



ORIENTIERUNG

Nr. 1 67. Jahrgang Zürich, 15. Januar 2003

ICH LIEGE IM STERBEN, umsorgt von meiner Familie und von meiner Frau Elizabeth, von Ardeth Platte, Carol Gilbert und Jackie Hudson – drei Dominikanerinnen, die im Gefängnis von Western Colorado waren –, von Susan Crane, von Freunden vor Ort, aus den Vereinigten Staaten und aus der ganzen Welt. Sie alle waren für mich immer lebenswichtig. Ich sterbe in der Überzeugung, die für mich seit 1968 und seit Catonsville bestimmend war, nämlich, daß Atomwaffen eine Geißel für die Erde sind: Die für sie benötigten Rohstoffe abzubauen, die Waffen herzustellen, zu vertreiben und zu gebrauchen, ist eine Verhöhnung Gottes, der Menschheit und der Erde.

Schon 1945 haben wir solche Waffen in Japan eingesetzt, dann wieder 1991 im Irak, 1999 in Jugoslawien und 2001 in Afghanistan. Wir hinterlassen anderen Völkern ein Erbe an tödlich wirkenden radioaktiven Isotopen – ein wirksames Mittel der Aufstandsbekämpfung. Denn Menschen im Irak, in Jugoslawien, Afghanistan und Pakistan werden während Jahrzehnten unter Krebskrankheiten leiden, die durch abgereichertes Uran verursacht sind. Zusätzlich hat unser leichtfertiges Verhalten im Verlaufe von 57 Jahren dazu geführt, daß die Erde mit nuklearem Abfall von Experimenten und von Tests in der Atmosphäre, aus 103 Atomkraftwerken und aus Fabriken für Atomwaffen verseucht ist – Abfall, der nie beseitigt werden kann.

Wegen einer mächtigen politischen Klasse, die angesichts der Situation einäugig handelt, und wegen einer Öffentlichkeit, die in ihrem Einverständnis mit dieser Lage befangen ist, gab es nie eine angemessene Reaktion dagegen...

Philip Berrigan, Baltimore

Philip Berrigan, der am 6. Dezember 2002 im 79. Lebensjahr in seinem Heim, dem Jonah House, in Baltimore starb, diktierte wenige Tage vor seinem Tod den hier abgedruckten Text. Behindert durch einen Schmerzanfall und durch Müdigkeit unterbrach er sein Diktat, wollte es später fortsetzen, fand aber dazu die Kraft nicht mehr. So bleibt der Text ein Fragment. Anfang Oktober 2002 mußte er wegen Erkrankung seine Teilnahme an der von der Aktion gegen den geplanten Irak-Krieg «Not in Our Name» vorbereiteten Demonstration im New Yorker Central Park absagen. Ein ausführlicher Nachruf folgt in einer der nächsten Ausgaben. *Nikolaus Klein*

VERMÄCHTNIS

Philip Berrigan (1923–2002): Umsorgt von der Familie und Freunden – Das Jahr 1968 und der Prozeß gegen die Neun von Catonsville – Atomare Waffen als Geißel der Menschheit – Nachhaltige Folgen des Krieges – Die Blindheit einer ganzen Nation. *Philip Berrigan, Baltimore*

ESSAY

«Nur du, du kehrt zurück...»: Rainer Maria Rilkes «Requiem» für Paula Modersohn-Becker – Eine Tote kehrt zurück – Ein mehrseitiges Poem für die tote Freundin – Das Requiem in seinen verschiedenen Ausprägungen – Eine literarische Form in der Moderne – Musikalische Gestaltungen – Primat des Privaten vor dem Gesellschaftlichen – Das Gedenken als dynamische Auseinandersetzung – Beunruhigende Wiederkehr und spannungsvolle Konfrontation – Beschwörung der Bilderwelt der Malerin – Der einsame Weg der Malerin – Ringen um eine eigenständige ästhetische Konzeption – Der unbändige Wille zur Sammlung – Kampf gegen die Zerstreuung – Das Rilke-Porträt der Malerin – Die Bitte des Dichters – Ein Akt der Wiedergutmachung – Ein Licht, das nur schwach leuchtet.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri/Bern

PHILOSOPHIE/THEOLOGIE

«In die Wurzel der Mitternacht treten»: Zu einer theologischen Lesart Simone Weils – Ein Gedicht von Nelly Sachs – Eine politisch-philosophische Biographie – Denken als Wunde – Fragendes, sokratisches Denken – Erprobung des Kontradiktorischen – Gott-Denken im Rahmen Negativer Theologie – Ruf in die Praxis – Eine post-idealistische Lesart – Von Descartes zu einem phänomenologisch akzentuierten Denken – Der Mensch als tätiges und pathisches Wesen – Von der Verborgenheit Gottes – Denken der Widersprüche.

Angela Büchel Sladkovic, Ittigen bei Bern

GESCHICHTE

Rückgewinnung und Reinigung des Gedächtnisses: Die polnisch-jüdischen Beziehungen (*Erster Teil*) – Nach Jan Tomasz Gross' Studie über Jedwabne – Eine differenzierte und engagierte Diskussion – Rückgewinnung des Gedächtnisses als Ausgangslage – Eine Geschichte voller Verwerfungen – Polens goldenes Zeitalter – Eine Politik der Toleranz und Koexistenz – Gedächtnisverlust als Folge kommunistischer Herrschaft – Elemente der Kontinuität aus der Zwischenkriegszeit – Im Schatten eines stärker werdenden Antisemitismus – Traditionen und Vielfalt jüdischen Lebens – Die Notwendigkeit einer differenzierten und mehrdimensionalen Aufarbeitung. (*Zweiter Teil folgt*) *Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen*

INHALTSVERZEICHNIS

Autoren-, Personen-, Sach- und Schriftenverzeichnis des 66. Jahrgangs.

Nur du, du kehrst zurück...

Rainer Maria Rilkes «Requiem» für Paula Modersohn-Becker

Eine Tote kehrt nochmals zurück, irrt herum, beunruhigt den Lebenden. Er beginnt mit ihr ein Gespräch, nein, hält eher einen Monolog. Erst allmählich begreift er, daß sie wirklich da ist. Zusammen mit ihr will er klagen: klagen über einen Tod, der sie mitten aus dem Leben gerissen hat. Und dennoch weiß er, daß niemand die Abgeschiedene halten kann: «... lieben heißt allein sein./ und Künstler ahnen manchmal in der Arbeit./ daß sie verwandeln müssen, wo sie lieben...» An die zurückgekehrte Tote richtet er schließlich die Bitte: «Komm nicht zurück. Wenn du's erträgst, so sei/ tot bei den Toten...»

Es ist ein merk- und denkwürdiges Poem, das Rilke für die tote Freundin, die Malerin Paula Modersohn-Becker (1876–1907), geschrieben hat. Die Entstehungsdaten dieses mehrseitigen Gedichts sind genau vermerkt: «Geschrieben am 31. Oktober, 1. und 2. November 1908 in Paris», ein knappes Jahr nach dem Tod der Künstlerin. In ihrem letzten Lebenssommer, 1907, hatte sie nochmals einige Stilleben und Selbstbildnisse von praller Formgebung und satter Farbigkeit gemalt, hatte das «Rauschende, Volle, Erregende der Farbe» gegeben. Da ist z.B. das «Selbstbildnis mit Kamelienzweig», das die Dargestellte als Inbegriff einer blühenden Frau zeigt. Dennoch steht sie bereits im Schatten des nahen Todes wie Verdis Kameliendame Violetta («La Traviata»). Am 2. November 1907 bringt Paula Modersohn-Becker in Worpswede die Tochter Mathilde zur Welt. Die Freundin Clara Rilke-Westhoff, Gattin des Dichters, spricht vom «glücklichsten und stillsten Lächeln, das ich je an ihr gesehen habe». Aber drei Wochen später stirbt die junge Mutter an einer Thrombose: «... altmodisch starbst du in dem warmen Hause/ den Tod der Wöchnerinnen...» wird Rilke klagen, und es ist – so besehen – gerade nicht «der eigne Tod», um den Rilke im «Buch von der Armut und vom Tode» (1903) gebeten hat, sondern es ist die noch immer verbreitete Todesart der Wöchnerinnen jener Zeit. Paula Modersohn-Becker hat für ihre Freunde ein Fest veranstaltet, hat das ganze Haus mit Blumen und Kerzen geschmückt, um die Ankunft der kleinen Tochter Mathilde zu feiern: «Du saßest auf im Kindbett./ und vor dir stand ein Spiegel, der dir alles/ ganz wiedergab. Nun war das alles *Du*./ und ganz *davor*, und drinnen war nur Täuschung./ die schöne Täuschung jeder Frau, die gern/ Schmuck umnimmt und das Haar kämmt und verändert...» Aber mitten im Fest brach Paula Modersohn-Becker zusammen. Ihre Sterbensart erschütterte die Freunde im Tiefsten, begründete im privaten Kreis eine neue Zeitrechnung: «... daß dein starker Tod uns dunkel unterbrach./ das Bisdahin abreißend vom Seither...» Genau ein Jahr vor ihrem Tod, am 18. November 1906, hatte die Künstlerin an die Schwester Milly noch geschrieben: «... wenn der liebe Gott mir noch einmal erlaubt, etwas Schönes zu schaffen, will ich froh und zufrieden sein, wenn ich einen Ort habe, wo ich in aller Ruhe arbeiten kann, und will dankbar sein für das Teil Liebe, was mir zugefallen ist. Wenn man nur gesund bleibt und nicht zu früh stirbt.»

Das Requiem in seinen verschiedenen Ausprägungen

Innerhalb von Rilkes Schaffen ist dieses Requiem nicht das einzige, jedoch das umfangreichste. Unmittelbar nach diesem hat der Dichter auch noch eines für Wolf Graf von Kalckreuth geschrieben, einen jungen Dichter, der sich als Neunzehnjähriger im Oktober 1906 das Leben genommen hatte. Die beiden Requiem-Gedichte wurden zusammen 1909 veröffentlicht. Ferner entwarf Rilke schon 1900 ein Requiem zum Andenken an Gretel Kottmeyer, eine Jugendfreundin von Clara Rilke-Westhoff. Er hat damit eine traditionsreiche Gattung gewählt, die vor und nach ihm immer wieder aufgegriffen wird. Innerhalb des Musikschaffens sind u.a. Orlando di Lasso, Luigi Cherubini, W.A. Mozart, Franz Liszt, Max Reger, Giuseppe Verdi, Benjamin Britten, Hector Berlioz, Gabriel Fauré oder Bernd Alois Zimmermann

zu nennen (Brahms verwendete nicht den Messetext, sondern frei arrangierte Bibelstellen für sein «Deutsches Requiem»). Das musikalische Requiem vermochte immer auch einen besonderen Reichtum an Emotionen beim Publikum freizusetzen. Überwältigend war etwa die Uraufführung von Berlioz' «Grande Messe des Morts» (1837), geschrieben für Chor, ein groß besetztes romantisches Orchester, acht Paar Pauken und vier Blechbläsergruppen, die mit ihrer Aufstellung im Raum auch besondere Hörerlebnisse vermittelten.

Die Titel literarischer Werke – gerade auch jener der Moderne – ergäben eine lange Liste, angefangen bei Anna Achmatowas «Requiem» über Antonio Tabucchis «Lissabonner Requiem», Josef Bors «Theresienstädter Requiem», Ingeborg Bachmanns «Requiem für Fanny Goldmann» oder William Faulkners «Requiem für eine Nonne» bis hin zum Gedichtzyklus «Dein Schweigen – meine Stimme» von Marie Luise Kaschnitz und Friederike Mayröckers «Requiem für Ernst Jandl». Auch in der Malerei des 20. Jahrhunderts findet das Thema Eingang: Paul Klee hat 1923 ein Bild, «Häusliches Requiem», geschaffen (Ölpause, Bleistift und Aquarell auf Papier) und dabei mit dem vorherrschenden Violett einen Anklang an die Farbe der liturgischen Paramentik und deren Verweis auf den Buß- und Sühnecharakter hergestellt. In all diesen und weiteren Beispielen gilt das Requiem zumeist einer Einzelperson (hier nicht selten auch einem Anonymus), bisweilen auch einer Gruppe von Menschen bzw. der Stadt, in der sie gewohnt haben – wie etwa Benjamin Britten's «Requiem» für die englische Stadt Coventry, welche Mitte November 1940 von deutschen Luftangriffen zerstört worden ist. Die Zuschreibungen moderner Requiem-Formen gelten vermehrt einer einzelnen Person zumeist aus dem privatesten Bereich. Nicht umsonst hat die neuere Soziologie den Primat des Privaten gegenüber dem Gesellschaftlichen, das in den siebziger Jahren vorrangig war, erkannt. Der angeblich private Charakter der Verlusterfahrung wandelt sich in der künstlerischen Gestaltung zur allgemeinen Erfahrung.

