



# ORIENTIERUNG

Nr. 10 72. Jahrgang Zürich, 31. Mai 2008

**D**AS JAHR 1968 WAR für die gesellschaftliche und politische Entwicklung Brasiliens, das von 1964 bis 1985 von einer Militärdiktatur regiert wurde, ein Schlüsseljahr. Mit dem Amtsantritt von General Arthur da Costa e Silva im Jahre 1967 errang der gegenüber der Politik seines Vorgängers General Humberto Castello Branco radikalere Flügel innerhalb der Koalition von Militär, ländlichem Großgrundbesitz, von Industrie, Handel und Banken die entscheidende Machtposition.<sup>1</sup> Als Folge dieses Machtwechsels und der zunehmenden Repression kam es im Jahre 1968 zu einer immer breiter werdenden Protestbewegung, die von der politischen Opposition, von Studenten, von Bürgerrechtsbewegungen und von einem Teil der katholischen Kirche getragen wurde. Ihr Höhepunkt war am 26. Juni 1968 der «Marsch der Hunderttausend» (*passeata dos cem-mil*) in Rio de Janeiro. Daraufhin erließ die Regierung ein allgemeines Demonstrationsverbot und verabschiedete am 13. Dezember 1968 den «Fünften Institutionellen Akt» (*ato institucional nr. 5*), durch den wichtige politische Rechte und eine Reihe von Bürgerrechten auf unbegrenzte Zeit suspendiert wurden. Da mit dieser Entscheidung auch das «Habeas-Corpus»-Prinzip außer Kraft gesetzt wurde, brachte dieser Gesetzeserlaß für die Militärs die unbeschränkte und unkontrollierte Verfügungsgewalt über die einzelnen Bürger und damit auch die institutionelle Absicherung der Folter, die im Rahmen der Militärdiktatur eingesetzt wurde.

## «Furchtbar lange Tage lang»

In Brasilien ist die Debatte über die während der Zeit der Militärdiktatur angewandte Folter bis heute ein Randthema geblieben. Begründet ist dieser Sachverhalt einmal in der Tatsache, daß es im Unterschied zu andern lateinamerikanischen Ländern in Brasilien zu keiner durch Gesetzgebung und Gerichtsverfahren initiierten umfassenden Auseinandersetzung mit der Vergangenheit gekommen ist. Vielmehr gewährte das Amnestiegesetz von 1979 unterschiedslos der politischen Opposition wie ihren Verfolgern, die im Auftrage staatlicher Dienststellen der Militärdiktatur handelten, bedingungslos Amnestie. Dafür führte das Gesetz den Begriff des «Folgevergehens» (*crimes conexos*) ein und deutete es so, daß darunter auch schwere Menschenrechtsvergehen von seiten des Militärs und der Regierung gezählt werden: Diese hätten mit ihren (repressiven) Handlungen nur auf die «Vergehen» der Opposition reagiert. Auf diese Weise sprach das Gesetz die Täter von jeder (strafrechtlichen und moralischen) Schuld frei und schob gleichzeitig die moralische Verantwortung den Opfern zu. Das Amnestie-Ergänzungsgesetz von 1995 hat diesen Grundsatz nicht in Frage gestellt. Es regelte lediglich Entschädigungsansprüche der Angehörigen von jenen Verschwundenen, die offiziell als Opfer der Militärdiktatur anerkannt wurden.

Angesichts des Schweigens von Justiz und Politik ist es um so bedeutsamer, daß das Thema der Folter auf unterschiedliche Weise in der brasilianischen Literatur immer wieder behandelt worden ist. Einen wichtigen Beitrag dazu leistet die erstmalige Veröffentlichung der Gedichte von Paulo César Fonteles de Lima (1949-1987).<sup>2</sup> Sie sind bisher nicht in Brasilien publiziert worden, liegen nun aber in einer zweisprachigen Ausgabe vor: Diese enthält die brasilianisch-portugiesische Originalfassung der Gedichte und deren deutsche Übertragung. Der Übersetzer Steven Uhly hat diese Edition mit einem informativen Nachwort über die Geschichte der Militärdiktatur in Brasilien versehen. In diese Darstellung hat er den von Paulo C. Fonteles schon 1978 in Brasilien veröffentlichten Bericht über seine Folter-Erfahrungen im vollen Umfang eingefügt. So umfaßt die vorliegende Ausgabe die Auseinandersetzung von Paul C. Fonteles mit der Folter in zwei unterschiedlichen literarischen Ausdrucksweisen, einmal in einem umfangreichen Prosatext und dann in einer Sammlung von Gedichten.

Paulo César Fonteles de Lima wurde am 11. Februar 1949 in Belém (Bundesstaat Pará) geboren. Seine Eltern waren kurz vor seiner Geburt nach Belém zurückgekehrt, nachdem sie auf der Flucht vor dem repressiven Regime des Präsidenten Magalhães Barata nach Manaus geflohen waren. Sein Vater hatte sich an illegalen Plakataktionen gegen

### ZEITGESCHICHTE

«**Furchtbar lange Tage lang**»: Zu Paulo César Fonteles de Limas Gedichtband «Wenn der Tod sich nähert, nur ein Atemzug» – Der Militärputsch von 1964 – Brasilien im Jahre 1968 – Folter als systematisches Mittel der Militärdiktatur – Politischer Widerstand – Einsatz für die Landbevölkerung – Bericht über die Folter – Literarische Verarbeitung von Foltererfahrungen.

Nikolaus Klein

### LITERATURTHEORIE

«**Literarische Fiktion und historische Quellen**»: Zu Gertrud Kolmar Buch «Die Frau und die Stadt» – Die Zielsetzung eines biographischen Textes – Das Verhältnis von historischen Zeugnissen und Fiktion – Heutige Ansätze – Nach dem Tod der letzten Zeugen – Veränderungen in der Erinnerungskultur – Neue Herausforderungen für ein kulturelles Gedächtnis – Im Konfliktfeld historischer Glaubwürdigkeit – Acht fiktive Bilder über Gertrud Kolmar im Winter 1942/1943 – Das Erzählsubjekt und die historische Gestalt – Auf dem Weg zur Siegestsäule – Verzeichnung der historischen Person – Die Frage nach poetischer Wahrheitsfähigkeit.

Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken

### PHILOSOPHIE/THEOLOGIE

«**Negative Theologie**»: Oder: Die Letztbegründung ist die Letztfrage – Zu den Grenzen christlicher Gottesrede – Die Formel über die Analogie aus dem Jahre 1215 – Die «größte Unähnlichkeit» – Traditionen der Mystik – Negative Theologie heute – Auschwitz als Zivilisationsbruch – Ein Text von Elie Wiesel – «Es bleibt uns nur die Frage» – Die Frage nach dem Adressaten – Heute zweifelt der Gläubige – Die Frage von Romano Guardini – Die Erfahrung des Nicht-mehr-aus-noch-ein-Wissens – Ein existentielles und sprachliches Dilemma – Analoges Sprechen als historisch überholte Sprachform? – Ein Gedicht von Ernst Simon – Ein Echo, das sich im Wachen sofort entzieht.

Heinz Robert Schlette, Bonn

### GESCHICHTE

«**Die Polen sind beleidigt**»: Jan Tomasz Gross' Geschichtswerk «Strach» löst eine turbulente Debatte um verdrängte Schuld aus – Publikation im Januar 2008 – Zur Geschichte der Pogrome nach 1945 – Zwei Thesen der Publikation – Zur Frage der Aneignung ehemaligen jüdischen Eigentums – Das Problem der Schuldverdrängung – Die Rolle des polnischen Episkopates – Die Reaktion in der polnischen Öffentlichkeit – Verweigerung einer Debatte – Unzulässige Generalisierungen? – Die bitteren Erfahrungen des Ghettoaufstandes von April 1943 – Tendenziöser Umgang mit den Quellen – Verwendung von Stereotypen – Anstoß für eine öffentliche Diskussion über Antisemitismus? – Traditionen des polnischen Patriotismus – Behinderungen der Debatte.

Wolfgang Schlott, Bremen

die Regierung beteiligt und war dabei entdeckt worden. Als 1964 die Militärdiktatur die Macht in Brasilien an sich riß, war Paulo C. Fonteles Schüler und in der katholischen Kirche engagiert. Dort kam er mit politisch wachen und informierten Katholiken in Verbindung und arbeitete in der der katholischen Kirche nahestehenden *Ação Popular* mit. 1967 begann er das Studium der Rechtswissenschaft.

1968 machte Paulo C. Fonteles mit einigen Freunden eine Reise durch das Amazonasgebiet. Dort stieß er auf Formen der Armut der Bevölkerung, die ihn tief schockierten. Diese Erfahrung verstärkte sein Engagement in der *Ação Popular*, und er machte deren Radikalisierung mit, durch welche sich diese einerseits von ihrem katholischen Hintergrund zu entfernen begann und andererseits immer mehr auf klandestine illegale Weise aktiv wurde. In der *Ação Popular* machte man mit der Strategie des Volksaufstandes ernst. In diesem Sinne begannen ihre Mitglieder bei der Landbevölkerung durch Informationskampagnen und durch politische Bildung eine oppositionelle Stimmung gegen die Regierung aufzubauen. Paulo C. Fonteles und seine Jugendfreundin Hecilda Veiga, die er am 19. Juni 1970 heiratete, arbeiteten mit den gleichen Mitteln der politischen Bewußtseinsbildung zuerst im südlichen Teil des Bundesstaates Pará und dann in der Hauptstadt Brasília.

Am 6. Oktober 1971 wurde Paulo C. Fonteles von einem Kommando der Militärpolizei in Brasília entführt und in das militärische Untersuchungsgefängnis verschleppt. Am gleichen Tag wurde seine schwangere Frau Hecilda Veiga festgenommen und an den gleichen Ort gebracht. Beide wurden dort verhört und mehrfach gefoltert. Beide wurden am 8. November 1971 nach Rio de Janeiro gebracht, um dort durch spezielle Folterungen, die in Brasília nicht möglich waren, zum Geständnis, terroristische Aktionen geplant und durchgeführt zu haben, gezwungen zu werden. Die Geständnisse, die beide schließlich nach einer Serie von Folterungen in Rio de Janeiro machten, reichten aber nicht aus, um sie als Terroristen anzuklagen. Am Ende wurde Paulo C. Fonteles zu einem Jahr und acht Monaten, seine Frau Hecilda Veiga zu einem Jahr Gefängnis verurteilt. Ihnen wurden die Mitgliedschaft in der *Ação Popular Marxista-Leninista*, die Verteilung von Propagandamaterial und Plakataktionen an der Universität Brasília und schließlich der Versuch, an der Universität Brasília den «Nationalen Studentenverband» neu zu organisieren, zur Last gelegt.

Paulo C. Fonteles setzte nach der Verbüßung seiner Gefängnisstrafe seine politische Tätigkeit fort. In der Phase des Übergangs zur Demokratie wurde er als Mitglied der Kommunistischen Partei Abgeordneter des Parlaments des Bundesstaates Pará. Er begann, als Anwalt vor Gericht Landarbeiter gegen Vertreibungen durch Großgrundbesitzer im Bundesstaat Pará zu verteidigen. Als er auf eine Korruptionsaffäre stieß, in die hochrangige Politiker seines Bundesstaates verwickelt waren, wurde er am 11. Juni 1987 durch einen ehemaligen Militärpolizisten in seinem Auto aus nächster Nähe erschossen. Der Mord an Paulo C. Fonteles ist nie restlos aufgeklärt worden.

Fast wie ein Protokoll hat Paulo C. Fonteles den Text verfaßt, in welchem er von seiner Festnahme, der Verhaftung seiner Frau und von seiner Folter berichtet. Er hält jedes Detail fest, ist in den Beschreibungen knapp und nennt die Namen der Folterer und ihren militärischen Rang. Man spürt die Absicht des Schreibers, für die Leser einen Text zu verfassen, der wie ein Beobachtungsprotokoll einen Vorgang wiedergibt. Aber welcher Vorgang soll wiedergegeben werden? Denn es ist klar, daß die Absichten der Folterer und die Zielsetzungen der Opfer nicht deckungsgleich sind. Paulo C. Fonteles macht dies immer wieder sichtbar, wenn er festhält, wie er angesichts der Folter politische Freunde zu schützen versucht, indem er Auskünfte über sie verweigert. Wie in einem Kaleidoskop zeigt sich blitzartig diese Konstellation bei der Schilderung jener Szene, in der er berichtet, wie einer der beteiligten Soldaten ihm drohte, ihn zu töten, weil er die Folterer zu täuschen vermocht hatte. Durch Zufall mißlang zwar der geplante Mord, aber daß sein Leben bei diesem expliziten Mordversuch «an einem seidenen Faden hing», wirft nicht nur ein Licht auf

diesen einzelnen Vorgang, sondern zeigt die Struktur von Folter überhaupt. Ihre Wahrheit ist der Tod. Paulo C. Fonteles kann darum seinen Bericht mit dem Vers von Paulo César Pinheiro schließen: «Sie verhaften mich lebend, ich entkomme tot.»

