notwendigkeit «in einer geistig-ethisch pluralistischen Gesellschaft der Herrschaft derjenigen unterstellt, die das Interpretationsmonopol für diese Postulate oder Werte innehaben bzw. sich zu eigen machen».⁸ Damit ist das Grundproblem aller Wertediskussionen klar formuliert: Wer legt in einem Staat und in einer Gesellschaft fest, welche Werte staatlich und gesellschaftlich anerkannt werden müssen/sollen: der Papst, die Kirche, der Bundeskanzler, die Partei, die Landesregierung? Wer legt fest, wie und mit welchen Mitteln diese Werte durchgesetzt werden sollen/müssen? Schon für Kant war entscheidend, daß der Staat die moralischen Freiheitsrechte jedes Einzelnen nicht einschränken darf. Jeder Einzelne hat nach Kant das Recht, nach seinem Gewissen zu handeln, «dem Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen».⁹ «Jeder

⁴Ebd., S. 14.

⁵H. Lübke will von seinem Verständnis der liberalen Theologie sowie der christlichen Herkunft und den christlichen Voraussetzungen unserer Kultur aus «den derzeit allzu elargierten Gebrauch» des Wortes Zivreligion heute so verstanden wissen: Zivreligion «nennen wir manifest religiöse Gehalte im Kontext öffentlicher Kultur jenseits der Grenzen kirchlich-institutioneller Verfaßtheit, staatskirchenrechtlicher Ordnung und theologischer Disziplin. Die Anrufung des Namens Gottes in zahlreichen europäischen Verfassungen, die gesetzliche Regelform der Eidesleistung promissorisch oder assertorisch, Verpflichtung der Lehrer öffentlicher Schulen, die Kinder zur Ehrfurcht vor Gott zu erziehen – das sind zivreligiöse Bestände, sogar Rechtsbestände der definierten Art.» Dies ist ein Bestand, der «mit dem residualen Laizismus in der Religions- und Kirchenpolitik liberaler Parteien konveniert». «Immerhin ist unsere Kultur in umfassender Weise durch christliche Herkunft geprägt.» Liberale Theologie erfüllt «die Funktion, Voraussetzungen moderner Kultur gegenwärtig zu halten, ohne die diese Kultur nicht zukunftsfähig wäre und die zugleich einer rechtlichen und politischen Garantie im liberalen Ordnungsrahmen dieser Kultur gar nicht fähig sind». (Liberale Theologie in der Evolution der modernen Kultur, in: F.W. Graf, Hrsg., Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung. (Troeltsch-Studien Bd. 7). Gütersloh 1993, S. 16–31, hier: S. 30–31).

⁶S. z.B. Th. Rachel, Religionsunterricht und das Verhältnis von Kirche und Staat, a.a.O., S. 9.

⁷C. Schmitt, E. Jüngel, S. Schelz, Die Tyrannei der Werte. Hamburg 1979. Zur Diskussion über die Grundwerte in den siebziger Jahren s. O. Kimminich, Hrsg., Was sind Grundwerte? Zum Problem ihrer Inhalte und ihrer Begründung. Düsseldorf 1977 (mit Beiträgen von K. Lehmann, A. Schwan, R. Löwenthal, O. Kimminich, W. Dreier, H. Krings, W. Oelmüller).

⁸E.-W. Böckenförde, Rechtsstaat, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, Basel 1992, Sp. 332–342, hier: 339–340. Zur Kritik von Böckenfördes Vorstellung von der Idee des Rechtsstaats im Anschluß an Hegel und Carl Schmitt s. W. Oelmüller, Religionen in modernen Rechts- und Verfassungsstaaten – eine Utopie der Vergangenheit? in: A. Luckner, Hrsg., Dissens und Freiheit Kolloquium Politische Philosophie. (Leipziger Schriften zur Philosophie 2). Leipzig 1995, S. 33–55.

⁹I. Kant, Metaphysik der Sitten, in: Werke in sechs Bänden. Hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1964, Bd. 4, S. 573.

Mensch hat Gewissen», und er kann nicht zulassen, daß irgendeine Instanz, der Herrscher, die Partei, die Kirche oder wer auch immer, sich anmaßt, für ihn «Gewissen sein» zu können. Der Rechtsstaat muß die verschiedenen letzten moralischen und religiösen Orientierungen der in ihm lebenden Menschen und Gruppen respektieren. So unterschiedliche Staats- und Verfassungsjuristen wie Böckenförde, Grimm und Isensee stimmen darin überein: Der Staat fällt in «Totalitätszwang» zurück, wenn er «mit Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebotes» versucht, eine «Staatsideologie oder ein objektives Wertsystem» durchzusetzen; er gibt dann seine «Freiheitlichkeit» auf (Böckenförde). Keine einzige Religion oder Kirche besitzt den «Sinn» für alle Bürger des Staates im Sinne eines unterstellten gesamtgesellschaftlichen Wertekonsenses. Das betont heute auch Bischof Karl Lehmann ausdrücklich: Eine einzige Religion oder Konfession oder eine Zivilreligion kann, ja darf sich in einem modernen freiheitlichen pluralen Staat «nicht in die Rolle des letzten Garanten der Moralität in der säkularisierten Gesellschaft drängen lassen». «Die innersten christlichen Wahrheiten (...) sind selbst keineswegs G.(rundwerte) im strengen Sinn des Wortes (vgl. Bergpredigt, Demut, Feindesliebe)». Die Kirchen dürfen daher «von den anderen gesellschaftlichen Gruppen und vom Staat nicht dazu benutzt werden, (...) zu ethischen Stabilisatoren der Gesellschaft und zu Handlangern des Staates zu degradieren».¹⁰

Am Beginn des 19. Jahrhunderts endete in Europa endgültig das «Heilige Römische Reich Deutscher Nation». Damit beginnt die Geschichte des ideenpolitischen und ideologischen Gebrauchs bzw. Mißbrauchs der «Idee des christlichen Abendlandes» bzw. der «Grundwerte» des Abendlandes¹¹ zur Legitimation sogenannter nationaler oder kultureller Identitäten. Seit einiger Zeit streiten Politiker und Philosophen auch über «asiatische Werte» und «westliche Werte», die sehr weit entfernt sind von dem wirklichen Leben der Menschen und sozialen Gruppen in Asien und im Westen, von ihren Hoffnungen und Wünschen, Ängsten und Konflikten. Wer heute nach diesen Überlegungen wie besonders in den letzten fünfzig Jahren bei Diskussionen über Werte, Konsens über Grundwerte, Sinn des Lebens, Homogenität und Identität von Einzelstaaten, Staatenvereinigungen wie die UNO und die EU und von Gesellschaften die Begriffe Religion, Kultur, Nation verwendet, die, wie wir gesehen haben, sehr Verschiedenes benennen und die ideenpolitisch und ideologisch sehr verschieden mißbraucht wurden, der sollte genau sagen, was er mit diesen Begriffen meint.