Das Gedenken als dynamische Auseinandersetzung

«Requiem aeternam dona eis, Domine» – «Ewige Ruhe schenke ihnen, o Herr», heißt es im Introitus der kirchlichen Messe für Verstorbene. Das Einzugsgebet ist ein Kernstück der Exsequien. Natürlich halten sich die literarischen Umsetzungen überhaupt nicht an den Inhalt des Messetextes, sondern übernehmen lediglich das Eingangswort «Requiem», um unter diesem Titel eines einzelnen oder mehrerer Toten zu gedenken. Das literarische Requiem meint fast immer einen Akt des Gedenkens, der Erinnerung. Als solcher beschwört er nochmals Szenen oder Äußerungen aus der Biografie des/der Toten, um diese für das Gedächtnis der Nachwelt aufzubewahren. Bei Rilke gestaltet sich dieses Gedenken als Auseinandersetzung, als dynamischer Prozeß, der voller Fragen steckt. Nicht ein ruhiges Porträt der Toten wird von ihm geschaffen, sondern eine spannungsvolle Konfrontation entworfen. «Ich glaubte dich viel weiter. Mich verwirrts/, daß *du* gerade irrst und kommst, die mehr/ verwandelt hat als irgend eine Frau ...», sagt er fast zu Beginn des dreiteiligen Poems. Er ist irritiert, ja bestürzt, «daß aus dem Kreislauf, der dich schon empfangt./ die stumme Schwerkraft irgend einer Unruhe/ dich niederzieht zur abgezählten Zeit – / dies weckt mich nachts oft wie ein Dieb, der einbricht...»

Mit ihrer Wiederkehr kommt er nicht zurecht. Die Tote hat noch nicht die Ruhe gefunden, von welcher der liturgische Text des Introitus spricht. Und daß ausgerechnet die Künstlerin, die in den letzten zehn Lebensjahren über fünf-hundert Bilder und tausend Zeichnungen geschaffen, demnach trotz kurzer Schaffenszeit ein in sich geschlossenes Werk hinterlassen hat, von dieser Unruhe erfaßt worden ist, treibt den Dichter um. Er kann es nicht begreifen, er möchte sie in der Ruhe der Ewigkeit aufgehoben wissen, aber nicht als eine Irrende, die nochmals in die irdische Zeit zurückgekehrt ist. Denn sie ist nicht «aus Großmut» zurückgekommen, nicht aus «Überfülle», sondern als eine Bittende. «Dieses geht mir so bis ins Gebein», viel mehr, als wenn die Tote

gegenüber dem Lebenden einen Vorwurf erhoben hätte. Er versucht durch Fragen zu ergründen, worum sie bitten könnte. Aber der Dichter wird den Inhalt so wenig kennenlernen wie der Leser. Kommt sie, um mit ihm zusammen Klagen nachzuholen? Er fragt sich in diesem Zusammenhang, ob man nicht hätte Klagenfrauen aufreiben müssen. «Gebräuche her! Wir haben nicht genug Gebräuche...», konstatiert er, und es ist eine bemerkenswerte Feststellung zu Beginn der Moderne. Oder hat die Tote irgendwo ein Ding zurückgelassen, «das sich quält»? Soll er gar an ihrer Stelle in ein Land reisen, das sie nicht gesehen hat?

Es gibt keine Antwort auf die Vermutungen des Dichters. Dafür beschwört er die Bildwelten Paula Modersohn-Beckers herauf: ihre Tiere und Blumen, die Stilleben mit den Früchten, die Frauen und Kinder, welche die Künstlerin «von innen her getrieben in die Formen ihres Daseins» gesehen habe. Vor allem aber sieht der Dichter Paula Modersohn-Beckers Selbstbildnisse vor sich. Über fünfzig hat sie gemalt, und es sind keine Selbsterkundungen, sondern Experimentierfelder der Formreduktion, der Ausdruckssteigerung. Am Ende dieser dichterischen Evokationen stehen die immer wieder zitierten Verszeilen, welche die Selbstbildnisse der Künstlerin mit nacktem Oberkörper, als Schwangere und als mit Blumen Geschmückte meinen: «Und sahst dich selbst zuletzt wie eine Frucht,/ nahmst dich heraus aus deinen Kleidern, trugst/ dich vor den Spiegel, ließest dich hinein/ bis auf dein Schauen; das blieb groß davor/ und sagte nicht: das bin ich; nein: dies ist./ So ohne Neugier war zuletzt dein Schauen/ und so besitzlos, von so wahrer Armut,/ daß es dich selbst nicht mehr begehrte: heilig...». Er lädt sie ein, ins Kerzenlicht zu treten. Die Rose soll sie ansehen, die auf seinem Schreibtisch steht, diese so besondere Blume in seinem dichterischen Bilderkosmos, welche auch in seinen Grabspruch eingehen wird («Rose, du reiner Widerspruch...»).

Der einsame Weg

Wenn Rilke dieses reine Schauen der Künstlerin betont (diese Objektivität, wenn sie von sich sagt: «dies ist»), so denkt er an Cézanne, dessen Bilder Paula Modersohn-Becker solches gelehrt haben. Cézanne hatte auf die Künstlerin gewirkt «wie ein Gewitter», als sie seinen Werken in der Ausstellung der Sammlung Pellerin (Paris, März 1907) begegnete. Wie ihm ging es auch ihr um die einfache, deutliche Form, um unpräntiöse Lineaturen, um die Darstellung lebensnaher Themen. Und es ist auch der Dichter des «Stundenbuchs» (1905), der hier spricht, der Urheber des «Buchs vom monchischen Leben», des «Buchs von der Armut und vom Tode». Reine Zwecklosigkeit, Abstand von sich selbst, bloßes Schauen, Freiheit von Besitz – das sind die Ideale «wahrer Armut», wie Rilke sie hochhält seit seinen Rußlandreisen (1899/1900). Zudem birgt Paula Modersohn-Beckers Kunst- und Werkauffassung vieles, was ihm wahlverwandt entgegenkommt: den hohen Anspruch an sich selbst bzw. an das zu Kreierende, ein Schaffen über den Tag hinaus, die unablässige Suche nach dem wahrhaftigen Ausdruck, vor allem aber den unbedingten Willen zur Sammlung. Zerstreuung dagegen ist der schlimmste Feind. Alles muß sich dem Werk, das seinem Ziel entgegen wachsen soll, unterordnen. Und welches ist das Ziel? Immer wieder fragt Paula Modersohn-Becker in ihren Tagebuchnotizen selbstkritisch nach. Am 1. Dezember 1902 heißt es z.B.: «Ich las und sah Mantegna. Ich fühle, wie er mir gut tut. Diese ungeheure Plastik, die er besitzt, die gibt eine solche Stärke des Wesens. Das grade fehlt meinen Sachen. Wenn bei der Größe der Form, die ich anstrebe, noch dieses Wesenhafte dazukäme, so ließe sich etwas machen. Im Augenblick stehen mir einfache, wenig gegliederte Sachen vor Augen.»

In dieser Hingabe ans Schaffen gründet der (werknotwendige) Egoismus der Kreativen. Rilke ist er ebenso eigen gewesen wie etwa Franz Kafka, Thomas Mann, Paul Celan, einer Sängerin wie Renata Tebaldi, einer Künstlerin wie Paula Modersohn-Becker. Gerade ihr ist von Familienmitgliedern immer wieder die egoistische Haltung vorgeworfen worden. Sie hat sich gegenüber die-

sen Bemerkungen schon früh verteidigen müssen. Am 5. Mai 1893 schrieb sie z. B. an eine Tante, die entsprechende Vorwürfe geäußert hatte: «... Du hältst mich für äußerst egoistisch. Darüber habe ich so oft nachgedacht und richtig nach dem fürchterlichen Egoismus gesucht. Ich kann ihn nicht finden (...) Mein Stolz ist mein Bestes! Nun kann ich aber nicht Demütigungen ertragen...» Schon in der Zeit ihres ersten Aufenthalts in Worpswede bedeutete ihr die Arbeit ein und alles. An die Eltern schrieb sie am 28. Oktober 1897: «Meine ganze Woche besteht eigentlich nur aus Arbeit und Gefühl. Ich arbeite mit einer Leidenschaft, die alles andere ausschließt.» Das ergreifendste Zeugnis ist allerdings in einem Brief an die Mutter (19. Januar 1906) zu finden: «... Denn ich werde noch etwas. Wie groß oder wie klein, das kann ich selbst nicht sagen, aber es wird etwas in sich Geschlossenes. Dieses unentwegte Brausen dem Ziele zu, das ist das Schönste im Leben. Dem kommt nichts anderes gleich. Daß ich für mich brause, immer, immerzu, nur manchmal ausruhend, um wieder dem Ziele nachzubrausen, das bitte ich Dich zu bedenken, wenn ich manchmal liebearm erscheine. Es ist ein Konzentrieren meiner Kräfte auf das Eine. Ich weiß nicht, ob man das noch Egoismus nennen darf. Jedenfalls ist es der adeligste. Ich lege meinen Kopf in Deinen Schoß, aus welchem ich hervorgegangen bin, und danke Dir für mein Leben. Dein Kind.»

Auf Grund ihrer «condition féminine» gestaltete sich für Paula Modersohn-Becker die Situation um so schwieriger, da sie die Erwartungen, welche man an sie als Ehefrau stellte, mit den Ansprüchen einer Künstlerin verbinden wollte – dies alles zu einer Zeit, da die Emanzipation der Frau noch keine Selbstverständlichkeit war. Das Dilemma reichte aber noch tiefer: «Ihre tiefingewurzelte Überzeugung vom Sinn des Frauenlebens zog die Kraft aus der Überlieferung, aus der Vergangenheit, während die Künstlerin auf die Zukunft ausgerichtet war und Neuland suchte» (Liselotte von Reinken).

Der unbedingte Wille zur Sammlung

Rilkes «Requiem» enthält denn auch eine schneidende Anklage gegen «das wirre Leiden von der falschen Liebe», vor allem aber gegenüber dem Mann (hier ganz allgemein verstanden), der «Recht auf Besitz» anmeldet. Er fragt unmißverständlich: «Wer kann besitzen, was sich selbst nicht hält?» Das ist deutliche Kritik am Patriarchat. Zwar gehörte gerade Otto Modersohn-Becker, der Paula Becker 1901, nach dem Tod seiner Frau Helene (Juni 1900), geheiratet hatte, nicht zum Prototyp eines possessiven Ehegatten. Immer wieder ließ er die junge Frau ziehen, wenn sie nach Paris drängte, um in der Stadt der Kunst hinzulernen. Dennoch empfindet Paula Modersohn-Becker die Ehe auch als bourgeoises Hindernis auf ihrem künstlerischen Weg. Am 3. September 1906 bittet sie sogar den Gatten: «Gieb mich frei, Otto. Ich mag dich nicht zum Manne haben. Ich mag es nicht. Ergieb Dich drein. Foltere Dich nicht länger. Versuche mit der Vergangenheit abzuschließen. – Ich bitte Dich, alle äußerlichen Dinge nach Deinem Wunsche und Willen zu regeln. Wenn Du noch Freude an meinen Malereien hast, suche Dir aus, was Du behalten willst. Thue bitte keine Schritte mehr, uns zu vereinigen, sie würden nur die Qual verlängern...» Andererseits erkennt sie, «daß ich nicht die Frau bin, alleine zu stehen. Außer den ewigen Geldsorgen würde mich gerade meine Freiheit verlocken, von mir abzukommen. Und ich möchte so gerne dahin gelangen, etwas zu schaffen, was ich selbst bin», schreibt sie am 17. November 1906 an die Freundin Clara Rilke-Westhoff.

Da ist er wieder – dieser Wille zur Sammlung, um den sie bangt, um den sie kämpft. Mit der Abkehr von aller Zerstreuung, mit dieser Konzentration auf ein Ziel (einer Ausrichtung, die gewisse Verwandtschaften mit der monastischen Orientierung aufweist) war und ist eine gewisse Einsamkeit verbunden. Paula Modersohn-Becker wußte darum genau wie Rilke auch, wußte darum schon früh. Am 21. September 1899 schrieb sie an ihre Schwester Milly: «Ich verlebe jetzt eine seltsame Zeit. Vielleicht die ernsteste meines kurzen Lebens. Ich sehe, daß meine Ziele

sich mehr und mehr von den Euren entfernen werden, daß Ihr sie weniger und weniger billigen werdet. Und trotz alledem muß ich ihnen folgen. Ich fühle, daß alle Menschen sich an mir erschrecken, und doch muß ich weiter. Ich darf nicht zurück...» Rilke seinerseits hatte schon im «Buch der Bilder» (Des ersten Buches erster Teil, erschienen 1902) die Malerin und ihre Freundin, die Bildhauerin Clara Westhoff, angesprochen: «Mädchen, Dichter sind, die von euch lernen/ das zu sagen, was ihr einsam seid;/ und sie lernen leben an euch Fernen,/ wie die Abende an großen Sternen/ sich gewöhnen an die Ewigkeit...» Auch um Paula Modersohn-Becker hat sich Einsamkeit gesammelt, um aber auch so etwas wie einen schützenden Vorhof zu bilden. Am 10. August 1907, drei Monate nur vor ihrem Tod, schreibt sie an Rilke: «Ich warte immer weiter, daß aus mir etwas wird, brauche wenig Menschen und denke und fühle im Augenblick wenig.» In dieser Stille, in diesem Warten auf das Kind, auf das Keimen des Werks – so ganz für sich und ganz allein – hat sich bei ihr etwas vorbereitet, was vom Tod überholt worden ist. So klagt denn Rilke: «Ach du warst weit von jedem Ruhm, Du warst/ unscheinbar; hattest leise deine Schönheit/ hineingenommen, wie man eine Fahne/ einzieht am grauen Morgen eines Werktags,/ und wolltest nichts, als eine lange Arbeit, –/ die nicht getan ist: dennoch nicht getan...» Paula Modersohn-Becker hat tatsächlich zu Lebzeiten kaum mehr als fünf Bilder verkauft, und drei Jahrzehnte nach ihrem Tod galt ein Großteil ihres Œuvres in den Augen der NS-Kunst-diktatur als «entartet». Ob jedoch ihre Arbeit tatsächlich «nicht getan ist», möchte man heute – aus der Distanz eines knappen Jahrhunderts – bezweifeln. Was von Paula Modersohn-Becker vorliegt, ist zwar ein fragmentarisches Werk, aber in sich dennoch ein vollendetes Werk von unverkennbarer Signatur.