Der Text von Paulo C. Fonteles macht allein durch die Form des Berichts einen weiteren Sachverhalt deutlich. Indem er die verschiedenen Formen der Folter, die Handlungen der Folterer und die Reaktionen der Gefolterten beschreibt, gelingt ihm der Nachweis des systematischen Charakters der Folter. Sie ist systematisch, insofern sie einmal nach dem Schema von Einsatz und erzieltem Erfolg bewußt und nach Regeln eingesetzt wird. Gleichzeitig ist sie Teil eines politischen Systems, nämlich der Diktatur, weil sie von dieser als Mittel zur Durchsetzung ihrer Ziele verwendet wird. Paulo C. Fonteles bringt das an einer zentralen Stelle seines Berichts zum Ausdruck, wenn er beschreibt, wie die erste Phase der Folter im Sinne der Militärpolizei von Brasília nicht erfolgreich gewesen war und wie er und seine Frau Hecilda Veiga deshalb nach Rio de Janeiro verschleppt wurden. Die Polizei begründete diesen «Transfer» mit der Effizienz der in Rio de Janeiro vorhandenen Methode: «Dort, in der Barão de Mesquita lernte ich das wissenschaftliche Folterzentrum kennen, von dem Major Andrade Neto in Brasília erzählt hatte. Die so genannte psychologische Behandlung strebt vor allem die Zersetzung des Geistes an. Alles läuft darauf hinaus, die Persönlichkeit des Gefolterten zu destrukturieren, man wird regelrecht in den Wahnsinn getrieben. Später erzählte mir ein zynischer Hauptmann, dort erforsche man die Methoden der Heiligen Inquisition, denn die Methoden der Gestapo seien überholt. Er sagte, die Methoden der Gestapo seien auf den Krieg zugeschnitten, wo die Ereignisse sich schnell änderten, weshalb man die Informationen besonders schnell erhalten musste. Deshalb seien die Methoden der Gestapo so gewalttätig und sehr oft tödlich gewesen. Aber hier habe man Zeit, auf die Informationen zu warten, und unter diesen Voraussetzungen seien die Methoden der Inquisition unübertrefflich.» Paulo C. Fonteles zitiert hier kommentarlos einen Folterer. Er bringt sein Urteil über dessen Äußerung nur indirekt zum Ausdruck, wenn er die Aussagen des nicht namentlich bezeichneten Hauptmanns mit den Worten einleitet: «Später erzählte mir ein zynischer Hauptmann ...»

Vier Jahre nach der Verbüßung seiner Gefängnisstrafe hat Paulo C. Fonteles den Bericht über seine Folter veröffentlicht. Im gleichen Zeitraum begann er, die Erfahrungen aus den Untersuchungsgefängnissen in Brasília und Rio de Janeiro in literarischer Form zu bearbeiten. Liest man die dabei entstandene Gedichtsammlung nach der Lektüre des Folterberichtes, so fallen die thematischen und sprachlichen Übereinstimmungen zwischen den beiden Textsorten auf. Manche Gedichte bestehen nur aus einem einzigen Satz eines Folterers (z.B. «Diskurs der Methode»; «Zweite Ankündigung»; «Konsequenz»), der durch Wiederholung, durch die Form der Darstellung (eingerückten Zeilen und Strophenform) eine kunstförmige Gestalt gewinnt, die gleichzeitig durch die Monotonie des zitierten Satzes in Frage gestellt wird. Dadurch ruft es im Leser ein momenthaftes Zögern hervor, das es ihm unmöglich macht, seine Vorstellungen bei der Lektüre des Gedichtes ins Spiel zu bringen, d.h. sich den Schmerz des Gefolterten auszumalen.<sup>3</sup> Was Paulo C. Fonteles im Unterschied dazu fordert, ist ungeteilte Aufmerksamkeit: «Der Offizier lacht./ Ununterbrochen aus dem Kommandoradio/ Nur die ersten Verse: «Diese Jungs, arme Jungs.»// Ununterbrochen/ Die ganze Nacht lang/ Weint der Häftling// Mein Herz setzt aus./ Wozu weint ein Kamerad./ Erst später wird es verstehen.»

Nikolaus Klein

<sup>1</sup> Vgl. Nikolaus Klein, Brasilien – eine notwendige Erinnerung, in: Orientierung 71 (2008), 61ff.

<sup>2</sup> Paulo César Fonteles de Lima, Wenn der Tod sich nähert, nur ein Atemzug. Aus dem brasilianischen Portugiesisch übersetzt und mit einem Essay versehen von Steven Uhly. Matthes & Seitz, Berlin 2006.

<sup>3</sup> In seinem Nachwort vergleicht Steven Uhly Paulo C. Fonteles Gedichte mit Texten der Schriftsteller bzw. Liedermacher Alex Polari de Alverga, Pedro Tierra, Gilberto Gil, Moacyr Félix, Mário Quintana, Thiago de Melo, Afonso Romano de Sant'Anna, Ferreira Gullar, Chico Buarque.

# Literarische Fiktion und historische Quellen

Zu Gerlind Reinshagens Buch *Die Frau und die Stadt*\*

Jede biographische Arbeit ist vor die Aufgabe gestellt, historische Zeugnisse und Fiktion in ein überzeugendes Verhältnis zueinander zu setzen. Der Einbildungskraft sind dabei nicht nur jeweils immer wieder andere Grenzen gesetzt, sondern auch stets neu zu erkundende literarische Möglichkeiten eröffnet, ist diese Kunst doch über viele Jahrhunderte hin variantenreich ausgebildet. Auf besondere Weise gilt dies für die Komposition literarischer Texte, die sich auf Zeugnisse oder Werke historischer Gestalten beziehen.

Goethe schon nannte seine Lebenszeugnisse «Dichtung und Wahrheit», mit dem Titel bereits auf das Gleichgewicht zwischen Fiktion und Realität verweisend und zugleich auf Fragen, die bis in unsere Gegenwart nicht generell oder gar abschließend zu beantworten sind. Für biographisch orientierte Arbeiten muß das Feld immer wieder neu abgesteckt werden. Und zudem ist es ein großer Unterschied, ob das eigene oder ein fremdes Leben dabei zum Gegenstand gemacht wird. Im gemeisterten Ineinanderweben der beiden Elemente Fiktion und historisches Material erst zeigt sich, ob es als ein Ganzes zu überzeugen vermag.

Die literarische Lust, in biographisch verankerten Texten den überlieferten Zeugnissen durch die Hinzufügung fiktionaler Elemente eine neue überraschende Deutung zu geben, ist heute so lebendig wie je. Ob Schiller sich eine Wallenstein-Figur erfand oder Peter Härtling seine Hölderlin-Gestalt, dessen Lebensgeschichte er gar mit der eigenen verschränkte – es bleiben Wahrhaftigkeit und künstlerische Überzeugungskraft der Texte immer auch abhängig von der redlichen Mühe, die Integrität der historischen Gestalten, die zum Gegenstand von Literatur werden, zu bewahren.

Wie Einbildungskraft und Realität dabei zueinander stehen können, wird gegenwärtig wieder neu und unterschiedlich erprobt. Daniel Kehlmann etwa hat in seinem Buch *Die Vermessung der Welt* kühn fiktionale Elemente in die Lebensgeschichten von C.F. Gauß und A. von Humboldt eingefügt, deren Legitimation allein der Logik und Balance des erzählten Kosmos geschuldet bleibt. Wolfgang Hildesheimer hatte 1981 mit seinem Roman *Marbot* selbst ausgewiesene Literaturkenner zu narren verstanden, als er die Geschichte des fiktiven Marbot mit der Realität von im Buch wiedergegebenen realen Gemälden und Personen seiner Epoche so verband, daß die Schilderung einer Begegnung des Romanhelden mit Goethe zu eifrigen Recherchen nach einem historisch verbürgten Marbot verführte. Keine historische Wahrheit wurde in Wolfgang Hildesheimers Roman verletzt, denn Marbot gibt es nicht, er ist Wolfgang Hildesheimers Erfindung. Anna Seghers war einst mit ihrer Erzählung «Die Reisebegegnung» noch einen Schritt weitergegangen als Wolfgang Hildesheimer und hatte ein Treffen zwischen drei Autoren erfunden, die nicht einmal in derselben Epoche gelebt hatten. E.T.A. Hoffmann, Gogol und Kafka erörtern bei Anna Seghers zu Beginn der zwanziger Jahre in einem Prager Café miteinander Fragen der Kunst, die generationsübergreifend von unverändertem Interesse geblieben waren. Es ging ihr dabei jedoch gar nicht um die lebensgeschichtliche Realität der einander begegnenden Dichter.

## Nach dem Tod der letzten Zeugen

Die fiktionale Ebene eines mit historischen Gestalten befaßten Textes bleibt zwar eine ästhetische Realität eigenen Rechts, die vorrangig ihren eigenen Regeln verpflichtet ist, sie hat aber ihre Grenzen, wenn ein Autor sich einer historischen Person bemächtigt und eigene Gedankenexperimente oder Interpretationen von Leben und Werk einer historischen Figur hinter einem fremden

\*Gerlind Reinshagen, *Die Frau und die Stadt. Eine Nacht im Leben der Gertrud Kolmar*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2007, 58 Seiten, 14.80 Euro.

Leben zu verbergen beginnt. Ihm unterliefe selbst bei einem ästhetisch überzeugenden Stück Literatur dabei ein doppelter Verstoß: gegen die historische Wahrheit und gegen die Wahrhaftigkeit eines Werkes. Den Verlockungen der Einbildungskraft, sich in offenen Widerspruch zu überlieferten Zeugnissen über eine reale Person zu setzen und so den eigenen Text – wie literarisch gelungen auch immer – eine gegenläufige Wahrheit erzählen zu lassen, gilt es zu widerstehen. Wie leicht kann es geschehen, daß die für die eigene Person und ihre Arbeit gewünschte Aufmerksamkeit hinter dem Namen einer anderen, zur literarischen Figur verwandelten Gestalt verborgen bleibt. Achtsamkeit an dieser Stelle ist von größter Bedeutung, ganz besonders im Zusammenhang mit der Literarisierung von Opfern der Nazidiktatur, jetzt, da sich die Erinnerungskultur tiefgreifend zu wandeln beginnt.

Die Zeugnisliteratur überlebender Opfer des Naziregimes füllt Bibliotheken und wurde in den vergangenen Jahrzehnten zu einem eigenen Forschungsgegenstand. Noch immer werden Dokumente Ermordeter, biographische Aufzeichnungen und Zeugnisse erster Hand, die Jahrzehnte im Verborgenen geblieben waren, gefunden und publiziert. Doch kommen nun bald die Jahre, in denen die letzten überlebenden Zeugen sterben und ihre Stimme verstummt sein wird. Der damit verbundene tiefe Einschnitt für die Erinnerungskultur ist heute in seiner Bedeutung noch gar nicht umfassend erkennbar. Insbesondere werden die großen literarischen Bücher neben den zahllosen dokumentarischen Texten künftig noch einmal anders gelesen. Gleichwohl ist ihr Gewicht für das kulturelle Gedächtnis und die daraus erwachsenden Aufgaben für kommende Zeiten nicht hoch genug einzuschätzen; schon deshalb, weil jede literarische Annäherung an die Katastrophe des 20. Jahrhunderts nach dem Tod der letzten Zeugen unter veränderten Voraussetzungen erfolgen wird. Es wird künftig zunehmend mehr Bücher mit literarischem Anspruch geben, die sich mit den Mitteln der Fiktion dem Leben jüdischer Opfer der Nazidiktatur anzunähern versuchen. Das Gleiche gilt für die fiktionalen Texte über die Täter. Auch der gegenwärtige Diskurs über das Buch Jonathan Littells gehört in diesen Zusammenhang.

Die Nachgeborenen sind aufgerufen, den Opfern auch bei jeder literarischen Annäherung an ihr Leben und Sterben Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und Deutungen ihres Lebens in der Verfolgung nur mit großer Zurückhaltung auszubreiten. Primo Levi ging in seinem Essayband *Die Untergegangenen und die Geretteten* so weit zu erklären, daß nicht einmal die schreibenden und erzählenden überlebenden Opfer das Zeugnis der zum Verstummen gebrachten Ermordeten ersetzen können. Zudem gehört das «Überleben des Überlebens», wie Imre Kertész in seinen Büchern wiederholt betont, zur allerschwersten Lebensarbeit, die den Zeugen aufgegeben war und die viele von ihnen zu tragen am Ende nicht mehr die Kraft hatten. Der Freitod von Primo Levi, Jean Améry, Peter Szondi oder Paul Celan ist eine Realität, über die wertend zu urteilen auch den Nachgeborenen nicht zusteht.