Arbeit und Orientierung an Menschenrechten

Jeder weiß durch tägliche Informationen und Diskussionen in den Medien um die Mißachtung, ja den Mißbrauch von Menschenrechten. Bei Globalisierungsprozessen der Wirtschaft (z.B. bei internationalen Fusionen von Firmen) geht es nicht, zumindest nicht in erster Linie, um die Sicherung von sozialen Rechten der Menschen (z.B. Arbeitsplätze, Verbot von Kinderarbeit, Förderung von Entwicklungsländern). Bei Besuchen westlicher Politiker und ihrer Reisebegleitungen z.B. in China und anderswo geht es nicht, zumindest nicht in erster Linie, um Verletzungen der Menschenrechte, sondern um wirtschaftliche Gewinne. Bei der Entwicklung und Förderung von Genforschungen, Gentechniken und Biomedizin geht es nicht, zumindest nicht in erster Linie, um den Schutz dessen, was die Menschenrechte von Anfang an als die natürliche, angeborene, unveräußerliche Würde des Menschen beschwören. Es geht in erster Linie darum, was Skinner schon vor vielen Jahren erklärt hat: «Wir haben noch nicht erkannt, was der Mensch aus dem Menschen machen kann.»¹² Was der Mensch machen kann, wird nach allen mensch-

lichen Erfahrungen irgendwann, irgendwo von irgendeinem gemacht beim Klonen des Menschen, bei Empfängnis und Geburt, bei Krankheit und beim Sterben. Bei der Entwicklung von neuen technologischen Medien geht es weltweit nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, um die Förderung von Meinungsfreiheit, Bildung und Ausbildung von Menschen. Der faktische gegenwärtige Zustand ist, wie Postman zu Recht sagt: «Wir amüsieren uns zu Tode», «wir informieren uns zu Tode». Natürlich ist auch das, was unter Würde des Menschen verstanden wird, nicht unwandelbar und unverletzbar. Die Würde des Menschen ist verletzbar, und sie wird immer wieder verletzt. Auch die Menschen in der UNO und in Menschenrechtskommissionen sind Menschen wie wir, Menschen in ihrer Größe und in ihrem Elend.

Die Erfahrung von Unmenschlichkeit und Ungerechtigkeit war und ist – und wird auch in Zukunft so sein – der für Menschen entscheidende Grund und Ausgangspunkt für ihre Arbeit an Menschenrechten. Die Amerikanische und Französische Revolution gingen von der Erfahrung der Sklaverei und Unterdrückung von Menschen aus. Die sozialen und sozialistischen Revolutionen versprachen, die Lage der Unterdrückten, der arbeitenden Menschen und Klassen zu verbessern. Die «Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen» reagierte 1948 auf die Verbrechen des Nationalsozialismus im Zweiten Weltkrieg. Alle Weiterentwicklungen von Menschenrechten formulieren Ideale und Richtlinien des Handelns sowie Hoffnungen von Menschen und Gruppen, Staaten und zwischenstaatlichen Organisationen, die im Gegensatz stehen zu dem, was in der vorgegebenen geschichtlichen Situation der Fall ist.

Die Arbeit an Menschenrechten, ihre Verteidigung, Konkretisierung und Weiterentwicklung, geschieht in Europa von Anfang an und heute weltweit sehr ungleichzeitig auf drei verschiedenen, aber zusammengehörenden Ebenen.

Auf der *ersten* Ebene geht es um die schriftlichen Erklärungen, Deklarationen, Konventionen von Menschenrechten. Hierbei spielten, wie z.B. bei den frühen Erklärungen in der Amerikanischen und Französischen Revolution, etwa die Schriften von Locke, Montesquieu und Rousseau eine wichtige Rolle. Die Erklärungen formulierten allgemeine Forderungen, Ideale und Hoffnungen, die eine Richtschnur für das Handeln von Einzelnen, Gruppen, Völkern, Staaten und zwischenstaatlichen Organisationen sein sollten, die aber keine Gesetzeskraft hatten, die man daher auch nicht mit staatlichen und zwischenstaatlichen Mitteln durchsetzen durfte. Solche Menschenrechtserklärungen wurden und werden von verschiedenen Seiten verteidigt und kritisiert. Pius IX. verurteilte z.B. in dem «Syllabus errorum» der Enzyklika «Quanta cura» (1864) die Gewissensfreiheit als Wahnwitz und Irrsinn. Ebenso kritisierte er auch die Presse- und Religionsfreiheit und die demokratische Staatsform als Irrlehre und beschwor das Gottesgnadentum des Herrschers. Bis heute hat der Vatikan Schwierigkeiten mit den Menschenrechten, z.B. der Gleichstellung von Mann und Frau, der Religionsfreiheit sowie der Gewissensfreiheit von Laien, Theologen, Bischöfen und Bischofskonferenzen.

Bei der Arbeit an Menschenrechten geht es auf der *zweiten* Ebene um die Verrechtlichung der Menschenrechte, d.h. um die Schaffung von verbindlichen Gesetzen, die in den Verfassungen von Rechtsstaaten als Grundgesetze und in zwischenstaatlichen Organisationen und mit politischen Zwangsmitteln durchgesetzt werden müssen. In den seit dem 19. Jahrhundert in Deutsch so genannten Rechtsstaaten¹³ sind das z.B. die Grundgesetze und die Verfassungen von Einzelstaaten und zwischenstaatlichen Organisationen, z.B. der EU und der UNO. Die Arbeit der internationalen Hilfsorganisationen der Menschenrechtsorganisationen, der EU, der UNO bei Umweltkatastrophen, Hungersnöten und Seuchen werden nicht selten erschwert und belastet nicht nur durch Mangel an Geld und Hilfsmitteln, sondern auch

¹⁰K. Lehmann, Grundwerte, in: Staatslexikon. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft, Freiburg-Basel-Wien 1985, Bd. 2, Sp. 1131–1137, hier: 1135–1136.

¹¹S. hierzu: O. Köhler, Abendland, in: Staatslexikon, a.a.O., Bd. 1, Sp. 2–6, vor allem 5–6.

¹²B. F. Skinner, Jenseits von Freiheit und Würde. Deutsch von E. Ortman. Reinbek bei Hamburg 1973, S. 220.

¹³S. hierzu E.-W. Böckenförde, Rechtsstaat, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 8, Basel 1992, Sp. 332–342.

durch die Mißbrauchbarkeit oder durch den Vorwurf der Mißbrauchbarkeit für wirtschaftliche und politische Zwecke einzelner Staaten.

Bei der Arbeit an Menschenrechten auf der *dritten* Ebene geht es um die Arbeit von staatlichen und nichtstaatlichen Organisationen, von Einzelnen, Gruppen, religiösen und nichtreligiösen Institutionen und Organisationen, Menschenrechtsorganisationen (z.B. Kirchen, amnesty international, Kinderhilfswerken, Ärzte ohne Grenzen u.a.), die auf verschiedenen Ebenen je nach geschichtlich vorgegebener Lage Menschenrechte durchsetzen, verteidigen und weiterentwickeln.

Ein unendlicher Prozeß

Zwei ungelöste Konflikte zeigen, daß die Arbeit an Menschenrechten auf allen drei Ebenen heute ein in keiner Weise beendeter geschichtlicher Prozeß ist:

▷ Das Recht auf die Selbstbestimmung aller Völker, die Autonomie von Staaten, das Nichteingreifen von äußeren Mächten in die inneren Angelegenheiten eines Staates. Dies ist neben der Verrechtlichung und Durchsetzung der Freiheitsrechte von einzelnen sowie der Sozialrechte von Menschen eine zentrale, aber auch ambivalente Forderung der Menschenrechte. Wo ein konfessioneller Bürgerkrieg herrscht und Banden mordend und raubend durch das Land ziehen, da ist dieses Menschenrecht sicher ein Gewinn an Sicherheit und eine Verbesserung von Lebensbedingungen, wenn der Souverän innerhalb der Grenzen seines Herrschaftsgebietes den Kriegszustand beendet. Schon

1648 war dies eine Vereinbarung des Westfälischen Friedens. Wo sich jedoch durch weltweit sehr ungleichzeitige wissenschaftliche, technische, wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Prozesse die Autonomie von Einzelstaaten grundlegend wandelt, z.B. auch in der EU, und wo Herrscher und Regierungen von Staaten nicht Verteidiger von Menschenrechten sind, sondern Diktatoren, da ist das Verbot des Eingreifens in die inneren Angelegenheiten eines Staates ein ambivalentes Menschenrecht. Herrscher und Regierungen, die Menschenrechte nicht schützen, werden mit Berufung auf dieses Recht die innerstaatliche Kritik und Opposition unterdrücken und die Arbeit der neutralen Menschenrechtsorganisationen der UNO verbieten (s. z.B. die Diskussionen über den Irak, China und den Kosovo).