Das Rilke-Portrait der Malerin

Zuvor hatte keiner für Rilke dieses Werkethos so sehr ins Zentrum gerückt wie der Bildhauer Rodin in Paris, dessen Sekretär der Dichter 1902 war. Rodin galt als Lehrmeister und Nonplus-ultra an schöpferischer Lebenskraft. «Man wird einmal erkennen, was diesen großen Künstler so groß gemacht hat: daß er ein Arbeiter war, der nichts ersuchte, als ganz, mit allen seinen Kräften, in das niedrige und harte Dasein seines Werkzeugs einzugehen. Darin lag eine Art von Verzicht auf das Leben; aber gerade mit dieser Geduld gewann er es: denn zu seinem Werkzeug kam die Welt», schreibt Rilke in seiner Rodin-Monografie (Berlin, 1903). Und wenn in dieser Beziehung Distanz waltete, so war Rilkes Freundschaft mit Paula Modersohn-Becker von geschwisterlicher Nähe, wenn auch von Schwankungen geprägt. Rilke hat in seinem 1903 veröffentlichten Buch «Worpswede», einer Studie über die Künstlerkolonie bei Bremen, die Freundin nicht erwähnt, was sie gekränkt haben mag. Auch vermißte sie beim ruhelosen Dichter, der sich von der gesellschaftlichen Oberschicht verhätscheln ließ, eine gewisse Geradlinigkeit. «Er hält es mit jedem», schrieb sie in einem Brief vom 7. März 1903 an Otto Modersohn. Und seit der Eheschließung zwischen Rilke und Clara Westhoff regte sich ihr gar «ein mächtiger Widerwille» (so Heinrich Vogeler, Mitglied der Worpsweder Künstlerkolonie, in seinen «Erinnerungen»).

Dennoch hat die Malerin 1906 den Dichter im Portrait festgehalten, in einer Zeit, da sie eine Reihe ihrer bedeutendsten Porträts geschaffen hat: außer dem Rilke-Bildnis auch noch jenes seiner Frau Clara, ferner die Porträts des Nationalökonomen Werner Sombart und Lee Hoetgers, der Gattin des Bildhauers Bernhard Hoetger, welcher Paula Modersohn-Becker in einer Phase der Niedergeschlagenheit (Frühling 1906) sehr ermutigt hat. Es ist ein unvollendetes Werk, weil Rilke aus irgendeinem Grund die Sitzungen vorzeitig beendet hat. Er hat indessen dazu ein Gedicht geschrieben («Selbstbildnis aus dem Jahre 1906»), worin er anmerkt, daß die Züge des Dargestellten erst geahnt worden seien, «doch so, als wäre mit zerstreuten Dingen/ von fern ein Ernstes, Wirkliches geplant». Tatsächlich nimmt das Bild einen Rilke vorweg, wie er so ausgeprägt erst Jahre später dastehen

wird. Der Rilke-Biograph Hans Egon Holthusen nennt es «ein Meisterwerk expressionistischer Malerei und das einzige Bildnis des Dichters, das seinem Gegenstand ebenbürtig ist». Rilke jedoch, der sich in anderen Fällen entschieden über seine Porträts äußerte, hat das Werk Paula Modersohn-Beckers mit Schweigen übergangen. Was diese radikal kämpfende Malerin anstrebte, ist über Rilke jedoch im Herbst 1907 wie eine Offenbarung hereingebrochen, als er im Pariser Salon d'Automne die Cézanne-Gedächtnisausstellung sah. Zuvor hatte er in ihr «die ernste Freundin» erkannt und nach der Künstlerin wenig gefragt. Allerdings zeigen im Hinblick auf dieses Kommunikationsdefizit die verschiedenen biografischen Darstellungen widersprüchliche Ergebnisse, denn immerhin hat Rilke im Dezember 1905 Bilder der Künstlerin in deren Worpsweder Atelier gesehen, und sein in Paris geschultes Auge erkannte, was sich da an Modernität anbahnte. Beide haben indessen im andern den besonderen Menschen gespürt. Für sie war Rilke der besonnene Gesprächspartner. Sein Schreiben aber konnte auch sie nicht angemessen nachvollziehen, hätte sie sich doch hier an eine ihr fremde Form verloren.

Die Bitte des Dichters

Vor diesem Hintergrund ist das Requiem für die Freundin auch ein Akt der Wiedergutmachung. Zwar wird ihr früher Tod nirgends in den Briefen Rilkes aus dieser Zeit erwähnt, aber die Tote soll ihn «beschwert» haben, wie sich Katharina Kippenberg, die Gattin seines Leipziger Verlegers Anton Kippenberg, erinnert. Vielleicht war mehr Nähe zwischen ihm und der Malerin da, als er es sich eingestehen wollte. Und so mußte sie erst sterben, damit er aus sich heraustreten und die Bitte an sie richten konnte: «Hilf mir. Sieh, wir gleiten so,/ nicht wissend wann, zurück aus unserm Fortschritt/ in irgendwas, was wir nicht meinen; drin/ wir uns verfangen wie in einem Traum/ und drin wir sterben, ohne zu erwachen./ Keiner ist weiter. Jedem, der sein Blut/ hinaufhob in ein Werk, das lange wird,/ kann es geschehen, daß er's nicht mehr hochhält/ und daß es geht nach seiner Schwere, wertlos./ Denn irgendwo ist eine alte Feindschaft/ zwischen dem Leben und der großen Arbeit ...» Die Bitte des Dichters ist bemerkenswert: Vorerst erscheint sie zeittypisch, weil sie den um die Jahrhundertwende vielfach erwähnten Zwiespalt zwischen Leben und Kunst aufgreift, ein Dilemma, das etwa auch Thomas Mann beschäftigt hat. Dann aber versteht sie sich auch individualtypisch: Der Passus, der sich anschließt, ist eine confessio. Rilke, welcher von Schloß zu Schloß, von Mäzenin zu Mäzenin eilt, kennt die Leiden der Zerstreuung, diesen «Traum», in dem «wir sterben, ohne zu erwachen». Er sieht den Weg des Künstlers, den er noch zu gehen hat, die Treue zum Werk, die er sich auferlegt. Sie, die Tote, kann ihm helfen, dem inneren Ruf zu folgen (nicht umsonst hat man im Fall des Klosterlebens wie des Künstlerlebens, und nur hier, von «Berufung» gesprochen). An sie richtet er daher die Bitte, die aus seinem Innersten und Wesentlichsten rührt: «Komm nicht zurück. Wenn du's erträgst, so sei/ tot bei den Toten. Tote sind beschäftigt./ Doch hilf mir so, daß es dich nicht zerstreut,/ wie mir das Fernste manchmal hilft: in mir.»

Damit schließt er sein «Requiem» für die tote Freundin. Und wenn er sie bittet, sie möge «tot bei den Toten» sein, so denkt er ihr Ruhe zu, die sie zuvor nicht gefunden hat. Der Introitus-Vers «Requiem aeternam dona eis, Domine» offenbart sich in diesem Fall in seiner leibhaftigen, ganz wörtlichen Bedeutung. Und noch ein anderes kommt hinzu: Einst hat sich für die Malerin Paula Modersohn-Becker die Stadt Paris, «la ville lumière», als Gegenwelt zum braunen Worpsweder Moor, wo sie lebte, zu erkennen gegeben. «Die Lüfte, wenn man über die Seinebrücken geht. Da flimmert's durcheinander von feinen, grauen und gelben und silbernen Tönen, das Geäst der Bäume ganz in sich einhüllend», schreibt sie bezaubert im Brief vom 17. Januar 1900 an Otto (ihren späteren Ehemann) und Helene Modersohn. Sie möchte dem Licht auf der Spur bleiben und von der erdschweren Farbigkeit ihrer Malerei loskommen, die sie, bei ihrem dritten Paris-Aufenthalt (1905) als «dunkel und saucig» empfindet. Aber der

düstere Kosmos von Worpswede läßt sich nicht verdrängen. Er bezieht seine Farben aus dem Braun des Moors, aus dem verhangenen Himmel. Gerade eine Ausstellung wie die Münchner Schau im Kunstbau des Lenbachhauses (Sommer/Herbst 1997) zeigte auf eine fast bedrückende Weise, wie sehr die gedämpften Töne dominieren. Es müßte von irgendwo ein Licht hereinkommen, ein mediterraner Funke. Aber die Palette hellt sich auch in den letzten Schaffensjahren nur wenig auf; höchstens werden die Farben etwas intensiver, beginnt eine Fläche aufzuleuchten. Paula Modersohn-Beckers Element ist die Erde gewesen. Wenn es dann aber im Introitus-Vers heißt: «... et lux perpetua luceat eis» – «es leuchte ihnen das ewige Licht», so gewinnt diese Zeile im Hinblick auf Rilkes tote Freundin und ihr bildnerisches Schaffen eine ganz eigene Bedeutung.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

«In die Wurzel der Mitternacht treten»

Zu einer theologischen Lesart Simone Weils¹

Plötzlich aufstehn / vom Mittagstisch / nur mit dem Leib bewaffnet / zu den lachenden Hyänen wandern. [...]

Plötzlich aufstehn vom Mittagstisch / in die Wurzel der Mitternacht treten / seinen Staub im blitzenden Zickzack / zerreißen lassen.

(Nelly Sachs)

1952 wird *La pesanteur et la grâce*, eine Zusammenstellung weilscher Notizen aus den sogenannten *Cahiers* ins Deutsche übersetzt.² Nelly Sachs, die unmittelbar nach dem Erscheinen in den Besitz der Übersetzung kommt, taucht einige Tage und Nächte unter in der Lektüre, bis sie «endlich voller Herzklopfen aufhören mußte denn es ist ein schwerer Wein der fast in seiner Endgültigkeit bis in den Tod führt».³ Kein Raum für Ausflüchte angesichts der schmerzlichen Widersprüche der Welt, keine Hoffnung, die das Leiden mindert, kein Trost ist in diesen *Aufzeichnungen* zu finden – und doch spürt Nelly Sachs nirgends Weltverneinung, sondern ungebrochene Liebe zum Leben.⁴ Simone Weil gehört für sie – um eines ihrer Gedichte zu zitieren – «zu den großen Verzweiflern, die so geliebt haben, daß der Nacht Granit aufsprang». Mit ihr fühlt sie sich verbunden⁵, gerade auch als Jüdin – gemeinsam verwurzelt in den Traditionen jüdischer Mystik –, und dies trotz der ablehnenden, von Sachs keineswegs ausgeblendet Äußerungen Weils der hebräischen Bibel und ihrem «Gott der Heerscharen» gegenüber.⁶

¹ Leicht überarbeitete Fassung des Vortrages anläßlich der Verteidigung der Doktoratsthese *«Warten auf Gott» – Simone Weil zwischen Rationalismus, Politik und Mystik* an der Theologischen Fakultät Fribourg vom 2. Juli 2002.

² S. Weil, *Schwerkraft und Gnade* Übers. und hrsg. von Friedhelm Kemp. München 1952, 1989. (Frz. Original: *La pesanteur et la grâce*. Paris 1948).

³ Brief an Berendsohn vom 7. Juni 1952, in: W. A. Berendsohn, Nelly Sachs. Einführung in das Werk der Dichterin jüdischen Schicksals. Darmstadt 1974, S. 167–168, 167.

⁴ Vgl. Brief an Berendsohn vom 9. Juni 1952, in: Berendsohn, ebd. S. 169–170.

⁵ Vgl. «Beide Frauen verbindet die schmerzende Wunde, im «Nichts» verharren zu müssen, die Abwesenheit Gottes zu ertragen und durchzutragen in ihren unterschiedlichen Lebenszeugnissen.» (Erika Schweizer, Nelly Sachs' Verhältnis zu Simone Weil, in: Imelda Abbt, Wolfgang W. Müller, Hrsg., *Simone Weil. Ein Leben gibt zu denken*. St. Ottilien 1999, S. 235–254, 241).

⁶ Neben *Schwerkraft und Gnade*, in dem die im Original von Gustave Thibon unter dem Stichwort «Israël» zusammengestellten Bemerkungen Weils weggelassen wurden, besaß Nelly Sachs ein Exemplar von *Unglück und Gottesliebe* (1953). Daß Sachs sich ihrer Distanz zu Weil bewußt ist, zeigt der Brief vom 9.6.1952: «Wenn sie den Gott der Juden ablehnt ebenso wie Rom, so kann sie nur das Autoritative, jenen Volksgott meinen, den eine frühe primitive Vorstellung schuf und der ja bei den Propheten längst ewige Dimension annahm. In diesen Dingen bin ich oft nicht mit ihr einig.» (S. 169f.). Zu Weils schwierigem Verhältnis zum Judentum, ihrer Ursprungsreligion, vgl. u.a. Maja Wicki-Vogt, *Jüdisches Denken in geleugneter Tradition*, in: Heinz Robert Schlette, André-A. Devaux, Hrsg., *Simone Weil. Philosophie – Religion – Politik*. Frankfurt a.M. 1985, S. 137–156.