## Im Konfliktfeld historischer Glaubwürdigkeit

Gerlind Reinshagen, geboren 1926, hat ein schmales Buch vorgelegt, das in rhythmisierter Prosa Imaginationen über eine furchtbare Nacht im Leben der Dichterin Gertrud Kolmar entwickelt. *Die Frau und die Stadt. Eine Nacht im Leben der Gertrud Kolmar* versammelt acht beklemmende Szenen, die die Fiktion einer tiefen Krise der Dichterin im Winter 1942/43 zum Thema haben. Gertrud Kolmar wird in einem langen inneren Monolog der Versuchung ausgesetzt, in Berlin kurz vor ihrer Deportation von der Siegestsäule in den Tod zu springen, um im Sturz der Ausweglosigkeit zu entkommen. Sie widersteht dieser Versuchung am Ende der Nacht um ihres fortzuschreibenden Werkes willen. Ihr «bestes und wahrhaftigstes Gedicht» habe sie, so lesen wir am Ende

des fiktiven Monologs, am Morgen vor sich gehabt. Die Rede der Nacht, die Sprache, ist die einzige Möglichkeit, den Sprung zu verhindern. Rhetorik und vielleicht sogar der Prunk ihrer Wortmächtigkeit als Lebensrettung und Gegenkraft für den Sturz in die Tiefe, der doch ein Geschehen ohne Worte wäre? Das Wort und der dem Tod schon preisgegebene Körper sind einander Gegenkräfte. In Gerlind Reinshagens Buch scheint das so zu sein. Nicht allein das Widerstehen im Wort der Dichtung, auf das auch der Text der Autorin sich in der letzten Szene bezieht, hat Gertrud Kolmar vor einer wie in Gerlind Reinshagens Buch imaginierten Nacht im Winter 1942/43 bewahrt. In ihrem letzten Brief vom 21. Februar 1943 an ihre Schwester schreibt sie, sie gehe den Weg, der ihr von innen her bestimmt sei. Kreativität als fragiler Schutz vor dem Seelenmord war für Gertrud Kolmar eine bis in ihre letzten Tage entscheidende Erfahrung. Sie entfernte sich schreibend in die selbstgeschaffene Welt ihrer Dichtung, entthob sie und sich selbst so in eine andere Dimension. Da ist sie längst vollkommen isoliert, von den Nazis ihres Besitzes und aller elementaren Menschenrechte beraubt, als Dichterin von jeder Öffentlichkeit ausgeschlossen, ihre Freunde und Verwandten sind im Exil oder ermordet. Seit Jahren lebt sie in einem «Judenhaus», der Vater, um dessentwillen sie eigene Fluchtpläne zurückstellte, wurde im September 1942 nach Theresienstadt deportiert und starb im Februar 1943, kurz vor Gertrud Kolmars eigener Deportation. Gerlind Reinshagens Text spricht gleichsam in Gertrud Kolmars Namen. Das Subjekt, das Ich sagt, ist Gertrud Kolmar. Perspektivische Drehungen für die Deutung der Geschehnisse dieser erfundenen Nacht sind im Text unmöglich, da eine zweite Stimme nicht hörbar werden kann und deshalb Kommentare der Autorin zu ihrer Imagination einer Versuchung zum Freitod für den Text ausscheiden. Es entsteht in der imaginierten todesbereiten Verstörung der Ich-Figur durch nur für den Kenner des Werkes leicht erkennbare Anspielungen auf Gedichte und lebensgeschichtliche Stationen ein Bild der realen Dichterin Gertrud Kolmar aus Scherben, die sich gegenseitig spiegeln, in denen das reale Gesicht Gertrud Kolmars aber verborgen bleibt. Wer ihr Werk und ihre Lebenszeugnisse nicht kennt, wird etwas ganz anderes lesen als der mit beidem vertraute Leser. Spielt das eine Rolle? Ich denke, ja. Da spielt ein altes Paradox mit herein, in dem der Leser scheinbar zeitgleich genarrt und informiert wird: eine gefährliche Freiheit des Autors für die Inszenierung seiner Figur und ein bezweifelbares Recht zu literarischer List, die so alt ist wie die Literatur selbst.

Die für eine Nacht zum Freitod entschlossene Figur des Textes bleibt eine literarische Figur eigenen Rechts, deren Bedeutung allein von ihrer ästhetischen Überzeugungskraft abhängt. Da sie aber Gertrud Kolmar heißt, gerät sie zugleich in das Konfliktfeld historischer Glaubwürdigkeit.

Der Weg der literarischen Figur Kolmar zur Siegestsäule, das Hin- und Hinab im Turm, ist die Wirklichkeit einer Imagination Gerlind Reinshagens. Ein historisches Ereignis kann es aus verschiedenen Gründen nicht sein. Schon in der vierten Szene «Im Tiergarten» wird das Wort «Traumgespinst» gesetzt. In der achten Szene, «Im Treppenhaus der Siegestsäule. Fast am Ausgang», läßt Gerlind Reinshagen ihre Ich-Figur sagen, sie sei die Nacht durch «halb im Traum gestiegen und gefallen und wieder aufgestiegen (...)». Die Geschehnisse der Nacht werden erst beim sehr genauen und wiederholten Lesen als eine Wirklichkeit zwischen Wachen und Traum erkenntlich. Der Text ist aber ebenso lesbar als Imagination eines wenn auch sehr beredten Alptraums der Ich-Figur, dem sie in einem qualvollen seelischen Prozeß erst im Morgengrauen entkommt. Besonnenerweise läßt Gerlind Reinshagen am Ende Gertrud Kolmar um ihres Werkes willen nicht in die Tiefe springen.

Die Autorin versetzt ihre Kolmar-Figur für eine Winternacht in einen extremen Ausnahmezustand. Die Dokumente, die uns erhalten geblieben sind, wissen davon jedoch nichts. Es gibt keine Zeugnisse aus Gertrud Kolmars oder eines anderen Zeitzeugen Hand, daß sie in den letzten Monaten ihres Lebens auch nur daran gedacht haben könnte, ihrem Leben ein Ende zu setzen. Wir

besitzen außer ihrem Werk und vor allem den schon 1940 der Zensur ausgesetzten und daher oft in Verschlüsselungen sprechenden Briefen an die in die Schweiz geflüchtete jüngere Schwester keinen weiteren Schlüssel zu ihrem Leben. An diesen Zeugnissen, möchte man meinen, hat sich jede literarische Arbeit, die sich mit Gertrud Kolmars Leben befaßt, auch bei der Erfindung fiktionaler Szenen über die Dichterin zu orientieren. Wo genau aber sind die Grenzen des Rechts zur Fiktionalisierung einer historischen Gestalt zu ziehen? Die Erfindung der Nacht in der Siegestsäule nährt sich vor allem aus dem Wissens- und Phantasiefundus der Autorin und ihrer eigenen Interpretation der Lebenszeugnisse Gertrud Kolmars und ihres Werkes.

Weshalb aber, so möchte man fragen, läßt die Autorin ihre Kolmar-Figur mit dem Entschluß zur Selbsttötung in einer Art Traumzustand ausgerechnet die Siegestsäule bis zur Viktoriafigur hinaufsteigen? War doch die Siegestsäule ein Zeichen deutschen triumphalen Selbstverständnisses. Schon 1864 war sie geplant und 1873 vollendet worden. In Erinnerung vor allem an die Siege im deutsch-dänischen und deutsch-französischen Krieg. Vor dem Naziregime stand die Säule zwischen Kroll-Oper und Reichstag am Königsplatz. Hitler ließ die Säule 1939 im Zuge der Maßnahmen zum Umbau der Stadt Berlin translozieren und um eine weitere Trommel erhöhen, damit auf der Ost-West-Achse der Stadt ihre symbolische Bedeutung im wachsenden deutschen Superioritätswahn noch kolossaler hervortrete.

Gerlind Reinshagens Einfall verdankt sich weniger biographischen oder historischen Recherchen als dem *primum movens* einer Schreckensvision, was denn wenige Monate vor Gertrud Kolmars Deportation vielleicht hätte geschehen können und doch nicht geschah. Die nächtliche Säulenbesteigung zeigt nicht Gertrud Kolmar in ihrer historischen Wahrheit, sondern, so könnte man sagen, eine buchstäblich mit der Ich-Figur des Buches Gestalt gewordene Angst, auch Gertrud Kolmar könnte eine schreckliche Nacht lang der Versuchung zum Freitod erlegen sein. Waren doch auch in Berlin viele Verfolgte, um der Deportation zuvorzukommen, freiwillig aus dem Leben geschieden; wie zum Beispiel die betagte Witwe des Malers Max Liebermann. Die Autorin hat für ihre Fiktion der Nacht im Turm der Siegestsäule natürlich unbestreitbar weitreichendes Verfügungsrecht über alles, was sie in diesem Turm mit ihrer literarischen Figur geschehen lassen will. Was auch immer ein literarischer Text in solchem Zusammenhang gestaltet, bleibt zugleich aber ein heikler Versuch der Annäherung an die innere Welt eines zum Mord freigegebenen jüdischen Menschen.

### Von Gertrud Kolmar weit entfernt

Die acht Szenen führen Gertrud Kolmar in ihr «letztes Zimmer», auf die Straßen Berlins, in den Tiergarten, ins Treppenhaus der Siegestsäule und schließlich auf deren Plattform. Schon die erste Szene schlägt das Thema Freitod an, spricht über die schmerzärmste und schnellste Art des Suizids, so daß für den Leser alle folgenden Szenen im Lichte dieser Überlegungen stehen. Auf dem Weg durch die Stadt, beim Hinauf- und Hinuntersteigen in der Siegestsäule läßt Gerlind Reinshagen ihre todesbereite Figur Rückschau auf ihr Leben halten, sie erinnert sich an die Geschichte ihrer Familie, mehrfach auch an den zu diesem Zeitpunkt schon aus dem Leben geschiedenen Cousin Walter Benjamin, an das eigene Werk, aus dem der Monolog mehrfach Gedichttitel zitiert und dabei manchen Versen verschiedener Gedichtzyklen Gertrud Kolmars eine jeder schlüssigen Lesart zuwiderlaufende Deutung gibt. Ein Beispiel: Die Ich-Figur will dem Rachegott zu seinen Ehren schlechte Wörter in den Stein ritzen, sie mit ihrem Silberstift nachziehen und derart ihren Haß zum Glänzen bringen. Nun ist aber der Silberstift ein wichtiges Schlüsselwort im Zyklus *Welten*, den Gertrud Kolmar als letzten in deutscher Sprache 1937 niederschrieb. Im so wichtigen Schlußgedicht *Kunst* zeichnet eine Frau mit dem Silberstift eine Gebirgslandschaft, «ihr Land». Eine Wolke, die ihre zeichnende Hand erschafft, senkt sich auf die Zeichnerin nieder und trägt sie

in ihr eigenes Kunstwerk hinein. Sie wird Teil ihrer Schöpfung, buchstäblich darin aufgehoben und so, zum Artefakt verwandelt, zeitentoben in eine zweite Welt versetzt.

Auch der Blick der Ich-Figur während der Erinnerung an Familienfotos, die in der Phantasie der Ich-Figur zu einer Patience zusammengelegt werden sollen, erstaunt den Kenner der nachgelassenen Fotos der Kolmar-Familie. Von besonderer Bedeutung ist dabei das letzte, real existierende Familienbild der Familie Chodziesner aus dem Sommer 1937, auf dem in einer Gartenszene auch Gertrud Kolmar zu sehen ist. Sie steht auf dem erhaltenen Foto am Rand der Gruppe, mit einem konzentrierten Gesichtsausdruck, ganz bei sich, aber keineswegs unzugehörig, wie der Monolog behauptet. Gerlind Reinshagen läßt ihre Kolmar-Figur in der zweiten Szene sagen: «Diese ... Ungeheuerlichkeit von Frau! (...). Hätt ich mich rechtzeitig herausgeschnitten! (...) Dich, Krumme, schneid ich vom Familienkörper ab! Du sollst nicht gewesen sein! Dich werf ich ins Feuer!» Wir haben keine Zeugnisse darüber, daß Gertrud Kolmar sich je in derart autoaggressiver Wildheit gewünscht hätte, nie gewesen zu sein. Und wir wissen nichts von einer Selbsterniedrigung sondergleichen, wie sie ihr hier in den Mund gelegt wird.

Da geht in Gerlind Reinshagens Text etwas nicht mehr auf. Die literarische Figur Gerlind Reinshagens entfernt sich in manchen Passagen von der realen Gertrud Kolmar bis zur Unkenntlichkeit. So ruft die Ich-Figur der Autorin in der Siegestsäule die vermeintlichen Engel auf Sockeln als «nutzloses Federvieh» an. Welch Kontrast zu den beiden unvergleichlichen Engel-Gedichten Gertrud Kolmars, die die rätselhafte Begegnung zweier Exilierter mit einem Wesen aus einer anderen Dimension sprachfähig machen! Und noch schwerwiegender wird es, zieht man die für Gertrud Kolmars Denken zentrale Briefpassage vom 8. Dezember 1941 heran, wo sie schrieb: «daß der Mensch, wenn auch nicht immer und nicht überall, ein äußeres, widriges Geschick, aus seinem eigenen Wesen heraus zu wandeln vermag, mit ihm ringen kann, wie Jakob mit dem Engel kämpfte: <Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn.>»

Am 15. Dezember 1942, etwa zwei Monate vor ihrer Verhaftung und Deportation, schreibt sie an ihre Schwester: «So will ich auch unter mein Schicksal treten, mag es hoch wie ein Turm, mag es schwarz und lastend wie eine Wolke sein. Wenn ich es schon nicht kenne: ich habe es im voraus bejaht, mich ihm im voraus gestellt, und damit weiß ich, daß es mich nicht erdrücken wird, mich nicht zu klein befinden.»

Sie war weder mutlos noch «krumm» oder selbstverachtend. Auch war sie sich, wie ein Brief von 1938 bezeugt, ihrer Bedeutung angesichts einer von der Öffentlichkeit ausgeschlossenen Dichterin bewußt: «heut weiß ich auch ohne Kritiker, was ich als Dichterin wert bin, was ich kann und was ich nicht kann ...».

## «NEGATIVE THEOLOGIE»

Oder: Die Letztbegründung ist die Letztfrage

Es war zunächst meine Absicht, den folgenden Überlegungen den Titel «Negativste Theologie» zu geben. Dieser Superlativ ist natürlich unlogisch, und deswegen begnüge ich mich im Titel mit den Anführungszeichen. Was mir vorschwebte, war ganz einfach dieses: Das, was man, jedenfalls in der Theologie, als «Negative Theologie» bezeichnet<sup>1</sup>, hat zwar seine Berechtigung, reicht aber m.E. angesichts der heutigen Problematik nicht mehr aus ...

Die christliche Tradition weiß sehr genau, daß man von dem, wofür das Wort «Gott» steht, nicht adäquat sprechen und also auch nicht angemessen denken kann. Man kann diese Feststellung zunächst auf die sog. christliche Philosophie beziehen; diese

<sup>1</sup> Vgl. neuerdings die umfassende Übersicht in: Werner Schüssler, Hrsg., *Wie läßt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins*. Darmstadt 2008.

Noch am 24. Januar 1943 schreibt sie ihrer Schwester, viel habe sie gelernt. «Vor allem dies Eine: Amor fati: Liebe zum Schicksal. Die ist keimhaft wohl stets in mir gewesen, vielleicht auch schon als grüner Schaft; aber erst jetzt hat sich die Blüte entwickelt und brach aus der Knospe auf ...».