▷ Arbeit für mehr Befugnisse für neutrale internationale Strafgerichtshöfe, z.B. den Europäischen Gerichtshof in Straßburg und den Internationalen Gerichtshof in Den Haag, die unabhängig von den Interessen von Einzelstaaten Völkermord, ethnische Säuberungen, Folter und Terror verfolgen. Nach dem Ende des nationalsozialistischen Terrorsystems und dem allgemeinen Entsetzen darüber verurteilten die Siegermächte führende Nationalsozialisten. Werden die Führer des verbrecherischen Pol-Pot-Systems in Kambodscha dagegen jetzt begnadigt? Die gegenwärtigen Konflikte bei der Verurteilung von Pinochet, Öcalan, der Verantwortlichen für die ethnischen Säuberungen in Ruanda, Bosnien und im Kosovo sind bekannt. Werden auch sie vor einen internationalen Gerichtshof gestellt? (Schluß folgt) Willi Oelmüller, Münster/Westf.

Die Idee des polnisch-jüdischen Messianismus

Zum 200. Geburtstag des polnischen Nationaldichters Adam Mickiewicz

Im Frühjahr 1932 druckte die Warschauer jiddische Monatschrift *Globus* den Text eines Dramas aus der Feder Aaron Zeitlins (1889–1976), dem der Autor den Titel *Esterke – ein jüdisch-polnisches Mysterienspiel (in vier Akten)* gegeben hatte, dabei auf eine alte, erstmals von dem polnischen Historiker Jan Długosz (1415–1480) überlieferte Legende anspielend, die von der Liebe des polnischen Königs Kazimierz d. Großen (1310–1370) zur schönen Jüdin Esterke aus Opoczno erzählt. Vor dem Hintergrund der Gesamtgeschichte christlich-jüdischer Vergegnung, um es mit einem Wort Martin Bubers zu sagen, läßt Zeitlin, anachronistisch zwar, in seinem Drama u.a. große Gestalten der polnischen und jüdischen Geschichte einander begegnen, um mit den ihnen in den Mund gelegten Dialogen gleichsam ein Fazit aus dem Millennium jüdischer Existenz und Geschichte in Polen zu ziehen, wie es tiefer und eindrücklicher – bis heute jedenfalls – kaum geschrieben worden ist. Zu den besonderen Szenen dieses Dramas gehört ohne Zweifel die Begegnung zwischen dem polnischen Dichter-Propheten und Nationaldichter der Polen, Adam Mickiewicz (1798–1855), und dem durch seine Erzählungen aus der Welt des Shtetl bekannten Jitzchok Leib Peretz (1852–1915). «Wer du bist,» läßt Zeitlin darin Jitzchok Leib Peretz zu Adam Mickiewicz sagen, «das weiß ich; aber wer ich bin, das weißt du nicht.»¹

Dem entsprechend erscheint die Geschichte von Juden und Polen als die Geschichte zweier Völker, die zumeist ein Nebeneinander war; im Lauf der Zeit aber immer öfter zu einem Gegeneinander wurde; manchmal jedoch auch zu einem Miteinander führen konnte, aber dennoch eine in ihrem Innersten gemeinsame Geschichte gewesen ist. Recht hatten daher die polnischen Bischöfe, als sie in ihrem Hirtenbrief vom 30. November 1990 aus Anlaß des 25. Jahrestages der Erklärung des II. Vaticanums über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen schrie-

ben: «Mit dem jüdischen Volk verbinden uns Polen ganz besondere Bande, und das schon seit den ersten Jahrhunderten unserer Geschichte.» Gefühlt, ja gewußt und als keineswegs zufällig, sondern – entgegen Zeitlins Worten – als schicksalhaft begriffen hatte dies lange zuvor Adam Mickiewicz, wie er in seiner Vision eines polnisch-jüdischen Messianismus darlegte.

Die Geburtsstunde des polnischen Messianismus

Die Geburtsstunde Zions als der nationalen Idee des Judentums, wie sie an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert aufgekommen ist und den Beginn der Entfaltung jener politisch-nationalen Philosophie markiert, die im Begriff Zionismus ihren Ausdruck und in der zionistischen Bewegung ihre gesellschaftliche Ausprägung gefunden hat,² darf zugleich auch als die Geburtsstunde des polnischen Messianismus gelten. Es ist dies kein postulierter Zusammenhang, sondern ein Zusammenhang, der sich aus einer geschichtlichen Entwicklung ergibt, die ebenso bemerkenswert wie alles andere denn zufällig ist, wie sich denn, worauf noch hinzuweisen sein wird, jüdischer und polnischer Messianismus, von dem hier zu handeln ist, durchaus wechselweise beeinflussen haben.

Ohne an dieser Stelle in eine eingehende Diskussion um eine genaue Definition des Begriffs Messianismus eintreten zu wollen, hier nur eine kurze Bemerkung dazu, die anzeigen soll, wie der Begriff in unserem Zusammenhang verstanden und verwendet wird. Dabei sind die Elemente dieser Begriffsbestimmung durchaus jüdischen Ursprungs bzw. der jüdischen Geschichte entlehnt. Wie die jüdische messianische Idee ist auch, wie noch zu sehen sein wird, die polnische von ihrem Ursprung her und ihrem Wesen nach mit einem Exil, oder richtiger: der Erfahrung eines Exils verbunden und zielt auf dessen Überwindung.

¹Zit. nach Chone Shmeruk, *The Esterke Story in Yiddish and Polish Literature*, Jerusalem 1985, S. 5.

²Vgl. dazu Stefan Schreiner, *Die Säkularisierung der messianischen Idee. Jüdischer und polnischer Messianismus im 19. Jahrhundert*, in: *Evangelische Theologie* 54 (1994), S. 45–60, bes. S. 46–51 (Lit.).

Freilich begegnen wir auch in der polnischen Literatur dem Begriff Messianismus sehr häufig in einem viel weiteren Sinne. So beschrieb man des öfteren Polens Rolle in der Geschichte als die eines *antimurale Christianitatis*.³ Polens Aufgabe, der Schutz und die Verteidigung des christlichen (West-)Europa gegen die «Bedrohung aus dem Osten», zunächst gegen die mongolische, dann gegen die osmanisch-türkische und schließlich gegen die russische Bedrohung aus dem Osten, war eine messianische Aufgabe, die als eine universale geschichtliche Aufgabe begriffen und für die Erlösung der Menschheit geradezu einzigartige Leistung angesehen wurde. In diesem Sinne betrachtete im 16. Jahrhundert bereits Stanisław Orzechowski (*gentē Ruthenus, natione Polonus*) die Polen als von Gott erwähltes Volk, dessen Aufgabe die Erlösung/Befreiung der Menschheit ist. So gesehen gehört der Begriff polnischer Messianismus zunächst einmal zu jenen Messianismen, die als Inbegriff für Ideologie(n) und daraus hergeleitete politische Programme stehen, die Yonina Talmon als «the quest for total imminent, ultimate, this-worldly, collective salvation» definiert hat.⁴

Der eigentliche polnische Messianismus, dies verbindet ihn mit dem jüdischen, ist indessen, wie eben bereits angedeutet, das Produkt einer nationalen Katastrophe, nämlich der Katastrophe des Verlustes der Eigenstaatlichkeit im Zuge der drei Teilungen Polens (1772, 1793 und 1795) und der darauf folgenden Erfahrung des Exils sowie der vergeblichen Versuche, eine staatliche Wiedergeburt durch militärische Erhebungen zu erreichen. Die Niederlage des Aufstands unter Tadeusz Kościuszko, die in die dritte Teilung Polens mündete, und insbesondere der fehlgeschlagene Aufstand vom November 1830/31 und das anschließende erzwungene Exil vieler Aufständischer, die zugleich die intellektuelle Elite Polens bildeten, werden als die Geburtsstunde des eigentlichen polnischen Messianismus angesehen. Wie die jüdische, so ist auch die polnische messianische Idee an ein Exil gebunden, dessen Beendigung den Inhalt der messianischen Hoffnung ausmacht.

