

Europa im Wandel Literatur, Werte und Europäische Identität



Birgit Lermen, Mirosław Ossowski (Hrsg.)

Europa im Wandel

**Literatur, Werte
und Europäische Identität**

Dokumentation der Internationalen Fachtagung
der Konrad-Adenauer-Stiftung und der Universität Danzig

23.–26. Oktober 2003 in Danzig

Birgit Lermen, Mirosław Ossowski (Hrsg.)

unter Mitwirkung von Michael Braun,

Lars Peter Schmidt und Henning Tewes

Europa im Wandel

**Literatur, Werte
und Europäische Identität**

Dokumentation der Internationalen Fachtagung

der Konrad-Adenauer-Stiftung und der Universität Danzig

23.–26. Oktober 2003 in Danzig

Eine Veröffentlichung der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

Redaktion: Michael Braun und Birgit Lermen unter Mitarbeit von Jörg von Brincken,
Grafische Bearbeitung und Satz: Julita Grosser,
unter Verwendung des Umschlagentwurfs von Dana Husnikowá.
Fotos von Robert Jop, Gdańsk.

© 2004, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt Augustin.
Alle Rechte vorbehalten.

Nachdruck – auch auszugsweise – allein mit Zustimmung der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Printed in Poland. ISBN 83-86771-23-2

Vorwort der Herausgeber 9

I. Die deutsch-polnischen Beziehungen im zusammenwachsenden Europa

Bernhard Vogel 15

Wojciech Duda 25

II. Wissenschaftliche Beiträge

Einführung in den wissenschaftlichen Teil 31
Birgit Lermen

1. „Europa als Kontinent der Erinnerung“: Diktatur, Kollektivismus und Judentum

„... wie das Kalb zur Schlachtbank“
Widerstand und Rache der Juden im Gedächtnis der Shoah 41
Walter Schmitz

Das jüdische Krakau 89
Maria Kłańska

Zionismus in Böhmens und Mährens deutsch-jüdischer Literatur	105
Ingeborg Fiala-Fürst	
2. Identität und Vertreibung	
Ostpreußen in der deutschen Literatur nach 1945	115
Mirosław Ossowski	
Aspekte polnischer Erniedrigungen durch Vertreibung	135
Godehard Schramm	
Identitätsprobleme der aus Ungarn vertriebenen Deutschen	145
Péter Varga	
Muttersprache als Identität und Existenzgrundlage kleiner Völker	153
Māra Zālīte	
3. Politische und religiöse Transformationserfahrungen vor dem Horizont der europäischen Integration	
Mythenreste – Religionssplitter.	
Probleme der Religion im Gegenwartsdrama	159
Hans-Peter Bayerdörfer	
Eliten im postkommunistischen Europa der Demokratie und des Autoritarismus	191
Jerzy Maćków	
Nichtprivilegierte Existenz:	
Oralität und Literalität im Werk Alta Vášovás	209
Peter Zajac	

4. Nationale kulturelle Erfahrungen und neue Dimensionen der Nachbarschaft	
Städtische und nationale Nachbarschaften im Spiegel der Literatur	219
Andrei Corbea-Hoisie	
Günter Grass' Novelle <i>Im Krebsgang</i> oder: Aus der Geschichte lernen	235
Wulf Segebrecht	
Nationale Bilder und Selbstbilder in der Karikatur	251
Zygmunt Januszewski	
Polen in Europa	277
Jerzy Łukosz	
III. Literarische Beiträge	
1. Heimat in Europa	
Norbert Lammert	281
Paweł Huelle	287
2. Lesung	
Begrüßung	297
Johannes von Thadden	
Einführung in das Werk von Arno Hermann Surminski	301
Andrzej Kałny	
<i>Im Wald von Czerwany Dwor</i>	309
Arno Surminski	

IV. Rückblick

Rückblick: Europa und seine Literaturen	321
Jörg von Brincken	
Schlusswort	329
Henning Tewes	
Bildliche Impressionen	335
Bio-bibliografische Angaben zu den Autoren und Herausgebern	347

Vorwort

Birgit Lermen / Michael Braun

Der 1. Mai 2004 ist ein für die Integration Europas herausragendes Datum: Zehn europäische Staaten traten der europäischen Union bei und bescherten ihr dadurch nicht nur einen Bevölkerungszuwachs von 75 Millionen Menschen, sondern auch einen großen ideellen und kulturellen Gewinn.

Unter den Beitrittsländern spielt Polen für die Deutschen in politischer Hinsicht eine besondere Rolle, wie Prof. Dr. Marek Zyburka, Germanist an der Universität Oppeln, schreibt:

„Deutschland, das natürliche geographische Tor auf Polens Weg nach dem westlichen Europa, hat die Zugpferdfunktion im Prozess der Eingliederung Polens in die westeuropäischen Strukturen übernommen und ist strategisch sein wichtigster politischer Partner auf dem Kontinent geworden.“

Die Geschichte des deutsch-polnischen Dialogs aber weist Brüche und Risse auf. Denn dass nach dem beispiellosen deutschen Terror gegenüber der polnischen Bevölkerung im 2. Weltkrieg der abgerissene Dialogfaden wieder aufgenommen wurde, grenzt an ein kleines Wunder. Ohne den Einschluss

der kulturell-literarischen Ebene aber wäre die deutsch-polnische Wiederannäherung auf dem Niveau einer bloßen Versöhnungsgeste verblieben. Schon Heinrich Bölls *Reise durch Polen* (1957) hat auf eine reiche Tradition in der deutschen Literatur verwiesen, für die Namen wie Heinrich Heine, Alfred Döblin, Max Frisch und – in jüngster Zeit – auch Durs Grünbein stehen. Die wechselseitigen literarischen Reiseberichte über das je andere Land – von polnischer Seite aus ist hier vor allem Adam Zagajewski zu nennen – dokumentieren, wie viel man aus der Geschichte des Nachbarn und von seinen Geschichten lernen kann.

Im Horizont des zusammenwachsenden Europas haben Schriftsteller immer wieder daran erinnert, dass gerade in Danzig die Bedeutung des deutsch-polnischen Verhältnisses augenfällig wird: In Danzig begannen Deutsche mit dem Überfall auf polnische Einrichtungen das Zerstörungswerk des Krieges, in Danzig haben aber auch Polen durch die *Solidarność* wichtige Grundlagen für das Ende der europäischen Spaltung geschaffen. Danzig ist, wie Erzbischof Tadeusz Gocłowski, Metropolit von Danzig, in seiner Grußadresse hervorhob,

„die Stadt der ‚Solidarität‘. Diese Stadt ist sensibel und hat ihre Sensibilität über Jahrhunderte hinweg entwickelt. Später überlagerten sich verschiedene kulturelle Strömungen, die einen gewissen Geist geschaffen haben, den wir *genius loci* nennen, und der die Folge der kreativen Tätigkeit vieler Völker war. Diese großartige Bewegung kämpfte nicht nur um Arbeitnehmerrechte, sondern um das Wertefundament, auf das sich diese Rechte stützen.“

Deshalb war Danzig ein besonders geeigneter Ort, um die Konferenzreihe „Literatur, Werte und Europäische Identität“ der Konrad-Adenauer-Stiftung fortzusetzen, die 2002 in Prag begonnen hat und 2005 in Budapest fortgeführt wird. Wissenschaftler, Politiker, Schriftsteller, Journalisten und Studenten aus Deutschland, Polen, Rumänien, Ungarn, der Tschechischen Republik, der Slowakei und den Baltischen Ländern stellten sich den Themen:

- Europa als „Kontinent der Erinnerung“: Diktatur, Kollektivismus und Judentum,
- Identität und Vertreibung,
- Politische und religiöse Transformationserfahrungen vor dem Horizont der europäischen Integration,
- Nationale kulturelle Erfahrungen und neue Dimensionen der Nachbarschaft.

Die Komplexität und Brisanz dieser Themen bot eine reizvolle Herausforderung, zu der verschiedene Grenzüberschreitungen notwendig waren: die Überwindung der Grenzen zwischen den Disziplinen, vor allem aber die Überwindung von Fremdheit, Abgrenzung und Dissens zwischen verschiedenen Nationalitäten und Kulturen.

Immer noch wird im kollektiven Bewusstsein der Europäer sowohl der kulturellen als auch der ideellen Dimension des Beitritts zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet. „Fragen der kulturellen Annäherung, des Kennenlernens der Kulturen der europäischen Völker“ dürfen jedoch im zusammenwachsenden Europa nicht vernachlässigt werden, wie Prof. Dr. Janusz Neider, Prorektor der Danziger Universität, in seinem Grußwort anmahnte. Um diesem Defizit entgegenzuwirken, stellte die Konferenz der Konrad-Adenauer-Stiftung die zeitgenössische Literatur in den Mittelpunkt der Befragung. Aus unterschiedlichen Perspektiven begab sie sich auf Spurensuche: auf die Suche nach dem geistigen Fundament Europas, nach der Einheit in der kulturellen Vielfalt, nach den nationalen Identitäten und auf die Suche nach den Spuren eines europäischen Bewusstseins.

Da sich ein bedeutender Teil der europäischen Literatur nicht aus der ästhetischen Demontage von Identitätstopoi entwickelt hat, sondern aus dem Widerspruch gegen totalitäre Systeme, vermag zumindest diese Literatur alternative Wertbegriffe und Wahrheitshorizonte zu entwerfen. Eine solche Literatur, die

nicht Steigbügelhalter für eine alles vereinnahmende europäische Identität ist, kann ihre Integrationsleistung transnational und trans-ethnisch aus dem Bewusstsein gemeinsamer humaner Traditionen und ethischer Verpflichtungen vollbringen. Es ist die Literatur, die auf diese Weise – wie der Danziger Oberbürgermeister Paweł Adamowicz in seinem Grußwort zu der Konferenz hervorhob – der „Suche und der über jegliche Vorurteile erhabenen Zutageförderung der Wahrheit über uns selbst, über unsere Werte“ dient. Beispielhaft hat dies auch der an der Universität Posen tätige Literaturwissenschaftler Prof. Dr. Hubert Orłowski für die polnische Literatur geltend gemacht: „Nur wer schwach ist, legt eine Festungsmentalität an den Tag, die polnische Literatur jedoch ist stark, übernimmt das historische Erbe und wird somit selber reicher“.

Die Ergebnisse des Kongresses sind festgehalten in dem vorliegenden Sammelband, der sowohl die für den Druck überarbeiteten wissenschaftlichen Vorträge als auch die literarischen Beiträge der Schriftsteller Paweł Huelle und Arno Surminski präsentiert und ausklingt mit einem zusammenfassenden Rückblick.

Allen, die zum Gelingen der Veranstaltung und dieses Tagungsbandes beigetragen haben, sprechen wir unseren Dank aus. An erster Stelle danken wir dem Vorsitzenden der Konrad-Adenauer-Stiftung, Prof. Dr. Bernhard Vogel, sowohl für den ideellen Zuspruch als auch für das große persönliche Engagement, vor allem für den politisch wegweisenden Eröffnungsbeitrag. Ebenso dankbar sind wir Dr. Norbert Lammert, dem Vizepräsidenten des Deutschen Bundestages und stellvertretenden Vorsitzenden der Konrad-Adenauer-Stiftung, für den anregenden Part zu dem schwierigen Thema „Heimat in Europa“. Für die vorzügliche Mitorganisation und Mitveranstaltung der Konferenz danken wir der Universität Danzig, vor allem ihrem Rektor, Prof. Dr. Andrzej Ceynowa, und dem Dekan der Fakultät für Philologie und Geschichte, Prof. Dr. Marian Szczodrowski, sowie der Stadt Danzig, namentlich ihrem Oberbürgermeister Paweł Adamowicz. Ein besonderer Dank gilt Dr. Jörg von Brincken für die sorgfältige redaktionelle Bearbeitung des Manuskriptes.

Der Sammelband soll nicht nur den Weg zu einem Europa der Nachbarn mar-

kieren, sondern auch dazu dienen, die Germanistik und die deutsche Sprache und Literatur in den osteuropäischen Ländern zu stärken. Der Aufruf von Karl Dedecius ist dafür der beste Ansporn:

„[...] so wollen wir nicht zwischen den Welten leben, sondern in ihnen. Fürchten wir uns nicht vor der Menge der Bedeutungen, sondern [...] machen wir sie deutlich und lesbar. Haben wir Vertrauen in die Kerben der Trauer, die sich vor uns öffnen, aber lasst uns nicht zu ihren Gefangenen werden. Lernen wir zu leben, und das heißt, lernen wir, zusammen leben“ (Karl Dedecius: *Pośrednictwo kultury, czyli pomosty języka*. In: *Polacy i Niemcy*. Warszawa 1996, S. 414).

■

Die deutsch-polnischen Beziehungen im zusammenwachsenden Europa

Bernhard Vogel

Danzig ist eng mit der europäischen Freiheitsbewegung verbunden. Wir wissen, dass ohne die Leninwerft, ohne die Solidarność, ohne Lech Wałęsa, ohne das mutige Widerstehen vieler Polen in den 80er Jahren, ohne die Wahl eines Polen zum Papst, die europäische Wende vom Herbst 1989 nicht möglich gewesen wäre. Den „Eisernen Vorhang“ gäbe es noch heute – und die Berliner Mauer wäre noch immer nicht eingerissen. Der Sturm, der die Grundlagen des kommunistischen Systems erschüttert und zum Einsturz gebracht hat, hat in Danzig begonnen und seinen Ausgang genommen. Und darum könnte es wohl keinen geeigneteren Platz für diese internationale Konferenz der Adenauer-Stiftung geben als Danzig.

Als Vorsitzender der Stiftung freue ich mich, dass wir die Universität Gdańsk als Mitveranstalter gewinnen konnten. Ohne diese erfolgreiche Kooperation hätte die Vorbereitung der Konferenz sicherlich nicht so reibungslos verlaufen können.

Zu den bewährten Partnern, auf die wir uns seit Jahren stützen können, gehört das Danziger Institut für Marktwirtschaft. Ich danke dem Chef des Institutes, Herrn Dr. Jan Szomburg, und seinen Mitarbeitern.

Ein besonderer Dank gebührt dem Stadtpräsidenten für die Unterstützung unserer Initiative. Dass wir die Konferenz im Artushof durchführen können, haben wir ihm zu verdanken.

Ich danke dem Danziger Metropoliten, Herrn Erzbischof Tadeusz Gocłowski, dass er unsere Konferenz so freundlich begleitet hat.

Die Außenstelle der Konrad-Adenauer-Stiftung in Warschau besteht heute fast auf den Tag genau seit 14 Jahren. Sie ist unsere wichtigste und größte Vertretung östlich des Rheins in Europa. Ich habe als Vorsitzender der Konrad-Adenauer-Stiftung, in den für Deutschland dramatischen Stunden des 10. November 1989, diese erste Außenstelle der Stiftung in Ost- und Ost-Mitteleuropa in Warschau eröffnen dürfen. Der Arbeit in Polen gilt seitdem unsere ganz besondere Aufmerksamkeit.

Polen ist für uns kein Land unter Ländern. Es ist für uns ein Herzensanliegen. Wir wollen mit Institutionen, Nichtregierungsinitiativen, Stiftungen, Vereinigungen und Parteien einer freien Bürgergesellschaft zusammenarbeiten. Und wir setzen in unserer Arbeit ganz bewusst auf die junge Generation. Die nachhaltige Förderung der deutsch-polnischen Beziehungen ist, nach unserer Überzeugung, von zentraler Bedeutung für die internationale Tätigkeit unserer Stiftung. Wir wollen Vertrauen schaffen zwischen Polen und Deutschen und dadurch helfen, die Vergangenheit zu bewältigen und die gemeinsame Zukunft aufzubauen. Die Konrad-Adenauer-Stiftung will sich in dieser neuen Phase der deutsch-polnischen Beziehungen mit ganzer Kraft einbringen.