### Die Frage nach poetischer Wahrheitsfähigkeit

Gertrud Kolmars Briefe stehen mehrfach im Widerspruch zu dem, was die Ich-Figur Gerlind Reinshagens, die sicher mit den Briefen vertraut ist, über sich selbst sagt. Derartige Widersprüche aber fordern zur Frage nach der poetischen Wahrheitsfähigkeit eines Kunstwerkes heraus. In diesem Konfliktfeld steht der Autorin Buch über Gertrud Kolmars verzweifelte Nacht. Ungeliebte Braut der Stadt sei sie, aus der ihr alles gekommen und in sie verliebt, läßt sie Gertrud Kolmar in der dritten Szene sagen, in einem wiederholt Gertrud Kolmar fremdem Sprachgestus. «Verachtung läßt mich lustig Abschied nehmen!» lesen wir etwa in der siebten Szene. Der Verfassung einer in suizidaler Absicht in einem Turm umherirrenden Dichterin entspricht das nicht. Gertrud Kolmars Briefe bezeugen wiederholt und eindringlich, daß sie das stille Leben im Finkenkrug (1923-1939) als «verlorenes Paradies» betrauerte, unstillbaren Hunger nach weiter Landschaft erlitt, ins verbotene Freie hinauszufahren sich sehnte, an einen Ort, den kein Pflaster deckt. Immer mehr hat sie die Stille gesucht, nicht das Treiben der Millionenstadt.

In der sechsten Szene schließlich läßt Gerlind Reinshagen die Dichterin sagen: «Ich bin die Krumme. / Die, die am Boden kriecht. / Die, die im Kreis rennt, ziellos, / mutlos, geduckt und wankelmütig. / Ich bin die Unbegabteste, die jemals schrieb.» Diese Selbstverstoßung als Dichterin läßt in Gerlind Reinshagens Text ihre Kolmar-Figur in einer demütigenden Selbstbeziehung zu einer Art «Identifikation mit dem Aggressor» greifen, nämlich den Verfolgern der geächteten, mit Veröffentlichungsverbot belegten realen Gertrud Kolmar.

So bleibt die Frage, mit welchen Argumenten der Autor eines literarischen Textes bei der Darstellung eines Ausnahmezustandes seiner fiktionalen Figur das Recht verteidigen könnte, Zeugnissen über eine historische Gestalt so offenkundig zu widersprechen. Es gibt in Gerlind Reinshagens Text eine Passage, die aus jedem Blickwinkel unannehmbar ist. Die Autorin läßt ihre Figur – in der Erinnerung an Gertrud Kolmars Trauma des eigenen Kindesverlustes – kurz erwägen, von der Siegestsäule auf ein Kind zu springen und es mit in den Tod zu reißen. Wie nur kann man Gertrud Kolmar als potentielle Selbstmordattäterin imaginieren? Ein Unbehagen läßt sich angesichts eines derartigen Widerstreits von Fiktion und Realität nicht ausräumen.

*Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken*

traut sich zwar zu, eine philosophische «Gotteslehre» vorzulegen, aber es ist doch bezeichnend, daß Béla Weissmahr, der 1983 eine «Philosophische Gotteslehre» schrieb, an das Ende seines Buches die folgenden Sätze von Thomas von Aquin stellte<sup>2</sup>: «Da unser Verstand das göttliche Wesen nicht einholt, bleibt das, was das Wesen Gottes selbst ist, hinsichtlich unseres Verstandes das ständig Größere und demzufolge das von uns Unerkannte. Deshalb ist der Höhepunkt des menschlichen Wissens um Gott, daß der Mensch weiß, daß er im Grunde nichts über Gott weiß, insofern er erkennt, daß das, was Gott ist, alles übertrifft, was wir von ihm verstehen.» (Thomas von Aquin, *De Pot. Q. 7 a. 5 ad 14*).

Ich möchte nun nicht im einzelnen referieren und diskutieren, was in dem auf seine Weise durchaus ordentlichen Buch von Béla

<sup>2</sup> Vgl. Béla Weissmahr, *Philosophische Gotteslehre*. Stuttgart 1983.

Weissmahr zu finden ist, z.B. Ausführungen über die sog. «Erfahrung Gottes», den «unbedingten Anspruch der Sittlichkeit», den ontologischen Gottesbeweis, gar über das «Wesen Gottes». Mir kommt es hier zunächst auf die Charakterisierung jeden Sprechens von Gott, also auch des theologischen, an, wie sie traditionell üblich ist.

### Die Formel von 1215

Man sagt, jede Rede von Gott sei letztlich unähnlicher als ähnlich – mit einer vielzitierten Formulierung des 4. Laterankonzils im Jahre 1215, die – in einem gegen Joachim von Fiore gerichteten Text<sup>3</sup> – lautet: «inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda».<sup>4</sup> Ich gebe diese Übersetzung: «Zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung kann nicht eine solche similitudo (Gleichheit, Ähnlichkeit) festgestellt, festgeschrieben werden (notari); daß nicht zwischen ihnen eine größere Unähnlichkeit, Ungleichheit festzuhalten, festzuschreiben wäre (notanda).» Die Übersetzung in der bekannten Sammlung «Der Glaube der Kirche» von Josef Neuner SJ und Heinrich Roos SJ, zuerst 1938, mit zahlreichen Neuauflagen und mit Vorworten von Karl Rahner, lautet in der 6. Auflage (1961): «... von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne daß sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschliesse.» (S. 109, Nr. 156) Wie immer eine korrekte Übersetzung heißen könnte – man wird diesen Satz wohl so auffassen dürfen, daß jede Rede von Gott zwar dem, worüber sie spricht, analog und in diesem Sinne ähnlich, vergleichbar, similis ist, zugleich aber anders geartet als die analoge Rede, insofern sie diese – ich sage zunächst einmal: irgendwie überbietet. Obwohl diese Formel von 1215 (!) oft zitiert wird, kann man den Eindruck gewinnen, daß der Analogie-Charakter jeder theologischen Gottesrede (einschließlich der Rede über das, was mit «inter creatorem et creaturam» gemeint gewesen sein mag und was ja im Grunde «alles» bedeutet) und daß erst recht dessen Überbietung durch eine unähnliche Weise des Redens in Theologie und Kirche nicht sehr ernst genommen werden, jedenfalls Bewußtsein, Spiritualität und Sprechweise kaum prägen. Immerhin, so scheint mir, hat die feministische Theologie erheblich dazu beigetragen, die analoge Rede von Gott als Vater (mit allen Implikationen) als solche bewußter zu machen – ein besonderes Verdienst. Ein anderes Beispiel: Wir sprechen sehr selbstverständlich von Gottes *Wort*, ja von göttlichem *Recht* und nehmen das damit Gemeinte eher als handfeste, ontologisch-verdinglichte Realitäten denn als Analogien. Es ist ja auch schwer, die gesamte biblische Rede von Gott – von Gottes Auge und Ohr, seiner Stimme, seinen Taten und Befehlen, seiner Reue und seinem Zorn usw. – wirklich in strengem Sinne als Analogien stets im Bewußtsein zu haben. (Dies gilt natürlich mutatis mutandis auch für die Hermeneutik der übrigen Mythologien der Menschheit).

Nun gibt es aber gegenüber all diesen Analogien, wie wir hörten, noch eine Steigerung. So spricht man von der sog. *via eminentiae*, derzufolge alle unsere Aussagen, auch die analogen, von Gott im höchsten Maße gelten, d.h. etwa: Er ist nicht Vater wie wir, sondern dies in vollkommenster Weise; er ist der Höchste, der Allerhöchste; er ist nicht Person wie wir, sondern dreipersonlich-einer; er hat nicht bloß Macht, sondern Allmacht im höchsten Sinn; er ist nicht etwa gut wie wir, sondern dies, wie alles übrige, in vollkommenster Weise.

Für die Steigerung oder Überbietung der Analogie, die jenes Konzil angesprochen hat, gibt es aber noch eine andere begriffliche Bezeichnung, die *via negativa* bzw. das, was man gemeinhin «Negative Theologie» nennt. Von ihr wird mit Recht versichert, daß sie im AT und NT und erst recht in der platonischen und neu-

platonischen Tradition ihre Grundlagen hat. Gemeint ist dieses: Gott ist für die Menschen unsichtbar, unfaßbar, unergründlich, unerkennbar, von ihm gilt nach Platon, daß er «jenseits des Seins» (Pol. VI, 508c-509c) ist. Man kann im Grunde nur in negativer bzw. negierender Terminologie von ihm sprechen, indem man sagt, was und wie er nicht ist. Dies ist offenbar eine Überbietung der analogen Rede und auch noch der *via eminentiae*. Die Negative Theologie ist also sehr alt; jedenfalls ist es seltsam, daß Eugen Biser einen durchaus mittelmäßigen Theologen aus dem 3. Jh. namens Novatian allen Ernstes als den «Begründer» der Negativen Theologie bezeichnet.<sup>5</sup>

Negative Theologie bedeutet also: Wir können über Gott, der für uns das höchste Geheimnis schlechthin ist, nur unangemessen sprechen, weil wir ihn nicht begreifen, nicht denken, nicht erkennen können. Er ist weder so noch so. (Das ist übrigens eine Rede-weise, die auch im Hinduismus vorkommt: *neti – neti*.) Diese Einsicht gilt im Prinzip nicht nur für alle Theologie, alles kirchliche Sprechen, sondern erst recht für die sog. Mystik, ja, es gibt viele große Beispiele aus der Geschichte der christlichen Mystik – auf die der nichtchristlichen, speziell der asiatischen Mystik kann ich hier nicht eingehen –, die deren Sensibilität und Vorliebe für die Negative Theologie bestätigen. Dabei liegt bekanntlich in erheblichem Maße neuplatonischer Einfluß vor, vermittelt durch die Autorität des Dionysius Areopagita, den man ja nach Apg 17,34 lange Zeit für einen Paulus-Schüler hielt; man denke an große Theologen des Mittelalters, die oft auch Mystiker waren, vor allem natürlich an Meister Eckhart. Unter dem Einfluß anderer, nicht zuletzt frühneuzeitlicher Welt-Erfahrungen gab es Negative Theologie insbesondere in der spanischen Mystik des 16. Jhs., vor allem bei Johannes vom Kreuz (1542-1591). Ich kann dies hier im einzelnen nicht darstellen. Es ist aber wichtig zu beachten, daß in der christlichen Mystik die Negative Theologie in Gestalt der Erfahrung der Unerkennbarkeit, ja der Abwesenheit Gottes in der Regel paradoxerweise mit der Erfahrung der Vereinigung mit dem göttlichen Geheimnis in der Liebe verbunden ist, im Unterschied zu vielen Formen nichtchristlicher Mystik, bei denen die Auflösung des einzelnen im Göttlichen im mehr oder weniger deutlichen pantheistischen Verständnis das erklärte Ziel ist.

### Negative Theologie heute

Wenn ich zu Anfang sagte, die Negative Theologie genüge uns Heutigen nicht mehr, so sollte damit deren Bedeutung und Berechtigung keineswegs bestritten werden. Vielmehr geht es mir hier um etwas anderes, weshalb ich zunächst die Absicht hatte, von «negativster Theologie» zu sprechen. In der Tat ist es ja sehr schwer vorstellbar und nachvollziehbar, daß nicht nur die analoge und eminentielle, sondern auch die Negative Theologie noch einmal überboten werden können und daß dies durch jenen logisch unmöglichen Superlativ auszudrücken sei. Was mich zu dieser – wahrscheinlich verwegenen und auch zum Scheitern verurteilten – Überlegung, über die Negative Theologie hinauszukommen, animierte, war – mindestens – zweierlei. Der erste Grund, sicher der unwichtigere, war der, daß die Negative Theologie traditioneller Art insofern immer noch eine positive, eine affirmative Theologie war und sein wollte, als für sie völlig unstrittig war, daß dem von Christen geglaubten Gott Existenz und Präsenz zukommen, wie immer das zu verstehen ist, daß dieser Gott also jedenfalls irgendwie *ist*.

Der zweite Grund ergab sich mir im Zusammenhang mit einem sehr radikalen Dictum von Johann Baptist Metz. Er hat die Forderung aufgestellt, es müsse jede Theologie heute daraufhin befragt und geprüft werden, ob sie nach der Erfahrung der Shoah noch verantwortbar sei. «Fragt euch», so forderte er seine Studenten auf, «ob die Theologie, die ihr kennenlernt, so ist, daß sie

<sup>3</sup> Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund vgl. bereits Stephan Otto, Die Denkform des Joachim von Fiore und das *Caput «Damnamus»* des 4. Laterankonzils, in: Münchener theologische Zeitschrift 13 (1962) 145-154.

<sup>4</sup> Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch und ins Deutsche übertragen von Peter Hünermann. Freiburg u.a. 37. Aufl. 1991, 1215 (Nr. 806).