Die Idee des polnischen Messianismus ist jedoch nicht erst nach dem gescheiterten Novemberaufstand geboren.⁵ Bereits am Morgen nach der dritten Teilung Polens 1795 gründeten polnische Emigranten in Frankreich und Italien (später auch in der Türkei) eine polnische Legion, um mit militärischen Mitteln für die nationale Wiedergeburt ihres Landes zu kämpfen. Und dies sollte in der Geschichte der europäischen Völker ein Novum sein: Denn zum ersten Male seit den Tagen des Bar Kochba kämpfte wieder eine Nation im Exil für eine nationale Idee ohne Staatlichkeit, kämpften Menschen, die ihre Gefolgschaft keinem König, keiner Regierung, sondern einzig und allein einer Vision, einer Hoffnung schuldeten, für die Überwindung eines – ihres Exils.⁶

Das Schicksal Polens wurde als gewichtiger Augenblick in der Geschichte der Menschheit begriffen. Wenn Polen, das Jahrhunderte hindurch mit Erfolg das *antimurale Christianitatis* gewesen ist, ein so hartes Schicksal getroffen hat, dann konnte, ja mußte dies im göttlichen Geschichtsplan einen besonderen Sinn haben. In dieser Stunde, so schreibt Jacob L. Talmon, «the Poles fell back upon the ancient Jewish concepts of choice, sin, atonement, and redemption».⁷ Wenn die Menschheit zur Erlösung eines stellvertretend leidenden Opfers bedurfte, dann war Polen jetzt dieses Opfer, der leidende Christus, der Messias der Völker: «Polish nationalism became» – um noch einmal Jacob L. Talmon

³Janusz Tazbir, *Przedmurze jako miejsce Polski w Europie*, in: Ders., *Rzeczpospolita i świat – studia z dziejów kultury XVII w.*, Wrocław-Kraków-Warszawa-Gdańsk 1971, S. 63–78.

⁴Art. *Millenarism*, in: *Encyclopedia of Social Sciences*, Bd. 10 (1948), S. 350.

⁵Zur Frühgeschichte des polnischen Messianismus bis 1831 s. Józef Ujejski, *Dzieje polskiego messianizmu do powstania listopadowego włącznie*, Lwów 1937. Zum geschichtlichen Hintergrund s. auch Ignacy Schiper, *Żydzi Królestwa Polskiego w dobie powstania listopadowego*, Warszawa 1932.

⁶Jacob L. Talmon, *Political Messianism – The Romantic Phase*, London 1960 [New York 1968], S. 267.

⁷A.a.O., S. 268.

zu zitieren – «a religion, the idea of «patrie» the character of a cult», die in der Welt der polnischen Sprache, oder noch genauer: in der polnischen Sprachwelt lebte.⁸

Die messianische Idee als literarische Traumwelt

Man hat diese romantische Idee von Polen als dem Messias der Völker, wohl nicht ganz zu Unrecht, eine *poetico-political dream world of literature* genannt. Waren es doch zunächst einmal Literaten, und keineswegs die unbedeutenden, vielmehr die großen und zu ihrer Zeit bedeutendsten Dichter und Dramatiker der polnischen Romantik, von Adam Mickiewicz bis Juliusz Słowacki (1809–1849) und Zygmunt Krasiński (1812–1859), die diese Traumwelt der Literatur geschaffen und (aus)gestaltet haben.⁹ Und es war in eben dieser Traumwelt der Literatur, in der die polnische Transformation der messianischen Idee stattfand, ohne daß sie deswegen freilich in geringerem Maße geschichtswirksam gewesen wäre als die säkularisierte Form des jüdischen Messianismus.¹⁰

Einer der ersten, die bewußt und programmatisch eine Verbindung von dieser *poetico-political dream world of literature* mit revolutionärer Politik mit dem Ziel sozialer Veränderung hin zu einer nationalen Wiedergeburt Polens (ver)suchten, war Maurycy Mochnacki (1804–1834), ein Mann, der in die Vorbereitungen für den Novemberaufstand von 1830/31 eingeweiht und verwickelt, ein höchst unstetes Leben zu führen gezwungen war. Er hatte sich bemüht, aus den romantischen Ideen ein politisches Programm zu machen, das in seinem *magnum opus* mit dem wenig spektakulären Titel *O literaturze Polskiej (Über polnische Literatur)* seinen literarischen Niederschlag gefunden hat, das er zu eben dem Zeitpunkt geschrieben hatte, als der Aufstand begann.

Messianische Philosophen

Die philosophischen Grundlagen der Vision indessen, die man den polnischen Messianismus nennt, wurden (erst) von dem Philosophen und Offizier Józef Maria Hoehne-Wroński (1778–1853) gelegt. Józef Maria Hoehne-Wroński hatte seine Karriere einst als Sergeant in Kościuszkos Bataillonen begonnen, sie dann in der zaristischen Armee fortgesetzt, um sie schließlich in Napoleons *Polnischer Legion* zu krönen. Wie viele andere hatte er schließlich Asyl in Frankreich gefunden. Er ließ sich in Paris nieder und verfaßte und veröffentlichte dort auch seine wichtigsten Bücher. (in Französisch): *Prodrome du Messianisme* (1831), *Metapolitique messianique* (1839) und *Messianisme ou reforme absolue du savoir humain* (1847). Übrigens spielt gerade das französische bzw. genauer: Pariser Exil für den polnischen Messianismus eine besondere Rolle.¹¹ Begegneten sich doch dort all jene Emigranten, Polen und polnische Juden, die späterhin gleichsam als Ideologen des polnischen Messianismus bekannt und berühmt geworden sind.

Zu Hoehne-Wroński gesellten sich Józef Goluchowski (1797–1858) und August Cieszkowski (1814–1894). Während Goluchowski mit seinem deutsch geschriebenen Buch *Die Philosophie in ihrem Verhältnis zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen* (1822), eine Art säkularisierter Befreiungstheologie und politisches Manifest geschaffen hat, gilt der «linke Hegelianer» Cieszkowski, der einst mit Karl Marx in Berlin studierte, als der originellste Denker des polnischen Messianismus. Von ihm stammt der Grundsatz, die Philosophie nicht

⁸Ebd. Im Rückblick darauf prägte Julian Tuwim (1894–1953) das Wortspiel «Ojczyzna – Polszczyzna» («das Vaterland ist die polnische Sprache»).

⁹Eine erste Übersicht über die lange Reihe der hier zu nennenden Autoren bietet Norman Davies, *God's Playground – a History of Poland*, 2 Bde, Oxford 1986, Bd. II, S. 21ff., 36ff.

¹⁰Zum folgenden: Andrzej Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970. Auf den Zusammenhang von jüdischem und polnischem Messianismus geht Walicki allerdings mit keiner Silbe ein. Auch das entsprechende Kapitel in der englischen Neubearbeitung seines Buches: *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland*, Oxford 1982, S. 239–333, führt da nicht weiter.