Adenauer, der erste Kanzler der Bundesrepublik, der zu Zeiten der kommunistischen Herrschaft in Osteuropa immer wieder zu Unrecht als ein kalter Krieger diffamiert wurde, hat die Bedeutung Polens für die europäische Integration – beinahe prophetisch – vorausgesehen:

„Ich habe immer den unerschütterlichen Freiheitswillen ebenso wie das tief christliche Fundament des polnischen Volkes bewundert.

Dieser Freiheitswille und das christliche Fundament haben mir seit jeher die Hoffnung gegeben, dass eines Tages Polen doch wieder frei werden würde, und das würde für die ganze Lösung der europäischen Verwicklungen von entscheidender und gar nicht zu überschätzender Bedeutung sein.“

Heute, Jahrzehnte später, ist Adenauers Aussage wahr geworden.

Weil ich Adenauer zustimme, bin ich zutiefst davon überzeugt, dass Polen nach dem Beitritt zur Europäischen Union eine besondere Rolle spielen wird, schon deswegen, weil es mit Abstand das größte unter den Beitrittsländern ist.

Nach der Neuordnung der politischen Strukturen in Europa, nach dem Umbruch Ende der 80er und Anfang der 90er Jahre, begann in den deutsch-polnischen Beziehungen ein neuer Zeitabschnitt. Eine Phase, in der viele bilaterale Fragen, die aus der Vergangenheit herrührten, endlich gelöst werden konnten.

Erinnert sei in diesem Zusammenhang an die Geste der Versöhnung zwischen Tadeusz Mazowiecki und Helmut Kohl bei dem Gottesdienst im November 1989 in Kreisau. Inzwischen ist dort ein Zentrum der deutsch-polnischen Verständigung entstanden, in dem sich die Jugend unserer beiden Völker trifft. Erinnert sei an die endgültige Besiegelung der deutsch-polnischen Grenze in Folge des Zwei-plus-vier-Vertrages. Erinnert sei an die Rede von Roman Herzog zum 50. Jahrestag des Warschauer Aufstandes am 1. August 1994 und an die Rede von Władysław Bartoszewski im Deutschen Bundestag ein Jahr später.

Aber der Prozess deutsch-polnischer Versöhnung vollzog sich nicht nur auf politischer Ebene. Vor allem waren es die Bürgerinnen und Bürger beider Länder, die einander in freundschaftlicher Partnerschaft näher gekommen sind.

Ich nenne als Beispiel nur das deutsch-polnische Jugendwerk. Viele Städte- und Schulpartnerschaften, grenzüberschreitende Kooperationen auf lokalen und regionalen Ebenen geben den deutsch-polnischen Beziehungen heute eine Viel-

falt, die viele von uns vor Jahren noch nicht für möglich gehalten hätten. Als ein Beispiel sei an dieser Stelle die Partnerschaft zwischen der Woiwodschaft Kleinpolen und dem wieder entstandenen Freistaat Thüringen angeführt.

Wir haben gemeinsam versucht, die Beziehungen zwischen unseren beiden Ländern mit einer neuen Ausrichtung zu versehen, einer Ausrichtung auf das gemeinsame Europa und damit auf die Zukunft.

Deutschland hat sich von Anfang an vehement für den baldigen Beitritt Polens zur Europäischen Union eingesetzt. Wir haben nie gemeint, Polen müsse um den Beitritt bitten, sondern wir waren immer davon überzeugt, die Europäische Union nenne sich zu Unrecht eine Europäische Union, solange sie nur eine west- und südeuropäische Union sei. Wir haben immer gesagt, Polen gehört genauso wie Frankreich, Italien oder Spanien zu der Europäischen Union, und es war die Ungunst der Umstände, die Polen bis heute nicht Mitglied der europäischen Gemeinschaft hat sein lassen.

Helmut Kohl ist es ganz maßgeblich zu verdanken, dass das Thema der Osterweiterung Anfang der 90er Jahre auf die Tagesordnung der Europäischen Union gelangte und dass es gegen manchen Widerstand dort geblieben ist. Ich habe manchmal den Eindruck, dass in Polen die visionäre Kraft Helmut Kohls mehr geschätzt wird, als das bisweilen in seinem eigenen Heimatland geschehen ist.

Wir freuen uns über diese neue Phase der Beziehungen zwischen Deutschland und Polen und doch dürfen wir die tragische Geschichte, die hinter uns liegt, nicht vergessen. „ , / was nicht hat geschehen sollen, / und was hat kommen sollen, / kam leider nicht“: diese Mahnung der polnischen Nobelpreisträgerin Wisława Szymborska über *Das Ende eines Jahrhunderts* lässt sich nicht unter den Teppich kehren. Das historische Bewusstsein, das Gedächtnis an die Vergangenheit bleibt. Eine „Strich-darunter-Mentalität“ darf es nicht geben. Deutsche und Polen müssen das tun, was Tadeusz Mazowiecki 1995 bei einer Rede in Weimar gefordert hat: „den schöpferischen Mut aufbringen, unsere Vergangenheit und Zukunft in einer universalistischen europäischen Sicht zu sehen.“

Ich glaube, wir brauchen nicht nur den schöpferischen Mut, sondern wir brauchen viel Fingerspitzengefühl und Empfindsamkeit, aber auch Nüchternheit und Sachlichkeit, um die Argumente und die Gefühle der jeweils anderen Seite zu verstehen.

Die gegenwärtige öffentliche Diskussion über das geplante Zentrum gegen Vertreibungen in Deutschland belastet mich. Sie schmerzt mich nicht nur, weil dieser Plan der deutschen Vertriebenen zu heftigen Auseinandersetzungen geführt hat. Wenn ein Mann wie Władysław Bartoszewski, der in deutschen, in russischen und polnischen Lagern gelitten und unendlich viel für die deutsch-polnische Aussöhnung getan hat, meint, sich mit Entschiedenheit zu Wort melden zu müssen, dann haben wir das ernst zu nehmen. Ich rate, die neu aufgekommene Diskussion anzunehmen, sie zu führen und nicht beiseite zu schieben. Ich glaube, dass wir die Kraft dazu haben, sie zu einem guten Ende zu bringen.

Das deutsch-polnische Verhältnis hat einen Stand erreicht, der durch diese aktuelle Kontroverse nicht mehr dauerhaft gefährdet ist. Voraussetzung ist nur, dass wir aufeinander hören, dass wir die Argumente des Anderen ertragen und wissen, dass über Vertreibungen in Europa nicht gesprochen werden kann, ohne nach den Gründen zu fragen, die zu Vertreibungen geführt haben, dass wir dann aber auch deren Folgen nicht übersehen.

Wer immer von uns dazu in der Lage ist, sollte sich an der Debatte beteiligen, durch qualifizierte Sachbeiträge. Ich selbst jedenfalls habe mir vorgenommen, die Möglichkeiten der Stiftung und meine eigenen jahrzehntelangen Bemühungen um Verständigung dabei einzubringen.

Die Untaten der KZ-Schergen, das ist wahr, sind im deutschen Namen geschehen, und die Wahrheit ist für die Versöhnung von grundlegender Bedeutung. Hans Maier hat Recht: „Versöhnung muss auf absoluter Aufrichtigkeit gründen, denn unterdrückte Wahrheiten werden giftig.“

Wir stehen vor neuen Aufgaben. Wir müssen lernen, gemeinsam unsere Interessen zu formulieren und Interessengegensätze auszuhalten. Die Anstren-

gungen haben nur Aussicht auf Erfolg, wenn Deutschland und die anderen EU-Mitgliedsstaaten, speziell Frankreich, sie gemeinsam verfolgen. Bei der Bewältigung der zentralen Zukunftsaufgaben in Europa zählen wir Deutsche besonders auf die Polen.

Dabei ist es nicht gut, von neuen Achsenbildungen zu sprechen. Und es ist erst recht nicht gut, von einem deutschen Sonderweg zu sprechen. In einer Partnerschaft gehört es sich, dass man Wünsche artikuliert und weiß, dass nicht jeder Wunsch unbedingt in Erfüllung gehen muss. Wir jedenfalls erhoffen uns ein Polen, das versucht, seine eigene Stärke voll in das europäische Ganze einzubringen.

Neben der Wirtschaft, die in den 90er Jahren so dynamisch gewachsen ist und sich – da bin ich mir sicher – aus ihren gegenwärtigen Schwierigkeiten auch wieder befreien wird, möchte ich vor diesem Hintergrund vor allem an die Freiheitsliebe der Polen erinnern. Die entsprechende Haltung hat dem Europa des 19. und des 20. Jahrhunderts viel gegeben. Sie ist zu Beginn des 21. Jahrhunderts eine positive Mitgift, die Polen in das Zusammenleben der europäischen Völker einbringt.

Wie wir Europäer uns in der Welt verhalten, wer und was wir sein wollen, wie wir wirken wollen – das sind Fragen, die jedes einzelne EU-Mitgliedsland und jeder einzelne Europäer direkt beantworten muss.

Aber wir wünschen uns einen Partner, der eng mit uns an der zukünftigen Architektur der Europäischen Union arbeitet. Der in der öffentlichen Debatte um den richtigen Weg für Europa streitet, mit seinen Ideen, Vorstellungen und Wünschen.

Meiner Einschätzung nach ist eine klare Abgrenzung der Kompetenzen zwischen den Nationalstaaten und Europa unbedingt notwendig. Alles Uniforme ist letztlich uneuropäisch. Europa muss föderal sein – oder es wird nicht sein. Die Nationalstaaten sind keine nachgeordneten Verwaltungsbezirke Brüssels

und auch die Länder und Regionen nicht. Wir müssen den Menschen das Gefühl vermitteln, dass ihnen die Chance zur Mitbestimmung in der Europäischen Union und bei der Übertragung nationaler Kompetenzen gegeben wird. Und vor allem müssen die Menschen Europa verstehen können.

Wie soll nun das Europa der Zukunft aussehen? Es wird sicher ein verflochtenes Europa sein mit einer gemeinsamen Währung – für die meisten EU-Bürger ist der Euro seit Beginn des letzten Jahres alltägliche Selbstverständlichkeit – und vielleicht wird es eines Tages auch eine gemeinsame europäische Armee geben.

Es muss ein Europa einer geteilten Staatlichkeit sein, in dem die Dinge, die wir am besten gemeinsam regeln können, auch gemeinsam entschieden werden – zum Beispiel in der Außen-, Sicherheits-, und Verteidigungspolitik. Und in dem die Dinge, die am besten nationalstaatlich oder regional entschieden werden, auch in der Zuständigkeit der Mitgliedsstaaten und der Regionen verbleiben. Mit anderen Worten: ein Europa, welches das Subsidiaritätsprinzip achtet.

Der Verfassungsvertrag, den der Konvent ausgearbeitet hat, muss Klarheit über die Gestalt des Europas der Zukunft schaffen. Was vorliegt, ist kein Jahrhundertwerk, sondern ein pragmatischer Kompromiss. Einige Fragen müssen noch diskutiert werden, aber man sollte das ganze Werk nicht wieder in Frage stellen.

Und die Europäische Union muss mit ihren neuen Nachbarn gute und enge Beziehungen pflegen. Ich denke beispielsweise an Russland, an die Ukraine und an Belarus. Und wir müssen uns darüber klar werden, wo die Grenzen Europas liegen.

Die Europäische Union ist dabei aber in allererster Linie keine Wirtschaftsgemeinschaft – so wichtig das ist –, sondern ein Garant für Frieden und Freiheit auf unserem Kontinent. Vergessen wir nicht, dass die Idee von de Gasperi, Schumann und Adenauer zunächst aus dem sehnlichen Wunsch entstanden war, dass nie wieder Krieg zwischen Ländern in Europa herrschen solle. Und vergessen

wir auch nicht, dass das Friedensgebot die wichtigste Voraussetzung für die Schaffung der europäischen Einheit ist. Wir dürfen nicht zulassen, dass Europa nur als technische Angelegenheit aufgefasst wird.

In der öffentlichen Diskussion, im Bewusstsein der Europäer, muss der kulturellen und ideellen Dimension der Europäischen Union mehr Aufmerksamkeit als bisher gewidmet werden.

Europa ist eine Wertegemeinschaft und die Integration kann nicht gelingen, wenn wir sie nur als wirtschaftlichen Prozess wahrnehmen. Der eigentliche Reichtum des zukünftigen Europas liegt in der Intelligenz und der Kreativität seiner Menschen und im Austausch von Ideen. Die europäische Identität ergibt sich aus der Vielfalt des Erbes nationaler Identitäten.

Die nationale Kultur ist – wie das einmal der polnische Schriftsteller Andrzej Szczypiorski ausgedrückt hat – Teil eines viel größeren Ganzen. Die polnische, die deutsche oder die französische Kultur gehören nicht jeweils nur den Polen, den Deutschen und den Franzosen, sondern der ganzen Welt. Und auch unsere historischen Erfahrungen sind kein nationaler Besitz.

Die Konrad-Adenauer-Stiftung möchte dazu beitragen, diesem offenkundigen Defizit der Integration auf der Ebene der Kultur und der Literatur entgegenzuwirken. Im Blick auf die deutsch-polnischen Beziehungen ist es wichtig, ein tieferes kulturelles Verständnis der Europa-Idee zu ermöglichen, gerade und vor allem durch die Betonung der Gemeinsamkeiten historischer und kultureller Erfahrungen. Die Literatur spielt hierbei eine ganz entscheidende Rolle. Sie überwindet Grenzen, sie baut Brücken zwischen Kulturen und Religionen. Sie vermittelt Wertorientierung in Zeiten von Wertewandel und Wertepluralismus. Schriftsteller sind Träger des kulturellen Austausches, die für Verständnis und Verständigung zwischen den europäischen Nachbarn werben. So hat sich im polnisch-deutschen Dialog immer wieder gezeigt, dass es die Schriftsteller waren, denen es gelang, über nationale Empfindlichkeiten und politische Stereotypen hinweg den geistigen Austausch zu fördern: Ich nenne auf deutscher

Seite nur Karl Dedecius, Günter Grass, Siegfried Lenz, Arno Surminski. Und ich nenne von polnischer Seite Paweł Huelle, Andrzej Szczypiorski, Wisława Szymborska und den Literaturpreisträger 2002 der Adenauer-Stiftung, Adam Zagajewski.

Die Polenreisen deutscher Schriftsteller und die Deutschlandreisen ihrer polnischen Kollegen, die rege Übersetzertätigkeit auf beiden Seiten, die erfolgreiche Aufnahme polnischer Bücher in Deutschland und die wachsende Bedeutung der Germanistik und der deutschen Sprache in Polen: Das dokumentiert nachdrücklich die Identität stiftende Rolle der Literatur im deutsch-polnischen Gespräch.

Ich kann mir nur wünschen, dass es wieder gelingt, Türen nach Europa zu öffnen, und dass wir uns alle daran beteiligen.

■

Die deutsch-polnischen Beziehungen im zusammenwachsenden Europa

Wojciech Duda

Am Beispiel von Danzig lässt sich sehr gut über den Verlauf der deutsch-polnischen Beziehungen sprechen.

In der Vergangenheit war Danzig sowohl in der polnischen Geschichte als auch in der deutschen Kultur und Sprache verwurzelt. Danzig war eine Hansestadt, die ihr Leben nach demselben Modell wie Amsterdam, Hamburg oder Lübeck organisiert hatte. Es war eine Stadt, die der Treue, der Rechtschaffenheit und der Tugend huldigte, denjenigen Werten also, über die Schopenhauer in einem Brief an Goethe schreibt, sie seien das nobelste Erbe der *Res publica mercatorum*. Diese Welt ging 1945 unwiderruflich zu Ende, als die Stadt von der Roten Armee besetzt wurde. Seit dieser Zeit ist die Identität Danzigs durch die Erfahrung der Vertreibung geprägt. Genauer gesagt: durch die doppelte Vertreibung.