Literaturhinweise:

Rainer Maria Rilke, *Werke in drei Bänden*. Textfassung nach der Ausgabe «Rainer Maria Rilke, Sämtliche Werke», hrsg. vom Rilke-Archiv, in Verbindung mit Ruth Sieber-Rilke, besorgt durch Ernst Zinn. Frankfurt/M. 1966.

Hans Egon Holthusen, *Rainer Maria Rilke in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek 1958.

Günter Busch und Liselotte von Reinken, Paula Modersohn-Becker in Briefen und Tagebüchern. Frankfurt/M. 1979.

Liselotte von Reinken, Paula Modersohn-Becker in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1983.

Christa Murken-Altrogge, Paula Modersohn-Becker. *Leben und Werk*. Köln 1980.

Heinrich Wigand Petzet, *Das Bildnis des Dichters. Rainer Maria Rilke, Paula Modersohn-Becker. Eine Begegnung*. Frankfurt/M. 1976 (vergriffen).

Plötzlich aufstehn / vom Mittagstisch / nur mit dem Leib bewaffnet / zu den lachenden Hyänen wandern. – Das Gedicht *In Wüsten gehen*, Simone Weil zum Gedächtnis geschrieben, läßt in den Anfangszeilen schon Lebensstationen dieser ungewöhnlichen Frau anklingen. 1909 in einer assimilierten jüdischen Arztfamilie als zweites Kind geboren, bricht Simone Weil aus den gesellschaftlich gesetzten Grenzen aus; der bürgerliche «Mittagstisch», Behaglichkeit und Sättigung sind ihr zuwider; sie bewegt sich in lebensfeindlicheren Räumen, *geht in Wüsten*. Wegen ihrer Radikalität und Aufmüpfigkeit vorsichtshalber in die ferne Provinz versetzt, findet man die junge Philosophie-Lehrerin an der Seite protestierender Arbeitsloser und in Gewerkschaftskreisen wieder; 1934/35 trifft man sie, enttäuscht vom Marxismus und seinen Antwortversuchen auf das Elend der Massen, unter den Arbeitenden in den Metallbetrieben um Paris, *nur mit dem Leib bewaffnet* und als Frau unter Frauen ans Fließband gestellt; 1936 zieht sie als überzeugte Pazifistin in den spanischen Bürgerkrieg, um an der Seite der Anarchisten zu kämpfen. Als Nazi-Deutschland seine Schatten vorauswirft, fährt Weil in ihren Ferien für einen Monat nach Berlin, um sich ein Bild vor Ort zu machen. In ihren Artikeln der frühen dreißiger Jahre warnt sie klarsichtig vor den Entwicklungen und stellt das häßliche, hyänenhafte Antlitz der Totalitarismen in Ost und West bloß. 1940 marschieren die Deutschen in Paris ein; Simone Weil flieht mit ihren Eltern in den unbesetzten Süden. Dort erwartet die Flüchtlinge banges, endloses Warten. «Attendre est l'extrême de la passivité. C'est obéir au temps. La soumission totale au temps.»⁷ Vor den ersten Deportationen im Sommer 1942 verläßt Simone Weil das Land, doch nur zögerlich – auf Druck ihrer Eltern – und in der Hoffnung auf eine Rückkehr in den besetzten Teil Frankreichs. Doch die Fremde, die zunehmende Heimatlosigkeit bleibt Weils Schicksal. Das Exil in den USA ist für Weil, die gewohnt ist, involviert ins Zeitgeschehen zu denken, unerträglich und zehrt sie förmlich aus. Im November 1942 gelingt es ihr, nach London zurückzukehren, wo sie für *France Libre* arbeitet, bis sie – völlig erschöpft – ins Spital eingeliefert wird und am 24. August 1943, 34 Jahre jung, stirbt.⁸

Es sind nicht allein Stationen eines Lebens, es ist die Eigenart einer denkerischen Existenz, die Nelly Sachs in ihrem Gedicht kongenial zum Ausdruck bringt. *Plötzlich aufstehn – hinausgehen*

⁷ Simone Weil, *La Connaissance surnaturelle*. Paris 1950, S. 57.

⁸ Zur Vita Simone Weils vgl. das zweibändige Werk ihrer Schulfreundin Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil I (1909–1934) et II (1934–1943) avec des lettres et d'autres textes inédits de Simone Weil*. Paris 1973; die lesenswerte rororo-Biographie von Angelica Krogmann, *Simone Weil*. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1970 sowie die Einführungen von Dorothee Beyer, *Simone Weil. Philosophin – Gewerkschafterin – Mystikerin*. Mainz 1994 und Barbara Rohr, *Verwurzelte im Ortlosen. Einblicke in Leben und Werk von Simone Weil*. Münster 2000.

– in Wüsten wandern – in die Mitternacht treten – sich zerreißen lassen. Simone Weil ist eine scharfe Denkerin, die hohe Ansprüche an sich stellt, und doch ist es nicht die Taghelle klärender Antwort, die ihr Werk dominiert. Sie praktiziert ein fragendes, sokratisches Denken. Von Anfang an sucht Weil den «Kontakt mit dem Objekt»⁹; Praxis ist mehr als Verifikation einer vorgefaßten Theorie. Die Bereitschaft, sich unterbrechen zu lassen, den eigenen Gedanken in Frage zu stellen und sein Gegenteil zu erproben, gehört zu den Grundprinzipien weilschen Denkens. «Wahrheit», «Gerechtigkeit», «Gott» erweisen sich als «unbequeme Weggefährten» («des compagnons inconfortables»), hält sie gegen Ende ihres Lebens pointiert fest und bringt damit den experimentellen und fragmentarischen Charakter ihres Denkens sowie den ethischen Anspruch, unter dem es steht, zum Ausdruck.¹⁰ Aufgabe der Vernunft ist es, die Verhältnisse der Dinge auszudrücken. Gehorsam wird zum Grundwort, Aufmerksamkeit zur «Methode».

Das geschlossene System ist Weil zuwider; früh schon stellt sie sich gegen den Anspruch der Totalität und macht damit deutlich: das Besondere gilt es zu schützen. Die Widersprüche der Existenz sind nicht einzuebene, sondern aktiv zu durchleiden und mit Aufmerksamkeit zu betrachten, alles andere ist imaginär. Denken wird damit zur offengehaltenen Wunde. Es verweigert sich dem abschließenden Begriff, präsentiert sich als radikale Offenheit auf das Unfaßbare, das Sich-Zeigende.

Nelly Sachs greift in ihrer Deutung auf jüdische Traditionen zurück, sie läßt die Kabbala anklingen, wenn sie schreibt: *in die Wurzel der Mitternacht treten / seinen Staub im blitzenden Zickzack / zerreißen lassen*.¹¹ Zur selben Zeit, in diesen Jahren nach dem Krieg, in denen Simone Weil in religiösen, vor allem katholischen Kreisen mit Begeisterung gelesen wird, werden neben hagiographisch gefärbten Lebensberichten erste theologische Deutungen versucht, im deutschsprachigen Raum von Erich Przywara und Karl Pfleger.¹² Dann bleibt es lange ruhig um Simone Weil – ein Zeichen auch der allgemeinen Hilflosigkeit dieser Denkerin gegenüber.

Gott-Denken im Rahmen Negativer Theologie

Will man Simone Weils Denken gerecht werden, gewinnt die Frage nach der Form des Werkes an Bedeutung. Wer die Bruchstückhaftigkeit und Widersprüchlichkeit in eine Systematik einbettet oder als bloße biographische Bedingtheit ignoriert, zerstört Weils Versuch, Extreme zu denken und beraubt das Werk seiner kritischen Kraft. Im Folgenden wird für eine Deutung weilschen Gott-Denkens auf dem Hintergrund Negativer Theologie plädiert. Der Anspruch, auf letzte Fragen eine positive Antwort zu geben, den die Metaphysik in sich trägt, wird bei Simone Weil gebrochen; es läßt sich allenfalls mit Heinz Robert Schlette von einer *Kleinen Metaphysik*¹³ sprechen, die angesichts der Schrecklichkeiten unserer Zeit die Fragen offenhält.

Mit der Interpretation des weilschen Gott-Denkens im Horizont einer Negativen Theologie ist nicht die Einordnung einer widerständigen, systemfeindlichen Philosophin, sondern die Profilierung ihres Denkens angezielt. Die Kategorie «Negative Theologie» zeichnet sich durch große Offenheit aus; sie schließt philosophisches, gnostisches und mystisches Erbe ein und ist im jüdischen wie christlichen Denken verankert. Eine Rekonstruktion und Interpretation der *«théologie weilienne»*, die sich stärker durch philosophische denn durch theologisch-dogmatische oder aber biblische Bezüge nährt, eine Rekonstruktion ihrer «Theo-

logie» im Horizont Negativer Theologie verweigert sich christlicher Vereinnahmung wie häretisierender Ablehnung.¹⁴ Zudem ermöglicht dieses Interpretationsmodell auch in der Frage der politischen Dimension des weilschen Denkens eine differenzierte Analyse, wirkten die unterschiedlichen Formen der Betonung der Transzendenz historisch doch sowohl systemstabilisierend wie kritisch-subversiv: Es sei hier vorweggenommen: Simone Weil verliert sich nicht an eine unbestimmte, leere Transzendenz. Der Ruf in die Praxis und die immer konsequenter gedachte Bezogenheit des Heils auf die Welt rückt Weil in die Nähe der politisch bzw. befreiungstheologisch akzentuierten Theologien. Eine nicht-idealistische Lesart der weilschen Schriften sieht sich in besonderer Weise von der Rezeption im angelsächsischen Raum gestützt. Richtet sich in Europa die Aufmerksamkeit auf religiöse und politische Themen, so wird Weil in Nordamerika als Philosophin wahrgenommen. Vor allem Philosophen aus der Schule Wittgensteins (P. Winch, D.Z. Phillips, R. Rhees, u.a.) bekunden ihr Interesse an Simone Weil. Der Grammatik und Pragmatik philosophischer Grundbegriffe auf der Spur, beschreibt Peter Winch in seiner Studie *The Just Balance* Weils Werdegang als Hinwendung zu einem phänomenologisch-hermeneutischen Denken.¹⁵ Simone Weil wird, so meine Leseerfahrung, sinnlicher und weicher. Sie bewegt sich vom Dualismus ihrer Schulzeit, der Einheit und Identität in rationalistischer Manier nur hierarchisch zu denken vermag, hin auf ein Denken der Differenz.

Von Descartes zu einem phänomenologisch akzentuierten Denken

Der Durchgang durch Weils frühe Schriften liest sich als eine radikale Kritik subjektfeindlicher Systeme – philosophischer (Cartesianismus), wissenschaftlicher (Positivismus), aber auch politischer (Totalitarismen) und gesellschaftlicher Art (Bürokratisierung und Technokratisierung). «Je pense qu'on pourrait faire un tableau général de notre époque: science, technique, organisation sociale, et l'intituler: la faillite de Descartes.»¹⁶ Weils Kritik an der Moderne buchstabierte sich als eine verhaltene Kritik am Begründer neuzeitlicher Wissenschaft: Descartes. Ihm widmet die junge Studentin ihre Diplomarbeit, in der sie – um einer Verdinglichung des Ich zu entgehen – den cartesianischen Basissatz *ich denke, also bin ich* modifiziert und den Tätigkeitscharakter des Denkens betont: *je puis, donc je suis*.¹⁷ Damit hat Weil den ihr vermittelten Cartesianismus ansatzhaft schon aufgebrochen und wird ihn doch nicht los. Denn noch ist das Handeln denkförmig gedacht. Im Hintergrund steht das mutige Ich, das einem Gott gleich die Welt erschafft, indem es durch sein Denken Chaos in Ordnung überführt. Diese Gleichsetzung von Denken und Handeln gibt Weil 1933 auf und entwickelt das Konzept der *action méthodique*: es ist die menschliche Praxis, unser Umgang mit den Dingen, der Einsicht in ihre Eigenschaften erlaubt. Um eine Sache zu verstehen, müssen wir uns darauf einlassen, damit umgehen.¹⁸

Dem Verständnis des Menschen als tätiges Wesen und der Bedeutung der Arbeit bei der Konstitution von Welt entspricht Weils Interesse am Industriesystem und ihr Engagement für die

⁹ Simone Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris 1957, S. 212.

¹⁰ Ebd. S. 42.

¹¹ Nelly Sachs' Exemplar von *Schwerkraft und Gnade* ist mit Randbemerkungen bestückt, in denen die Dichterin Vergleiche zum Buch *Sohar* und den Chassidim zieht. Vgl. Peter Michel, *Mystische und literarische Quellen in der Dichtung von Nelly Sachs*. Forstinning 1981, S. 205–209, 205.

¹² Vgl. Erich Przywara, Simone Weil, in: Ders., *In und Gegen*. Stellungnahmen zur Zeit. Nürnberg 1955, S. 73–87; Karl Pfleger, Simone Weil, in: Ders., *Kundschafter der Existenztiefe*. Frankfurt a.M. 1960, S. 11–48.

¹³ Vgl. Heinz Robert Schlette, *Kleine Metaphysik*. Frankfurt a.M. 1990.

¹⁴ Der Begriff «Theologie» sei hier in Anführungszeichen gesetzt: man findet bei Weil keine systematisch und methodisch geordnete Lehre von Gott, noch reflektiert sie vom Glaubensbewußtsein einer Gemeinschaft her. Auch wenn sie sich selbst als von Christus ergriffen bezeichnet und in einer bestimmten Phase ihres Lebens offensichtlich bemüht ist, christliche Symbole und Dogmen zu verstehen, läßt sich Simone Weil nur schwer in eine Tradition stellen. Sie relativiert die positiven Religionen zugunsten der mystischen Erfahrung, die sie in allen großen Religionen und Kulturen findet.