¹¹Vgl. dazu J. Dackiewicz, *W romantycznym Paryżu*, Warszawa 1966.

um der Philosophie, sondern um des politischen Handelns willen zu studieren mit dem Ziel, die Welt zu verändern und zu verbessern. Cieszkowski war es auch, der mit seinen gleichfalls deutsch geschriebenen Büchern *Prolegomena zur Historiosophie* (1838) und *Gott und Palingenesie* (1842) die Idee der göttlichen Mission der polnischen Nation, die für ihn gleichbedeutend mit der katholischen Kirche war, begründet hat. Dabei war es seine Maxime, daß alle sozialen Utopien zur Verwirklichung bestimmt sind, und es allein an menschlicher Initiative und Aktivität hängt, sie zu verwirklichen. Das Programm dieser Verwirklichung, die er die «messianische Zeit» bzw. gut christlich: «die Zeit des Heiligen Geistes» nannte, legte er in seinem eigentlichen Hauptwerk, dem posthum (1900) veröffentlichten Buche *Ojciec Nasz* (*Vater unser*) dar, in dem er die Bitte des Vaterunser «Dein Reich komme» zum Imperativ menschlichen Handelns erhob. Es wurde zum Inbegriff messianischer Politik bzw. politischen Messianismus: Das Reich Gottes wird kommen, wenn Polen als der «Erstling unter den Völkern» seine nationale Wiedergeburt erlebt hat, um sodann seine messianische Aufgabe gegenüber der Welt wahrnehmen zu können.

Der einflußreichste Ideologe des polnischen Messianismus indessen sollte der aus Wilna gebürtige und seit den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts ebenfalls im Pariser Exil lebende mystische Poet Andrzej Towiański (1799–1878) werden, und dies nicht zuletzt deshalb, weil sich kein geringerer als Adam Mickiewicz zu seinem Sprachrohr gemacht hatte.¹²

Towiański und Mickiewicz, zu ihnen tritt später noch Zygmunt Krasiński hinzu, gelten denn auch als die eigentlichen Propheten des polnischen Messianismus. Nach Towiańskis Vorstellungen, und diesen folgten *mutatis mutandis* Mickiewicz und Krasiński, bediente sich Gott, entsprechend der üblichen und auch von ihm angenommenen Abfolge dreier aufeinander folgender Zeitalter, zur Ausführung seines heilsgeschichtlichen Planes dreier erwählter Völker. Towiański nennt sie «Israelvölker», ihre Angehörigen «Israeljuden»: Diese drei «Israelvölker» waren ihm der Reihe nach die Juden, die Franzosen und die Slawen (d.i. die Polen). Ihre Aufgabe ist es, Gottes Messias in der Menschheitsgeschichte zu sein, die Menschheit durch die Geschichte zu führen, von einem Zeitalter ins nächste, deren neues, unmittelbar bevorstehendes Zeitalter das «Zeitalter der Gnade» bzw. das «Große Zeitalter» ist.¹³ Mit dieser Lehre von den drei Zeitaltern bezieht sich Towiański auf eine Idee, die auf Jakob Frank (1726–1791), den Messias-Apostaten, und die von ihm initiierte mystisch-messianische «frankistische» Bewegung zurückgeht und bereits von Hoehne-Wroński und Cieszkowski aufgegriffen und aktualisiert worden war. Nach dieser «frankistischen» Überlieferung – und diese Erwartung beseelte, wie es scheint, wohl auch Towiański – sollte das Jahr (5)600 der jüdischen Zeitrechnung (d.i. das Jahr 1839/40) das Jahr des Beginns der messianischen Zeit sein.¹⁴

Bei allem, was Towiański und Mickiewicz (und Krasiński)¹⁵ ideologisch miteinander verband, in ihrer Haltung dem jüdischen Volk und der «jüdischen Frage» gegenüber unterschieden sie sich indessen deutlich voneinander:

Towiański betrachtete die geschichtliche Rolle der Juden als beendet:¹⁶ Die Juden waren einmal der Messias der Menschheit;

¹² Dazu: A. Sikora, *Posłannicy słowa: Hoehne-Wroński, Towiański, Mickiewicz*, Warszawa 1967; Artur Eisenbach, *Wielka Emigracja wobec kwestii żydowskiej 1832–1849*, Warszawa 1976, S. 334–352, 458–462; Konrad Górski, *Mickiewicz – Towiański*, Warszawa 1986.

¹³ *Wielka Epoka* (das «Große Zeitalter») ist zugleich der Titel von Towiańskis zweitem Buch.

¹⁴ Die Frankisten werden daher *TaRniks* (was soviel wie «Sechshundert» bedeutet) genannt. Die hebräischen Buchstaben Taw und Resch (T und R) ergeben den Zahlenwert 600. S. dazu Abraham G. Duker, *The Tarniks (Believers in the Coming of the Messiah in 1840)*, in: *Studies in History and Philosophy, The Joshua Starr Memorial Volume*, New York 1953, S. 191–201; ders., *The Mystery of the Jews in Mickiewicz's Towianist Lectures on Slavic Literature*, in: *The Polish Review* 7 (1962), S. 40–66, dort S. 57f. Vgl. auch Franciszek Rawita-Gawroński, *Andrzej Towiański i Jan Andrzej Ram*, in: *Pamiętnik Literacki* 9 (1920), S. 442–458.

¹⁵ Zygmunt Krasiński hat sich mit seiner *Nieboska Komedia* (*Die ungöttliche Komödie*, 1835) schließlich ganz auf die nationalistische Seite geschlagen, indem er vor allem die sozialistisch angehauchten Sozialutopien des jüdischen Messianismus als eine jüdische Verschwörung zur Zerstörung des christlichen Europa brandmarkte. Abraham G. Duker nannte Krasińskis *Nieboska Komedia* deswegen sogar «one of the earliest modern antecedents of the Protocols of the Elders of Zion» (a.a.O., S. 53).

doch ist dies längst Vergangenheit. In der Gegenwart, seit der als Zäsur in der Heilsgeschichte gedeuteten französischen Revolution, sind es die Franzosen, die die Juden in ihrer messianischen Rolle und Aufgabe abgelöst haben. In der Zukunft jedoch wird nach Towiańskis Meinung die Führungsrolle, die messianische Aufgabe in den Händen der Slawen, und das meint für ihn: in den Händen der Polen liegen. Die je zur Erfüllung der messianischen Aufgabe erforderlichen Voraussetzungen und Qualitäten werden nach Towiański in einem Vorgang, den er *metempsychosis* nennt, von dem einen erwählten Volk auf das nächst folgende weitergegeben. Das jeweils erwählte Volk selbst erscheint dabei als eine Art kollektiver Messias, dem eine individuelle Messiasperson voransteht. Insofern hat Towiańskis Messiasvorstellung einige Ähnlichkeit zu Deuterocesajas Idee vom «Knecht Gottes», der zum einen das Volk Israel als ganzes und zum anderen als eine Einzelgestalt bezeichnet, woraus sich die eigenartige Dialektik ergibt: Bevor das Volk als ganzes seine Aufgabe als der «Knecht Gottes» wahrnehmen kann, muß es dazu durch den als Einzelgestalt gedachten «Knecht Gottes» vorbereitet, also durch ihn zum kollektiven «Knecht Gottes» gemacht werden. Bei den Juden war diese messianische Einzelgestalt Mose; bei den Franzosen ist es Napoleon, der «französische Mose»;¹⁷ bei den Slawen, spricht: Polen ist es Adam Mickiewicz, der «slawische Mose».¹⁸

Polen – «der Messias der Völker»