Im Frühling 1945 wurden die bisherigen Bewohner Danzigs, jene Hintzes, Müllers und Radtkes, die sich oft als „Danziger“ identifizierten, gezwungen, ihre Stadt zu verlassen. Ihr „Exodus“, einmal als Vertreibung, ein andermal als Zwangsumsiedlung bezeichnet, war kein einmaliges Geschehen, sondern ein

Prozess, der mit wechselnder Intensität bis zum Ende des Jahres 1947 anhielt. Zur gleichen Zeit begannen Polen, die auf verzweigten Wegen von den Gebieten der polnischen Ostgrenze an die Ostsee kamen, die von den Deutschen verlassenen Häuser zu beziehen. Ähnlich wie die Bewohner Danzigs, wurden auch sie aus ihren Heimatstädten vertrieben: aus Wilna und Lemberg, aus Grodno und Stanisławów. Und auch aus Warschau, das sie nach dem Scheitern des Aufstands verlassen mussten. So entstand eine neue Stadtgemeinschaft, der Danziger Tiegel, in dem wir Zuwanderer aus wohl allen Bezirken Polens finden können. Gerade dank ihnen erlebte Danzig eine Auferstehung von zweierlei Art. Jene neuen Danziger entschlossen sich einmal, die Stadt mit großem, in der Geschichte Europas unvergleichlichem Einsatz wiederaufzubauen. Dieser Anstrengung seiner Neubewohner ist es zu verdanken, dass Danzig heute anders aussieht als etwa Königsberg, die Stadt Kants, von deren hanseatischer Schönheit und Architektur nichts mehr übrig geblieben ist. Damals begann die Verwurzelung meiner Generation, für die Danzig Geburtsort ist.

Der Wiederaufbau der Stadt währte mehrere Nachkriegsjahrzehnte; man kann sogar sagen, dass er immer noch andauert. Während all der Jahre ging es den Danzigern auch immer darum, ihrer Stadt ein geistiges Fundament zurückzugeben. So mancher war der Meinung, dass im Jahre 1945 der Geist der Stadt zusammen mit den alten Bewohnern verschwunden sei. Entgegen diesen Befürchtungen stellte sich jedoch heraus, dass die Stadt in der Tat auch weiterhin historische Markanz beanspruchen darf. Im Jahre 1980 wurde Danzig erneut zum wichtigsten Ort Europas, ja für eine Weile sogar zum wichtigsten Ort der Welt. Das innerhalb der Geschichte so seltene glückliche Zusammentreffen von Umständen bewirkte, dass die Danziger, die 1945 die Wohnungen der alten Besitzer in Anspruch nahmen, dass diese „neuen“ Danziger im August dieses Jahres auch den Deutschen das Tor zur Freiheit öffneten, weil das Danziger Aufbegehren und die Solidarność entscheidend zum späteren Fall der Berliner Mauer beitrugen. Seit dem umwälzenden Jahr 1989 konnten dann die Polen mit den Deutschen, die Freien mit den Freien, ihren Dialog über die schwierige Vergangenheit beginnen. Der Ort, an dem dieses Miteinandersprechen seine wesentliche Signatur erhielt, war wiederum Danzig.

Während der 90er Jahre sprachen wir mit den deutschen Politikern und Intellektuellen über den Bedarf, die Vergangenheit im Namen einer gemeinsamen europäischen Zukunft zu bewältigen. Wir betonten die große Zahl polnischer Kriegsoffer, aber auch das Drama der Zwangsaussiedlung der Deutschen. Wir glaubten damals, dieses Kapitel der Geschichte abgeschlossen zu haben, es also von nun an als Gegenstand von historischen Studien betrachten zu können. Mit dem geplanten Entwurf des „Zentrums gegen Vertreibungen“ änderte sich das. An dem Projekt scheiden sich die Meinungen von Polen und Deutschen. Unabhängig von den Intentionen, auf die die Vertreterin der Initiatoren, Erika Steinbach, stets hinweist, betont dieses Projekt das spezifische Unrecht, das den deutschen Vertriebenen widerfahren ist, hebt so das ihnen zugefügte Leiden besonders hervor und reißt es damit zugleich aus dem historischen Kontext.

Wir haben tiefes Verständnis für die Leiden der Deutschen, die ihre Heimat aufgrund der Vertreibung verloren haben. Als schrecklich vom Krieg betroffene Nation haben wir die Tragödie der Zwangsaussiedlung und die damit zusammenhängenden Verbrechen und Gewalttaten selber erfahren. Schon zu Beginn des Krieges, im Herbst 1939, wurden an die 800.000 Polen aus den Gebieten Pommerns und Großpolens, die dem Dritten Reich einverleibt worden waren, vertrieben. Bevor die Deutschen vertrieben wurden, kam es zur Vertreibung von Millionen von Polen aus den polnischen Ostgebieten. Es ist dabei noch einmal zu betonen, dass es nicht das Potsdamer Abkommen war, welches all die Verbrechen, Gräueltaten und Massenmorde veranlasst hat. Dies alles führte dazu, dass die Vertreibung der Deutschen aus ihren Heimatorten begann.

Der Plan zur Gründung eines Zentrums gegen Vertreibungen ruft Misstrauen und Widerstand innerhalb der öffentlichen Meinung in Polen hervor. Sollte dieses Zentrum tatsächlich entstehen, befürchten wir, dass es vor allem zu einem Symbol des deutschen Leidens wird. Dies wäre eine historisch falsche Perspektive und in seiner Einseitigkeit moralisch fragwürdig. In Deutschland wird darauf verwiesen, dass die Vertreibung von Millionen von Deutschen nicht mittels der noch größeren Grausamkeit, die diesem Unrecht vorausging, entschuldigt werden sollte. Aber sowohl die jüdischen als auch die polnischen Opfer des

letzten Weltkrieges stehen in keinerlei ‚Konkurrenz‘ zu den deutschen Opfern. Daher fühlen wir uns verpflichtet zu fragen: Wozu brauchen die Deutschen ein solches Mahnmal, dessen Botschaft als Versuch der Relativierung ihrer Schuld und Verantwortung für die Entfesselung des mörderischen Krieges aufgefasst werden kann? Gilt es etwa, ein Geschichtsbewusstsein zu schaffen, das besagt, dass außer den Juden die Deutschen die Leidtragenden des Krieges waren? Ich erinnere demgegenüber nur an die bekannten Worte von Władysław Bartoszewski, der als eine der größten politischen und moralischen Autoritäten des heutigen Europas gilt.

Im Jahre 1991, als das deutsch-polnische Abkommen unterzeichnet wurde, waren wir voller Hoffnung. Wir glaubten damals, dass die zerstörerische Kraft der partikularen Erinnerungen, das Gedenken an die zugefügten Leiden und das Unrecht von einem gemeinsamen Gedächtnis abgelöst werden würden. Einem Gedächtnis, das die Erfahrung des nationalsozialistischen und kommunistischen Totalitarismus als Mahnung und Lehre für die Zukunft aufbewahrt. Dieser Hoffnung hat der Premierminister der Republik Polen, Jan Krzysztof Bielecki, die Überzeugung beigefügt, dass der Weg Polens nach Europa durch Deutschland führe. Diese Überzeugung bestätigte später mehrmals die deutsche Europapolitik. Ihre Leistungen behalten wir in dankbarer Erinnerung. Nach Meinung verschiedener Akteure, die sich nach 1989 für die Verständigung mit den Deutschen und die gemeinsame Bewältigung der Vergangenheit eingesetzt haben, stellt das Zentrumsprojekt ihre bisherigen Bemühungen auf diesem Gebiet jedoch in Frage und zwingt sie, sowohl nach dem Sinn des früheren Engagements als auch nach dem Zustand der deutsch-polnischen Beziehungen und ihrer Zukunft zu fragen.

Diese Fragen betreffen auch und gerade Danzig. Dies ist nämlich der Ort, an dem im letzten Jahrzehnt die Bedingungen für die symbolische Verständigung über die Geschichte – die Versöhnung der polnischen Gegenwart mit der deutschen Vergangenheit – gegeben waren. In dieser Zeit hat die Prosa von Paweł Huelle, Stefan Chwin und Wojciech Hryniewicz nicht nur eine literarische Mythologie Danzigs, sondern auch seine literarische Legende geschaffen. Die

von den Lesern herzlich aufgenommene Albenserie *Był sobie Gdańsk (Einst in Danzig)*¹, an der ich glücklicherweise auch mitarbeiten durfte, offenbarte den authentischen Bedarf, die Vergangenheit der Stadt kennen zu lernen. Mehr noch, es wurde eine Diskussion entfacht, aus der eine Überzeugung hervorging, die zum ersten Mal im Hinblick auf die Danziger Tausendjahrfeier offen zum Ausdruck gebracht wurde: „Dies ist der gemeinsame Feiertag derer, die nach 1945 hierher kamen, derer, die nach dem Krieg hier geboren sind, sowie derer, die von hier vertrieben wurden.“²

Noch stärker klangen die Worte über die „Versöhnung mit der Geschichte und die Verständigung zwischen den Menschen“ während des „Ersten Kongresses der Danziger“ im Jahr 2002. Wir haben damals dargelegt, dass wir solche Institutionen wie das „Zentrum gegen Vertreibungen“ für unnötig halten und dass wir aus unserer Sicht etwas ganz anderes brauchen, vor allem den Aufbau einer Gemeinschaft, die über den damaligen Leiden steht.

In Anknüpfung an die Botschaft des Kongresses kann man sagen, dass nicht so sehr die Altlasten der Geschichte heutzutage die gemeinsamen Beziehungen beeinträchtigen. Eine Gefahr und ein Problem stellt vielmehr die „Revanche des Gedächtnisses“ dar. Aus Deutschland erklingen an uns die Worte: „Warum glaubt ihr uns nicht?“ Darauf antworten wir: „Liefert uns nicht die Vergangenheit ausreichend Argumente für unsere Befürchtungen? Ist unsere gemeinsame Vergangenheit nicht Grund genug, um völlig auf die Idee der Verwirklichung des Zentrums zu verzichten?“

Die Erweiterung der Europäischen Union wird eine reale Vereinigung West- und Mitteleuropas bedeuten. Die neuen Mitglieder bringen in diese Gemeinschaft ihre eigenen historischen Erfahrungen und ihre Vergangenheit mit ein, indem sie dies, was heute als europäisches Erbe betrachtet wird, bereichern. Es liegt an uns, ob der Prozess in der Atmosphäre des Dialogs und des Willens zur Verständigung oder aber in Form einer Konfrontation ablaufen wird, in der solche Kategorien wie kollektive Schuld und gemeinsame Verantwortung wieder auftauchen, die vor nicht allzu langer Zeit noch dem Vokabular einer unwiderruf-

lich vergangenen Epoche anzugehören schienen. Der zunehmende Konflikt um die Erinnerung zwischen den Polen und den Deutschen ist ein fatales Szenario und eine düstere Prognose für das Gelingen des Aufbaus eines gemeinsamen europäischen Bewusstseins.

Es sollte alles getan werden, damit das Thema der Vertriebenen und ihrer möglichen materiellen Ansprüche die deutsch-polnischen Beziehungen nicht dominiert, und dabei so wichtige Aspekte der europäischen Politik wie den Streit um die transatlantischen Beziehungen oder die EU-Verfassung verdeckt. Der größte Sieg Erika Steinbachs wäre es, wenn durch die Debatte um das „Zentrum gegen Vertreibungen“ das Erreichen eines Kompromisses bezüglich der finanziellen und politischen Beziehungen in der Europäischen Union unmöglich gemacht würde.

Weiterhin: Noch vor kurzem sprach man vom ‚Kitsch‘ der Versöhnung, von der Ritualisierung des deutsch-polnischen Dialogs. Wie ich meine, verbarg sich hinter diesen Vorwürfen (zumeist unbegründet und normalerweise während stark elitär ausgerichteter Treffen formuliert) die Sehnsucht nach heißen Debatten und einer großen Politik. Heute stehen wir im Mittelpunkt einer solchen Debatte. Ich glaube jedoch vor allem daran, dass wir Zeugen der Rückkehr der großen Politik werden, die die „Revanche des Gedächtnisses“ beseitigt.

■

Aus dem Polnischen von Agata Szysko, Peter Maxein und Kathrin Schnurrer

Anmerkungen

¹ Donald Tusk, Grzegorz Fortuna, Wojciech Duda u.a.: *Był sobie Gdańsk*, Bd. I-V, Gdańsk 1996-2003. Deutsche Fassung: *Einst in Danzig*, Gdańsk 1996, aus dem Polnischen übersetzt von Dorota und Basil Kerski.

² Donald Tusk, Paweł Huelle und Zbigniew Żakiewicz: *Offener Brief an die Danziger*. In: *Przegląd Polityczny* 29/1995.

Einführung in den wissenschaftlichen Teil

Birgit Lermen

Am Vorabend des Beitritts der mittel- und osteuropäischen Staaten zur Europäischen Union setzte die Konrad-Adenauer-Stiftung mit der Konferenz, aus der dieser Band hervorgegangen ist, eine Reihe fort, die im Jahr 2002 in Prag begann und in Budapest fortgeführt wird.

Wie bereits aus dem Programm hervorgeht, waren der Konferenz weitgesteckte Ziele vorgegeben:

1. Im Blick auf die europäische Einigung in den Literaturen der Nachbarn nach tragfähigen Grundlagen für ein geistiges Fundament Europas zu suchen und sowohl in der geschichtlichen Komplexität als auch in der kulturellen Vielfalt des Kontinents Gemeinsamkeiten zu erkunden.
2. Auf dem Weg der Wahrheitssuche und Verständigungsbemühung historische Erfahrungen und repräsentative Themen der Gegenwart zu erörtern und die Literaturen nach Kulturen und Nationalitäten übergreifenden Werten zu befragen.

3. Durch die Befragung der eigenen Identität, durch die Suche nach den Spuren der eigenen Vergangenheit und durch das zwischen Affirmation und Abgrenzung schwankende Heimatverständnis die jeweils eigene Rolle im europäischen Kontext zu finden.

4. Den reichen Schatz der nationalen Kulturen zutage zu fördern, das Gemeinsame und Verbindende der Kulturen herauszustellen und Europa als gelebte Bildungs-, Kultur- und Wertegemeinschaft erfahrbar zu machen.

5. Über das wissenschaftliche, kulturelle und nicht zuletzt auch persönliche Gespräch am Rande hartnäckige Vorurteile und lähmende Voreingenommenheiten abzubauen und zu einer bereichernden Begegnung zwischen den europäischen Nachbarn beizutragen.

6. Durch die Bemühungen um die über ihre indogermanischen Wurzeln miteinander verwandten Sprachen Deutsch und Polnisch der Sprachlosigkeit zu begegnen, die – nach Karl Dedecius – „der Anfang allen Übels“¹ ist.

7. Der *liaison dangereuse* von Politik und Kultur durch einen offenen und kritischen Dialog zwischen Politikern, Schriftstellern und Literaturwissenschaftlern zu begegnen und Impulse zu setzen für eine humanitäre politische Kultur in der Europadiskussion.