<sup>5</sup> Eugen Biser, Der Verlust der Attribute. Die Antwort Jesu auf die Gottesfrage nach Auschwitz, in: Manfred Görg, Michael Langer, Hrsg., Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz. Regensburg 1997, 115-124, hier 116.

vor und nach Auschwitz eigentlich die gleiche sein könnte. Wenn ja, dann seid auf der Hut!»<sup>6</sup>

Diese scharfe These verweist alle bisherige Negative Theologie, auch die der Mystik, in eine wenn auch sehr lange Phase I: die Phase vor der Shoa. Somit wäre zu fragen, wie in der Phase der Theologie *nach* der Shoa von «Gott» zu denken und zu sprechen sei. Nun kann man natürlich (und das sieht man ja auch sehr oft) diese Zäsur, diesen Zivilisationsbruch, als auch theologische Zäsur im Sinne von J.B. Metz, bestreiten, ignorieren und vor allem relativieren, indem man in der Shoa den Extremfall des moralisch Bösen sieht, auf welches Problem die Tradition immer schon geantwortet habe, auch wenn diese Antworten angesichts der Shoa schwach und geradezu routiniert wirken könnten. So gibt es z.B. einen philosophisch sehr scharfsinnigen Aufsatz von Hermann Krings aus dem Jahre 1970 mit dem Titel: «Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken», in dem von der Shoa überhaupt nicht die Rede ist. Ich persönlich halte die These vom Zivilisationsbruch für richtig, aber ich bin mir nicht sicher, ob man ein derart generelles Verdikt aufstellen kann, wie J.B. Metz es getan hat; wie dem auch sei, ich möchte versuchen, in Bezug auf das Denken und Sprechen über Gott und speziell auf das Ungenügen der analogen Rede von der göttlichen «Zulassung» des Bösen einen Sprechversuch vorzulegen, der vermutlich scheitern wird, aber vielleicht verdient er insofern Interesse, als er über das Affirmative der Negativen Theologie hinaus in die öde und leere Gegend negativster Theologie vorzustößen beabsichtigt, eine Gegend, die vielleicht überhaupt nicht mehr «Theologie» genannt werden kann. Ich klammere mich dabei an einen Text von Elie Wiesel, allerdings mit einem gewissen Vorbehalt. In dem umfangreichen Werk Elie Wiesel lassen sich auch Formulierungen und Akzentuierungen finden, die anders, ja sogar optimistischer klingen als der Text, den ich hier aus dem Büchlein «Macht Gebete aus meinen Geschichten» zitiere.<sup>7</sup> Ich schlage also vor, diesen Text, obwohl er von Elie Wiesel stammt, unabhängig von ihm als Autor entgegenzunehmen, als einen Text, der als solcher seine spezifische Radikalität hat. Dieser Text lautet:

«Ebenso wie in der Kabbala die Rede von jenen *zerbrochenen Gefäßen*» anlässlich der Schöpfung ist, müssen wir heute die Möglichkeit eines ähnlichen Bruches ins Auge fassen und zwar in einem ebenso gewaltigen Maßstab, wie es beim ersten der Fall war und der das gesamte Sein umfaßt.

Ein Bruch zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Schöpfung und Schöpfer, zwischen dem Menschen und seinesgleichen, zwischen dem Menschen und seiner Sprache, zwischen den Worten und dem Sinn, den sie enthalten.

Aber, werden sie mir sagen, was bleibt uns dann noch? Die Hoffnung trotz allem und uns zum Trotz? Vielleicht die Verzweiflung? Oder der Glaube?

Es bleibt uns nur die Frage.»

### «Es bleibt uns nur die Frage»

Meine Überlegungen zu «negativster Theologie», die mir vorschwebten, lassen sich, wie ich meine, am besten erläutern, wenn ich von diesem Satz ausgehe: «Es bleibt uns nur die Frage.» Diese Frage ist in dem Zitat abgehoben gegenüber anderem; sie steht angesichts der Shoa-Erfahrung jenseits von Hoffnung, von Verzweiflung und Glauben. Dieser Ort der Frage muß bei den folgenden Erwägungen stets mitgedacht werden, damit man die Radikalität dieser Frage nicht dadurch verharmlost, daß man sozusagen erkenntnistheoretisch von einem «Prinzip der offenen Frage» spricht, bei dem ohnehin alles metaphysische, postmoderne oder religionsphilosophische Denken angeblich endet. Es darf vielleicht noch gesagt werden, daß die Frage, in dieser äußersten

<sup>6</sup> Johann Baptist Metz, Ökumene nach Auschwitz – Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland, in: Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk. Hrsg. v. Eugen Kogon (bzw. o. Hrsg.). Herder, Freiburg 1979, 138.

<sup>7</sup> Elie Wiesel, Macht Gebete aus meinen Geschichten. Freiburg u.a. 1986 (OA 1985), 23.

Schärfe verstanden, über das ohnehin dunkle Rätsel des Todes in der gesamten Kosmos- und Menschheitsgeschichte – «ubi sunt qui ante nos in mundo fuere?» – noch hinausreicht, da sie ja hier, schwer nachvollziehbar, auch noch jenseits von Hoffnung und Glauben situiert sein soll.

Wenn also dies alles so ist oder so wäre, müßte natürlich darüber nachgedacht werden, an wen sich die Letztfrage oder die Extremfrage überhaupt richtet. Hat sie überhaupt einen Adressaten? Ist sie aber ohne Adressaten überhaupt sinnvoll, gibt es so etwas wie die reine Extremfrage als Frage ins Nichts oder aber ins Schweigen? Ja, was soll es heißen, daß nur diese Frage bleibt?

Einer Antwort darauf kann man vielleicht dadurch näherkommen, daß man sich vorzustellen sucht, wie es wäre, wenn es die Extremfrage gar nicht gäbe bzw. wenn sie sinnlos, *meaningless* wäre. Rein logisch betrachtet wäre sie dann ein Scheinproblem im Sinne Rudolf Carnaps, was in den Agnostizismus oder konsequenterweise in den Nihilismus führen müßte. Aber es ist auch noch eine ganz andere Konsequenz möglich, die dem Ernst der Extremfrage eher entsprechen dürfte. Der jüdische Philosoph *Emil Ludwig Fackenheim* hat dem Sinne nach gesagt, wenn der Nihilismus das letzte Wort hätte, wenn es dann also nicht einmal mehr diese Frage, diese Extremfrage gäbe, dann hätten die Nazis am Ende doch gesiegt, weil ihre Schandtaten dann nicht mehr kritisierbar wären. Ich glaube, dieser Gedanke hat sein besonderes Gewicht. Aber ich weiß aus einem Gespräch mit einem mir befreundeten, sehr ehrlichen Agnostiker, daß die Überlegung E.L. Fackenheims nicht jeden überzeugt.

Wie dem auch sei, für die Berechtigung der Frage im Sinne Elie Wiesel lassen sich durchaus noch andere, wenn auch sehr verschiedenartige Zeugen anführen. Ich erinnere an *Jean Améry*, der in seinen letzten Jahren anerkannte, daß es sehr wohl das Rätsel gibt, also nicht nur die neopositivistischen Scheinprobleme. Sehr bedenkenswert erscheinen mir auch einige Sätze des Pädagogen und Philosophen *Ernst Simon*, die er 1977 in einem Interview mit Günther Bernd Ginzel formuliert hat und die so lauten<sup>8</sup>: «Und ich würde vielleicht sagen – und das mag auch für manchen Christen gelten: Heute, in der heutigen Weltlage ist der Hauptunterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen nicht so sehr der, was sie glauben, und vielleicht nicht einmal, daß sie glauben, sondern daß sie zweifeln. Der ungläubige Mensch von heute zweifelt nicht mehr, er hat seinen Unglauben zu seinem Dogma gemacht. Wir Gläubigen zweifeln, und ohne diesen Zweifel könnten wir nicht glauben. Und das bezieht sich auch auf das spezifisch historisch-theologische Problem der Gerechtigkeit des Gottes der Geschichte.»

Von christlichen Autoren, die sich mit jener Letztfrage herumgeschlagen haben, wenn auch ohne explizite Bezugnahme auf die Shoa, nenne ich nur Romano Guardini und Pierre Teilhard de Chardin. Walter Dirks hat in DIE ZEIT vom 13. Okt. 1968 in einem Artikel mit der Überschrift «Ein angefochtener sehr treuer Christ» über R. Guardini berichtet<sup>9</sup>: «Der es erlebt hat wird es nicht vergessen, was ihm der alte Mann auf dem Krankenlager anvertraute. Er werde sich im letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber fragen; er hoffe in Zuversicht, daß ihm dann der Engel die wahre Antwort nicht versagen werde auf die Frage, die ihm kein Buch, auch die Schrift selber nicht, die ihm kein Dogma und kein Lehramt, die ihm keine «Theodizee» und Theologie, auch die eigene nicht, habe beantworten können. Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?»

Was P. Teilhard de Chardin angeht, so sei hier erwähnt, daß er zwar das Böse oder jedenfalls das Negative in seine evolutionäre Weltansicht als unvermeidbar einbezieht, daß er aber ausdrücklich erklärt, ein «gewisses Übermaß» des Bösen sei «unerklärlich für unsere Vernunft».<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Ernst Simon, Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen. Hrsg. v. Günther Bernd Ginzel. Heidelberg 1980, 413-422, hier: 419.

<sup>9</sup> Walter Dirks, Ein angefochtener sehr treuer Christ. Zur Erinnerung an Romano Guardini, in: Die ZEIT vom 13.10.1968, 26.

<sup>10</sup> Pierre Teilhard de Chardin, Das Phänomen des Menschen (1948/49), dt. München 1959, 310.

Offenkundig steht bei R. Guardini, P. Teilhard de Chardin und anderen christlichen Autoren (z.B. Joseph Bernhart, Reinhold Schneider, Fridolin Stier) die äußerste Frage immer noch im Kontext eines zwar dunklen, aber nicht bestrittenen Glaubens. Wenn es aber so wäre, daß die Frage, die bleibt, sich nicht oder nicht mehr direkt auf den immer schon affirmativ-analog oder auch negativ angenommenen «Gott» (im biblischen oder einem vergleichbaren Sinn) beziehen läßt, weil dies ja gerade in die äußerste Aporie führt, die Elie Wiesel bezeugt, was bedeutet diese Frage dann, wenn sie nicht doch sinn-los, meaningless sein soll?

### Die Erfahrung des Nicht-mehr-aus-noch-ein-Wissens

Darauf müßte man wohl zunächst so antworten: Die Frage, die Extremfrage kennt ihr Ziel nicht, sie geht ins Unbekannte, ins Schweigen, ein Buddhist würde sagen: ins Nichts, und manche Philosophen lassen es offen, wohin sie zielt, so z.B., wenn ich nicht irre, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, vielleicht auch Ludwig Wittgenstein. Deshalb geht es m.E. darum, wenn schon nicht den Adressaten, dann wenigstens den Charakter bzw. den Sinn jener Frage genauer zu verstehen.

An ihrem Ort jenseits von Hoffnung, Verzweiflung, Glauben, wie es bei E. Wiesel hieß, ist sie immer schon mehr als eine bloße, sozusagen rein erkenntnistheoretische Frage. Denn sie entsteht aus der Erfahrung des Überhaupt-nicht-mehr-Bescheidwissens, des Nicht-mehr-aus-noch-ein-Wissens – oder, wie Anselm Kiefer es kürzlich ausgedrückt hat, des Nichtwissens, «warum die Welt da ist»<sup>11</sup> –, aus einer Beunruhigung also, die den so Fragenden den Skandal der Welt erleben läßt, die Unmöglichkeit, dem, was ist, zuzustimmen, den – wenn man es denn so nennen will: metaphysischen – Dissens also und das damit gegebene Murren darüber, daß alles ist, wie es ist, daß das Übermaß der Leiden und des Übels Realität ist, die sich durch die Aussicht auf eschatologischen Ausgleich, eschatologische Kompensation nicht trösten lassen will, aber trotzdem nicht aufhört zu fragen. Aufzuhören zu fragen, das wäre allerdings das nihilistische Ende; aber wenn man nicht aufhört, die Extremfrage, die Letztfrage zu stellen, dann muß es möglich und erlaubt sein, noch einmal weiterzufragen danach, woher jenes nicht stillzustellende Fragen, das bleibt, seine letzte Legitimation nimmt.

Hier legt sich nun die Antwort nahe, daß dem Menschen eine Art Würde und Ehre zukommt, die ihm ermöglicht, ja um der intellektuellen Redlichkeit willen sogar gebietet, jene Extremfrage zu stellen. Man kann das auch so formulieren, daß man sagt, wir würden darauf zurückverwiesen, an unserer Subjektivität bzw. unserer Personalität und Einzigartigkeit im Kosmos festzuhalten. Doch so einfach ist es auch wieder nicht. Unser Subjektsein wird von den Wissenschaften mehr und mehr als ein spätes Produkt der Evolution angesehen und damit zumindest seines Absolutheitsanspruchs beraubt, d.h. letztlich nihilistisch entwertet bzw. relativiert. Nun konnte man, nicht ohne Grund, von einem platonisch-augustinisch denkenden Theologen, dem kürzlich ein sehr hohes Amt zufiel, hören, die Menschen seien keine Produkte der Evolution, sondern verwirklichte Gedanken Gottes. Wenn man also sagt, Gott habe das Subjektsein und dessen berechnete Möglichkeiten bis hin zu der Extremfrage selbst ermöglicht, so entspricht das zwar der theologischen Anthropologie aus der Prä-Shoa-Phase, aber man verkennt damit, daß eben diese Basis ja gerade brüchig geworden ist und verfällt somit wieder in jene äußersten Aporien, deretwegen ja gerade der Satz geschrieben wurde: «Es bleibt uns nur die Frage.» Obwohl also der philosophisch-theologische Rückgriff auf das Subjekt wegen seiner Unbegreifbarkeit scheitert, müssen wir de facto bei dem rätselhaften Datum bleiben, daß wir jedenfalls als lebendige und denkende Menschen an jener Letzt-Frage festhalten können, ohne die letzten Gründe dafür, die Letztbegründung vorweisen zu können.