Wie sehr sich auch Adam Mickiewicz – wie eben bereits erwähnt – als Towiańskis Schüler, ja, als sein «Sprachrohr» verstand, so sehr lehnte er dessen nationalistische Engführung der messianischen Idee jedoch ab. Dessen Verdrängung der Juden aus der Heilsgeschichte, die am Ende nur noch für Polen einen Platz im heilsgeschichtlichen Drama übrigließ, wurde von ihm, Mickiewicz, nicht nur nicht geteilt, sondern am Ende entschieden abgelehnt.¹⁹ Dagegen spricht auch nicht, daß er sich – zumindest zeitweise – selbst zum Kündler eines solchen exklusiv-polnischen Messianismus aufgeschwungen hatte, wie dies in seinen Dramen *Konrad Wallenrod* (1828) und *Dziady* (*Die Ahnenfeier*, 1832) und vor allem in seinen *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* (*Büchern der polnischen Nation und Pilgerschaft*) geschehen ist,²⁰ in denen er die Idee von Polen als dem «Mesjasz Narodów» (dem «Messias der Völker») ausbreitete. Doch selbst wenn er Towiański sogar als eine Art slawischen Messias verkünden und

¹⁶ Atilio Begey, *Andrzej Towiański et Israel*, Roma 1912; A. Z. Aescoly, *Tenu'at Towiański ben ha-Yehudim – epizodah meshihit*, Jerusalem 1933.

¹⁷ Übrigens gab es auch unter polnischen Chassidim, und nicht nur unter ihnen, solche, die in Napoleon einen Messias erblickten, wie Ignacy Schiper, *Przyczynki do dziejów chasydyzmu w Polsce*, ed. Zbigniew Targielski, Warszawa 1992, S. 78ff., dokumentiert hat.

¹⁸ Abraham G. Duker, *The Mystery etc.*, S. 42. Vgl. auch Armand Lévy, *Adam Mickiewicz – ami des juifs*, in: *L'Univers Israélite* (1890) Nr. 21, und dazu Zosa Szajkowski, *The Alliance Israélite Universelle and East-European Jewry in the 1860s*, in: *JSS* 4 (1942), S. 139–160, bes. S. 153–155, sowie Jan W. Borejsza, *Sekretarz Adama Mickiewicza (Armand Lévy i jego czasy – 1872–1891)*, Warszawa 1977.

¹⁹ Zu Mickiewicz's Stellung zur «Judenfrage» sowie zu seinen Beziehungen zu Juden und Judentum insgesamt s. u.a. Abraham G. Duker, *The Mystery of the Jews in Mickiewicz's Towianist Lectures on Slavic Literature*, in: *The Polish Review* 7 (1962), S. 40–66, sowie Jadwiga Maurer, «Z matki obcej...» – Szkice o powiazaniach Mickiewicza ze światem Żydów, London 1990. – Das Ansehen, dessen sich Mickiewicz gerade unter den polnischen Juden erfreute, dokumentieren nicht zuletzt die hebräischen und jiddischen Übersetzungen seiner Werke; s. dazu Pinchas Kon, *Przekłady Mickiewiczowskie w literaturze hebrajskiej i żydowskiej*, in: *Źródła Mocy*, Wilno 1927, Nr. 1, S. 10–13, und Franciszek Kupfer & Stefan Strelcyn, *Mickiewicz w przekładach hebrajskich*, Wrocław 1956.

²⁰ S. dazu Abraham G. Duker, *Adam Mickiewicz's anti-Jewish period: Studies in «the Books of the Polish Nation and Polish Pilgrimage»*, in: *Salo W. Baron Jubilee Volume*, Jerusalem 1975, Bd. I, S. 311–343; Wiktor Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982. Vgl. auch das Nachwort von Walter Schamschula in: *Adam Mickiewicz, Die Ahnenfeier. Ein Poem. Zweisprachige Ausgabe*, übers., hrsg. und mit Nachwort von Walter Schamschula, mit einem Vorwort von Hans Rothe, Köln-Weimar-Wien 1991 (Schriften d. Komitees d. BRD z. Förderung d. Slawischen Studien, Bd. 14), S. 489–502.

verehren konnte, dessen antijüdische Haltung wies er gleichwohl von Grund auf zurück, indem er auch anderen Völkern und Menschen eine je eigene Rolle im göttlichen Geschichtsdrama zumaß, wie er schließlich in Napoleon einen Elija, einen Vorläufer des Messias; erkannt hatte.

In dieser Hinsicht wiederum hat Mickiewicz nun nicht nur bei Towiański, sondern ebenso auch bei Hoehne-Wroński und insbesondere bei den Frankisten deutliche Anleihen genommen,²¹ woher auch immer diese «frankistischen Einflüsse» gekommen sein mögen, für die man gewöhnlich seine Frau Celina (geb. Szymanowska), die aus einem frankistischen Elternhause stammte, verantwortlich macht.²² Auffällig ist es freilich schon, daß sich Mickiewicz in der Ausformulierung seiner messianischen Ideen in einer seiner berühmten Pariser Vorlesungen, auf die gleich noch zurückzukommen sein wird, nicht zuletzt gerade auf die Frankisten – er nennt sie «eine zahlreiche israelitische Sekte, halb christlich, halb jüdisch»²³ – berufen hat, die «ebenso dem Kommen des Messias entgegensieht und in Napoleon, wenn schon nicht den Messias selbst, so doch zumindest dessen Vorläufer» erkennt.

Grundlage für Mickiewicz's Messianismuskonzeption ist indessen sein Verständnis des Wesens sowohl der polnischen als auch und gerade der jüdischen Geschichte, das er ausführlich in seinen «Cours des littératures slaves», seinen in den Jahren 1842–1844 am Collège de France gehaltenen «Pariser Vorlesungen» dargelegt hat. Was beide Geschichten, die jüdische und die polnische Geschichte miteinander verbindet, ist eine Gemeinsamkeit erlittenen Schicksals: Gleich den geschichtlichen Erfahrungen der Juden ist nämlich auch das gegenwärtige Leiden der Polen, d. i. der Verlust ihrer Eigenstaatlichkeit und ihres Landes ebenso wie die Verbannung und Versklavung Tausender seiner Bewohner unter fremde Herrschaft, nicht einfach von einem blind regierenden Fatum diktiert worden, sondern hat einen tieferen Sinn. Von größter Bedeutung ist dabei, daß Polen damit in ihrer Geschichte ein den Juden vergleichbares und damit ein ihnen gemeinsames Schicksal erlitten haben und noch erleiden: Polen ist in der Erfahrung des Exils zu den Juden hinzugekommen, und wie die Juden, so ist nun auch Polen ein leidender Gottesknecht in der Menschheitsgeschichte (geworden).

Begründet ist nach Mickiewicz die gegenwärtige Gemeinsamkeit im Leiden von Juden und Polen in ihrer gemeinsamen Geschichte: Nicht zufällig war das Land Polen, so Mickiewicz, «der wichtigste Platz des ältesten und geheimnisvollsten Volkes, das durch Jahrhunderte hindurch nicht aufgehört hat, aus den Tiefen seiner Synagogen zu rufen und dessen Rufe mit keinem anderen menschlichen Gedächtnis verglichen werden können.» Für Mickiewicz hatte es größte Bedeutung, daß über Generationen Juden in Polen nicht nur das zweite, sondern das wirkliche Vaterland, das gelobte Land in der Zeit der Zerstreuung gesehen haben,²⁴ wie die folgende, R. Mose Isserles aus Kraków (1525–1572) zugeschriebene Legende erzählt.²⁵

²¹ Abraham G. Duker, a.a.O., S. 41. In diesem Aufsatz ist Duker auch der Frage nach möglichen Einflüssen des Frankismus auf Mickiewicz nachgegangen, s. dort S. 55–58; Ders., Some Cabbalistic and Frankist Elements in Adam Mickiewicz's «Dziady», in: Studies in Polish Civilization – Selected Papers, ed. Damian Wandycz, New York 1971, S. 2–23. Zur Sache auch Jadwiga Maurer, a.a.O., S. 67ff.