Aus dieser Zielsetzung ergab sich die Entscheidung für den Tagungsort Danzig, an dem wir den Höhen und Tiefen der deutsch-polnischen Geschichte begegnen, einer Geschichte, die uns trägt und belastet. In der multinationalen Tradition dieser geschichts- und kulturträchtigen Stadt spiegeln sich die Bezüge zwischen Heimat, Nation und Europa auf einzigartige Weise. Als weltoffene Handelsmetropole war sie eine wichtige Brücke zwischen dem romanisch-germanischen Westen und dem slawischen Osten. Ihre autonome Stellung in der Vergangenheit war die Voraussetzung für ihre kulturhistorische Entwicklung und ihre überwältigenden künstlerischen und literarischen Zeugnisse. Erinnerung sei nur an die *Hohe Schule des Humanismus*, an das Barocktheater, an die große Zahl

bedeutender Barockdichter wie Opitz, Gryphius und Hofmannswaldau. Bereits Gryphius besang den Mythos der Stadt mit den Worten:

Wo Preussens Crone glänzt
Die wunderschöne Stadt
Die aller Völcker Zier vnd Gaben an sich hat.²

Dieser *Genius loci* ist – wie Renate Schmidgall ausführt – „stärker als die Zerstörung durch Krieg und ideologische Verblendung“:

„Hier wird die enorme Rolle, die die Literatur bei der Bewahrung kultureller und moralischer Werte spielen kann und in Polen seit Jahrhunderten gespielt hat, ganz deutlich: Es ist die Erinnerung des Schriftstellers, die die Verwüstung der Zeit überwindet.“³

Danzig ist ein markanter Ort der Erinnerung, ein Ort des Eingedenkens, an dem die Spuren vieler Völker und Kulturen abzulesen sind, an dem sich – wie Stefan Chwin schreibt – die „europäische Geschichte verdichtet“:

„Hier begann der Zweite Weltkrieg, hier wurde er beendet [...]. Im geschlossenen Raum der Stadt und der Umgebung spielten sich erschütternde Szenen ab, an denen man das Symbol der großen Tragödien des 20. Jahrhunderts erkennen kann, vor allem das Symbol der Vertreibung [...]. Diese Erfahrung verbindet auf paradoxe Weise die Schicksale [...] beider Völker.“⁴

Beiden Völkern gilt auch das Interesse Pawel Huelles, in dessen bedeutsamen epischen Werken die deutsche Vergangenheit ambivalent präsent ist: als politisch-historische Belastung und als positives Erbe der Kultur. Indem Huelle gegen eilfertiges Vergessen anschreibt und sowohl die polnische als auch die deutsche Vergangenheit ins Gedächtnis ruft, verleiht er der Stadt eine Identität, die über die zerstörenden Kräfte der wechselvollen Geschichte hinweg das beschwört, was bleibt: die Kultur und insbesondere die Literatur, die eine tiefere Dimension der Wirklichkeit er-

schließen kann, indem sie das ästhetisch-geistige Sehfeld erweitert, indem sie den Sinn für gesellschaftliche Fragen und ethische Sachverhalte schärft.

Viele europäische Schriftsteller dürften mit Peter Handke der Überzeugung sein, dass es die Literatur ist, die das „Bild eines Landes“ bestimmt, „gerade indem sie allen fertigen Bildern mit Hartnäckigkeit und sanfter Gewalt“⁵ widerspricht. Für kaum eine Literatur trifft dieses Wort so zu wie für die zeitgenössische Literatur Polens, die wegen ihrer Fülle an bedeutenden Autoren und Werken große Beachtung verdient und über die Grenzen hinweg zu einer hörbar kritischen Stimme geworden ist, zu einem Seismographen der politischen Lage nicht nur des eigenen Landes, sondern des gesamten europäischen Raumes.

Es waren die Schriftsteller östlich des Eisernen Vorhanges, die sich in der Rolle lästiger Mahner zu Wort meldeten, als sich in den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts einige Politiker bereits an die Zweiteilung des Kontinents gewöhnt hatten. Unter Berufung auf den europäischen Freiheitsbegriff verlangten sie eine Wiedervereinigung des Kontinents, wie Milan Kunderas international beachteter Europa-Essay⁶ von 1984 beweist. Autoren wie Milan Kundera, György Konrad, Andrzej Szczypiorski und Václav Havel deckten die Tragödie Mitteleuropas auf, artikulierten und verstärkten, was sich in der Bevölkerung an Widerstand gegen die sowjetische Bevormundung regte.

Und als nach dem Fall der Berliner Mauer und den unblutigen Revolutionen in Mitteleuropa die Jalta-Teilung als beendet gelten musste, entwickelten diese Autoren neue Zukunftsperspektiven. Seit den 80er Jahren bereiten sie den geistigen Boden für eine europäische Einigung. Sie erinnern an die Vergangenheit, deuten die Gegenwart und entwerfen Visionen – jenseits von ideologischer Bindung und ökonomischem Kalkül. Gerade vor dem Hintergrund der sich erweiternden Europäischen Union schaffen sie einen legitimen Ort nationaler und europäischer Erinnerung, einen Begegnungs- und Dialograum, in dem die gemeinsamen Erfahrungen der verschiedenen Staaten und Gesellschaften gespeichert sind. Dieses literarische Gedächtnis bewahrt das Vergangene vor dem Vergessen, ist ein Hort kultureller und moralischer Werte.

Dennoch stellt sich die Frage, ob und wie die zeitgenössische Literatur für die europäische Zukunft Identität stiftend und wertorientierend sein kann. Zweifellos hat sie einen besonderen Platz im Spannungsfeld von Wert und europäischer Identität. Sie zählt zu den konstitutiven Elementen der kulturellen Existenz der allermeisten Völker und Nationen, zumal ihr kritisches Potential ein wichtiger Indikator ihrer intellektuellen Vitalität ist. Darum kommt ihr – sowohl nach innen wie nach außen – als Identitätskriterium besondere Bedeutung zu. Dennoch wäre es kurzschlüssig und naiv, jeder nationalen Literatur eine Identität stiftende Funktion abzuverlangen. Hubert Orłowski wehrt sich gegen eine solche Funktionalisierung und warnt vor dem zu großen Sprung von der nationalen zur europäischen Identität.⁷ Er bezweifelt, dass die Literatur der geeignete Ausgangspunkt sei, um sich der europäischen Identität zu vergewissern, ist aber der Meinung, dass regional verwurzelte kulturelle Identität Wegweiser sein könne in eine gemeinsame europäische Kulturgemeinschaft.

Wenn sich in der zeitgenössischen Literatur auch nur schwer nationale Identitäten ausmachen lassen, da sie – im Brennpunkt des oft ideologisch geführten Europa-Diskurses – der Frage nach dem nationalen Selbstverständnis weitgehend aus dem Wege geht, so deutet sich – auch in der deutschen Literatur – die Sehnsucht nach einer stabilisierten nationalen Identität an.

Es drängt sich aber auch die Frage auf, ob auf die Literatur vertraut werden kann als eine Instanz, die Werte schafft. Die Literaten haben in der Vergangenheit sowohl an der Zerstörung der Werte mitgewirkt wie an deren Erhaltung und Erneuerung. Als Beispiel seien die Schriftsteller angeführt, die vor 1968 in Prag die Wortführer einer freien Gesellschaft waren, aber auch jene Autoren Ost-Berlins, die vor und nach 1968 einer wie auch immer gearteten sozialistischen Diktatur das Wort redeten.

Wir leben in einer Zeit, in der das scheinbar verlässliche geistige Fundament des abendländischen Wertesystems brüchig und porös geworden ist. Kann die heutige Literatur in dieser Situation als Orientierungsinstanz dienen und – wie Václav Havel fordert – „Quelle von Werten und Orientierung“⁸ sein? Werte sind

nichts Statisches und auch keine Dauerleihgabe der Geschichte. Sie müssen immer wieder neu begründet und belebt werden. Um zu erfahren, was gilt, sind wir auf geschichtliche Besinnung, auf Erinnerung und Erfahrung, aber auch auf die Analyse und Bestimmung der gegenwärtigen Situation angewiesen. Beides vermag die Literatur zu bieten – nicht in Form von Rezepten, sondern in einem Prozess des kulturellen Dialogs der Nachbarn. Indem sie den Blick auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede lenkt, kann sie Brücken bauen.

Was aber ist ‚europäisch‘ in der Literatur? Bei einem vom Literaturhaus Hamburg und der Körberstiftung veranstalteten Festival kreisten 33 Schriftsteller aus 33 Ländern fünf Tage (vom 26. bis 31. 1. 2003) um die Frage: „Was ist das Europäische an den Literaturen Europas?“⁹ Die Autoren, die ihr Verhältnis zu Europa analysieren und beschreiben sollten, gaben „ernste, ironische, skeptische und optimistische Antworten“. Ihre von Ursula Keller und Ilma Rakusa¹⁰ herausgegebenen Beiträge spiegeln das „Bemühen, die [multi-]kulturelle Identität des Kontinents“ neu zu bedenken.

Der polnische Schriftsteller Stefan Chwin, der den Reigen der Vorträge am 27. Januar 2003 eröffnete, legte in seinem Essay *Die Kindergärtnerin aus der Twerskaja-Straße* auf überzeugende Weise dar, was nach seiner Meinung „an der europäischen Kultur am meisten europäisch“ sei:

„Das wirkliche Europa ist für mich das Europa, das zögert. Und das trotz des Zögerns effektiv zu handeln vermag. Das sich also in dem schwierigen Raum zwischen dem uns – wie wir manchmal denken – *schwächenden* Bewusstsein der Undurchsichtigkeit der Welt und der Notwendigkeit eindeutiger Entscheidungen zu bewegen vermag, zwischen dem Skrupel und der Gewissheit der Richtigkeit des eigenen Handelns, zwischen kritischer Selbstironie und Eifer, in dem moralischen Raum, den man manchmal einfach als Raum des europäischen Gewissens bezeichnet. Und eben darin sehe ich seinen wirklichen Geist. Der uns nie verlassen möge.“¹¹

Nationalität und ethnische Identität sind Stefan Chwin also weniger wichtig als das Bewusstsein gemeinsamer, humaner Verpflichtung. Insgesamt aber ist das Ergebnis des Festivals recht dürftig. Frank Keil schreibt zu Recht: Die Beschreibungen der

„Unterschiedlichkeiten beim gleichzeitigen Versuch, diese in Richtung einer europäischen Identität aufzulösen, literarisch zu gestalten und in Form zu bringen, dürften sich auch in naher Zukunft als der entscheidende Mörtel erweisen, der unseren literarisierten Kontinent zusammenhält“.¹²

Durs Grünbein publizierte im Februar 2003 – im Zusammenhang mit dem Konflikt zwischen den USA und *old Europe* – den Essay *Die Verführung zur Freiheit*. In dieser Liebeserklärung an Europa sieht er in der Trias von Freiheit, Anmut und Neugier die Besonderheit der europäischen Kultur. Auch Grünbein freut sich, dass die Teilung des Kontinents überwunden ist, dass das alte Schisma (hier der Westen, dort der Osten) nicht mehr gilt, dass Europa eine neue Chance hat, zu sich selbst zu finden. Grünbeins Essay enthält sich jeder direkten Kritik an Amerika, aber er konstatiert doch, dass ihm die „Lieblichkeit der Lagunenstadt Venedig“ erst richtig aufgegangen sei, nachdem er Las Vegas gesehen habe, diese „aufgedonnerte Hure unter den Städten der Neuen Welt“.¹³

Wenn wir heute über ein neues Europa nachdenken, sollten wir uns nicht bei den Bedenklichkeiten aufhalten, die nur die Schatten des Einigungsprozesses zeigen. Wir sollten in Dankbarkeit registrieren, was gewachsen ist – seit den römischen Verträgen bis zu der Osterweiterung, die – wie Papst Johannes Paul II. einmal gesagt hat – „Europa auf zwei Lungenflügeln atmen lässt“.¹⁴

Es ist unabdingbar, dass die Charta der Grundrechte der Europäischen Union Kernstück der europäischen Verfassung wird. Sie stellt die Menschenwürde und die Grundrechte des Menschen in die Mitte europäischen Denkens.

Der Verfassungsvorschlag, den der europäische Konvent am 13. Juli 2003 vorgelegt hat, ist ein eindrucksvolles Dokument, in dem jedoch die Präambel ä-

berst dürftig ausgefallen ist. Weder steht die Charta der Grund- und Menschenrechte an prominenter Stelle, noch wird dem Bezug zum geistigen und religiösen Erbe Europas entsprechend Rechnung getragen.¹⁵ Leider wurde die gelungene Formulierung der polnischen Verfassung, die für ganz Europa hätte vorbildhaft sein können, nicht übernommen. Der Bezug zum Erbe Europas stünde für die Bewahrung des europäischen Gedächtnisses, für die Besinnung auf die gemeinsamen Grundlagen Europas: Antike, Judentum und Christentum. Lion Feuchtwanger, neben Thomas Mann einer der produktivsten Europa-Essayisten, betont:

„Wenn eine Ideologie oder eine politische Bewegung auch nur eine dieser Fundament-Säulen herausbräche, so könnte das Gebilde sich nicht mehr ‚europäisch‘ bezeichnen.“¹⁶

Vor allem das Christentum hat Europa geschaffen, indem es die drei großen Völkergruppen – Romanen, Germanen, Slawen – vereinte. Bürger- und Menschenrechte sind Ausdruck des Christentums. Das christliche Ethos hat den Kern der westlichen Demokratien geprägt. Es ist darum kein museales Überbleibsel des christlichen Abendlandes und auch nicht nur die ideengeschichtliche Quelle von Aufklärung und Humanismus, sondern die tragende Basis der unteilbaren und universellen Werte: Würde des Menschen, Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Dieses christliche Europa ist eine Gemeinschaft, in der – wie Durs Grünbein betont – „die Utopie des Friedens aufbewahrt ist.“¹⁷

Es wird die wichtigste Aufgabe der europäischen Völker sein, auf dem blutgetränkten Boden des alten Europa eine Zitadelle des Friedens zu errichten.¹⁸ Das neue Europa, das sich nicht nur auf Marktwirtschaft und Wettbewerb stützt, nicht nur Kommunikations-, Entscheidungs- und Rechtsraum ist, sondern auf kultureller Vielfalt und einem gemeinsamen Wertefundament beruht, wird – wenn es gelingt – das erfolgreichste Projekt in der Geschichte unseres Kontinents sein – dem Wort entsprechend, das Giscard d’Estaing als Motto für die Präambel der europäischen Verfassung vorgeschlagen hat: „In Vielfalt geeint“¹⁹.

Aber „noch ist das Projekt nicht über dem Berg“, so Erwin Teufel, der deutsche Vertreter des Bundesrates im europäischen Verfassungskonvent, am 20. 10. 2003 in Bonn. Und Karl Dedecius bezeichnete, als er am 7. Oktober 1990 den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels erhielt, das deutsch-polnische Verhältnis als „labil, bedroht, anfällig, fast neurotisch, weil es historisch unerträglich vorbelastet“ sei, „mit atavistischen Animositäten und beiderseits untauglichen Schutzbehauptungen befrachtet, die uns auf dem nun notwendigen Weg zueinander behindern, in Rückfälle stürzen, fast resignieren lassen“. Unterdessen sind vierzehn Jahre vergangen, aber die Ratschläge von Dedecius sind immer noch aktuell:

„Nicht pathologisch reagieren. Hüben wie drüben. Näherrücken. Vorurteile durch Urteile ersetzen. Hüben wie drüben. Die Argumente beider Seiten anhören und ernst nehmen.“²⁰

Anmerkungen

- ¹ Karl Dedecius: *Deutsche und Polen in Europa: Tradition der Gemeinsamkeit*. In: *Hefte für Kultur und Bildung*, hrsg. v. Joseph von Eichendorff Konservatorium 37 (2002), Opole 2002, S. 28.
- ² Andreas Gryphius: *Sonett für den „Reipublicae Gedanensis Secretarium Dominum Michaellem Borck“*. In: Andreas Gryphius: *Lyrische Gedichte*, hrsg. von Hermann Palm, Hildesheim 1961, S. 633.
- ³ Renate Schmidgall: *Die Macht des Genius loci: Danzig in der Prosa von Stefan Chwin und Pawel Huelle*. In: Bernd Witte (Hrsg.): *Oberschlesische Dialoge. Kulturräume im Blickfeld von Wissenschaft und Literatur*, Frankfurt am Main 2000, S. 113.
- ⁴ Stefan Chwin: *Region als geographische Tatsache und als Werk der Einbildungskraft*. In: Wilhelm Gössmann, Klaus-Hinrich Roth (Hrsg.): *Literarisches Schreiben aus regionaler Erfahrung. Westfalen-Rheinland-Oberschlesien und darüber hinaus*, Paderborn 1996, S. 417-422.
- ⁵ Peter Handke, zitiert in dem Katalog *Die österreichische Literatur seit 1945*, Stuttgart 2000, S. 14.
- ⁶ Milan Kundera: *Die Tragödie Mitteleuropas*. In: *The New York Review of Books*, 12. 4. 1984, S. 33-38. Deutsch in: Erhard Busek, Gerhard Wilflinger (Hrsg.): *Aufbruch nach Mitteleuropa*, Wien 1986, S. 87-97.
- ⁷ Hubert Orłowski in der Diskussion der Konferenz „Literatur, Werte und Europäische Identität“, 28. 11. 2002 bis 1. 12. 2002 in Prag. Vgl. auch: Hubert Orłowski: *Literatur und nationale Identität*.