¹⁵ Peter Winch, *Simone Weil. The Just Balance*. Cambridge 1989.

¹⁶ *Lettre à Robert Guihéneuf*, in: *Cahiers Simone Weil XXI* (1998), S. 8–20, 19. Vgl. Simone Weil, *Sur la science*. Paris 1966, S. 111: «Il me semble que tout ce qui s'est passé depuis trois siècles pourrait, si on voulait, se résumer en ceci, que l'aventure de Descartes a mal tourné.»

¹⁷ Vgl. Simone Weil, *Science et perception dans Descartes*, in: *Dies., Œuvres complètes. Tome I. Premiers écrits philosophiques*. Paris 1988, S. 159–221, bes. 189.

¹⁸ Vgl. P. Winch (Anm.15).

Arbeiterinnen und Arbeiter. Doch zwischen Philosophie und Engagement tut sich eine Kluft auf: Simone Weil ringt philosophisch darum, Gerechtigkeit zu denken. Einem Individualismus verhaftet, ist es ihr unmöglich, menschliche Beziehungen jenseits von Herrschaft und Unterwerfung zu lesen; Abhängigkeit und Angewiesenheit anders denn als Ursache von Übel zu sehen. Erst die intensive Reflexion auf die *Ilias* und die darin geschilderten Mechanismen der Gewalt ermöglicht ihr in dieser Hinsicht einen Fortschritt. Notwendig ist dazu die Aufgabe einiger philosophischer Prämissen: u.a. die idealistische Vorstellung einer inneren Freiheit und die damit verbundene Rede von der Verborgenheit des Geistes sowie den instrumentellen Handlungsbegriff. Wir lesen die anderen und werden von den anderen gelesen, der Umgang mit unseren Mitmenschen zeichnet sich durch Gegenseitigkeit aus und unterscheidet sich damit vom Umgang mit den Dingen, vom Handeln an der Natur. Die Anerkennung des Anderen impliziert die Anerkennung einer Grenze oder – wie Weil sich ausdrückt – die Anerkennung seiner Macht, zurückzuweisen.

Simone Weil, die so emphatisch vom mutigen Menschen, vom willensstarken Subjekt sprach, entwickelt eine neues Vokabular: Nicht-Eingreifen, Nicht-Ändern-Wollen, Zustimmung, Aufmerksamkeit, Gehorsam. Und gerät damit erneut unter Verdacht, zumal sie von der Schöpfung als Rückzug Gottes und vom *amor fati* spricht.

Von der Verborgenheit Gottes – Negative Theologie

Die skizzierte philosophische Entwicklung und das Konzept der *Lecture* bilden den Hintergrund der theologischen Deutung. Im Anschluß an die These von der Bedeutung menschlicher Praxis bei der Begriffsbildung läßt sich formulieren: Das Wort «Gott» bleibt leer, wenn unser Blick nicht auf die «Anwendung» geht. «L'Évangile contient une conception de la vie humaine, non une théologie. Si dehors, dans la nuit, j'allume une lampe électrique de poche, ce n'est pas en regardant l'ampoule que j'en juge la puissance, mais en regardant quelle quantité d'objets est éclairée.»¹⁹ Weils Polemik gegen die Theologie zielt nicht darauf, Theologie als Lehre und Lebensform gegeneinander auszuspielen, sondern den religiösen Diskurs an die Praxis zurückzubinden.

An einem Aufweis Gottes ist Simone Weil nicht interessiert. Geschult an der Kritik Kants weiß sie: positive wie negative Aussagen über das Dasein Gottes sprengen die Grenzen der Vernunft. Die erkenntnistheoretische Ausweglosigkeit bezüglich der Gottesfrage läßt sich auch nicht durch Rekurs auf das Erleben umgehen. Dem gegenwärtigen Mystikboom und seiner forcierten Suche nach religiöser Erfahrung würde Weil kritisch begegnen. Gott bestreitet jedes positive Wissen und jeden positiven Zugriff. Gott existiert nicht: «[...] on ne se trouve pas au point où Dieu existe.»²⁰

Neben die kritische Simone Weil tritt – so läßt sich etwas plakativ sagen – die fromme. Da ist Weils Rede vom Übernatürlichen, oftmals ungebrochen, scheinbar letzte Bastion der Frömmigkeit in einer gottlosen Zeit. «Les erreurs de notre époque sont du christianisme sans surnaturel. Le «Laïcisme» en est la cause, et d'abord l'humanisme.»²¹ Die nicht unproblematische Rede von der «Welt, in der wir leben» und der «anderen Welt» scheint zwei Seinsbereiche zu suggerieren. Eine genaue Analyse zeigt jedoch, daß Weil ihren frühen Dualismus überwunden hat. «Übernatürliches» kann nur in Bezug zur Welt ausgesagt werden. Hier, in den Beziehungen der Menschen untereinander, im sozialen und politischen Leben wird das den Menschen verheißene Heil eingeklagt und nimmt Gestalt an. Das Konzept der Schöpfung als Rückzug Gottes propagiert weder in quietistischer Weise eine Absage an Fortschritt und Veränderung – so der Verdacht von

¹⁹ S. Weil (Anm. 7), S. 98.

²⁰ Simone Weil, *Œuvres Complètes*. Tome VI. Cahiers. Volume 2, Paris 1997, S. 195.

²¹ Simone Weil, *Cahiers III*, Paris 1956, S. 136.

Burg Rothenfels 2003

Hochzeit. Rituale der Intimität – Rothenfelser Liturgietagung 2003 mit Prof. Dr. Peter Cornehl, Dr. Gotthard Fuchs, Birgit Janetzky, Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Prof. Dr. Konrad Stock
Vom 5.–7. Februar 2003

Almansor und nicht nur Nathan – Der Islam im Spiegel der Weltliteratur mit Prof. Dr. Monika Fick, Prof. Dr. Joseph A. Kruse, Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel
Vom 7.–9. März 2003

Anmeldung und Information: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels
Tel. 09393-99999, Fax: 99997, Internet: www.burg-rothenfels.de
E-Mail: anmeldung@burg-rothenfels.de

Alain Goldschläger²² – noch eine religiöse Überhöhung der autonomen Welt. Die Rede von der Verlassenheit und der Preisgabe der Welt zielt m.E. ähnlich wie bei Bonhoeffer auf eine Reinigung des Glaubens in praktisch-ethischer Absicht. Der Rückzug in die Nischen der Welt ist uns verwehrt, durchkreuzt der Glaube, «aus den irdischen Aufgaben und Schwierigkeiten immer noch eine letzte Ausflucht ins Ewige»²³ zu haben. Die Welt ist sich selbst überantwortet. Dem Glauben in der Nachfolge Jesu ist es verwehrt, die Ereignisse der Welt als Intervention Gottes, der rettet und ausliefert, bestraft und belohnt, zu verstehen und auf sein mächtiges Eingreifen *ex machina* zu hoffen. Verweist uns Bonhoeffer an die Ohnmacht Gottes, so schreibt Weil: «[...] nous devons vider Dieu de sa divinité pour l'aimer.»²⁴

Gegen ein unmittelbares, gewaltförmiges Gottesverhältnis und die damit verbundene Stilllegung des Subjekts setzt Simone Weil die Unterbrechung, den Gottesentzug. Es gilt ebenso sehr, Gottes Abwesenheit in der Welt zu ertragen wie in solidarischer Praxis seine Gegenwart zu behaupten. «Dieu est absent du monde, sauf par l'existence en ce monde de ceux en qui vit Son amour. Ils doivent donc être présents au monde par la miséricorde. Leur miséricorde est la présence visible de Dieu ici-bas. / Quand nous manquons de miséricorde, nous séparons violemment une créature et Dieu.»²⁵ Der Gottesgedanke ist ein praktischer, die Praxis des Glaubens ist ethisch bzw. kenotisch bestimmt. Wir sind durch den verborgenen Gott in die Bewegung nach unten, in die Grenzen und an das Bedürftige verwiesen. Der Versuch, sich für das Göttliche zu öffnen, trägt stets pathische Züge. Neben das Handeln treten bei Simone Weil Aufmerksamkeit und Geduld, das Aushalten, (Ein)Klagen, (Mit)Leiden und die Freude.

Denken der Widersprüche

Gott existiert/Gott existiert nicht – ein Beispiel für die wahren Widersprüche, die es nicht aufzulösen, sondern in ihr Recht zu setzen gilt. Denken steht nicht im Dienst der Identität, sondern der offengehaltenen Differenz. Diesem Anspruch, der Simone Weils Denken prägt, der Spannung, dem «Bruch des kohärenten Diskurses» (Levinas), der Aporie, versucht eine theologische *relecture* im Horizont Negativer Theologie Raum zu geben. Ohne Gott aufzuweisen, präsentiert Weil einen Dreischritt des Glaubens: Denken, Verstehen, Schweigen; sie dekonstruiert den «Willen Gottes», was bleibt, ist ein Schweigen, das in die Verantwortung ruft; sie deutet den Schrei des Gekreuzigten als einen Akt des Glaubens im Sinne eines Gott-Vermissens. Der «Drahtseilakt zwischen Frömmigkeit und Agnostizismus», der nach Walter Lesch die Negative Theologie auszeichnet²⁶, wird in je-

²² Vgl. Alain Goldschläger, *Simone Weil et Spinoza. Essai d'interprétation*. Sherbrooke 1982, S. 216.

²³ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Stuttgart-München 1984, S. 369.

²⁴ *Cahiers*. Volume 2 (Anm. 20), S. 393.

²⁵ *La Connaissance surnaturelle* (Anm. 7), S. 49.

²⁶ Walter Lesch, «Du sollst dir kein Bildnis machen...» Zum Verhältnis von negativer Theologie und Ethik, in: Klaus Arntz, Peter Schallenberg, Hrsg., *Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch. Gottesfrage und Menschenbild in der katholischen Moraltheologie*. (FS Klaus Demmer), Freiburg 1996, S. 13–34, hier 18.

dem der drei gewählten Durchgänge durch das weilsche Gott-Denken deutlich.²⁷ Weil durchbricht jede positive Theologie. Die Widersprüche sind nicht bergend einzuholen, mit Simone Weil geht es hinein in die je größere Aufgerissenheit.²⁸

²⁷ Vgl. die Kapitel 5 *Von der Nicht-Existenz Gottes und dem Gebrauch des Atheismus*, Kapitel 6 *Schöpfung und nicht-handelndes Handeln* und Kapitel 7 *Hunger und Durst nach Gerechtigkeit* der vorgelegten Dissertation.

²⁸ So hielt schon Przywara in den fünfziger Jahren in seinem kurzen Artikel über Weil fest: «Aber das Eigentümliche ihrer Metaphysik der Gegensätze ist, daß es bei dem Geheimnis der Gegensätze bleibt und also hinein-geht in das Sich-Zerreißen der Gegensätze» (Przywara [Anm. 12], S. 78).

Seinen Staub im blitzenden Zickzack / zerreißen lassen – schrieb Nelly Sachs in den Gedichtzeilen, mit denen ich meine Ausführungen eröffnete. Die große Dichterin aus dem Norden sei zum Schluß noch einmal zitiert, vermag sie doch den Stachel, die Provokation Simone Weil, prägnant ins Wort zu fassen: «Sie ist dagewesen, eine große Beunruhigende und hat in unserer Zeit geblättert und sich hingegeben, dort wo wir nicht weiter wissen. Simone Weil.»²⁹ *Angela Büchel Sladkovic, Ittigen bei Bern*

²⁹ Aus dem Typoskript *Stille und Schmerz*, zit. nach E. Schweizer (Anm. 5), S. 238.

Rückgewinnung und Reinigung des Gedächtnisses

Die polnisch-jüdischen Beziehungen (*Erster Teil*)

Das Interesse westlicher Medien an den polnisch-jüdischen Beziehungen ist im allgemeinen sehr begrenzt. Es wird immer dann geweckt, wenn es um Beispiele des sogenannten «polnischen Antisemitismus» geht – eine im übrigen mißverständliche Bezeichnung, suggeriert sie doch, die Polen seien in besonderer Weise für den Antisemitismus anfällig. Jüngstes Beispiel dieser verengten Sichtweise ist das Echo, das Jan Tomasz Gross mit seinem Buch über das im Juli 1941 stattgefundene Pogrom von Jedwabne¹ auslöste. Die westliche Berichterstattung konzentrierte sich vornehmlich auf die von Gross vertretene Grundthese, nach der unter Beteiligung der polnischen Gesellschaft 1600 Juden bei lebendigem Leibe in einer Scheune verbrannt worden seien. Die breite polnische Diskussion, die einen Eindruck davon zu vermitteln vermag, mit welcher Ernsthaftigkeit die Auseinandersetzung um den sechzig Jahre zurückliegenden Mord an den Juden des ostpolnischen Städtchens von Polens geistiger Elite geführt wurde, blieb weitgehend ausgeblendet. Inzwischen liegt der Abschlußbericht des für die Aufklärung derartiger Verbrechen zuständigen Instituts Nationalen Gedenkens vor, dessen Untersuchungsergebnisse indessen im Westen kaum eine Nachricht wert waren. Es besteht somit Veranlassung genug, den eingeschränkten Blickwinkel um die Darlegung der in Polen zu beobachtenden umfassenden Aufarbeitung der polnisch-jüdischen Beziehungen zu erweitern, die das Problem des Antisemitismus zwar keineswegs ausklammert, es aber nicht isoliert, sondern in größeren Zusammenhängen durchaus kritisch behandelt.