²² Ryszard Sielicki, Maria Szymanowska – teściowa Adama Mickiewicza, in: Słowo Żydowskie 1995, Heft 19 (97), S. 10.12. Unendlich oft ist dabei auch immer wieder diskutiert worden, ob nicht Mickiewicz selber gar jüdischer Herkunft gewesen sei. Zu dieser Diskussion s. u.a. Mateusz M. Mieses, Polacy chrześcijanie pochodzenia żydowskiego, 2 Bde, Lwów 1939, Bd. 1, S. 119–126, sowie dessen Neubearbeitung u.d.T.: Z rodu żydowskiego – Zasłużone rodziny polskie krwi niegdyś żydowskiej, Warszawa 1991, S. 174–181. Vgl. auch Artur Sandauer, Nie czy, lecz po co «z matki obcej», in: Życie Literackie, Warszawa 1981, Nr. 36, und Zbigniew Suchodolski, Mickiewicz i Żydzi – na marginesie sporów genealogicznych, in: Przegląd Powszechny 1998, Heft 1, S. 84–95.

²³ S. dazu jetzt Jan Doktor, Śladami mesjasza apostaty, Warszawa 1998, S. 179–214.

²⁴ So Byron L. Sherwin, Duchowe dziedzictwo Żydów polskich, Warszawa 1995, S. 63.

²⁵ Deutsch in: Schmuël Joseph Agnon & Alexander Eliasberg, Hrsg., Das Buch von den polnischen Juden, Berlin 1916, S. 3f.

«Dies ist eine legendäre Überlieferung von unseren Vätern, die nach Polen einwanderten: Israel sah, daß die Verfolgungen immer weiter gingen, daß immer neue Nöte über sie hereinbrachen, daß die Unterdrückung immer härter wurde und die Herrschaft des Frevels immer neue Verhängnisse über sie verfügte. Da standen sie nun am Scheidewege und fragten sich, welchen Weg sie wählen sollten, um ihren Seelen Ruhe und Frieden zu verschaffen. Da fiel ein Zettel vom Himmel: Geht nach Polen! Als sie nun in jenes Land kamen, fanden sie einen dichten Wald, in jedem Baum war ein Traktat des Talmud eingeritzt – es war dies der Wald von Kawczyn [bei Lublin]. Da sprach einer zum andern: Seht, wir sind in ein Land gekommen, in dem unsere Väter schon früher gelebt haben. Warum aber nannten sie es Polen? Es sprach die Gemeinde Israels vor dem Heiligen, gepriesen sei ER: Herr der Welt! Wenn die Stunde unserer Erlösung noch nicht gekommen ist, nächtige Du hier mit uns in der Nacht der Zerstreuung unseres Volkes, bis Du uns wieder nach dem Israellande zurückführst.»²⁶

Gemeinsame Sendung von Juden und Polen

Das gemeinsame Schicksal begründet eine gemeinsame Sendung von Polen und Juden,²⁷ eine Sendung freilich, an der auch die Franzosen einen gewissen Anteil haben; ist es doch Frankreich, das zum gemeinsamen Exilland vieler Polen und Juden gleichermaßen geworden ist. Auf den ersten Blick scheint Mickiewicz in dieser Hinsicht Towiański's Idee der drei erwählten Völker zu übernehmen. Doch selbst wenn er dies tut, tut er es allerdings mit einem fundamentalen Unterschied: Denn anders als Towiański verteilt er die Mission der drei erwählten Völker nicht auf (die) drei einander folgende(n) Zeitalter. Daher wird Mickiewicz auch nicht müde zu betonen, daß die Juden ihre heilsgeschichtliche Sendung nie verloren, sondern auch und gerade in der Gegenwart ihre spezifische Aufgabe behalten haben. Deswegen – so Mickiewicz weiter – dürfen sie auch nicht zur Konversion, zur Preisgabe ihres Judentums aufgefordert oder gar gezwungen werden. Hier erteilt Mickiewicz der Idee der Konversion, wie sie Jakob Frank als messianischen Akt vertreten hatte, eine deutliche Absage. Doch auch sie selbst sollten und dürfen sich nicht zur Apostasie verleiten lassen. Inständig geradezu bat Mickiewicz daher die Juden, doch Juden zu bleiben und nicht ihr geistig-geistliches Erbe zu verraten, indem sie den Weg der Assimilation gehen; denn wenn es keine Juden mehr gäbe, wäre auch die messianische Idee nurmehr eine leere Worthülse. Vielmehr sollten die Polen den «Schmerz der Juden» teilen, wie es symbolisch Mickiewicz selber getan hatte: Zweimal, am 11. August 1845 in Paris und dann am 8. September 1855 im türkischen Izmir, nahm er demonstrativ am Synagogengottesdienst zum Gedenken an die Tempelzerstörung(en) am 9. Av teil.

Mickiewicz's Messianismus war gleichwohl ein polnischer Messianismus. Sein Ziel indessen war nicht allein die nationale Wiedergeburt Polens. Die nationale Wiedergeburt Polens war ihm vielmehr nur ein Mittel zum Zweck: Wenn Polen seine nationale Wiedergeburt erlebt, dann werden *ipso facto* auch alle anderen, heute noch in der Zerstreuung lebenden, unterdrückten und versklavten Völker ihre nationale Befreiung erleben, und dies gilt insbesondere hinsichtlich der Juden. Damit schließt sich wiederum der Kreis hin zum jüdischen Messianismus des 19. Jahrhunderts. Denn die wichtigste Aufgabe, die nach Mickiewicz der polnische Messianismus zu lösen hat, ist die «Lösung der jüdischen Frage», um in der Begrifflichkeit des 19. Jahrhunderts zu bleiben. In seiner 33. Pariser Vorlesung vom 1. Juli 1842, in der er sich in aller Ausführlichkeit vor allem mit den Parallelen zwischen polnischer und jüdischer Geschichte befaßte, führte er aus:

²⁶ Die Pointe dieser Legende beruht auf einem Wortspiel mit dem hebräischen Namen *Polin* für Polen. Die beiden Silben dieses Wortes getrennt geschrieben und als zwei Worte gelesen ergeben den hebräischen Satz: *po[h] lin*, der *nächtige Du [mit uns]* hier bedeutet.

²⁷ Dazu Abraham G. Duker, a.a.O. S. 48–50.