Zweifellos aber, das bestreite ich für mich selbst nicht, bleibt aus alter Tradition eine Hemmung zurück, die mich auch fragen läßt,

ob es nicht Frevel oder Blasphemie sei, in dieser extremen Weise zu fragen. Dem könnte aber entgegengehalten werden, was bereits Meister Eckhart mit dem – freilich in Avignon verurteilten – Satz gemeint hat: «Wer Gott lästert, lobt Gott.»<sup>12</sup> Oder auch das, was Albert Camus in «L'Homme révolté» so ausgedrückt hat: «Der metaphysisch Revoltierende ist ... nicht unweigerlich ein Atheist (sûrement athée), wie man glauben könnte, aber er ist notwendigerweise ein Gotteslästerer (forcément blasphémateur). Nur lästert er zuerst (d'abord) im Namen der Ordnung, indem er in Gott den Vater des Todes und den größten Skandal aufdeckt (démonçant).»<sup>13</sup>

Wie auch immer man die condition humaine metaphysisch oder religiös-theologisch einschätzt, ob evolutionär oder anders bedingt, wir sind oder fühlen uns jedenfalls immer noch der Wahrheit verpflichtet, und deshalb überfallen mich natürlich Zweifel, ob mir bei diesen Überlegungen nicht Fehler unterlaufen sind, vielleicht auch dadurch, daß wichtige Zusammenhänge zu wenig oder gar nicht zur Sprache gebracht wurden. Könnte es z.B. nicht sein, daß dem Satz «Es bleibt uns nur die Frage» auch die Einsicht zugrunde liegt, daß es Erfahrungen des Positiven, des Guten und vor allem des Schönen wirklich gibt, die aufgrund ihrer Gegensätzlichkeit zu den Erfahrungen des äußersten Bösen wie eben der Shoa gerade noch bewußter machen und abermals unterstreichen, daß am Ende nur die Frage bleibt? Wie könnte sie denn bleiben, wenn es nur Schwarz gibt? Zeigt nicht schon die Frage nach dem Subjekt, daß ohne die Annahme irgendeiner Nicht-Negativität – und sei diese das wie immer zu erklärende Subjekt – die Extremfrage gar nicht gestellt werden könnte? Oder will man so weit gehen zu behaupten, dieses «Es bleibt uns nur die Frage» entbehre jeglicher positiv getönter Hintergründigkeit und sei somit als Frage selbst illegitim, schädlich und böse? Scheitert nicht dieser Zynismus an den einfachsten Erfahrungen mit Gutem und vor allem mit Schönerem? Ist es nicht gerade dieses Grau-in-Grau bzw. das clair-obscur, aus dem die Extremfrage hervorgeht und nur hervorgehen kann, oder ist es bereits wieder eine Verharmlosung, das Elend, den Skandal, aus dem sie hervorgeht, mit Grau in Verbindung zu bringen statt mit Schwarz? Nun, ich würde nicht so weit gehen, einem solchen Zynismus das Wort zu reden, aber es dürfte jedenfalls besser sein, das Problem ehrlich ausdiskutieren als es zu verharmlosen.

### Ein existentielles und sprachliches Dilemma

Läßt sich nun, am Schluß, irgendetwas festhalten? Zunächst wird man wohl sagen müssen, daß sich die biblisch-christlich-kirchliche Sprechweise in Bezug auf Gott bzw. die Gottesvorstellung nicht ändern wird und vielleicht auch nicht ändern läßt. Die traditionelle Negative Theologie hat ja durchaus, wie ich gerne wiederhole, ihre eigene Bedeutung und Berechtigung. Sie könnte und müßte natürlich, ebenso wie das Analogie-Prinzip, stärker ins Bewußtsein treten und zum Ausdruck gelangen. So weit, so einigermaßen gut.

Daß man aber «Gott denken» kann, auf welche Weise auch immer, als absolute Freiheit, als Allmacht, als Mutter und Vater zugleich, als Zulasser aller Leiden und alles Bösen, einschließlich des Todes seiner Propheten, als Veranstalter des Urknalls und damit als Verfertiger jener unendlichen Räume, vor deren ewigem Schweigen schon Pascal erschrocken ist (Fr. 206, Br.), als Designer eines «intelligent design», aber auch als Ermöglicher des Guten und Schönen, das mag man allenfalls in dem Sinne akzeptieren, als «Denken» hier nur in einem weiteren, ungenauen Sinn zu verstehen ist. «Gott erkennen» kann man nach Auffassung der Philosophie und der rechtgläubigen Theologie sowieso nicht. Man kann sich unter dem Wort «Gott» etwas vorstellen, das ist natürlich möglich, obwohl man dann im Vorgriff immer schon etwas von oder über Gott weiß, weil man es gehört hat, also aus

<sup>11</sup> Süddeutsche Zeitung vom 29.7.2005, 13.

<sup>12</sup> Heinrich Denzinger, Kompendium (vgl. Anm. 4), 1329 (Nr. 956): «Deum ipsum quis blasphemando Deum laudat.»

<sup>13</sup> frz. Essais, 436; s. dt. 23 (rororo).



den Traditionen verschiedenster Art. Was das «Gott denken» betrifft, so ist schon in den entsprechenden Reflexionen schwierig genug, was man unter Denken verstehen soll.

Ich komme jetzt noch einmal auf das Problem zurück, ob man über die alte Negative Theologie hinausgelangen könne. Vielleicht kann man sagen: Die Konsequenz aus Elie Wiesels Fazit «Es bleibt nur die Frage» ermöglicht Haltungen wie die Empörung, den Protest, das Murren, die Revolte, die Verweigerung des Einverständnisses, aber auch die Hinnahme unserer Begrenztheit und reduziert alles Reden von dem oder von einem Gott auf das antinihilistische Insistieren auf einem Verlangen nach Klarheit, auch wenn sie nicht zu erreichen ist. Philosophisch ist diese Position, das dürfte unbestritten sein, sehr wohl vertretbar, aber theologisch?

Ich versuche es einmal konjunktivisch. Wäre diese Position des aufbegehrenden antinihilistischen Insistierens theologisch vertretbar oder gar, wofür ja einiges spricht, unvermeidbar, so müßte sich daraus ergeben, daß das gesamte traditionelle analoge und negative Sprechen, weil und insofern es nicht abschaffbar ist, anders gehört, verstanden, gedeutet wird, nämlich als ein Sprechen, das nur noch als historisch überkommene Redeform hinzunehmen ist, als eine Form, hinter der sich nichts anderes verbirgt als eben jenes antinihilistische Insistieren, das man vielleicht doch als eine chiffrierte Form von Hoffnung, genauer: von negativer Hoffnung, deren Inhaltlichkeit uns nicht bekannt ist, bezeichnen kann. Dies wäre in der Tat negativste Theologie, vor der wir wahrscheinlich alle zurtückschrecken, sei es, weil sie innerkirchlich gesehen einfach keine Chance hat, akzeptiert zu werden, sei es, weil sie in bedenkliche Nähe zu einer Variante des Zynismus gerät, dem ohnehin egal ist, wie und was geglaubt wird.

Dieses ganze existentielle und sprachliche Dilemma möchte ich an einem kleinen Gedicht von Ernst Simon verdeutlichen. Er

schrrieb diese Verse, von denen ich nicht weiß, wann sie entstanden, 1973 in einem Brief, mit dem er auf mein Buch «Skeptische Religionsphilosophie» reagierte. Mit einer leichten Änderung nahm er diese Verse 1978 in einen Vortrag auf, der in seinem Sammelband «Entscheidung zum Judentum» (Frankfurt/M. 1979) enthalten ist. In dem erwähnten Brief, in dem er einen Vorbehalt hinsichtlich seiner Qualität als Dichter nicht fehlen läßt, hat Simon dem Gedicht die Überschrift gegeben: «Vielleicht». Es geht also nicht um poetische Ästhetik, sondern um den Inhalt dieser nahezu paradox wirkenden Verse:

Ich habe Gottes Stimme nie gehört;  
Vielleicht ist sie's, die aus dem Schlaf mich stört.  
Wach ich, verstummt sie. Kaum ein Echo blieb.  
Dem zog ich nach, wohin's mich immer trieb.

Es ist mißlich, Gedichte zu erklären, aber ich möchte wenigstens auf dieses hinweisen: In dem Brief heißt es: «Kaum ein Echo blieb. / Dem zog ich nach, wohin's mich immer trieb», in dem Buch: «Kaum ein Echo bleibt. / Dem zieh' ich nach, wohin's mich immer treibt.» (S. 14) Wahrscheinlich ist das Präsens die stärkere Aussage, weil es die gemeinte Erfahrung weniger subjektiv ausdrückt. Wie dem auch sei, Ernst Simon spricht von dem Echo einer seinen Schlaf aufstörenden Stimme. Diesem sich im Wachen sogleich entziehenden Echo – «Kaum ein Echo blieb» – zieht er nach, wohin es auch treibt. Ob es sich hier um so etwas wie Negative Theologie handelt oder vielmehr um Negativste Theologie, mag sprachlich interessant sein, wichtiger aber ist, ob man unter dem Anspruch der nach Elie Wiesel allein noch bleibenden Frage doch noch jenes «Kaum ein Echo blieb» vernehmen und sogar bereit sein kann, diesem Echo nachzuziehen.

*Heinz Robert Schlette, Bonn*

## «Die Polen sind beleidigt»

Jan Tomasz Gross' Geschichtswerk «Strach» löst eine turbulente Debatte um verdrängte Schuld aus

«Angst. Antisemitismus in Polen unmittelbar nach dem Krieg. Geschichte eines moralischen Zusammenbruchs» – unter diesem Titel erschien Mitte Januar 2008 im katholischen Verlag «Znak» in Krakau eine Publikation, die bereits im Vorfeld heftige Polemiken auslöste. Der aus dem Englischen übersetzte Text, der bereits 2006 nach seiner Premiere im amerikanischen Universitätsverlag Princeton University Press<sup>1</sup> in polnischen akademischen Kreisen für Irritationen sorgte, beschreibt drastische Beispiele von blutiger Gewalt gegen Juden. Bei diesen Pogromen kamen nach bislang vorgenommenen Untersuchungen zwischen 600 und 3000 Menschen jüdischer Abstammung ums Leben. Diese in einer Reihe von Abhandlungen nach 1990 in polnischsprachigen Publikationen dargestellten tragischen Ereignisse analysiert der Soziologe und Historiker Jan Tomasz Gross, wobei er zwei wesentliche Thesen als Ursache für die vorwiegend von polnischen Zivilisten ausgeübten Mordtaten nennt. Zum einen hätten die Polen aus Angst um den drohenden Verlust ihrer Wohnungen und Häuser, die sie nach der Flucht ihrer ehemaligen jüdischen Mitbürger vor dem deutschen Vernichtungswahn in Besitz genommen hatten, unter den chaotischen Verhältnissen nach dem Zweiten Weltkrieg die zurückkehrenden Żydzi (Juden) umgebracht. Zum anderen seien es die Schuldgefühle gewesen, die, ausgelöst durch das angeblich niederträchtige Verhalten der Polen gegenüber ihren Unterschlupf suchenden jüdischen Mitbürgern, die irrationalen Mordgelüste hervorgerufen hätten. Jan Tomasz Gross, der bis zum Herbst 1968 mit seinen Eltern in Warschau gelebt hatte und dann nach der systematischen Hetze des polnischen kommunistischen Regimes gegen polnische Bürger

jüdischer Abstammung<sup>2</sup> emigrieren mußte, richtet seine Vorwürfe vor allem gegen das Episkopat der katholischen Kirche. Es habe insofern eine Mitschuld an den Pogromen, weil es sich zu keiner entschiedenen Verurteilung der Mordtaten durchringen konnte und den in der Bevölkerung vorhandenen Haß auf den angeblich von Juden dominierten kommunistischen Machtapparat (żydokomuna) schürte.

Gegen diese Behauptungen, die in zahlreichen Abhandlungen durch Fakten abgesichert sind, regt sich in der polnischen Öffentlichkeit seit Erscheinen heftiger Widerspruch, der aus wissenschaftlichen, publizistischen und kirchlichen Kreisen stammt. Der Präsident des angesehenen Instituts für Nationales Gedächtnis, Janusz Kurtyka, bezeichnete Jan Tomasz Gross als einen Vampir der Historiographie, der ebenso renommierte Historiker Andrzej Paczkowski warf seinem amerikanischen Kollegen vor, er betreibe seine Forschungen nicht mit Leidenschaft, sondern mit missionarischem Eifer. Er sei von einer Hast gequält, die ihn zu groben Verallgemeinerungen treibe. In diesem historischen Prozeß träfen jüdisches und polnisches Gedächtnis aufeinander. Doch der Historiker müsse zwischen Gedächtnis und Geschichtswissenschaft unterscheiden. Das Gedächtnis sei weiß oder schwarz, die Wissenschaft aber unterscheide zwischen nuanzierten Grautönen. In zahlreichen Kommentaren ist die Rede von grober Vereinfachung bei der Darstellung der jüdisch-polnischen Beziehungen in der Nachkriegszeit. Rechtspopulistische Kreise sprechen sogar von verleumderischen Verallgemeinerungen, die eine antipolnische Stimmung erzeugen sollen. Auch in Kardinal Stanisław Dziwisz' Brief an den Verlag «Znak» war die

<sup>1</sup> Jan T. Gross, *Fear. Antisemitism in Poland after Auschwitz. An Essay in Historical Interpretation*. Princeton 2006.

<sup>2</sup> Vgl. dazu aus jüngster Sicht: Karol Sauerland, *Das Jahr des großen Exodus*, in: FAZ Nr. 39 (15. Februar 2008), 38.

Rede von Dämonen des Antipolentums und des Antisemitismus, die durch die Veröffentlichung in einem angesehenen katholisch orientierten Verlag geweckt würden. Und selbst ein Staatsanwalt recherchierte nach der Veröffentlichung des Buches wegen des Verdachts der Verleumdung des polnischen Volkes, ein Vorwurf, der allerdings bereits Mitte Februar 2008 als unbegründet zurückgenommen wurde.