- tität (heute). In: Birgit Lermen, Milan Tvrđik (Hrsg.): *Brücke zu einem vereinten Europa*, Prag 2003, S. 51-80.
- ⁸ Václav Havel: *Grußwort*. In: Lermen, Tvrđik (Anm. 7), S. 17-18, S. 18.
- ⁹ Frank Keil: *Und alle lieben Europa. 33 Dichter sprechen in Hamburg über ihren Kontinent*. In: *Frankfurter Rundschau*, 3. 2. 2003.
- ¹⁰ Ursula Keller, Ilma Rakusa (Hrsg.): *Europa schreibt*, Hamburg 2003.
- ¹¹ Stefan Chwin: *Die Kindergärtnerin aus der Twerskaja-Straße*. In: Keller/ Rakusa (Anm. 10), S. 91. Auch in: *Die Welt*, 25. 1. 2003.
- ¹² Keil (Anm. 9).
- ¹³ Durs Grünbein: *Die Verführung zur Freiheit*. In: *Der Spiegel*, 27. 1. 2003.
- ¹⁴ Zit. nach Bischof Dr. Heinrich Mussinghoff, Predigt am 29. Mai 2003 im Aachener Dom, anlässlich der Karlspreisverleihung an den Präsidenten des Europäischen Konvents, Valéry Giscard d'Estaing.
- ¹⁵ Vgl. *Der Verfassungsentwurf des EU-Konvents. Bewertung der Strukturentscheidungen*, Zentrum für Europäische Integrationsforschung. Diskussion Paper C 124, 2003.
- ¹⁶ Zit. nach: Paul Michael Lützeler: *Das Europa der Schriftsteller*. In: *Frankfurter Rundschau*, 7. 7. 2003.
- ¹⁷ Durs Grünbein in der Podiumsdiskussion des Symposiums „Religion und Gewalt“ der Konrad-Adenauer-Stiftung, am 7. 11. 2003 in Berlin.
- ¹⁸ Eugen Biser: *Zeichen der Verständigung. Eine Neugestaltung des Verhältnisses der Weltreligionen*. In: Birgit Lermen, Günther Rüter (Hrsg.): *In Gottes Namen? Zur kulturellen und politischen Debatte um Religion und Gewalt*, Bornheim 2004, S. 21-34, S. 32.
- ¹⁹ Valéry Giscard d'Estaing: *Ansprache bei der Verleihung des internationalen Karlspreises zu Aachen am 29. Mai 2003*.
- ²⁰ Karl Dedecius: *Das Buch als Wille und Vorstellung*. In: *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels: Ansprachen aus Anlass der Verleihung*, Frankfurt am Main 1990, S. 46-47.

„...wie das Kalb zur Schlachtbank“ Widerstand und Rache der Juden im Gedächtnis der Shoah

Walter Schmitz

Das Jahrhundert der Absolution. Nicht das Bewußtsein der Geschichte prägt unsere Gegenwart, sondern das Opfersein. Der Wahn der Freisprechung, erschlichene Schuldlosigkeit.

Barbara Bronnen: Das Monokel

In seinem jüngsten Roman schildert Doron Rabinovici eine Szene, die als Muster vieler Szenen in einer gut gemeinten Erinnerungskultur der 90er Jahre gelten darf.¹ Bei einer jener Veranstaltungen, die die Mitglieder der jüdischen Gemeinde – orthodoxe wie liberale, nur noch der Form nach zugehörige – zusammenführen, tritt ein ehrwürdiger Rabbiner auf, „ein Zeitzeuge aus Warschau, von dem erwartet wurde, er würde von den Heroen des Widerstandes erzählen“. Der Rabbiner jedoch lehnte damals, 1943, wie heute viele orthodoxe Juden, den Aufstand im Warschauer Ghetto, den Kampf mit der Waffe in der Hand ab, hielt vielmehr „die Unterwerfung [...] für die richtigere Form des Widerstands“. Und dies teilt er der Versammlung mit.

Er spricht dabei jedoch nicht die Sprache der gegenwärtigen Erinnerungskultur, sondern die Sprache jener untergegangenen Welt, an die eben erinnert werden soll. Er spricht ein „feines reines Jiddisch“. Und er sagt auf jiddisch, dabei – wie es dieser Sprache entspricht – dem, was er sagen will, in doppelter Verneinung Nachdruck verleihend: „Diese jungen Leute sind keine Helden nicht gewesen“; denn sie handelten gegen ein jüdisches Ethos der Gewaltlosigkeit. Eine junge Studentin übersetzt die Rede des Rabbi für ein Publikum, dem das Jiddische zumeist nur als komischer ‚Jargon‘ bekannt ist; aber da sie noch unsicher ist in dieser Sprache und da sie das Ungewohnte in der Rede des Rabbis für unvorstellbar hält, übersetzt sie die doppelte Verneinung als verstärkte Bejahung und erklärt dem Publikum, synchron zu dem unverständenen Zeitzeugen, jene jungen Leute seien ganz besondere Helden gewesen. Als dem Publikum allmählich doch die Diskrepanz deutlich wird, führt dies zu einem turbulenten Disput, der die Anwesenden das erleben lässt, was zu überwinden sie sich doch vorgenommen hatten, den – wie der Erzähler anmerkt – wahren und echten „Judenhaß“.

Rabinovici hat das emotionalisierende Thema einer transatlantischen Erinnerungskultur der 90er Jahre ins Zentrum dieser heiter ironischen Szene gestellt: die Frage nach Heldentum oder Versagen, die Frage nach dem Widerstand der Opfer. Im Publikum, so wird deutlich, hört dazu, gerade wenn die Überlieferung eines Zeugen authentisch ist, doch jeder, was er hören will. Alle Wahrheit ist nur in der Übersetzung greifbar. Als man aber zuletzt den Rabbi fragt, ob er denn nicht gemerkt habe, dass man ihn missverstehe, da erweist sich die ‚Wahrheit‘ vollends als nur eine mögliche Position. Denn da blickt der Rabbi den Fragenden erstaunt an und erwidert: „ja, jetzt wo Sie sagen...“. Und der Rabbi lacht.

— Soviel Heiterkeit wie bei Doron Rabinovicis Rabbi lässt sich in der Debatte um den jüdischen Widerstand sonst kaum aufbringen. Geht es doch um eine Umpolung des Gedenkens an das Unvorstellbare, den geplanten Völkermord der Shoah. Gerade weil eine ‚Bewältigung der Vergangenheit‘, eine angemessene Rede über die Shoah nicht möglich ist, hatte die Shoah gleichsam

zum ‚Mythos der Moderne‘ werden können, war ins Zentrum einer unablässigen und unabschließbaren Arbeit am Sinn der Vergangenheit gerückt.² Steven Spielberg, einer der virtuosen Schöpfer von Kino-Mythen, hat es jedoch mit seinem Film unternommen, den ‚Mythos der Shoah‘ umzuschreiben, und er ist damit spektakulär erfolgreich gewesen. Wie auch mit seinen anderen Erfolgsfilmen hat Spielberg mit einem Wandel der Mentalität erspürt, in große Bilder übersetzt und ihn – durch den Erfolg des Films – nochmals deutlicher profiliert und verstärkt.³

beginnt mit der ersten Phase in jenem Prozess der Dehumanisierung, der die Juden, die in den Städten Mittel- und Osteuropas lebten, langsam zu bloßen Nummern in der Bilanz des Mordens verwandeln sollte. Auf die Registrierung folgt die Ghettoisierung, folgen die ersten Transporte, erfolgt die Einrichtung der ersten Arbeitslager. Im Parallelschnitt wird der Zuschauer in die mondäne Welt des Oskar Schindler, eines aufstrebenden jungen Geschäftsmannes, versetzt. Schindler versucht, die Prinzipien rationalen Wirtschaftens in der Logik der Tötungsmaschinerie zur Geltung zu bringen. Zunächst durchaus mit Erfolg. Willkürliche Morde unterbrechen zwar den planvollen Ablauf, einzelne wagemutige Taten geben dagegen Hoffnung. Doch dann prallen diese in immer schärferem Kontrast einander kommentierenden Szenenreihen in ihrem ersten Konvergenzpunkt zusammen: der Räumung des Ghettos.⁴ Auf der einen Seite das Morgenritual der Reichen, ein Ausritt, den Schindler mit seiner jungen Frau unternimmt; auf der anderen Seite die Zerstörung der letzten, kümmerlichen jüdischen Lebenswelt. Und Schindler wird – fast zufällig – Zeuge; von einem erhöhten Standort aus erblickt er, was geschieht – und wiederum montiert der Film die Nahperspektive und den distanzierten Überblick des Außenstehenden. In einer schnellen Folge einzelner Sequenzen werden Rettungsversuche gezeigt, Anpassung an das Unvermeidliche, Lebensschicksale im Ghetto. Dies alles wird gekreuzt, durcheinander gewirbelt von der brutalen Hektik, mit der die Menschen zum Abtransport zusammen getrieben werden. Unter dem Fernblick Schindlers erscheint dies alles jedoch nur wie ein Gewimmel; und erst während der Gesang eines Kinderchors einsetzt, wird die Kontur der Gewalt immer deutlicher in dieses hektisch bewegte Bild eingetragen, nun auch von

weitem sichtbar, allerdings grotesk reduziert – wie Puppen fallen die Ermordeten bei der Exekution. Die Kamera verweilt immer wieder auf dem Gesicht Schindlers, versucht, die Physiognomie des Erkennens nachzuzeichnen.⁵ Aus fast schon gesichtslosen Gestalten, die unten im Ghetto um ihr Leben laufen, hebt sich aber ein kleines Mädchen heraus. Es trägt, wie ein Signal in diesem schwarz-weißen Film, einen roten Mantel, rot, die Farbe des Blutes, Lebens und Mordens zugleich. In diesem Moment, im gebannten Blick auf dieses Kind, wird Schindler der Geschäftsmann zu Schindler dem Retter.⁶

Die Sprache der Bilder sagt mehr, als ein Referat der Handlung vermag. Die Kameraführung potenziert den Erkenntnisvorgang dieser Szene. Sie lässt den Zuschauer die Realität des Mordes im Ghetto erkennen und lässt ihn zugleich den Erkenntnisprozess des Protagonisten im Blick auf das immer wieder in Großaufnahme gezeigte Gesicht Oskar Schindlers nachvollziehen. Der Zuschauer sieht gleichsam, wie Oskar Schindler sehend wird. Schindlers Entwicklung konterkariert damit den Prozess der Dehumanisierung. Er gewinnt das Gesicht eines Menschen, der Widerstand leisten wird gegen dieses System des Mordes, das die Opfer zur Gesichtslosigkeit verdammen will. Schindlers Entschluss zum Widerstand rettet die Würde des Menschen. Aus der von den Nationalsozialisten anscheinend ein für alle Mal definierten Antithetik von Tätern und Opfern tritt Schindler heraus. Denn er könnte sich, nicht zuletzt um seines eigenen Profits willen, fest in die Gruppe der Täter einfügen. Indem er die Verführung dieser Rollenantithetik überwindet, schafft er eine dritte Möglichkeit, ein Heldentum der Menschenwürde und des Anstands. Dies wird analog nun auch für die Opfer gezeigt. Auch sie gewinnen, als Resultat des filmischen Prozesses, ihre Kenntlichkeit, ihre Individualität, ihre Würde zurück.

Denn die Schlussequenz des Filmes setzt mit einer Replik auf jene Szene des ersten Massenmordes ein⁷: Schindler hat seine Fabrik verlassen, wie hingemäht liegen die bislang von ihm beschäftigten und so geretteten Schindler-Juden jetzt zu beiden Seiten des Fahrweges. Da erscheint zu Pferd hoch aufragend ein Reiter mit der frohen Botschaft: „Ihr seid befreit worden von der Roten Armee“. Weiter freilich hat er zu verkünden, dass es keine Juden in Polen mehr gebe

und dass die Überlebenden sich keinesfalls nach Osten und ebenso wenig nach Westen wenden dürften; denn sie seien überall verhasst. In einer nahen Stadt könnten sie vielleicht Nahrung erhalten. – Nach dem Szenenschnitt zeigt sich eine weite Ebene unter hohem Himmel, am Horizont herrscht eine diffuse Bewegung; allmählich werden Gestalten kenntlich: Spielberg zitiert hier die Annäherungsbilder mythischer großer Trecks aus dem Genrekino, dem ‚Western‘ vor allem. Aber auch ältere Topoi der abendländischen Literatur werden aufgerufen, wenn sich hier langsam aus der Natur heraus die Menschen erheben – so wie etwa einst der Wald von Dunsinan vorrückte gegen das Schloss des Mörders Macbeth in Shakespeares Drama. Jetzt sind die Menschen groß im Bild, die Gesichter werden gezeigt, gelassen und aufrecht gehen sie ihrem Ziel entgegen. Diese Szene des Aufbruchs wird wiederum im harten Schnitt überführt in die Großaufnahme eines anderen Gesichtes, das des KZ-Kommandanten und Gegenspieler Schindlers Amon Göth, der am Galgen hängt; mit seinem Ruf „Heil Hitler!“ wird er hingerichtet. Darauf folgen, noch immer von derselben Musik untermalt, weitere kurze dokumentarische Sequenzen, die – wiederum den Generegeln gehorchend – über das weitere Schicksal der Personen informieren und subtil die Erfüllungsstruktur des Films verstärken. Von Oskar Schindler, dessen Leben nach dem Krieg nur wenig erfolgreich war, erfährt man: „1958 verlieh ihm die Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem den Titel eines ‚Gerechten‘. Man lud ihn ein, in der Allee der Gerechten einen Baum zu pflanzen.“ Und die nächste Schrifftafel erklärt, „er wächst dort immer noch.“ Mit hartem Schnitt wendet sich der Film zurück zu jener Szene, der auf die Kamera zuwandernden Juden und überblendet diese Schwarz-Weiß-Szene aus dem Jahr 1950 in eine farbige Szene mit denselben Personen und dem Bildtitel „Die Schindlerjuden heute“. Eine Zeremonie des Gedenkens der Geretteten am Grab Oskar Schindlers, der so in die Gemeinde der Schindler-Juden aufgenommen wird, beschließt den Film; sie erfüllt, auch im Wechsel vom ‚dokumentierenden‘ Schwarz-Weiß des Films zur lebensechten Farbe, den Bogen von der Massenvernichtung zum ‚eigenen Tod‘, wie er dem Menschen gebührt, vom Terror des organisierten Mordens zum rituellen Respekt vor dem Leben.

Spielbergs filmischer Mythos inszeniert diesen Übergang – gleichsam einen

„rite de passage“ in Bildern – eben als Aufhebung der Antithetik von Tätern und Opfern; Oskar Schindler verlässt, so lautet die Botschaft des Films, aus freier Erkenntnis und freiem Willen das Kollektiv der Täter; er stiftet in seiner Solidarität mit den Opfern eine neue Gemeinschaft der Menschen um des Lebens willen, die ihn noch im Tod aufnimmt.