Die Ausgangslage: Rückgewinnung des Gedächtnisses

Agnieszka Magdziak-Miszewska, zwischen 1997 und 1999 Beraterin von Premier Jerzy Buzek, derzeit in der Funktion eines Generalkonsuls in New York tätig, meint, die polnische Gesellschaft habe – dem Titel ihres Beitrags entsprechend – in der Diskussion um Jedwabne ein «höchst wichtiges Examen» zu bestehen. Dazu sei zweierlei erforderlich: eine Korrektur des tradierten polnischen Selbstbildes sowie eine Rückgewinnung des Gedächtnisses. Das überlieferte polnische Autostereotyp beschreibt sie wie folgt: «Unser Verhältnis zur eigenen Geschichte, der durch die Schule und der durch die Familie vermittelten, war vor allem affirmativ und häufig – bezüglich der persönlichen Einstellung zum herrschenden System – tief emotional. Der Zenit dieser Affirmation fiel in die achtziger Jahre – die Entstehung der Solidarność und dann der Widerstand gegen das Kriegsrecht bildeten schließlich eine Bestätigung jenes Bildes von Polen und den Polen, das in uns Gestalt gewonnen hatte: freiheitsliebende Patrioten, zu bedeutenden Taten und großer Hingabe fähig, immer, natürlich, «für eure und unsere Freiheit».² Dieses in einer

an Unterdrückung und Verfolgung reichen Geschichte ausgeprägte nationale Selbstbild kultiviere die eigene Opferrolle und betone den eigenen Heroismus, gehe aber zugleich mit einer Verdrängung geschichtlicher Inhalte einher, die in dieses Bild nicht hineinpassen oder es gar in Frage stellen. So komme es zu einem Gedächtnisverlust, von dem auch und vor allem das polnisch-jüdische Verhältnis betroffen sei.

Was Agnieszka Magdziak-Miszewska anmahnt, ist nichts Geringeres als eine umfassende historische Aufarbeitung der polnisch-jüdischen Beziehungen, die im übrigen nicht erst durch das Buch von J. Gross ausgelöst wurde. Vielmehr ist mit der politischen Wende des Jahres 1989 in der polnischen Gesellschaft ein bis heute anhaltendes reges Interesse an der Geschichte der polnisch-jüdischen Beziehungen feststellbar, das in einer Fülle von Aufsätzen und Buchveröffentlichungen seinen Ausdruck findet. Die folgenden Überlegungen nehmen auf einzelne dieser Publikationen Bezug.

Einige Bemühungen solcher Aufarbeitung reichen bis in die Jahrzehnte der Volksrepublik zurück, sind allerdings auf den kleinen Kreis der von katholischen Intellektuellen herausgegebenen Medien «Tygodnik Powszechny», «Znak» und «Więź» beschränkt. Bereits 1957 verurteilte Jerzy Turowicz, Chefredakteur des «Tygodnik Powszechny», ohne Wenn und Aber den gegen das jüdische Volk gerichteten Haß, «der heute gewöhnlich Antisemitismus genannt wird». J. Turowicz spricht einem antisemitischen Katholiken sein Katholischsein förmlich ab, indem er erklärt, «daß ein Katholik, der Antisemit ist, in dem Maße kein Katholik mehr sei, in dem er Antisemit ist».³ In deutscher Sprache liegt inzwischen ein von der Redaktion «Więź» herausgebrachter Sammelband vor, der eine Auswahl von Aufsätzen enthält, die in den Jahren 1958–1997 zu polnisch-jüdischen Fragen in dieser Monatsschrift erschienen sind.⁴ Ein auch heute noch lesenswerter Beitrag ist der im Frühjahr 1960 von Tadeusz Mazowiecki in den Warschauer und Krakauer Klubs Katholischer Intelligenz gehaltene Vortrag «Der Antisemitismus der gutmütigen und anständigen Menschen». Darin setzt sich der damalige Chefredakteur von «Więź» mit zwei, den Antisemitismus scheinbar legitimierenden Argumenten auseinander: «Erstens, daß es im Staatsapparat eine Art jüdischer Mafia gibt; und zweitens, daß sich Polen jüdischer Abstammung oft als Kosmopoliten erweisen und ihre Bindung an Polen nur eine scheinbare ist.»⁵ Was das erste Argument betrifft, so leugnet T. Mazowiecki zwar nicht, daß «es 1945 auf den oftmals verantwortungsvollen Posten im Machtapparat viele Polen jüdischer Abstammung gab», erklärt dies aber aus der «historischen Situation» und weist Vorstellungen als absurd zurück, wonach die Ursache «in irgendwelchen unveränderlichen Eigenschaften des jüdischen Charakters, oder, noch

¹ Jan Tomasz Gross, *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka. Sejny 2000*. Unter dem Titel «Nachbarn. Der Mord an den Juden von Jedwabne» erschien 2001 eine aus dem Englischen übertragene Übersetzung.

² Agnieszka Magdziak-Miszewska, *Najpoważniejszy egzamin (Examen von höchster Wichtigkeit)*, in: *Więź* 4/2001, S. 46.

³ Jerzy Turowicz, *Antysemityzm (Antisemitismus)*, in: *Tygodnik Powszechny* 11/1957.

⁴ *Polen und Juden. Gemeinsam unter einem Himmel*. *Więź*, Sonderausgabe 2000.

⁵ *Ebd.*, S. 39.

schlimmer, in den Plänen des Weltjudentums» zu suchen sei.⁶ Bezüglich des zweiten Arguments setzt sich T. Mazowiecki kritisch mit dem Assimilationskonzept auseinander, das letztlich darauf hinauslaufe, das jüdische Problem aus der Welt zu schaffen, indem die Juden dazu genötigt werden, sich unter Verzicht ihres Judentums der Kultur und Nation ihres Gastlandes völlig anzugleichen. T. Mazowiecki fordert statt der Assimilation ein Konzept der Integration, damit sich der jüdische Mitbürger in der Gesellschaft, in der er lebt, verwurzeln kann, ohne seine jüdische Herkunft zu verleugnen oder sich gar von seinem jüdischen Erbe loszusagen. Es komme im Gegenteil darauf an, daß die Verwurzelung «ein Prozeß gegenseitiger Bereicherung und Erweiterung ist, der das Zusammengehörigkeitsgefühl fördert und nicht Werte zersetzt».⁷

In der neueren Aufarbeitung des polnisch-jüdischen Verhältnisses steht – neben dem Interesse am Reichtum des durch den Holocaust weitgehend vernichteten jüdischen Erbes – vor allem die Problematik der beiderseitigen Beziehungen im Mittelpunkt der Betrachtung. Darüber soll aber nicht die lange, vom Mittelalter bis ins 17. Jahrhundert reichende Phase vergessen werden, in der Polen für Juden der praktizierten Toleranz wegen zum bevorzugten europäischen Einwanderungsland wurde. So zeichnet Eva Hoffmann⁸ in ihrem mit sehr viel Empathie geschriebenen Buch über die bis zur Hälfte von Juden bewohnte ostpolnische Kleinstadt Brańsk zunächst ein Bild vom Jahrhunderte währenden friedlichen Zusammenleben beider Volksgruppen. In dieser polnisch-jüdischen Koexistenz sieht sie ein für die Bestimmung heutiger Minderheitenrechte beispielhaftes Experiment, das seine Grundlage in dem 1264 von Bolesław Pobożny erlassenen Kalischer Statut hatte. Dieses sei «in vielerlei Hinsicht ein ungewöhnlicher Rechtsakt gewesen». Der Text spiegele «eine – selbst nach heutigen Maßstäben – subtile Sensibilität für die Sorgen und Nöte der kleinen Gruppe von Untertanen wider». Im einzelnen verweist sie auf den besonderen Status der Juden im mittelalterlichen Polen. Sie waren «*servi camerae*, was so viel heißt, daß sie als freie Menschen direkt dem Fürsten unterstanden». Das Statut habe jüdischen Einwanderern «Schutz von Leben und Habe sowie das Recht auf den Besitz eigener Synagogen und Friedhöfe garantiert». Wörtlich schreibt die Autorin: «Bolesław Pobożny beschränkte sich nicht auf diese Grundrechte, sondern unternahm darüber hinaus weitsichtige Schritte, die auf eine einklagbare Liquidierung von Vorurteilen und Ungleichheiten zielten.» So habe er ausdrücklich verboten, Juden des Ritualmordes zu beschuldigen, wobei die Autorin den «höchst erstaunlichen Paragraphen des Kalischer Statuts» hervorhebt, der besagt, «daß jeder Christ, der einen Juden dieses Verbrechens fälschlicherweise beschuldigt, dieselbe Strafe zu erleiden habe, die ein Jude zu verbüßen hätte, wenn sich die gegen ihn erhobenen Anschuldigungen bewahrheiten sollten... Der Autor des Kalischer Statuts wußte sehr wohl um die damals gängigen Vorurteile Juden gegenüber, doch ihm lag daran, Prinzipien der Toleranz und der Gleichheit in Kraft zu setzen.»⁹

Eva Hoffmann betont nicht zuletzt die jahrhundertlange «polnisch-jüdische Koexistenz», um eine verbreitete westeuropäische Vorstellung ein wenig zurechtzurücken, wonach Polen – wie ganz Osteuropa – in der Geschichte ökonomisch und politisch rückständig gewesen sei. Sie bestreitet diese grundsätzliche Einschätzung zwar nicht, hinterfragt aber das ihr zugrunde liegende Wertesystem: «Die Kriterien historischer Beurteilung können sich unter dem Einfluß einer sich aktuell wandelnden Werteskala schnell verändern. Aus heutiger Perspektive gewinnen bestimmte Aspekte der Geschichte Osteuropas eine neue Dimension: mehr noch: Man kann in ihr die Antwort auf be-

stimmte Dilemmata finden, mit denen die heutigen höher entwickelten Gesellschaften zu tun haben. Dies betrifft insbesondere Probleme wie Pluralismus und ethnische Koexistenz. Den polnischen Erfahrungen gebührt in diesem Bereich eine höchst interessante Präzedenz, funktionierte doch gerade in Polen in vielen Epochen seiner Geschichte eine multikulturelle Gesellschaft.»¹⁰

Gedächtnisverlust als Folge kommunistischer Herrschaft

Ein polnischer Rezensent des Buches von Eva Hoffmann bezweifelt, daß die darin enthaltenen Informationen in Polen genügend bekannt seien. Einer der Gründe für diese Unkenntnis dürfte in einem durch über vier Jahrzehnte kommunistischer Herrschaft bedingten Gedächtnisverlust zu suchen sein. Darunter leiden im übrigen sämtliche postsozialistische Nationen, deren Bürger jahrzehntlang ein Geschichtsbild vermittelt bekommen, in dem all das ausgeklammert blieb, was der eigenen Ideologie und den machtpolitischen Zielen widersprach. Zu den auf diese Weise verdrängten historischen Inhalten gehört auch das polnisch-jüdische Verhältnis. Hinzu kam ein weiteres: der Versuch, die Erinnerung an den Holocaust zugunsten des Martyriums der polnischen Nation aus dem gesellschaftlichen Bewußtsein zu verdrängen. Hierzu äußert sich Jan Tomasz Gross, der 1968 als politischer Dissident und nicht, wie er ausdrücklich betont, als Jude emigrierte: «Ich begann allmählich zu begreifen, daß die Juden aus der Geschichte Polens völlig eliminiert wurden, daß es sie in ihr ganz einfach nicht gab. Dabei waren sie doch ein Teil dieser Geschichte. Damals begriff ich, daß es sich um eine tiefgreifende Verfälschung handelt, der man sich widersetzen muß. Die Verlogenheit in der polnischen Geschichtsschreibung, im Bewußtsein der polnischen Gesellschaft, bezüglich dessen, was den Juden während des Krieges in Polen angetan wurde, ist eine Last, die eine psychische Selbstbefreiung in dieser Gesellschaft unmöglich macht.»¹¹ Er verweist in diesem Zusammenhang auf eine Untersuchung von Schulbüchern, die vom Jüdischen Historischen Institut in Warschau in der Absicht durchgeführt wurde, herauszufinden, was sie über den Holocaust enthalten: Buchstäblich nichts.

Zu der von Jan Tomasz Gross kritisierten «historischen Eliminierung» liegen inzwischen Detailuntersuchungen vor. So zeigt Marcin Zaremba unter der bezeichnenden Überschrift «Amt des Vergessens»¹² am Beispiel des Museums von Auschwitz, wie schwierig es ist, angesichts der damaligen ideologisch und machtpolitisch bedingten Verfälschung geschichtlicher Fakten heute eine Bewußtseinsveränderung in der Breite der Gesellschaft zu bewirken.

Marcin Zaremba liefert den Beweis, daß das ZK der kommunistischen Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei (PVAP) von Beginn an auf die Ausstellung in Auschwitz Einfluß genommen hat. Bereits 1950 wurde durch eine Kommission des ZK das Ausstellungsprojekt beanstandet, weil es eine nach Nationen getrennte Präsentation der Leiden der Häftlinge vorsah. Die Absicht war klar: Man wollte aus Auschwitz vor allem eine Stätte des Martyriums der polnischen Nation machen und dem gegenüber mußte die Vernichtung der Juden in den Hintergrund treten. 1963 faßte der Sejm einen entsprechenden Beschluß, durch den das Lager Auschwitz offiziell in den Rang eines «Denkmals des Martyriums und des Kampfes der Polnischen Nation und anderer Nationen» erhoben wurde. Im gleichen Jahr habe die Partei die Autoren der Großen Enzyklopädie attackiert, weil sie unter dem Stichwort «Hitlersche Konzentrationslager» eine «grundlose Unterscheidung zwischen Konzentrations- und Vernichtungslagern» vorgenommen hätten. Zudem würde durch die Angabe, 99% aller Todesopfer seien Juden gewesen, suggeriert, nur Juden seien umgebracht worden. «Mit anderen Worten, das Verbrechen der

⁶ Ebd., S. 40.