«Die polnische Philosophie beschäftigt noch ein weiteres ernstes Problem. Der Messianismus nämlich hat auch das älteste und schwierigste aller Probleme zu lösen, das Problem des jüdischen Volkes. Nicht umsonst erwählte dieses Volk Polen als sein Vaterland. Von allen Völkern auf Erden das am meisten durchgeistigte, ist es am ehesten fähig zu begreifen, was in der Menschheitsgeschichte das Bedeutsamste ist. Bislang jedoch war es in seiner Entfaltung behindert und der Möglichkeit beraubt, das ihm von der Vorsehung gesetzte Ziel zu verwirklichen; es vergeudete alle Kräfte seines Geistes auf irdischen Pfaden und erlag dadurch einer Kontamination. Dabei hat einzig und allein dieses Volk niemals aufgehört, den Messias zu erwarten, und jene (Glaubens)Hoffnung war ganz gewiß nicht ohne Einfluß auf den Charakter des polnischen Messianismus. Diese beiden Messianismen sind miteinander verbunden. [...] Es gibt viele polnische Autoren, die eines Tages zu den Tschechen, den Danubiern, den Russen oder anderen gezählt werden. Unter den Juden Polens gibt es gerade einen, der Polnisch schreibt.²⁸ Umsonst waren bisher alle Versuche, die Juden durch das Versprechen, ihnen Landbesitz und materiellen Wohlstand zu gewähren, dem Polentum zu assimilieren.²⁹ Könnte Israel auch so viele Jahrhunderte des Leidens jemals vergessen und seine eigene Vergangenheit für ein Stück Land verkaufen? Und was erst wäre dies für ein Unglück für die Welt, wenn sich dieses Volk, der übrig gebliebene Rest der alten Welt, der niemals an der göttlichen Vorsehung gezweifelt hat, Apostasie erlauben würde?»³⁰

Gescheiterte Hoffnung auf gemeinsame Zukunft

Mickiewicz träumte von einer gemeinsamen polnisch-jüdischen Zukunft, einer Zukunft, in der Juden Juden und Polen Polen

²⁸Karol Dresdner, *Udział Żydów w poezji polskiej XIX w.*, in: *Miesięcznik Żydowski* 2 (1932), Nr. 5, S. 399–426, sah darin eine Anspielung auf den Dichter Julian Klaczko (a.a.O., S. 406ff.). Doch ist das nicht sicher. Wenn Mickiewicz hier überhaupt eine konkrete Gestalt im Blick hatte, könnte es sich auch um Lewek Hertz handelen (a.a.O., S. 403f.).

²⁹Mickiewicz erinnert hier an die im 16.–18. Jahrhundert in Polen und in Litauen geübte Praxis, getaufte Juden in den Adelsstand zu erheben und gelegentlich auch mit materiellen Gütern zu belohnen. S. dazu Jakob Goldberg, *Ha-mumarim be-mamlechet Polin-Lite*, Jerusalem 1985, bes. S. 13–22.

³⁰Übersetzt nach dem Zitat bei Artur Eisenbach, a.a.O., S. 337f., und Abraham G. Duker, a.a.O., S. 53.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice
Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),
Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1999:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 55.– / Studierende Fr. 40.–
Deutschland: DM 63.– / Studierende DM 43.–
Österreich: öS 450.– / Studierende öS 310.–
Übrige Länder: sFr. 51.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die
Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

bleiben, sie aber dennoch miteinander leben. In einer solchen Zukunft sah er die messianische Erfüllung. Wenn dies auch ein Traum war, so hieß das für ihn gleichwohl nicht, stillzuhalten und abzuwarten, untätig gleichsam einem überirdischen, göttlichen Eingreifen in die gegenwärtige Geschichte entgegenzuharren. Im Gegenteil, für ihn hieß das, und dies verband die polnischen Messianisten mit den Aktivisten der Sozialutopien ebenso wie mit den späteren Zionisten, bereit zu sein, das Erlösungs- und Befreiungswerk in die eigenen Hände zu nehmen. Dieses selbstgewollte, ja geradezu eigenmächtige Erlösungs- und Befreiungswerk schien ihm die gerechtfertigte Erfüllung der göttlichen Berufung, die Erfüllung des göttlichen Willens zu sein. Und für einen kurzen geschichtlichen Augenblick schien dieser Traum Wirklichkeit zu werden: in der «polnisch-jüdischen Verbrüderung» der Jahre 1861–1866³¹ und dem neuen gemeinsamen Versuch, wie 1830/31 bereits geschehen, durch einen Aufstand das Joch der Fremdherrschaft abzuschütteln und den Weg frei zu machen für eine nationale Wiedergeburt. Gemeint ist damit der Aufstand vom Januar 1863, dessen Vor- und Nachgeschichte, der der letzte gemeinsame polnisch-jüdische Versuch im 19. Jahrhundert werden und bleiben sollte, das Exil, das polnische ebenso wie das jüdische Exil zu beenden.³²

Zu seinen Lebzeiten wurden Mickiewicz Hoffnungen nicht erfüllt, auch nicht eine oder zwei Generationen später. Der Aufbruch des vielversprechenden europäischen «Völkerfrühlings» 1848 endete mit einer bitteren Enttäuschung; der Januaraufstand von 1863 mündete für Polen und Juden in einer Katastrophe, die eine neue Tragödie einleitete. Mickiewicz selber starb 1855 im Exil in der Türkei, in Istanbul, wohin er in gleichsam diplomatischer Mission gereist war, um einen letzten Versuch der Erfüllung (s)einer messianischen Vision zu machen, die Idee einer gemeinsamen polnisch-jüdisch(-türkischen) Legion für den Kampf um die Freiheit zu verwirklichen.³³ Ein unabhängiges Polen als gemeinsames Vaterland für Polen und Juden, von dem Mickiewicz träumte, war nicht erstanden. Von Mickiewicz universalistischer messianischer Idee blieb hernach kaum mehr als ein matter Abglanz. Mußte sein Messianismus im nachaugustinischen Katholizismus ohnehin ein häretischer Messianismus sein – und gewiß nicht zufällig wurden seine messianischen Vorlesungen alsbald auf den Index gesetzt –, so ließ die spätere postromantische Ideologie mit ihrer spürbar deutlichen Neigung zum nationalistischen Egoismus nurmehr für einen partikularistischen Rest Mickiewiczischer Ideen Platz. Ein spätes Echo auf Mickiewicz Vision messianischer Politik bietet allein am Beginn dieses Jahrhunderts Stanisław Wyspiański's berühmtes Drama *Wesele* (*Die Hochzeit*), in dem noch einmal – doch nun schon anachronistisch – die gemeinsame polnisch-jüdische Vergangenheit beschworen und für eine Vision einer neuen gemeinsamen Zukunft bemüht wird.³⁴ Simon Dubnows Frage indessen, ob die Ergebnisse solchen politischen Messianismus bessere sein werden als die des mystischen, ist durch die Geschichte hin jedenfalls eine offene Frage geblieben. *Stefan Schreiner, Tübingen*

³¹Dazu Artur Eisenbach, *Z dziejów ludności żydowskiej w Polsce w XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1983, S. 205ff.; ders., *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785–1870 na tle europejskim*, Warszawa 1988, S. 517ff.

³²Die Literatur zu diesem Thema ist unübersehbar. Genannt seien hier nur: B. Merwin, *Żydzi w powstaniu styczniowym 1863*, Lwów 1913; Nathan M. Gelber, *Die Juden und der polnische Aufstand 1863*, Leipzig 1923; J. K. Urbach, *Udział Żydów w walce o niepodległość*, Warszawa 1938; Artur Eisenbach u.a. Hrsg., *Żydzi a powstanie styczniowe. Materiały i dokumenty*, Warszawa 1963.

³³Roman Brandstaetter, *Legion Żydowski Adama Mickiewicza*, in: *Miesięcznik Żydowski* 2 (1932), Nr. 1, S. 20–43; Nr. 2, S. 112–132; Nr. 3, S. 225–248; Jadwiga Maurer, a.a.O., S. 94ff.; s. auch Abraham G. Duker, *Jewish Volunteers in the Ottoman-Polish-Cossack Units during the Crimean War*, in: *JSS* 16 (1954), S. 203–218, 351–376, und Maria Janion, *Legion żydowski Mickiewicza*, in: *Midrasz* 1998, Heft 4, S. 27–36.

³⁴Dt. jetzt: Stanisław Wyspiański, *Die Hochzeit*. Drama in drei Akten, aus dem Poln. übertr. u. hrsg. von Karl Dedecius, Frankfurt a.M. 1992 (Polnische Bibliothek Suhrkamp); zum Thema s. auch Roman Brandstaetter, *Ja jestem Żyd z «Wesela»*, in: ders., *Przypadki mojego życia*, Poznań 1988, S. 154–167.