Was vergangen ist, lässt sich nicht verändern; doch die Erinnerung – von Einzelnen wie von Kollektiven – kann sehr wohl neu gestaltet werden; wir können uns, wenn sich die Motive unserer Vergangenheitsaneignung wandeln, eine neue Geschichte erzählen. Und diese Neuerfindung von Tradition betrifft, trotz ihrer Autonomie anstrebenden Professionalisierung, auch die Geschichtswissenschaft, zumindest in der Themenwahl, in den Verwertungszusammenhängen ihrer Resultate – und in den öffentlichen Rollen ihrer Repräsentanten. In den 90er Jahren nun hat sich gerade eine überraschende, vielleicht sogar trotz – oder wegen – des wachsenden zeitlichen Abstandes steigende Präsenz der Epoche des 2. Weltkriegs und der Shoah erwiesen: „Es vergeht kaum eine Woche“, so erklärte der israelische Historiker Yehuda Bauer 1998 in einer Ansprache vor dem Deutschen Bundestag, „ohne daß in der Welt neue Memoiren, Romane, wissenschaftliche Abhandlungen, Theaterstücke, Gedichte, Fernseh- oder Kinofilme erschienen, die sich in irgendeiner Weise mit der Shoah befassen“,⁸ – allerdings auch mit hartnäckigen Symptomen einer Verschiebung von Motiven und Wertungen. „Geschichte“, so hat man warnend konstatiert,

„werde gerade umgeschrieben. Dass Täter zugleich Opfer und Opfer auch Täter sein können, ist für die Erinnerungs- und Gedenkkultur keine unerhebliche Schwierigkeit.“⁹

Vielerlei, einander überlagernde Gründe wurden für diesen Wandel angegeben. „Die Bürger wollen die Last der Shoah abschütteln“, schreibt Leon de Winter in seiner Bestandsaufnahme eines alt-neuen Antisemitismus in Europa. Einmal ist damit eine neue Generation angesprochen, die sich jenseits des – möglichen oder tatsächlichen Erlebens – weiterhin mit dem größten Verbrechen der Menschheitsgeschichte auseinandersetzen muss, sei es aus innerem Antrieb

einer Suche nach der eigenen Vorgeschichte, sei es notgedrungen wegen normativer Erwartungen von außen.¹⁰ Gestiegen ist allgemein in den westlichen Öffentlichkeiten das Bedürfnis nach Identifikation. „Personalisierung, Privatisierung und Intimisierung“ beherrschen die Wahrnehmung und öffentliche Verarbeitung des Politischen,¹¹ so dass sich „eine neue Wirklichkeitssphäre zwischen den traditionellen Polen von Öffentlichkeit und Privatheit“ entwickelt;¹² eigens wurde, um die dort benötigte Verschränkung von Information und ‚feel good‘-Faktor zu benennen, der Terminus ‚Politainment‘ geprägt. Man möchte sich mit denen, auf deren Seite man sich aus moralischen und rationalen Gründen weiß, aus emotionalen Gründen auch identifizieren können; und für die deutsche Erinnerungskultur gilt zudem der Umkehrschluss, dass man denjenigen, mit denen man sich aus emotionalen Gründen identifizieren zu müssen glaubt, doch auch mit Verständnis, Empathie und rationalisierbarer Einfühlung begegnen möchte. Angesichts des überwältigenden Zuspruchs von ‚der ja ‚die Ausnahme von der Regel‘¹³, einen ‚guten Deutschen‘, Schindler, den ‚Gerechte[n] unter den Tätern‘¹⁴, ins Zentrum und damit in die Position des Erwartbaren rückt, hat man geradezu eine Sehnsucht nach ‚Erlösung‘ beim Publikum diagnostizieren wollen.¹⁵

Verschränkt sind derartige Erinnerungsstrategien jedenfalls mit Medienformaten und vor allem auch mit einem Medienwechsel. Denn der ‚visual turn‘, der als die kulturelle Tendenz des neuen Jahrtausends ausgerufen wird,¹⁶ hat jedenfalls das Gedenken der Shoah erreicht. Der Film, und zwar der Film als ein Medium der suggerierten Zeugenschaft,¹⁷ unterwirft das Geschehen seinen Mustern. Nach dem bahnbrechenden Erfolg der Fernsehserie¹⁸ bot dann vollends, wie richtig bemerkt wurde, der jungen Generation eine „Emotionalisierung zweiten Grades“¹⁹, auch im Changieren zwischen Fiktion und Authentizitätsversprechen.²⁰ Befragt nach dem Grauen der in gezeigten Erschießungsszenen, wie der oben besprochenen und anderen, die beim Publikum derart Schauer und Entsetzen hervorriefen, erklärte allerdings eine der Überlebenden, dies alles enthalte für sie nur wenig Schrecken, denn die seinerzeitigen Folterungen – das Zerreißen bei lebendigen Leib, das Zerfleischen des Körpers durch die Hunde der Wachmannschaften –, die an mittelalterliche Strafrituale erinnern und

diese noch übertreffen, dies alles sei im Film ja nicht zu sehen – und könne, wie der Regisseur replizierte, im Film ja auch nicht gezeigt werden. Der Film passt die Shoah den Geschehens- und Bilderwartungen des Filmpublikums an; „die krasse Wirklichkeit der gnadenlosen Tötung von Männern, Frauen und Kindern verwandelt sich“, dank Steven Spielbergs souveräner Regie, „in das eher vertraute geistige Bild eines – wie immer ungleichen – Kampfes zwischen Gegnern“, eben des ‚guten‘ Oskar Schindler und des ‚bösen‘ Amon Göth.²¹ In vielen neueren Filmen wird der Nationalsozialismus vollends genregemäß „als eine Rahmengröße herangezogen, innerhalb derer sich Liebes- und Leidensgeschichten nach klassischem Muster entfalten können.“²²

Dabei betreffen die „Veränderungen in der Holocaust-Rezeption“²³ nicht nur die Täter-, sondern ebenso die Opferperspektive. Hier lässt sich gleichsam eine symmetrische Bewegung beobachten; während die ‚Täter‘ jeweils im Einzelfall, ausdrücklich ohne Konsequenz fürs Gesamtbild, entweder die moralische Seite wechseln und zu ‚guten‘ Tätern, Widerständlern, Rettern oder auch zu „Täteropfer[n]“²⁴ mutieren, verwandeln sich die grauenerregenden Gestalten der frühen Dokumentaraufnahmen, die kaum noch lebenden ‚Muselmänner‘, die in Leichenbergen entpersonalisierten Hingemordeten nun in Subjekte ihres Schicksals; die Tat der Opfer ist der Widerstand.

Eine jämmerliche Bereitschaft, sich dem Todesdiktat der Nazis zu unterwerfen, hat man den jüdischen Opfern früh vorgeworfen. Sie hätten, so lautete der Vorwurf, doch Widerstand leisten sollen. Schon im Jahr 1946 regte sich etwa in Frankreich, im – kommunistisch orientierten – ‚der auch zahlreiche, rassisch Verfolgte‘ aufgenommen hatte, dieses Ressentiment, das freilich im Organ des Bundes, der Zeitschrift ‚zurückgewiesen wurde: „Wenn Sie die Naziopfer zusammenzählen, um den Henkern eine Rechnung zu präsentieren, ziehen Sie dann die jüdischen Opfer ab? [...] Nein, auch sie haben für den Widerstand bezahlt!“²⁵

Der Status des Opfers haftete allerdings in den ersten Nachkriegsjahren, in der eigenen und in der Fremdwahrnehmung wie ein Makel an den Überlebenden

der Shoah. „Warum“, so fragte Elie Wiesel tadelnd, „denken wir an den Holocaust eingeständenermaßen mit Scham?“²⁶ Nicht zuletzt Wiesel hat mit seinen öffentlichen Interventionen dazu beigetragen, dass auf eine Phase der Scham dann eine „Epoche der Glorifizierung“ folgte, „zu deren greifbarsten Effekten eine rapide Aufwertung des Status der Überlebenden gehört“: „Die Schmach, Opfer zu sein,“ so führt Philipp Chaumont diesen Periodisierungsversuch weiter aus,

„wendet sich gegen die dafür verantwortliche Welt, und aus dem einstigen Makel wird ein stolz zur Schau gestelltes Emblem. Das Bemühen, sich mit dem herrschenden Vorbild zu identifizieren, weicht nun dem Anspruch auf Einzigartigkeit.“²⁷

Dieser Anspruch freilich gerät mit der ‚Wiederkehr des Krieges‘ in Europa²⁸ ebenfalls unter Druck, wird relativiert von einer makabren Inflationierung, wie sie Alain Finkielkraut beschreibt:

„Von den Frauen bis hin zu den Okzitanern proklamiert mittlerweile jede unterdrückte Gruppe Genozid. Als würde sie sonst nicht mehr interessant sein und anerkannt werden können. Als hinge die Gerechtigkeit ihrer Sache und die Gültigkeit ihrer Bestrebungen ganz und gar an diesem grundlegenden Übel.“²⁹

Der Ubiquität der Gewalt entspricht nun aber ein allgegenwärtiges Recht, ja eine Pflicht zum Widerstand. Nicht zuletzt aus dieser diskursiven Regel der westlichen Mediengesellschaften speist sich eine neue Widerstandsrhetorik der weltweiten Shoah-Erinnerungskultur.³⁰

Den Opfern soll ihre Würde, der Anspruch eines selbstbestimmten Subjekts, gleichsam ihr Gesicht wiedergegeben werden. Eben die Definition herausgehobener Eigenständigkeit jenseits fixierter Kollektive von Tätern und Opfern gewinnt in der Erinnerungskultur der 90er Jahre immer mehr an Attraktivität - und auch Spielbergs Film ist lediglich exemplarisch für diese international

wirksame Tendenz.

Allmählich, und zwar zunächst nicht in Deutschland, dringt die Widerstandsmotivik, die den verfolgten Juden das Persönlichkeitsrecht – und die Chance – zur Tat salviert, auch in der Literatur vor. Der aus der Tschechoslowakei exilierte Arnošt Lustig,³¹ dessen Prosa gleichsam filmisch inszeniert ist, lässt in seinem erfolgreichen Roman eine Gruppe reicher amerikanischer Juden in die Fänge der Gestapo geraten; durch einen Zufall wird die junge Katharina Horowitzoúa dieser Gruppe, der die Gestapo gegen Lösegeld ihre Freilassung zusichert, hinzugesellt. Immer neu getäuscht, reist die Gruppe in einem Sonderzug von einer Station zur nächsten, verdrängend, dass auch diese scheinbar luxuriöse Reise nur die täuschend drapierte Form des ‚Transports‘ ist, der zuletzt im Kreis zum Ausgangspunkt – dem Lager – zurückführt; stumm, aber zunehmend hellstichtig erlebt Katharina Horowitzoúa die Täuschung und Ausplünderung ihrer Reisegefährten mit.³²

„Viele Worte waren in eine Form gepreßt worden, die die Täuschung möglich gemacht hatte; und viel Mühe war darauf verwendet worden, um daraus auf das Gegenteil schließen zu können. Vieles hatte sie an diesen Abgrund herangeführt – Viehwaggons, Waggons der Pullman-Gesellschaft, Konten und Bilanzen, Geldanweisungen und Schecks, bis hin zum Anblick eines großen Schiffes – und allseits war die Meinung vertreten worden, daß man das Leben kaufen und den Tod bestechen könne; nun aber nahm dieser Tod die Gestalt eines Bades und leerer Duschen an. Jetzt war es nicht mehr so einfach, zu behaupten, der eigentliche Abgrund sei nur ein See, den man schwimmend durchqueren könne, sofern man nur zu den wenigen Auserwählten zählte und die nötige Kraft besaß; jetzt war da nichts anderes mehr als ein tiefes Loch, und alle sahen es unmittelbar vor sich.“

In diesem Augenblick der Wahrheit jenseits der beruhigenden, nie falschen, stets doppeldeutigen Phrasen ihres NS-Reise- und Verhandlungsführers, jetzt,

nackt im Duschaum des Lagers, überfällt sie der unbeschönigte Terror – und es ereignet sich das Unerwartete,

„die Überraschung: durch diese Räume waren bereits Tausende und Abertausende Menschen hindurchgezogen, alle duldsam wie die Lämmer, und niemals hatte sich Vergleichbares ereignet. / Doch Leutnant Schillinger kam nicht mehr dazu, sein Staunen auszukosten oder sich gar zu wehren. Auf diesen Schlag war er nicht gefaßt gewesen; blind und tränenden Auges nahm er nur noch schemenhaft wahr, wie Katharina Horowitzoúa nach seiner offenen Pistolentasche griff und die entsicherte Waffe herausriß. Bevor er sie noch mit der Hand abwehren konnte, war die Pistole bereits draußen und schoß ihm in den Bauch; er heulte auf wie ein Tier und stürzte zu Boden.“³³

Katharina Horowitzoúa wird wie ihre Begleiter ermordet; eine neue Judith rettete sie nicht mehr ihr Volk, wohl aber seine – und ihre - Würde in ihrem Akt des Widerstands.

An Kenntnis vom Widerstand hatte es schon früher nicht gefehlt. In der wird erklärt, die Juden hätten bewaffneten Widerstand geleistet, „aus dem Motiv, den Mord an anderen Juden zu rächen oder um sich vor späteren Generationen rechtfertigen zu können“³⁴. Aber Widerstand und Rache waren zunächst doch gerade das, was von den Überlebenden nicht erwartet wurde. Man dachte, so notiert abermals Elie Wiesel – „an nichts anderes als an das gerettete Leben selbst: „Weder an Rache noch an die Eltern. Man dachte nur an Brot. [...] Aber keine Spur von Rache.“³⁵ Wiesel hatte in seinem Roman die Verächtlichkeit der Rache an der exemplarischen Szene der Vergewaltigung der Witwe des Kollaborateurs und Schergen Zoltan illustriert. Seinem bisherigen Freund Itzig, der sich dieser Brutalität schuldig macht, wirft der Erzähler, selbst ein jüdischer Widerstandskämpfer, vor: „Wie kannst du unsere Tragödie zu einem gewöhnlichen tierischen Akt verkommen lassen“; die Freundschaft zerbricht; dem Er-

zähler bleibt eine Mitschuld, „weil er seinen Freund nicht daran gehindert hatte“³⁶. Die Würde der Opfer liegt im Leid. „Was sollen wir“, so fragt auch Imre Kertész, diese Tradition des Verstehens und Gedenkens aufnehmend,

„mit dem ‚Vorwurf‘ anfangen, die Juden hätten sich nicht gegen ihre Deportation nach Auschwitz gewehrt? Auch Christus hat sich weder gegen seine Geißelung noch gegen seine Kreuzigung gewehrt. Es mußte geschehen, und weil es geschehen ist, vergeht es nicht.“³⁷

In den Zeugnissen seit 1945 wird immer wieder an die Friedfertigkeit jener jüdischen Tradition erinnert. Der israelische Historiker Yehuda Bauer hat jüngst noch einmal die Debatte um solche „Gruppenaktion[en]“ resümiert, „die bewusst als Opposition gegen bekannte oder mutmaßliche gegen Juden gerichtete Gesetze, Aktionen oder Absichten der Deutschen und ihrer Helfer unternommen wurden“, hat also erneut die Frage gestellt: „Jüdischer Widerstand – Mythos oder Wirklichkeit?“³⁸ Seine Antwort verweist zunächst auf den Begriff „amida“, „der kaum zu übersetzen ist“, vielleicht allenfalls als aggressionsloses – aber im Einzelfall durchaus bewaffnetes – Standhalten; dann aber betont Yehuda Bauer die große Bedeutung des Konzepts von der „Heiligung des Lebens“. Nimmt man dies ernst, so werden die lebenserhaltenden Taten – vom Schmuggel von Nahrungsmitteln bis zur kulturellen Aktivität – zentral für den Widerstand, nicht aber der bewaffnete Kampf oder gar die Rache. „Die Juden sind nun mal das Volk des Wortes und des lebendigen Gedächtnisses“,³⁹ erklärt auch Wolf Biermann.