Wo liegen die Ursachen für die so unterschiedlichen Reaktionen der polnischen Öffentlichkeit auf eine Publikation, die nach dem Urteil von Historikern lediglich Fakten auflistet, die bereits in den 1980er Jahren<sup>3</sup> kommentiert und seit 1990 immer wieder zum Gegenstand wissenschaftlicher Abhandlungen wurden? Was veranlaßte renommierte Persönlichkeiten aus den Bereichen Wissenschaft, Kirche und Kultur, so heftig zu protestieren oder auch sich zustimmend zu äußern? War die zweite Publikation aus der Feder von Jan T. Gross – nach «Sąsiedzi» (Nachbarn)<sup>4</sup> – der letztendliche Anlaß für eine nunmehr einsetzende Aufarbeitung des traumatischen und verstörten Verhältnisses zwischen Juden und Polen? Der Blick auf die zahlreichen Artikel, Dokumentarberichte, Interviews und Rezensionen, die im Januar und Februar 2008 in vielen polnischen Tageszeitungen, Wochenzeitschriften und wissenschaftlichen Journalen wie auch im Fernsehen und im Rundfunk abgedruckt und gesendet wurden, verstärkt eine solche Vermutung.

### Eine zu drastische Generalisierung?

«Angst erfaßte mich» – unter dieser Überschrift äußerte sich die Filmemacherin Agnieszka Arnold, die noch vor der Veröffentlichung von Gross' Buch «Nachbarn» einen Dokumentarfilm über die Ermordung von mehreren hundert jüdischen Bewohnern im nordostpolnischen Städtchen Jedwabne im Jahr 1941 gedreht hatte. Auf die Frage, ob «Angst» eine ähnliche stürmische Diskussion wie «Nachbarn» aus dem Jahr 2001 auslösen werde, verwies sie auf die fehlenden Reflexionen über die Ursachen der Entstehung von blutigen Pogromen nach 1945: «Statt Diskussion werden wir Zeugen eines Kraches, weil ich denke, daß das Buch sich verschließt, sich aber nicht für eine Diskussion öffnet. Die Häufung von Dokumenten des verbrecherischen Verhaltens von Polen, die fehlende Reflexion über die Gründe eines solch blutrünstigen Antisemitismus, die Vermeidung einer historischen Tiefenanalyse und einer Erweiterung des geschichtlichen Kontextes, der Nichtausnutzung des grundlegenden Wissens, über das wir zur Entstehung von Haß und der Eskalation von Emotionen verfügen – sie verhindern die Reflexion und die Debatte, außer der Konstatierung des nackten Verbrechens.»<sup>5</sup>

Agnieszka Arnold, die bei der Entstehung ihres Filmes mit vielen Bewohnern von Jedwabne und dessen Umgebung gesprochen hatte, erinnerte auch an die antisemitische Propaganda der Kirche, deren Priester schon in den 1930er Jahren an den Pogromen in dieser ländlichen Gegend beteiligt waren. Ihr zweiter Film über polnisch-jüdische Beziehungen während des II. Weltkrieges «Wo ist mein älterer Sohn Kain?», den das Fernsehen im April 2000 nach langem Zögern ausstrahlte, wurde von der polnischen Filmkritik übergangen. Erst nach der Veröffentlichung von «Nachbarn»<sup>6</sup> und der Ausstrahlung auch des Dokumentarfilmes «Nachbarn» setzte eine heftige Debatte über die Hintergründe des Massenmordes an der jüdischen Bevölkerung ein. Aus den zahlreichen Gesprächen mit Bewohnern in Jedwabne und in

benachbarten Dörfern konnte Agnieszka Arnold entnehmen, daß die Befragten ihre Zufriedenheit darüber äußerten, daß sie endlich ihr durch langes Schweigen belastetes Gewissen erleichtern konnten. Diese Bereitschaft der betagten Bewohner wurde nach Ansicht der Filmemacherin durch die von außen eingebrachte Stigmatisierung gestoppt, weil die Vertreter des ländlichen Klerus jegliche Vermutungen über das verbrecherische Engagement der polnischen Bevölkerung bei der Ermordung zurückwiesen und vornehmlich auf die im Hintergrund anwesenden Vertreter der deutschen Okkupationsmacht als Stimulatoren des Massenmordes aufmerksam gemacht hätten. Die Verdrängung der verbrecherischen Taten würde darauf verweisen, daß ein Teil der polnischen Elite noch nicht bereit sei, die Schwere der Verantwortung auf sich zu nehmen. Deshalb werde in Polen weiterhin die Diskussion geführt, ob der damalige Präsident Kwaśniewski<sup>7</sup> mit seiner Bitte um Verzeihung gegenüber dem jüdischen Volk Recht gehabt habe oder nicht:

Auch der Streit um den Anteil der Polen an der Rettung jüdischer Menschen vor dem Holocaust, ein wesentliches Thema in Jan Tomasz Gross' «Angst», spielt in der gegenwärtigen Debatte eine elementare Rolle. Agnieszka Arnold erinnert zu Recht daran, daß im Generalgouvernement Polen für die heimliche Aufbewahrung eines Juden die Todesstrafe drohte. Deshalb sei jeder Mensch, der «einen Juden rettete, unter gleich welchen Bedingungen, ein polnischer Held ...».<sup>8</sup> Deshalb dürfe man nicht auf die ganze Gesellschaft den Vorwurf abwälzen, sie habe zu wenig Juden gerettet. Vielmehr müsse man darauf verweisen, daß es zu viele verbrecherische Elemente gegeben habe, die Juden denunzierten oder sogar an deren Vernichtung beteiligt gewesen seien. Um so wichtiger sei es jetzt, eine neue Kommunikationsweise, neue Formen der Zusammenarbeit zu finden, den Krieg als Konfliktlösungsmethode zu vergessen, schließlich habe es sich gezeigt, daß «die Welt dieser totalen Katastrophe, wie sie die Erfahrung des Holocaust war, nicht auf den Grund ging, sie keine Schlußfolgerungen daraus gezogen hat, das Denken sich nicht veränderte. Nach dem Holocaust begann keine neue Welt.»<sup>9</sup>

Eine aus der bitteren Erfahrung des Ghettoaufstandes im April 1943 und des Überlebenskampfes als jüdischer Kombattant in Polen gespeiste Position vertritt Marek Edelman im Hinblick auf die scharfe Polemik um die Bewertung der Morde an Juden nach 1945.<sup>10</sup> In dem Gespräch mit Joanna Szczesna weist er entschieden diejenigen Positionen zurück, die Jan Tomasz Gross vorwarfen, er generalisiere und reiße die Fakten aus dem chaotischen historischen Kontext der unmittelbaren Nachkriegszeit: «Alles, worüber Gross schreibt, ist doch die Wahrheit. Ich war mit meinem Freund Antek Cukierman nach dem Pogrom am folgenden Tag in Kielce. [...] Unterwegs sahen wir, was auf den Bahnhöfen passierte. Auf jedem lagen fast drei, vier von Zeitungen bedeckte Körper. Das waren Juden, ermordet in der so genannten Waggonaktion. Im Jüdischen Zentralkomitee waren 1300 oder 1500 solcher Fälle registriert. Und wie viele wurden nicht registriert? Züge wurden angehalten, Juden herausgezerrt und getötet, das war damals ein allgemeines Phänomen. Als wir in Kielce ankamen, fegte der Wind den dichten Flaum von Gänsefedern durch die Straßen, Brandgeruch war spürbar, wie in den Erzählungen von Babel.»<sup>11</sup> Im Hinblick auf den bei Jan Tomasz Gross detailliert beschriebenen Antisemitismus als Motiv für die

<sup>7</sup> Der Präsident der Republik Polen, Alexander Kwaśniewski, hatte sich am 10. Juli 2001 in Jedwabne während einer Gedenkveranstaltung in Anwesenheit des israelischen Botschafters in Polen, jüdischen Opferverbänden und Einwohnern des nordostpolnischen Städtchens im Namen des polnischen Volkes für die damaligen Verbrechen entschuldigt.

<sup>8</sup> Vgl. Anm. 5, 12.

<sup>9</sup> Ebd., 12.

<sup>10</sup> Vgl. Marek Edelman im Gespräch mit Joanna Szczesna, in: Powszechna rzecz. Zabijanie (Töten: ein Massenphänomen), in: Gazeta Wyborcza 19./20. Januar 2008, 14/15. Dr. Marek Edelman war während der Okkupation Polens Mitglied der sozialistischen Partei Bund, Mit-Organisator des Ghetto-Aufstandes und des Warschauer Aufstandes im August 1944, in den siebziger Jahren Aktivist der demokratischen Opposition, 1981 interniert, später Mitglied der im Untergrund tätigen Solidarność. Er engagierte sich am Runden Tisch 1988/89 für die Gesundheitsreform.

<sup>3</sup> Jan Blonski, Die armen Polen schauen auf das Ghetto. Krakau 1987.

<sup>4</sup> Deutsche Ausgabe: Jan Tomasz Gross, Nachbarn. Der Mord an den Juden von Jedwabne. München 2001.

<sup>5</sup> Agnieszka Arnold im Gespräch mit Sebastian Matuszewski, in: Przegląd, 20. Januar 2008, 9.

<sup>6</sup> «Sąsiedzi» (Nachbarn) aus der Feder von Jan T. Gross ist den polnischen Verbrechen an den Juden in Jedwabne und Umgebung im Juli 1941 gewidmet. Eine Sequenz aus dem gleichnamigen Film von Agnieszka Arnold diente Jan Gross als Anregung zur Abfassung seines gleichnamigen Buches. Der Film wurde mit dem Großen Preis des Polnischen Kulturfonds ausgezeichnet.

Massenmorde entwirft Edelman jedoch ein anderes Szenario. Man dürfe den Antisemitismus in Polen nicht mit dem Holocaust identifizieren, auch nicht im Hinblick auf die «Waggonaktion» oder den Pogrom in Kielce. Die Ermordung der Juden sei reines Banditentum gewesen, was nicht durch diesen Antisemitismus erklärbar sei. Und auf die verwunderte Nachfrage, wie denn alles das in einem solchen Ausmaß möglich gewesen sei, erwiderte Marek Edelman: «Durch Verachtung des Menschen, des menschlichen Lebens, durch Niederträchtigkeit. Bekanntlich schlägt ein Bandit nicht auf den Stärkeren ein, stürzt sich nicht auf eine bewaffnete Militäreinheit, nur dort, wo er Schwäche sieht, handelt er. Weil er stark ist, und die Juden schwach. Die Leute hatten gesehen, wie die Deutschen die Juden behandeln, wie sie drei Millionen straflos ermordet hatten, ohne jegliche Skrupel. [...] Juden – das ist Gewürm, das man zertreten muß.»<sup>12</sup>

Und die Rolle der katholischen Kirche unmittelbar nach dem Pogrom von Kielce, als 46 Juden getötet und mehr als hundert verletzt wurden? Der einzige Bischof, so Marek Edelman, Kubina aus Tschenschow, der den Kieler Pogrom verurteilte, wurde vom Episkopat mit Mißbilligung bestraft. Und die allgemein verbreitete Meinung, daß der Haß der Polen auf die Juden durch deren erhebliche Partizipation an der kommunistischen Macht und am Unterdrückungsapparat hervorgerufen wurde? Nach Ansicht von Marek Edelman sei der verhängnisvolle Begriff «żydokomuna» bereits vor dem II. Weltkrieg entstanden, denn damals seien weder die Juden noch die Kommunisten an der Macht gewesen. Die Führung der Armija Krajowa<sup>13</sup> sei 1943 der Ansicht gewesen, daß die Kommunisten den Ghetto-Aufstand mit der Lieferung von Waffen an die jüdischen Widerstandskämpfer unterstützen und sie dann im Falle eines Sieges über die Deutschen den Kommunismus in Polen einführen würden. Deshalb habe sich die Armija Krajowa immer geweigert, den jüdischen Kämpfern Waffen zu geben. Auch hinsichtlich des angeblich hohen Anteils von Polen jüdischer Abstammung im Machtapparat nach 1945 vertritt Marek Edelman eine eindeutige Position. «Soweit ich weiß, waren das alles Vorkriegs-Kommunisten, die kein Gemeinschaftsgefühl mit dem jüdischen Volk, mit jüdischer Kultur hatten. Aber nehmen wir mal an, das waren Juden (im Machtapparat, W.S.). Wie viel gab es denn dort? Zehn Prozent, zwanzig? Doch der Rest mit Bierut<sup>14</sup> an der Spitze, das waren Polen. Und haben Juden etwa Polen sowjetisiert, war das nicht immerhin Stalin? Also waren es die Polen, weil es doch damals fast keine Juden gab.»