⁷ Ebd., S. 44f.

⁸ Eva Hoffmann, Sztetl. Świat Żydów Polskich. Warszawa 2001. Das Buch der aus Krakau stammenden, mit 13 Jahren emigrierten Autorin erschien ursprünglich auf englisch: Shtetl. The Life and Death of a Small Town and the World of Polish Jews. Houghton Mifflin, Boston 1997.

⁹ Ebd., S. 34f.

¹⁰ Ebd., S. 16.

¹¹ Viva 3/2001.

¹² Marcin Zaremba, Urząd zapomnienia (Amt des Vergessens), in: Polityka 41/2001.

Autoren bestand darin, das Autostereotyp in Frage gestellt zu haben, wonach die Polen im Zweiten Weltkrieg am meisten gelitten hätten. Das Bild des leidenden, deutscher Gewalt ausgelieferten Polen drang so tief in die polnische Mentalität ein, daß es zu einem fundamentalen Element nationaler Identität wurde.» Dies mußte auf Anweisung der Partei in der Propaganda, in der schulischen Erziehung und in Denkmälern seinen Ausdruck finden.

Ähnlich verhält es sich mit dem Gedenken an den Warschauer Ghettoaufstand von 1943. So sucht man in den parteilichen Anweisungen zu seiner Zwanzig-Jahr-Feier das Wort «Jude» vergeblich. Dafür strotzt die Erklärung des ZK der PVAP – nicht anders als in der DDR bei solchen Gelegenheiten – von ideologischen Phrasen wie «Verbrechen des deutschen Imperialismus und Militarismus» oder «Demaskierung der Kräfte, die auf einen neuen Krieg zusteuern». Die Leiden der Juden, ihr verzweifelter Kampf und ihre schließliche physische Vernichtung fallen der ideologischen Instrumentalisierung zum Opfer.

Als Folge dieses Umgangs mit der Vergangenheit haben wir es heute mit dem Problem zweier getrennter Gedächtniskulturen zu tun: Polen wie Juden erinnern sich ihres eigenen Martyriums, ohne die Leiden des anderen sonderlich in den Blick zu nehmen. So wurde Auschwitz zu einem Symbol getrennten Gedenkens. Dieser «Gedächtnisgraben» erweist sich als ein großes Hindernis polnisch-jüdischer Verständigung. Ihn zu überwinden, für eine wechselseitige Wahrnehmung erfahrener Leiden zu sensibilisieren, die Verflechtungen und Gemeinsamkeiten, die es schließlich auch gegeben hat, zu erfassen – all das gehört zu der Herausforderung einer umfassenden Aufarbeitung der polnisch-jüdischen Beziehungen, die von den Eliten beider Seiten heute sehr wohl angenommen wird und die die gegenwärtige Diskussion bestimmt.

Kontinuitäten der Zwischenkriegszeit

Die Kommunisten waren nach dem Zweiten Weltkrieg mit dem Vorsatz angetreten, mit den Traditionen der II. Republik zu brechen und ein neues Polen aufzubauen. Symbole und Gedenktage der zwanziger und dreißiger Jahre fielen – wie der 3. Mai in Erinnerung an die Verfassung von 1791 – einem Verdikt zum Opfer und wurden durch neue, nunmehr sozialistische Embleme und Feiertage ersetzt. Offiziell gefeiert wurde nicht mehr der 11. November, der Gedenktag an die mit dem Ende des Ersten Weltkriegs nach gut 120 Jahren wiedergewonnene Unabhängigkeit, sondern der 24. Juli als Gründungstag der Volksrepublik. Anstatt die Zwischenkriegszeit ohne ideologische Scheuklappen kritisch aufzuarbeiten, waren die kommunistischen Machthaber bestrebt, die Erinnerung an diese geschichtliche Phase möglichst auszulöschen. Doch der vollzogene Bruch war in Wahrheit weniger radikal als die politische Führung des Landes dies wahrhaben wollte. So konnte sich der antisemitisch belastete Nationalismus der polnischen Rechten jener Jahre relativ gut in die neue Zeit hinüberretten.

Die von den Kommunisten verschleierte Kontinuität zwischen der II. Republik und der Volksrepublik findet darin ihren augenfälligen Ausdruck, daß Polen nach dem Zweiten Weltkrieg in einer Form wiedererstand, die der politischen Konzeption von Roman Dmowski (1864–1939), dem Führer der polnischen Rechten, entsprach. Bereits 1908 hatte er in seiner Schrift «Niemcy, Rosja i kwestia polska» (Deutsche, Rußland und die polnische Frage) seine von einem überhöhten Begriff der Nation bestimmte Vorstellung einer Wiedergeburt Polens entwickelt. Mit der Idealisierung der Nation verband sich bei ihm die Furcht vor ihrer Bedrohung. Diese ging für seine von ihm 1897 gegründete National-Demokratische Partei, der sogenannten Endecja, vor allem von Deutschland aus. Ihr müsse auf der Basis eines modifizierten Panslawismus durch eine Anlehnung an Rußland begegnet werden. R. Dmowskis Idealvorstellung war ein möglichst ethnisch reines Polen, das allerdings angesichts der Minderheiten der II. Republik von einem knappen Drittel der Gesamtbevölkerung

eine Utopie blieb. In ihr, zumal in den gut zwei Millionen Juden, sah die Endecja eine permanente innere Gefährdung, die ihr um so bedrohlicher erschien, je mehr sich die wirtschaftliche und soziale Situation im Lande verschlechterte.

In R. Dmowskis gesellschaftspolitischem Programm spielte die katholische Kirche eine bedeutende Rolle. Der Führer der Endecja trat gemäß seiner 1927 erschienenen Schrift «Kościół, naród, państwo» für eine starke Verflechtung von «Kirche, Nation und Staat» ein. Er sah in der katholischen Religion die Verankerung des Polentums und fand damit innerhalb der Kirche weitgehende Zustimmung, so daß der Klerus in seiner Mehrheit der Endecja zuneigte und damit die politische Instrumentalisierung katholischen Glaubens in Kauf nahm. Als einzige katholische Gruppierung setzte sich die Studentenorganisation «Odrodzenie» (Erneuerung) in der II. Republik den nationalistischen und antisemitischen Strömungen entgegen. Sie wurde in den dreißiger Jahren von der Hierarchie mehr geduldet als geliebt, doch waren es nicht zufällig Persönlichkeiten aus ihrem Umfeld, die sich in der Volksrepublik um die Redaktionen des «Tygodnik Powszechny» und der Zeitschrift «Znak» sammelten, die Auseinandersetzung um den Antisemitismus aufnahmen und nach der Wende des Jahres 1989 entschiedenen Tendenzen eines katholischen Glaubensstaates entgegentraten.

Nach 1945 wurde das von den Nationalisten in der II. Republik vertretene Programm eines weitgehend ethnisch reinen Polen auf schreckliche Weise durch den Holocaust sowie aufgrund der Westverschiebung Polens als Folge des Zweiten Weltkriegs Realität. Auch die Vorstellung, nach der eine Gefahr für Polen vor allem von Deutschland ausgehe und Polens Sicherheit nur durch ein Bündnis mit Rußland gewährleistet sei, steht in Analogie zu den Ideen von R. Dmowski. Einen Unterschied zwischen den politischen Vorstellungen der Endecja und denen der kommunistischen Führung der Volksrepublik gibt es allerdings. Sie betrifft die Einstellung zur katholischen Kirche. Während R. Dmowski in ihr den wichtigsten Garanten für die Einheit der Nation und die Unabhängigkeit des Staates sah, galt sie in den Augen der polnischen Kommunisten als Haupthindernis einer Verankerung ihrer atheistischen Weltanschauung in der Gesellschaft. Die Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche ging jahrzehntelang vor allem um die Frage, wer die Nation und die nationalen Interessen repräsentiert – die Partei oder die Kirche. Letztere sah sich daher unter der Leitung von Primas Stefan Wyszyński (1901–1981) gezwungen, gegen das von der kommunistischen Führung vertretene Modell einer Einheit von Partei, Nation und Staat die Verankerung der Nation im katholischen Glauben unter Beweis zu stellen, womit beide Seiten, wenngleich auf gegensätzlichen Positionen, eine Überhöhung der Nation betrieben und damit in einer gewissen Kontinuität zu R. Dmowski standen. Dies hatte u.a. zur Folge, daß sich Polens katholische Kirche nach der politischen Wende in den neunziger Jahren schwer tat, ihren Platz in der nunmehr demokratischen Ordnung zu finden.¹³ Und daß die Ideen des Roman Dmowski keineswegs der Vergangenheit angehören, zeigen die vom Antisemitismus infizierten nationalistischen Tendenzen in Teilen der heutigen katholischen Gesellschaft, wie sie ihren Niederschlag in «Radio Maryja» und einigen Kirchenblättern finden, sowie die direkte Berufung auf den Begründer der Endecja bei der seit den letzten Wahlen im Sejm vertretenen «Liga Polnischer Familie».

Die Zwischenkriegszeit im Schatten des Antisemitismus

Angesichts der bis in die Gegenwart hinein spürbaren Nachwirkung eines in seiner Konsequenz antisemitischen Nationalismus der Endecja erscheint eine Aufarbeitung der polnisch-jüdischen Beziehungen in der II. Republik besonders dringlich. So wundert es nicht, daß in jüngster Zeit zahlreiche Aufsätze, Monographien und Memoiren polnischer wie jüdischer Autoren den zwanziger

¹³ Vgl. etwa meinen Beitrag «Trendwende oder Zerreißprobe», in: Orientierung 62 (1998), S. 25ff., 46ff.

und dreißiger Jahren gewidmet wurden, um den polnisch-jüdischen Beziehungen jener Jahre in ihrer Vielfalt und Komplexität nachzugehen und die Ursachen eines offenen oder latenten Antisemitismus aufzudecken.

Polens Nobelpreisträger Czesław Miłosz verweist in seinem umfangreichen Werk zu den zwanziger Jahren¹⁴ darauf, daß über der II. Republik bereits an ihrem Anfang ein dunkler Schatten lag: Aus den ersten Sejmwahlen vom November 1922 ging aufgrund einer Koalition zwischen den Sozialisten und einem Wahlbündnis der Minderheiten der aus dem Schweizer Exil heimgekehrte Gabriel Narutowicz (1865–1922), ein enger Freund Piłsudskis (1867–1935)¹⁵, siegreich hervor und gewann das Präsidentenamt. Kurz nach seinem Amtsantritt wurde er am 16. Dezember 1922 während des Besuchs einer Ausstellung ermordet. Als Motiv gab der Täter an, er habe Polen vor Freimaurern und Juden retten wollen. Das Attentat war zwar von der *Endecja* nicht förmlich in Auftrag gegeben worden, doch sie ist für die Tat mitverantwortlich zu machen. Als Reaktion auf die verlorenen Wahlen hatten die Nationaldemokraten den Antrag gestellt, in Parlament und Sejm Kreuze anzubringen. Er wurde unter Protest der Linken abgelehnt. Aus einer politischen Auseinandersetzung wurde damit ein Kampf um das Kreuz. In den Straßen von Warschau kam es zu öffentlichen Manifestationen, Abgeordnete der Linken wurden tätlich angegriffen, Juden belästigt. Auf diesem Hintergrund erscheint die Ermordung des Präsidenten als Konsequenz einer politischen Instrumentalisierung der Religion. Daran erinnert Miłosz in seiner Analyse der zwanziger Jahre. Er zitiert den «*Przegląd Wileński*», der damals hellsichtig schrieb: «Kann man überhaupt den Kampf der *Endecja* um den Sieg christlicher Symbole in Polen ernst nehmen? Liefert ein so verstandenes Christentum nicht eher den Beweis für die Dekadenz christlichen Denkens in breiten Kreisen der Gesellschaft, als deren Patron sich die *Endecja* versteht? Wann haben wir es endlich in Polen mit einem Katholizismus zu tun, der sich nicht der herrschenden Atmosphäre anpaßt?»¹⁶

In ihrer Untersuchung der in der polnischen Presse der Jahre 1919–1923 verwendeten Propagandasprache belegt Irena Kamińska-Szmaj¹⁷ bereits für die Anfänge der II. Republik die politische Aufladung des überlieferten negativen Stereotyps eines Juden. Sie zeigt, daß nicht mehr der Schankwirt, bei dem die Polen ihr sauer verdientes Geld gleich nach der Arbeit wieder loswerden, das Bild eines Juden abgibt, nicht mehr der nach Knoblauch riechende Alte mit langer Nase, Bart und Kaftan, sondern der gut gekleidete Bankier und Kapitalist, der internationale Verschwörer, der Kommunist und Bolschewist. Diese Widersprüchlichkeit des Stereotyps entsprach einer Denkweise in den Kategorien einer Weltverschwörung, die – wie u.a. die «Protokolle der Weisen von Zion» zeigen – auf der Unterstellung beruhen, daß die Juden alle sich ihnen bietenden Mittel und Möglichkeiten nutzen, um ihre Ziele zu erreichen.