Juden stehen, wie vor allem der Historiograph der ‚Vernichtung der europäischen Juden‘, Raul Hilberg, immer wieder betont hat, in einer Tradition der Gewaltlosigkeit.⁴⁰ – Und gewiss entspricht dieses Erinnerungsbild auch einer geliebten Wirklichkeit. In einem bewegenden Vortrag konnte ich vor nunmehr vier Jahren in Tel Aviv von einem Überlebenden des Czernowitzer Ghettos hören, wie ein gewalttätiger Jude, der Polizeichef, der jüdische Gefangene schlug, bei seinen Glaubensgenossen größtes Entsetzen auslöste: „How can he beat them; he is a Jew?“ Noch nach fünfzig Jahren zitterte der Schrecken der jüdischen

Gemeinschaft vor dieser brutalen Gewalt in diesem Bericht nach. – Die sozialen Gründe für diese Friedensgemeinschaft des osteuropäischen Shtetls allerdings sind längst erforscht. Sie bieten seiner Verklärung freilich keinen Anlass, sondern zeichnen das Psychogramm einer durch äußeren Druck zum Konfliktausgleich gezwungenen Gemeinschaft nach.

Das Kulturthema ‚Widerstand und Rache‘ ist für das Judentum mit solchen historisch soziologischen Rekonstruktionen freilich wiederum nicht widerlegt oder gar obsolet geworden. Schon früh wird der Topos von der jüdischen Widerstandslosigkeit geprägt. Wolf Biermann, der nach 1989 engagiert in die Debatte eingriff, schreibt dazu:⁴¹

„Sie alle kennen das: Wenn in der englischen Welt vom Holocaust die Rede ist, wenn die Israelis von der Schoa sprechen oder wenn wir Deutschen ohne allen ideologischen Euphemismus lieber vom Massenmord am jüdischen Volk reden, dann spukt in allerhand Hinterköpfen immer auch die Metapher von den sechs Millionen Opfern der Endlösung, die sich alle wie die Lämmer und die Kälber zur Schlachtbank führen ließen.“

„Das Geheimnis vom blöden Kalb, dem ängstlichen und hilflosen Rindviehlein, das widerstandslos zum Schlächter trottet, hat mich schon lange geärgert. Es stützt ja jenes Vorurteil, das die kerngesunden Mörder seit eh und je gern in die Welt hineinlügen: selber Schuld!“

Und Biermann, der Sänger, zitiert weiter ein bekanntes jiddisches Lied, das er akzentuierend übersetzte:

Krümmt ein Kälbchen sich auf dem Karren
Liegt gefesselt mit einem Strick
Schwebt die Schwalbe durch die Himmel
Fliegt dahin im Bogen und zurück

Weht der Wind im Weizenfeld
Lacht und lacht und lacht
Lacht den ganzen Tag, den langen
und die halbe Nacht
Ej, dona dona dona dona
dona dona dona do

Greint das Kälbchen, grinst der Bauer
Tja, nun bist du nebbich ein Kalb!
Wärst halt besser ein Vöglein worden
Wärst halt lieber worden eine Schwalb
Weht der Wind im Weizenfeld...

Blöde Kälber soll man binden
Schleifen, schlachten, so ist es recht
Doch wer Flügel hat, kann frei fliegen
Der wird niemals eines andern Knecht
[...]

Gewiss, Biermann hat hier eine Kontrastmetaphorik von Fesselung einerseits und freiem Flug gefunden, die in politischer und emanzipatorischer Lyrik traditionell, dennoch immer wieder höchst emphatisch eingesetzt wurde und die auch seinen eigenen Liedern der DDR-Opposition vertraut ist;⁴² und er hat die jiddische Überlieferung danach reinterpretiert. Jedenfalls aber wird der Topos, dass sich die Juden ‚wie die Schafe zur Schlachtbank führen ließen‘, als Warnappell schon früh in Manifesten des Widerstands genutzt.⁴³ Schon in Emmanuel Ringelblums Ghetto-Tagebuch wird gefragt, ‚warum sich die Juden wie die Lämmer zur Schlachtbank‘ führen ließen,⁴⁴ und seither wird diese Frage: ‚, Warum sind sie nicht ehrenhaft mit der Waffe in der Hand gestorben?‘ oder ‚Warum haben sie unsere jüdische Ehre beschmutzt, indem sie sich wie die Schafe zur Schlachtbank führen ließen?‘ beharrlich variiert.⁴⁵ Dolek Liebeskind, der dem zionistischen Untergrund in Krakau angehörte, gab die berühmt gewor-

dene Antwort des Anspruchs auf Ruhm: ‚Für drei Zeilen in der Geschichte, die man über die Jugend schreiben wird, die kämpfte und nicht wie Schafe zur Schlachtbank ging, lohnt es sich sogar zu sterben.‘⁴⁶

Es handelt sich, wie Raul Hilberg bemerkt hat, bei dieser Topik wohl um

„eine Umkehrung von Psalm 44,7, wo es heißt: ‚Ich verlasse mich nicht auf meinen Bogen, und mein Schwert kann mir nicht helfen [...] du gibst wie Schafe uns zur Schlachtbank [...] Komm uns zur Hilfe, erlöse uns um deiner Gnade willen.‘“⁴⁷

Es handelt sich um die Rücknahme einer biblischen Tradition friedfertiger Opfergesinnung. Ähnlich wie im christlichen Widerstand das Martyrium als die wahrhaft christliche Antwort auf tyrannische Gewalt diskutiert wurde,⁴⁸ so ließ sich der Gewaltverzicht der jüdischen Opfer ebenfalls als eine Preisgabe des Lebens um eines höheren Wertes willen begreifen.

Ein solches Martyrium der Juden wurde in der ersten Übersetzung, die Herman Adler 1954 von Jizchak Katzenelsons Zeugnis aus dem Warschauer Ghetto, dem ‚veröffentlichen konnte, als Deutungsschema über den Originaltext gelegt. So lauten bei Katzenelson zwei Strophen aus dem Zwölften Gesang:⁴⁹

Ich hob arajngechapt sich in a schtub
un opgelegn mit majn sun ojf dr’erd a ganzn tog
un knap a nacht. mir hobn sich fartog
gefedert, ojsgescheltelt sich in die rejen fun majn schop –
zu finf in rej, arojs ojf der
selektzje, sich shteln ojf der wogschol, ojf der dajtscher wog
getojt zu wern bald zi schpeter ...
ich bin farbajgegangen sej un ojfgehojn hojch majn kop.

Ich hob gekukt und hob gesen: men

hot a jid a sak aropgenumen fu sajn plejze dar,
un der sak hot ongehojbn wejnen ... a kind!
a jidisch kind! der zandar brent:
er sucht dem tatn ... schrajt zum kind:
derken im! dos jingele kukt on sajn tatn schtar,
er kukt im on un wejnt nit ... er kukt im on
dem tatn sajnem un hot im nischt derkent!

Hermann Adlers Textversion der beiden soeben zitierten Strophen hingegen
,verchristlicht‘ das Martyrium; sie lautet:⁵⁰

Sahst du den Sohn von Nazareth? Er ging
mit unserm Volk, das in die Milagasse zog.
Nicht trug er seine Dornenkrone, nicht sein Kreuz.
So ging er, wie sein Volk, das leidend schweigt.
Geduldig blieb er in der Todesreihe. Vor
ihm stand ein Deutscher, der die Opfer wog,
Auf einer deutschen Waage. Und der Nazarener war
zu leicht. Doch blieb er ungebeugt.

Siehst du den Sack dort auf
dem krummen Rücken? Dort den Henker, der den Sack herunterreißt?
Der Sack weint auf – Ein Kind, ein jüdisches?
Aus Bethlehem? Der Henker reicht dem Kind die Hand:
Wir wollen deinen Vater suchen, komm. Das Kind
bleibt still, nicht weiß es, wie sein Vater heißt,
Kaum sieht es seinen Vater an. Wo steht
dein Vater? Hast du deinen Vater nicht erkannt?

In Deutschland, wo trotz aller internationalen medialen Vernetzung noch immer

das Gedenken an die Shoah ein Zentrum nationaler Gedenkkultur bildet – und bilden muss –, hat vor allem Wolf Biermann diese neue Perspektive ebenso wie den Opfertopos, von dem sie sich absetzt, hartnäckig und leidenschaftlich formuliert, eindrucksvoll zuerst anlässlich seiner Übersetzung von Jizchak Katzenelsons, dem; in der Kombination von Vorworten und Begleitworten, wie sie bezeichnend für die Veröffentlichung der Katzenelson-Übersetzung wie für andere vergleichbare Zeugnisse ist, wurde die Position Biermanns zum Richtpunkt einer weiter gespannten Debatte. Denn Biermann selbst belebt den „Gegensatz zwischen den Akteuren und den Historikern“⁵¹, den Widerstreit zwischen methodisch kontrollierter Geschichtsrekonstruktion und mythisierender Geschichtsvergegenwärtigung, also von Wissenschaft und Geschichtskultur, neu, wenn er vor allem gegen Raul Hilberg polemisiert, bei dessen monumentaler Darstellung der Shoah es ihm – dem (jüdischen) ‚Sänger‘ Biermann – so vorkomme, „als ob auch er [Hilberg] immer nur das große Kälberlied“ singe.⁵² Und, wie seit je, täuscht diese Polarisierung von ‚Wahrheit‘ und Wissenschaft darüber hinweg, wie intensiv die Pole verbunden sind und wie sie miteinander kommunizieren.

Denn die Geschichtskultur durchdringt die Geschichtswissenschaft, lenkt die Aufmerksamkeit und setzt Themen. So kann sich Biermann auf den als Historiker anerkannten Shoah-Überlebenden Arno Lustiger⁵³ als Verbündeten berufen, der wiederum in seinen Anmerkungen zu Katzenelsons Werk, die der Biermannschen Übersetzung beigegeben sind, notiert:

„Seit Jahren sammle ich Dokumente des jüdischen Widerstandes gegen die Nazi-Diktatur. Mich empörte schon immer eine verbreitete Legende, die da behauptet, unser Volk habe sich ohne Gegenwehr abschlachten lassen.“⁵⁴

Anlässlich des Erscheinens der deutschen Ausgabe von Hilbergs 1993 hatte er dem Historiker sogar öffentlich vorgeworfen, dieser habe „einen dreißigjährigen Krieg gegen den jüdischen Widerstand geführt“.⁵⁵

Die Empörung mündet in Lustigers sorgfältig recherchierte historiographische Arbeiten, vor allem das Grundlagenwerk , 1994 und 1995 erschienen, dann 1997 als Taschenbuch, neu aufgelegt 2002.⁵⁶ Ganz zweifellos, und dies belegen die Arbeiten Lustigers nochmals, hat es den jüdischen Widerstand gegen den Massenmord gegeben; bei den Opfern und – wie wir eingangs feststellten – auch in dem scheinbar homogenen Kollektiv der Täter gab es Handlungen der Widersetzlichkeit und des Widerstandes. Freilich ist das Vorurteil der ‚Passivität‘, wie es Lustiger konstruiert, damit keineswegs widerlegt, sondern lediglich modifiziert. In Lustigers Motivation überlagern sich, wie es zwar üblich, aber selten so auffällig erkennbar ist, Geschichtskultur und Erkenntnisethos der Geschichtswissenschaft. Den Anstoß gibt die Empörung; aber die Empörung wird durch die neu geschaffene Empirie allein ja noch nicht endgültig beruhigt. Empörung ist kategorisch, sie erlaubt kein Abwägen verschiedener Befunde, wie sie die professionalisierte Geschichtswissenschaft immer wieder vornimmt – und hier mag ein Motiv für Raul Hilbergs Interventionen liegen;⁵⁷ der Empörung aber geht es um eine Drehung der Wertungsperspektive in der Geschichtskultur. Die Richtung gibt der Titel eines Sammelbandes von Lustiger vor: Keineswegs fehlt in dieser Sammlung das Kapitel zu den jüdischen Widerstandskämpfen, und darin wiederum ist ein Abschnitt überschrieben „Laßt uns nicht wie Schafe zur Schlachtbank führen“. Lustiger nutzt hier jenen Topos, der schon während des Ghettokampfes in Warschau geprägt wurde; in dem Lied lauten die drei letzten Strophen:⁵⁸

Der hunger iz a tsore,
mit toyte farzeyt iz der bruk;
Oy, yidn, bney-rakhmonim,
es vilt zikh nokh lebn a tog.
Fun hertser broyzt a fayer:
Genug undz gekoylet vi shof;
Oy, yidn, nemt di „shpayers“
un kumt, lomir makhn a sof!

Drey ikh di katerinke,

farshpil undzere laydn un noyt;
vayl eyder tsu geyn in Treblinka,
iz beser in kamf faln toyt.

So aber, wie dieses Lied aus dem Ghetto bei einem Großereignis der Erinnerungskultur, dem Warschauer Gedenkkonzert von 1993 für den Ghettoaufstand, von Shura Lipovsky neu als ein Appell zum Einverständnis gesungen wurde, so zielt auch Lustiger auf Sinnstiftung: Der Widerstand der Opfer ist ein Zeichen für die Gegenwart; sie reihen sich ein in die Schar der Helden, die – ob Juden oder Christen – nicht umsonst gestorben sind.⁵⁹

Jene Schreckensszene in Steven Spielbergs Film , die Oskar Schindler zur Erkenntnis seiner Aufgabe führte, ist von einem Lied begleitet, „ein altes jüdisches Lied, das sich an die Kinder in der Talmudschule richtet. Aus dieser harten Entgegensetzung der jüdischen Tradition von Bildung und religiöser Gelehrsamkeit einerseits, des akuten Mordens andererseits also erwächst der Appell zum Widerstand.“

Virulent war ja die Frage nach dem Sinn des Heldentums lange gewesen. Vor allem der Aufstand im Warschauer Ghetto, jene „heroische und hoffnungslose Rebellion gegen die Unmenschlichkeit“, war ihr Fanal.⁶⁰ Schon früh wurde der Bericht des Brigadegenerals Josef Stroop über die Vernichtung des Ghettos bekannt; bereits Max Frisch hatte in seinem Nachkriegs-Requiem auf dieses schockierende Dokument mit einem Appell zur Schuldannahme und Versöhnung reagiert, sich damit freilich informelle, aber lang andauernde Sanktionen zugezogen.⁶¹

Erst allmählich wurden die Helden des Warschauer Ghetto-Aufstandes dagegen als Leitfiguren der Erinnerungskultur an die Shoah etabliert. So blieb Leon Uris‘ Roman , der 1961 zuerst in den USA erschien und schon im selben Jahr auf deutsch vorlag, immerhin prominent von Peter de Mendelssohn übersetzt,⁶² doch im Schatten des Welterfolgs seines Vorgängers (1958). Der routinierte Erzähler Uris exponiert die Wendung der Opfer zum Widerstand, die schließlich im Aufstand des Warschauer Ghettos gipfeln sollte, aus der Biographie

der Identifikations- und Führungsfiguren. „Ich konnte zwar“, so bekennt der jüdische Außenseiter und Held in der polnischen Armee, „die meisten Jungen aus meiner Nachbarschaft verprügeln, aber einen Goj zu hauen – daran hatte ich nie gedacht.“⁶³ Und komplementär lautet die zynische Maxime der SS: „Juden kämpfen nicht“.⁶⁴ Jener unverschämte ‚Goj‘ aber, der dann doch gehauen wird, „ging zu Boden“.