### Der tendenziöse Umgang mit Quellen

Die sicherlich umfangreichste Besprechung der «Angst» stammt aus der Feder von Pawel Machcewicz.<sup>15</sup> Unter der Überschrift «Die Spur des Mobs»<sup>16</sup> setzt er sich mit den wesentlichen Positionen der Publikation unter Verweis auf kritische Stimmen polnischer Historiker und polemische Äußerungen von Politikern auseinander. «Worauf beruht also die einzigartige Aussage der «Angst»? Einerseits auf der Radikalität der Interpretation und der Schärfe der vom Autor benutzten Sprache, andererseits – auf der in seiner Art eindimensionalen Beschreibung, die den Antisemitismus und die Verbrechen an Juden aus dem historischen

Kontext nimmt, sie nicht mit anderen Prozessen verbindet, die damals in Polen abliefen und eine wesentliche Bedeutung hatten – zumindest nicht für die Rechtfertigung von irgend etwas, sondern für das Verstehen von Ursachen und des Hintergrunds antijüdischer Verhaltensweisen.»<sup>17</sup>

So wie Jan Tomasz Gross habe in der polnischen Historiographie und Publizistik über die Einstellungen der Polen gegenüber den Juden noch niemand geschrieben. Der Historiker von der Princeton University spreche von «einer ethnischen Säuberung, die spontan, unabhängig davon, ob sie in einzelnen Städten oder Kleinstädten, überall dort vorgenommen wurde, wo Juden sich vor dem Holocaust gerettet hatten.» Er vertrete die Ansicht, daß die Ermordung der Juden «eine Tat war, die nach den Normen akzeptierten Verhaltens abließ. Die Tötung von Juden wurde in Polen nach dem Krieg nicht als Verbrechen behandelt, sondern eher als Form gesellschaftlicher Kontrolle zur Verteidigung gemeinsamer Interessen. Die Mörder der Juden unterlagen keiner öffentlichen Ächtung (ostracizm) von Seiten der lokalen Gemeinschaft.»<sup>18</sup>

Jan Tomasz Gross habe mit seinem Publikationstitel «Angst» nicht nur die Furcht vor den konkreten Konsequenzen der «Rückkehr» der Juden assoziiert, sondern auch einen moralischen, sogar metaphysischen Sinn impliziert, nämlich die Angst vor Gewalt und Verbrechen, durch welche die polnische Gemeinschaft definiert worden sei, die an der Vernichtung der Juden partizipierte oder zumindest auf verschiedene Weise ihren Nutzen daran gehabt hätte. Er lasse keinerlei Illusionen aufkommen, welcher Teil der polnischen Geistlichkeit am meisten verantwortlich sei für die begangenen Verbrechen: «Die Teilnahme polnischer Katholiken an der Verfolgung und Ermordung der jüdischen Mitbürger war eine auf dem Territorium des ganzen Landes verbreitete Erscheinung. [...] Unter Berücksichtigung der durch die geistlichen Institutionen repräsentierten moralischen Autorität, die damals in Polen nicht verkündete – als vor den Fenstern der Pfarrhäuser die blutige Metzellei passierte –, daß auf jeden Juden die Worte ecce homo zutreffen, stempeln die Katholische Kirche in die Rolle des Kollaborateurs durch Unterlassung.»

Solche in der polnischen Historiographie bereits vielfach bestätigten Fakten<sup>19</sup> bilden nicht den Tenor der Kritik an Gross' Publikation. Sie sei vielmehr in emotionaler und anklagender Weise überzogen, der Charakter eines historischen Essays wechsele oft unvermittelt zu dem eines Pamphlets, das bei Jan Tomasz Gross Züge der Anklage und der Abrechnung trage. Ein Beispiel sei der Begriff «katoendecja», eine polemische Kombination aus Katholizismus und der erznationalistischen und antisemitischen Endecja-Fraktion der Zwischenkriegszeit, also Katholiken mit «nationalistischen» Ansichten, die die wesentlichen Träger des polnischen Antisemitismus gewesen seien. Die Kritik an der Verwendung solcher Begriffe verstärkt sich auch im Hinblick auf die mangelhafte Genauigkeit bei der Darlegung von bestimmten Ereignissen. So benutze der Autor mit dem Blick auf Lublin im Herbst 1944 den Begriff «freie Stadt», obwohl diese bereits durch kommunistische Repressionen des sowjetischen Geheimdienstes NKWD gegen die polnische Bevölkerung gekennzeichnet war. Auch die Zahl der Opfer von Umsiedlungen sei ungenau, wie bei der Umsiedlung der Ukrainer aus Südostpolen bei der Aktion «Weichsel». Besonders verzerrend sei die Kürzung der polnischen Ausgabe. Während in der amerikanischen Originalausgabe das erste umfangreiche Kapitel dem Schicksal der Polen im II. Weltkrieg gewidmet wird, setzt die polnische Ausgabe sofort mit der Verfolgung der Juden durch die Polen nach dem Rückzug der deutschen Okkupanten ein. Ein sicherlich gravierender

<sup>11</sup> Marek Edelman verweist auf den russisch-jüdischen Schriftsteller Isaak Babel (1894-1939), der in seinen Odessaer Erzählungen eine Reihe von Pogromen beschrieben hat.

<sup>12</sup> Ebd., 14. Marek Edelman nennt in diesem Interview zahlreiche Fälle von bewaffneten Überfällen auf Juden, die sich bei einzelnen Gelegenheiten auch mit Waffen verteidigten.

<sup>13</sup> Die Armija Krajowa (Landesarmee) war eine von der Londoner Exilregierung unterstützte nationale Armee, die Polen nach dem Einmarsch der Roten Armee vom Joch der deutschen Okkupationsmacht befreien sollte.

<sup>14</sup> Bolesław Bierut, von 1947 bis 1956 Generalsekretär der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei.

<sup>15</sup> Pawel Machcewicz ist Professor für Geschichtswissenschaft an der Mikołaj Kopernikus Universität in Torun, Redakteur und Mitverfasser der Publikation «Im Umfeld von Jedwabne» (2002).

<sup>16</sup> Pawel Machcewicz, Odcienie czerni, in: Tygodnik Powszechny, Nr. 2, 13. Januar 2008, 3-5.

<sup>17</sup> Ebd., 3.

<sup>18</sup> Ebd., 3.

<sup>19</sup> Vgl. u.a. die polnischsprachigen Arbeiten von Krystyna Kersten, Polen, Juden, Kommunismus. Anatomie von Halbwahrheiten 1939-1968, (1992); Bożena Szaynok, Pogrom an Juden in Kielce am 4. Juli 1946, (1991); Anna Cichopek, Pogrom an Juden in Krakau am 11. August 1945, (2000); Andrzej Żbikowski, Polen und Juden unter deutscher Okkupation. Berichte und Materialien, (2006).

Eingriff, der den gesamten historischen Ablauf des Krieges auf polnischem Territorium verzerrt darstelle.

Weitere Kritikpunkte bilden die häufige Verwendung von Stereotypen, ohne die in der Zwischenzeit in der polnischen unabhängigen Geschichtsforschung geleisteten Forschungsarbeiten zu berücksichtigen. Das betrifft auch die tragische Wirkung von propagandistisch aufgeheizten Anschuldigungen der kommunistischen Machthaber gegenüber den nationalen Gruppierungen, die teilweise nach 1945 im Untergrund tätig waren, teilweise von Westeuropa aus nach der kommunistischen Machtübernahme in Polen 1947/48 agierten. Dabei benutzten solche Gruppierungen wie die in die Illegalität gedrängte PPS (Polnische Sozialistische Partei) und die PPR (Polnische Arbeiterpartei) auch den Mythos von der *żydokomuna*, um die angeblich enge Verflechtung von Juden und Kommunisten als Beweis für die polenfeindliche Haltung der Juden zu benutzen. Ein Beweis, der zugleich verlogen und teilweise, wenn auch nur faktisch, zutreffend war. Die meist aus der UdSSR nach Polen zurückkehrende jüdische Bevölkerung emigrierte in ihrer Mehrheit nicht zuletzt unter der schrecklichen Einwirkung der Pogrome bis zu Beginn der fünfziger Jahre, andererseits war in der kommunistischen Führungselite ein Anteil von etwa 20 Prozent Funktionären jüdischer Abstammung tätig. In diesem Zusammenhang ist auch die Feststellung der Historikerin Krystyna Kersten zu werten, daß «der Mythos der AK-Kämpfer als Mörder der Juden seine Entsprechung in dem Mythos von den Juden in der Staatssicherheit (UB) – als Mörder der Polen fand.»<sup>20</sup>

#### Anstoß für eine öffentliche Diskussion über Antisemitismus?

Wie kompliziert solche von Demagogie, Stereotypen und Mythen durchsetzten Prozesse sich für den Beobachter der polnischen Nachkriegsgeschichte darbieten, verdeutlichen auch die Hintergründe des Pogroms von Kielce, bei dem das Episkopat nach Jan Tomasz Gross eine so abwartende Haltung einnahm. Nach Meinung von Machcewicz aber wollte die Katholische Kirche wegen der kommunistischen Propaganda nach dem Pogrom nicht direkt die Verbrechen an den Juden verurteilen, «sondern sich darauf beschränken, an die christliche Liebe für den Nächsten

<sup>20</sup> Zit. nach P. Machcewicz (vgl. Anm. 16), 4.

### ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

#### Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail [orientierung@bluewin.ch](mailto:orientierung@bluewin.ch)

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail [orientierung.abo@bluewin.ch](mailto:orientierung.abo@bluewin.ch)

Telefax 044 204 90 51

Homepage: [www.orientierung.ch](http://www.orientierung.ch)

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

#### Preise Jahresabonnement 2008:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 54.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 63.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnement: Fr. 100.–, Euro 70.–

#### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842), Konto Nr. 556967-61,

IBAN: CH1104835055696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZZ80C

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 erinnern und die Gewalt zu verdammen.» Auch dieses tragische historische Ereignis beweise, daß nicht eine eindimensionale Beschreibung gerechtfertigt sei, sondern daß man das gesamte, sehr komplizierte historische Spektrum beschreiben müsse, um das Phänomen Antisemitismus annähernd zu erfassen. Bleibt das Fazit, das auch in zahlreichen anderen Rezensionen zum Tragen kommt, daß der Autor offensichtlich die bereits geleistete historiographische Aufarbeitung nicht genügend gewürdigt hat.

Und Jan Tomasz Gross? In einem ausführlichen Gespräch mit Piotr Mucharski<sup>21</sup> äußerte sich der Wissenschaftler zu all diesen Problemfeldern sehr eingehend. Dabei ist festzuhalten, daß Jan Tomasz Gross sein so umstrittenes Buch unter anderem in Warschau und Kielce vorstellte, wobei er auch von Adam Michnik, Chefredakteur der «Gazeta Wyborcza», Marek Edelman, wie auch von Bogusław Białek, dem besten Kenner der Pogrom-Geschichte in Kielce, begleitet wurde. Ungeachtet des großen Interesses an diesen Lesungen vor allem bei jugendlichen Zuhörern stellte er fest, daß das verdeckte Phänomen des Antisemitismus einerseits in den großen politischen Debatten in Polen keinerlei Erwähnung mehr finde, andererseits er immer wieder verwundert sei darüber, daß der Antisemitismus in einem Lande ohne Juden weiterhin in verschiedenen sozialen Kreisen auftrete.<sup>22</sup> Auch im Hinblick auf den Protestbrief, den Kardinal Stanisław Dziwisz aus Anlaß der Veröffentlichung von «Strach» an den Verlag «Znak» schickte, drückte Jan Tomasz Gross sein Unverständnis darüber aus, daß er angeblich die Gefühle seiner (ehemaligen) Landsleute verletzt habe.<sup>23</sup> Im weiteren Verlauf des Interviews gab sich der Historiker der Hoffnung hin, daß seine beiden in den letzten acht Jahren in Polen publizierten Bücher den polnisch-jüdischen Dialog fördern werden, denn ihm gehe es nicht um die Abrechnung von Lügen, sondern um die Annäherung von polnischem und jüdischem Gedächtnis. Ein Grund für diese Hoffnung sei der Stand der Aufklärung über die Februar- und März-Streiks der Studenten im Jahre 1968 und die nachfolgende Diffamierungskampagne gegen jüdische Intellektuelle. Das am 30. Januar 2008, vierzig Jahre nach der Theaterpremiere der «Totenfeier» von Adam Mickiewicz unter der Regie von Kazimierz Dejmek stattfindende Interview und die umfangreiche Literatur zu diesem Thema beweise es. Hat also der «Exorzist» Jan Tomasz Gross, wie ihn der Rezensent oder das Feuilleton der «Polityka» bezeichnet, mit seinen historisch fundierten, zuweilen zu heftig formulierten Aussagen zur mörderischen Verfolgung jüdischer Bürger nach 1945 in Polen einen entscheidenden Impuls gegeben? Adam Szostkiewicz formulierte es mit Hinweis auf den Patriotismus-Begriff bei Hannah Arendt<sup>24</sup> so: «Bislang mag der Patriotismus von Jan Tomasz Gross von einer Minderheit getragen werden, doch erst in 10 bis 20 Jahren werden wir davon überzeugt sein, welcher Zugang zu unserer neuesten Geschichte schließlich die Anerkennung der Gesellschaft gewinnt.» Solange es aber in Polen keinen Dialog zwischen zwei Patriotismen gibt, d.h. zwischen einer national-katholischen und einer liberal-demokratischen Richtung, wird diese Auseinandersetzung um Schuld und Sühne gegenwärtig auf unterschiedlichen Ebenen blockiert.

Wolfgang Schlott, Bremen

<sup>21</sup> Unter dem Titel «Geschichte einer Krankheit», in: Tygodnik Powszechny Nr. 6 (10. Februar 2008), 24-26.

<sup>22</sup> Jan Tomasz Gross verweist darauf, daß es weiterhin Stimmen gäbe, die meinten, daß Juden Polen regierten, daß sie in der Regierung säßen und daß der 2005 verstorbene Papst Johannes Paul II. ein Jude gewesen sei.

<sup>23</sup> In diesem Kontext wirft Jan Tomasz Gross noch einmal die Frage auf, warum der Tschenstochauer Bischof Kubina nach seiner Verurteilung des Ritualmordes (Ermordung von christlichen Kindern durch Juden) als angebliche Ursache für die Auslösung des Pogroms vom Episkopat scharf kritisiert wurde, und diese haltlose Kritik der katholischen Kirche bislang nicht rückgängig gemacht worden sei.

<sup>24</sup> Hannah Arendt mußte sich nach dem Eichmann-Prozeß wegen bestimmter Vorwürfe verteidigen, sie liebe das jüdische Volk nicht genug: «Es kann keinen Patriotismus geben ohne ein stetiges fremdes Element des Gegensatzes und der Kritik [...] Das durch mein eigenes Volk angerichtete Böse betrübt mich mehr als das durch andere Völker angerichtete.» (zit. nach: Adam Szostkiewicz, Egzorcysta Gross, in: Polityka Nr. 5 (2. Februar 2008), 31.