In den dreißiger Jahren kam es mit der Bildung des National-Radikalen Lagers zu einem von den Jungnationalisten betriebenen Rechtsextremismus. Aus ihm entstand 1934 die «*Falanga*» unter Führung von Bolesław Piasecki (1915–1979)¹⁸ hauptsächlich

¹⁴ Czesław Miłosz, *Wyprawa w Dwudziestolecie* (Reise in die zwanziger Jahre). Kraków 1999.

¹⁵ Józef Piłsudski betrieb seit Ende des 19. Jahrhunderts als Führer der illegal gegründeten Sozialistischen Partei mit großer Entschiedenheit die Wiedergeburt Polens. Im Gegensatz zu Dmowski vertrat er keine Konzeption eines ethnisch reinen Polen und war daher auch von antisemitischen Tendenzen frei. Von 1918–1922 war er Polens Staatsoberhaupt. 1926 übernahm er durch einen Staatsstreich wiederum die Macht und schränkte zur Sanierung des Staates die demokratischen Freiheiten ein.

¹⁶ Czesław Miłosz (vgl. Anm. 14), S. 216.

¹⁷ Vgl. Maria Janion, *Spór o antysemityzm* (Streit um den Antisemitismus), in: *Tygodnik Powszechny* (Kontrapunkt) 22/2000.

¹⁸ Ende des Zweiten Weltkriegs wurde Piasecki von den Sowjets verhaftet, dann von ihnen dazu erkornt, «fortschrittliche Katholiken» um sich zu scharen, ein Sammelbecken, aus dem 1952 die von ihm bis zu seinem Tode geleitete Organisation «*Pax*» hervorging. Auch diese Karriere kann als Indiz für eine gewisse Kontinuität zwischen der II. Republik und der kommunistischen Volksrepublik gewertet werden.

wegen der ökonomischen Krise der dreißiger Jahre fanden ihre antisemitischen Losungen und Aufrufe zur Gewalt Gehör, zumal unter Arbeitern und Bauern. Die «*Falanga*» verstand es, ihren Antisemitismus mit dem Katholizismus zu verbinden, wogegen man – wie Miłosz anmerkt – gewisse deutsche Einflüsse nicht ausschließen kann. Zu ihren Aktionen gehörte u.a. der Boykott jüdischer Geschäfte. In einem vor den Ostertagen verteilten Flugblatt heißt es beispielsweise:

«Bei Juden kauft

wer nur Pole ist an Feiertagen oder bei Paraden,

wer Katholik ist nur dem Taufschein nach,

...

Wir dürfen dieses Fest nicht durch Unterstützung der Juden profanieren!

...

Die wahren Polen-Katholiken kaufen nur bei Polen.»¹⁹

Miłosz führt eine Vielzahl ähnlicher Belege an, verweist auch auf die Einführung von Gettobänken an den Universitäten und kommentiert diese Vorgänge unter Hinweis auf eine in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre zunehmende gesellschaftliche Polarisierung mit den Worten: «Der Nonsens dieser ganzen <jüdischen Frage> beruhte darauf, daß innerhalb der polnischen Gesellschaft die Trennungslinien verschwanden, mit Ausnahme der einen: entweder gegen die sich verbreitende Hetze oder für sie.»²⁰

Auf eine Verschärfung des Antisemitismus nach Piłsudskis Tod (1935) verweist auch Eva Hoffmann. Er habe auch in Teilen der katholischen Kirche Unterstützung gefunden. Sie schreibt: «Zur Verschlechterung des Klimas trug auch die katholische Kirche bei, indem sie antijüdische Predigten tolerierte. Immer häufiger erschienen von der Kirche herausgegebene antisemitische Broschüren. Sie stellten die Juden als wirtschaftsschädigende Menschen dar, als ein demoralisierendes Element, das die moralische Gesundheit der Nation bedroht, sowie als Agenten des Kommunismus. Der Terminus «Judenkommune» wurde allgemein gebräuchlich. Für die offenen Antisemiten war der Jude nicht mehr nur ein «Anderer», sondern ein innerer Feind...»²¹

Doch bei all diesen Beweisen für einen in der II. Republik belegbaren Antisemitismus darf man nicht übersehen, daß er lediglich mit einer, wenngleich einflußreichen politisch-ideologischen Richtung verbunden war. Die Sozialisten waren von diesem Virus frei, und im katholischen Raum stellte sich die in «*Odrodzenie*» vereinigte junge Intelligenz judenfeindlichen Tendenzen entgegen. Zu betonen ist, daß es in Polen in den zwanziger und dreißiger Jahren keinen machtgestützten, staatlich verordneten Antisemitismus gegeben hat, wie dies in Deutschland mit der Machtübernahme Hitlers der Fall war.

Neben der aktuellen Aufarbeitung des Antisemitismus der Zwischenkriegszeit gilt die Erinnerung dem damaligen innerjüdischen Leben. Dieses bietet dem Betrachter ein sehr buntes, komplexes, heute weithin vergessenes Bild. In den neunziger Jahren erschien eine kaum mehr überschaubare Fülle an Veröffentlichungen, um diesen Gedächtnisverlust aufzuarbeiten. Sie verdeutlichen, daß die polnischen Juden in den zwanziger und dreißiger Jahren keineswegs eine in sich geschlossene soziale Gruppe bildeten. Ganz im Gegenteil. So gab es die in der Öffentlichkeit durch Kleidung und Haartracht auffälligen orthodoxen Juden, die im übrigen in Polen die Mehrheit bildeten, und es gab die assimilierten und emanzipierten Juden, die sich in nichts von ihren polnischen Mitbürgern unterschieden, zu denen sie zahlreiche Kontakte unterhielten. Sie gehörten in der Regel der Oberschicht an, waren in gut bezahlten Berufen tätig und genossen öffentliches Ansehen. Das jüdische Proletariat dagegen war sozial deklassiert, und beide gesellschaftlichen Gruppen waren durch eine tiefe Kluft voneinander getrennt. Auch poli-

¹⁹ Czesław Miłosz (vgl. Anm. 14), S. 490f.

²⁰ Ebd., S. 522.

²¹ Eva Hoffmann (vgl. Anm. 8), S. 171f.

tisch waren die Juden gespalten: Es gab die Zionisten, die von einem eigenen Staat in Palästina träumten, und es gab eine breite Schicht assimilierter und gebildeter Juden, die in der polnischen Kultur tief verwurzelt waren, diese bereicherten und nicht daran dachten, jemals ihre polnische Heimat zu verlassen. Juden waren Parteigänger Piłsudskis und Aktivisten der Kommunistischen Partei. Es gab zahlreiche jüdische Theater und Kinos, Verlage und Buchhandlungen, eigene Schulen und Vereinigungen. Die Juden verfügten über ein reiches Pressewesen sehr unterschiedlicher Richtungen mit einer die Zeitungen der übrigen Minderheiten weit übersteigenden Auflagenhöhe von gut 300000 Exemplaren. Die Hälfte aller jüdischen Blätter erschien in Warschau, davon 30% in polnischer, 70% in jiddischer Sprache. An dieser sprachlichen Trennung wird deutlich, daß die polnischen Juden in sehr unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen lebten – Jiddisch und Hebräisch dienten der besonderen Wahrung ihrer jüdischen Identität und waren eng mit der Praxis ihres religiösen Lebens verbunden, das Polnische dagegen war das sprachliche Vehikel ihrer engen Verflechtung mit der Mehrheitsnation. Diese Unterschiedlichkeit im Gebrauch der Sprache durchzog in vielfältiger Form alle jüdischen Lebensbereiche. Und nicht alle Juden beherrschten sowohl das Jiddische als auch das Polnische, um an beiden Lebensbereichen zu partizipieren. Das alles fand mit dem 1. September 1939 ein Ende, als deutsche Truppen das Land überfielen. Mit der einzigen, den Holocaust einleitenden Identifizierung als Jude wurden alle diese Unterschiede hinfällig, und das reiche, bunte jüdische Leben wurde ausgelöscht.

Differenzierte Aufarbeitung des polnisch-jüdischen Verhältnisses

Das Faktum, daß es sich beim polnischen Judentum um keine in sich geschlossene soziale Gruppe handelte, läßt jede globale Stereotypisierung als absurd erscheinen und verlangt stattdessen eine sehr differenzierte Aufarbeitung polnisch-jüdischer Beziehungen, um die Aufklärung bestimmter, tiefsitzender Stereotype

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich.

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich
Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83
E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, 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 Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2003:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 63.- / Studierende Fr. 45.-
Deutschland und Österreich: Euro 43.- / Studierende Euro 32.-
Übrige Länder: SFr. 59.-, Euro 40.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 100.-, Euro 60.-

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
Übrige: Credit Suisse, Zürich-Enge (BLZ 4842),
Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion:

zu ermöglichen. Nehmen wir als Beispiel die «Judenkommune», ein aus der Zwischenkriegszeit stammendes Stereotyp, das sich als äußerst vital erweist und bis in die Gegenwart Wirkung zeigt. Es suggeriert eine auf den Untergang Polens zielende Zusammenarbeit von Juden und Bolschewisten. Unbestritten ist, daß neben Polen auch Juden zu den Aktivisten der 1918 gegründeten Kommunistischen Partei Polens zählten. Doch warum? Was waren ihre Beweggründe?

In ihrer Familiengeschichte, die ein breites Spektrum weltanschaulicher und politischer Grundeinstellungen zeigt, erläutert Joanna Olczak-Ronikier am Beispiel des der politischen Linken in führender Position angehörenden Bruders ihrer Großmutter, Maximilian Horwitz (1877–1935), die internen Auseinandersetzungen innerhalb der sozialistischen Partei von Józef Piłsudski. Sie führten 1906, also noch vor der staatlichen Wiedergeburt Polens, zur Spaltung in eine rechte und eine mit Lenin sympathisierende linke Fraktion. Kernpunkt der Auseinandersetzung bildete die Frage, ob die soziale und ethnische Befreiung vor der nationalen Befreiung Priorität beanspruchen könne oder ihr nachgeordnet sei. In Anbetracht des Antisemitismus der Nationalisten bezweifelte die Linke, daß allein schon die staatliche Wiedergeburt Polens den Juden und anderen Minderheiten die ersehnte gesellschaftliche Gleichstellung bringen würde. Dieses Ziel müsse in einem internationalen Rahmen verfolgt werden. In seiner 1907 in der Haft verfaßten Schrift «Die Judenfrage» zeigt sich M. Horwitz überzeugt, daß «der nicht assimilierte Jude, der noch nicht zur Würde eines Polen erhobene Jude in der Meinung der Gesellschaft ein Untermensch bleibt. Um Mensch zu sein, muß ein Jude aufhören, Jude zu sein.» Doch auch die Assimilation biete den Juden letztlich keinen Schutz. Horwitz nennt sie «eine bankrotte Ideologie jüdischer Bourgeoisie und Intelligenz».²² Und sie sei zudem eine Täuschung, denn mit der wachsenden Zahl assimilierter Juden wachse auch der aggressive und auch gegen sie gerichtete Antisemitismus der Nationalisten.

An Horwitz' Schicksal verdeutlicht J. Olczak-Ronikier zudem, daß die Linke mit ihrem Glauben an den Kommunismus einer Illusion erlag und welchen Preis sie dafür zu entrichten hatte. Mehrfach verhaftet und eingekerkert, verbannt, entflohen, stets gesucht und gejagt, an wechselnden Orten unter falschem Namen sich aufhaltend, führte Horwitz noch in der Zeit der Teilungen und dann in der II. Republik das Leben eines Berufsrevolutionärs. Nach Gründung der Kommunistischen Partei vertrat er diese als Mitglied des Zentralkomitees bei der Komintern. Er gehörte dem engeren Kreis um Lenin an, emigrierte in die Sowjetunion und wurde 1937 im Zuge der stalinistischen Säuberungen in Moskau ermordet.

Wie stark das auf die Zwischenkriegszeit zurückgehende Stereotyp der «Judenkommune» nachwirkte und die Denkweise vieler, dem kommunistischen Nachkriegssystem der Volksrepublik ablehnend gegenüberstehender Polen bestimmte, zeigt T. Mazowiecki in seinem bereits zitierten Beitrag durch das Bemühen, dieses Vorurteil aus der «historischen Situation» heraus zu erklären. Dabei verweist er nicht nur auf die frühe Bindung eines Teils der assimilierten jüdischen Intelligenz an die kommunistische Bewegung, sondern auch auf das Faktum, daß viele polnische Juden in der Sowjetunion die Shoa überlebt hatten. Diese sahen in ihr «ein beständiges Bollwerk gegen eine mögliche Wiedergeburt des Rassismus und Antisemitismus. Das beeinflusste zweifellos ihre Einstellung zur neuen, revolutionären Macht. Die traditionelle polnische Intelligenz befand sich dagegen in ihrer überwiegenden Mehrheit auf die eine oder andere Art in der Opposition. Diese Tatsachen werden heute gern vergessen, wenn man nach den «Entstehungsursachen» fragt und daraus ein Argument ableitet, das dem Antisemitismus in unseren Verhältnissen angeblich eine gewisse Berechtigung verleihen soll.»²³

(Zweiter Teil folgt)

Theo Mechtenberg, Bad Oeynhausen

²² Hier zitiert nach Joanna Olczak-Ronikier, *W ogrodzie pamięci* (Im Garten der Erinnerung). Krakow 1999, S. 122.

²³ Więż, Polen und Juden (vgl. Anm. 4), S. 40.