Von der biographischen auf die Ebene historischer Erfahrung wird die Gewalt durch Juden dann in der Diskussion innerhalb der Widerstandsbewegung im Ghetto gehoben; einerseits wählen die Verantwortlichen getreu der Tradition das Zeugnis der Schrift; in einem ‚Archiv‘ soll die Wahrheit von der Ermordung der Juden aufgeschrieben, verborgen, überliefert werden – denn: „die Wahrheit [ist] eine Waffe, die tausend Armeen aufwiegt. [...] es ist wahr, sämtliche Divisionen der deutschen Armee werden diese Wort nie aufwiegen oder besiegen können.“⁶⁵ So sind denn auch – laut Wolf Biermann durch den Dichter Katzenelson – „das Elend und der Widerstand haltbare Sprache“ geworden.⁶⁶

Andererseits aber bekennt – wiederum bei Uris – auch der ‚Mann des Wortes‘ seine Einseitigkeit gegenüber seinem Freund, der mit der Waffe kämpfen wollte; zu Unrecht habe er diesem Kampfwillen den Durst nach persönlicher Rache unterstellt. Schließlich fassen die Vertreter der jüdischen Widerstandsbewegung den Entschluss zum – wenngleich hoffnungslosen – bewaffneten Kampf; der ‚Mann des Wortes‘ verfasst zu diesem folgenden Tagebucheintrag:⁶⁷

„Heute wurde ein großer Schuß für die Freiheit abgefeuert. Ich glaube, er hat Aussicht, nie zu verhallen. Denn er stellt einen Wendepunkt in der Geschichte des jüdischen Volkes dar. Den Beginn unserer Rückkehr zur Menschenwürde, die wir seit zweitausend Jahren nicht mehr gekannt haben. Ja, wir haben heute den ersten Schritt zurück zu uns selbst getan. Mein Kampf ist ausgekämpft. Jetzt lege ich den Befehl in die Hände der Soldaten.“

Schließlich aber, als der Untergang feststeht, schließt der Roman die Koppe-

lung von Zeugnis und Kampf, Wort und Tat. Ein den Kämpfern befreundeter Schweizer Journalist soll überleben – so hofft der Tagebuchschreiber – „damit unsere Geschichte nicht stirbt“.⁶⁸ Dieser Journalist – als miterlebender Historiker auch ein Rollenvorbild – zeichnet für die letzte „Eintragung in die [...] Tagebücher“:

„Über den Aufstand ist nur wenig bekannt geworden [...]. Was läßt sich über den Warschauer Aufstand sagen? [...] Ich gehe die Geschichtsbücher durch und versuche, eine Parallele zu finden. Weder am Alamo noch bei Thermopylae sind zwei so ungleiche Streitkräfte gegeneinander angetreten.“

Nach knapp drei Jahrzehnten fokussiert Hanna Kralls bald berühmtes Buch über den Warschauer Ghettoaufstand diese Heroisierung des Widerstands. Hier geht es nicht um die Vergangenheit als Bild, sondern um unser Bild der Vergangenheit; Hanna Kralls Vergangenheitsrecherche setzt unvermittelt mit einer Evokation der „Konventionen der Größe“⁶⁹ ein; sie verstrickt ihren Gesprächspartner Marek Edelman, einen der überlebenden Ghettokämpfer, in eine Diskussion über die Requisiten des Heldentums – Revolver, malerisch drapierte Kleidung.⁷⁰ Durchaus steht ja als Norm hinter der Diskussion um den Widerstand auch ein „Zwang, bei dem nicht so sehr der [...] als vielmehr die der Aktion entscheidend ist“.⁷¹ Edelman jedenfalls lehnt – in dem von Hanna Krall gestalteten Dialog – derartige Bilder heldischen Kampfes ab, betont das Alltägliche, ja Zufällige, das Verstreute und Verzweifelte ihrer Aktionen. Doch das ganze Buch wird durchzogen von diesem Widerstreit zwischen dem in der Öffentlichkeit und ihren Medien erwartetem Heldentum einerseits – und der sinistren und rettungslosen Situation des Ghettoalltags andererseits, dem auch die Kämpfenden nicht zu entkommen vermochten. Die eigentliche Aufgabe sei das gewesen, was der englische Übersetzungstitel besonders deutlich ausdrückt: Die Flamme des Lebens bewahren, mit welchen Handlungen auch immer. Nahe rückt also in Hanna Kralls Darstellung der Aufstand an jene ‚Heiligung des Lebens‘ heran, wie sie jüdischer Tradition entspricht, fern jedoch dem Heldenideal einer globalisierten Medienkultur. So sieht Edelman in Hanna Kralls Darstellung seinen Weg vom

Ghettokämpfer zum Herzchirurgen gleichsam vorgezeichnet mit jenem Motto vom ‚Behüten der Flamme‘ des Lebens. Die Originale der Memoiren Edelmans freilich, die inzwischen ebenfalls veröffentlicht vorliegen⁷², messen diesem Thema keineswegs dasselbe hohe Gewicht bei, das Hanna Krall ihm gegeben hatte. Damit wird ihre Vergangenheitssuche selbst als Stellungnahme kenntlich – und ihr Veröffentlichungserfolg als Symptom des Diskussionsbedarfes in einer sich wandelnden Erinnerungskultur.

Vielleicht aber ist deren Ambivalenz im Übergang besonders deutlich mit dem doppelten Schluss markiert, den Jurek Becker seinem Roman gegeben hat, dieser Geschichte vom Ghettobewohner Jakob, der seinen Leidensgenossen im Ghetto Mut macht durch erfundene Radioberichte über das baldige Kriegsende. Der Ich-Erzähler, der diese Geschichte überliefert, ist jedoch gepeinigt, von „demütigende[r] Selbstverachtung“, da man zwar den trostreichen ‚Lügen‘ Jakobs Glauben geschenkt, ja nach ihnen verlangt, Kampf und Widerstand hingegen versäumt habe:

„Das Schlimmste, was uns hätte geschehen können, wäre ein sinnvoller Tod gewesen. [...] Wir haben es nicht getan [...]. Wahrscheinlich werde ich nie damit fertig. [...] Es hat dort, wo ich war, keinen Widerstand gegeben.“⁷³

Deshalb erfindet er neben dem traurigen Schluss von der Zerstörung des Ghettos und dem Tode aller einen zuversichtlichen von der Befreiung des Ghettos, dessen Überlebende gleichsam als das Vermächtnis Jakobs, des Erzählers und Mut spendenden ‚Lügners‘ gelten dürfen. Denn Jakob als ein ‚Held‘ wider Willen hätte durch seine erfundenen Geschichten die befreiende Tat vorbereitet und das Überleben möglich gemacht. Das Wort wird selbst zur Tat. In dieser poetologischen Konstellation des Romans von Jurek Becker, die sein eigenes Erzählen als das eines Überlebenden der Shoah reflektiert, ist die Leitdifferenz von ‚Wort‘ und ‚Tat‘ im Erinnern an die Shoah aufgehoben. Während Arnošt Lustig die befreiende ‚Tat‘ des Widerstands noch als Abbruch einer verlogenen Rede der verbrecherischen Täter konzipiert hatte, verbinden sich jetzt Zeugnis

und Handeln der Opfer im Widerstand, dieser Widerstand aber wird zu deren ‚wahrem Wort‘, zur Botschaft an die Zukunft. Beim Warschauer Gedenkkonzert von 1993 für den Aufstand des Ghettos etwa betont Shura Lipovsky, dass eben die Gesänge und die Texte und Lieder das Vermächtnis des Ghettos seien, die wahren Heldentaten der Todgeweihten.

Diesem Vermächtnis, dem ‚Wort‘, wird, wie es Arno Lustiger im Blick auf die Katzenelson-Übersetzung Wolf Biermanns formuliert, „poetische und politische Kraft“ zugesprochen. Diese soll also durch die Übersetzung in die Gegenwart hineingetragen werden. Biermann hat denn auch das ihm geläufige Vokabular des Widerstands dem Text Katzenelsons eingeschrieben:⁷⁴

Ich hab mich reingeschlichen in ein Zimmer und lag dann
Mit meinem Sohn auf blanken Dielen einen ganzen Tag
Und fast ’ne Nacht. Am nächsten Morgen staubten wir
Uns ab, dann stellten wir uns frech mit in die Fünfer-Reihe hin
Vor meiner Werkstatt für die Selektion. Und haben es erlebt
Wie Untermenschen-Material
auf einer deutschen Schicksalswaage lag
Es ging nur darum, ob du später umgebracht wirst oder gleich
Ich ging vorbei. Und ich kam durch, mit hochgerektem Kinn.

Ich hab mich umgeschaut und sah grad wie man einem Jud
Von seinen magren Schultern einen Sack herunterzerrt
Da fing der Sack zu weinen an ... es war ein Kind!
Ein Judenkind. Ein Polizist kommt angerannt, er kriegt
’nen Wutanfall. Er sucht den Vater, dem der Sack gehört
Los, zeig mir, wer dein Papa ist! Der kleine aber plärrt
Nicht los. Er starrt, verrät sich nicht, mit keinem Wort
Er sieht durch seinen Vater durch – und er erkennt ihn nicht.⁷⁵

Nicht demütig, ‚wie die Schafe‘, sondern „frech“, „mit hochgerektem Kinn“ treten die Ghettobewohner an; sie verweigern jede Kollaboration. Dies ist ihre

Botschaft an die Nachgeborenen in Wolf Biermanns Version.

Der Sinn des Zeugnisses der Überlebenden ist nicht bloß das Eingedenken, der Appell zur Sühne, zur Buße, sondern – zumindest in der zugespitzten Interpretation Wolf Biermanns – auch die Forderung nach Gerechtigkeit und sogar nach Rache und einer kämpferischen Erinnerung:

„Juden, schreibt auf... und schreibt ihnen all das an! – das waren die letzten Worte des größten jüdischen Historikers im zwanzigsten Jahrhundert, Simon Dubnow.“⁷⁶

Damit stehen diejenigen, die heute jene Botschaft im Wort, Schrift und Lied aufnehmen und verbreiten, in der Widerstandstradition der Kämpfer selbst, denn – so Biermann – die „Warschauer Ghettokämpfer haben nicht nur geschossen, sondern auch geschrieben – allerdings eher nackte prosaische Fakten, blutige Berichte und wenig Literatur und keine Philosophie.“ Zugleich aber stehen sie, ohne dass dies thematisiert wird, in der Tradition der Selbstvergewisserung autonomer Poesie in Deutschland, die schon immer – seit Goethes, seit Kleists, seit Hölderlins, seit Büchners, seit Heines – gefragt hatte, wann das Wort denn endlich zur Tat werde. Sie hatte freilich auch den blutigen Preis notiert, den die Übersetzung der Worte in die Wirklichkeit der Taten immer fordern würde.

Mittlerweile aber entsprechen ‚Widerstand und Heldentum‘ durchaus einem medial geprägten Erwartungsdispositiv; sie füllen ein öffentlich akzeptiertes Rollenschema, und die Verteidigung dieser Position des Widerstands wird in der jüngeren Debatte gleichsam an avancierter Front geführt. Denn in einer Geschichtskultur, welche Wertsetzungen in einer Öffentlichkeit des ‚Politainment‘ verhandelt, müssen die ‚Argumente‘ von besonderem Aufmerksamkeitswert sein.⁷⁷ Wolf Biermann lanciert denn auch – wiederum als Sprecher einer Tendenz – ein besonders schockierendes, Aufsehen erregendes Motiv, das bislang in der öffentlichen Diskussion tabuisiert worden war. Denn dass es bei den Akten jüdischen Widerstands um schiere Rache gehen könnte, entspricht zwar einem inzwischen in den Demokratien des Westens breit akzeptierten Recht auf Ge-

gewalt gegen das Unzumutbare,⁷⁸ aber die damit verbundene sinistre Gewalttätigkeit enttäuscht doch wiederum gerade eine Erwartung an die Humanität der Opfer gegenüber den unmenschlichen Tätern. Dennoch erscheinen in den 90er Jahren Berichte von Überlebenden, die eben dieses Motiv vom ‚unsympathischen Opfer‘ ins Zentrum rücken.

„Reden wir nicht drumrum“, fordert Biermanns Vorwort zu Henry Armin Herzogs Bericht :⁷⁹

„[D]ieses Buch durchbricht ein humanes Tabu: Es liefert uns ein Lob der Rache – aber mit einer dermaßen entwaffnenden Wahrhaftigkeit, daß sogar versöhnungsgenagelte Christen und chronische Gutmenschen sich widerwillig solcher Worte entknirschen müssen: „Ja, aber... Nein, will sagen: Ja!“

Biermann erinnert an Hirsch Gliks „berühmtes Partisanenlied“, das er sich „mal ins Deutsche gebracht“ habe; die vorletzte Strophe lautet, wiederum mit der in-trikaten doppelten Verneinung des zentralen Motivs vom Fliegen:⁸⁰

Dieses Lied, ich schriebs mit Blut und nicht mit Blei
Und ist nicht kein Lied vom Vogel froh und frei
Unser Volk hat es gesungen an der Wand
In Ruinen mit Pistolen in der Hand

Und Herzog jedenfalls bekennt selbst, wie er sich nach der Verschleppung und Ermordung seiner Angehörigen, „das Überleben und die Rache zum Ziel gesetzt“⁸¹ habe.

„Es gab also den jüdischen Widerstand.“⁸² Diese lakonische Einsicht wird in den 90er Jahren einer Erinnerungskultur eingeschrieben, die sich zunehmend ausdifferenziert, so dass diese prononcierte Markierung des Widerstandes komplementär zu einer allmählichen Rollendiffusion in den Zeitzeugenberichten und der gesamten so ge-

nannten „Holocaustliteratur“ verläuft. Die Kollaborateure geraten in Büchern wie Cael Perechodniks mit allen Ambivalenzen ihrer Rollen ins Blickfeld.⁸³ Der brutale Kampf ums Überleben unter den Opfern wird etwa in Rôman Frîsters der Öffentlichkeit schockierend vorgestellt;⁸⁴ nach Maßgabe ihrer Möglichkeiten werden auch die Opfer zu Tätern. Und schließlich, gegenläufig dazu, eignen sich Unbeteiligte in Opferphantasmen die Rolle der Verfolgten nachträglich an, also die sogenannten Fälscher wie Jerzy Kosinski oder besonders spektakulär Binjamin Wilkomirski.⁸⁵ Dies alles bringt die bislang festgeschriebenen Rollendispositive ins Gleiten, und entsprechend irritierend geraten auch die Wertdispositive wohl nicht in Verwirrung, unterliegen aber doch einem Changieren der Sympathien und der Normen. Der jüdische Widerstand verspricht allerdings in dieser Ausdifferenzierung, ja Desorientierung im Feld der Erinnerungskultur eine klare Differenz zu setzen. Die kämpfenden Helden laden zur Identifikation ein, sie verkörpern das Richtige in einer unüberschaubar werdenden Lage. Ihre Tat legitimiert noch das Wort der Nachfahren, verwandelt sich in dieses Wort. Auch Wolf Biermann selbst hat ja nach 1989 seine – öffentliche – Identität neu aus einer Verschränkung früherer, jetzt obsoleter Rollenbilder definiert, einmal seiner eigenen, früheren Dissidenten-Rolle, dann dem – bei Apitz oder auch in Kurt Davids – privilegiert von den kommunistischen Kämpfern gegen die Nazis erfüllten Rollenmuster des Widerständlers in der DDR; sie überlagern sich in Biermanns Annahme seiner Identität als Jude. Und auch die extreme Überhöhung des Hiob geht in diese Umschreibung der Selbstbiographie mit der Klage ein: „HErr! Adonai! O, HErr, warum hast Du in den Zeiten der Nazi-Tyrannie geduldet, daß mein Vater, der sogar ein Kämpfer war, abgeschlachtet wurde wie ein Kalb?“⁸⁶ Der Vater aber, so betont Biermann nochmals, habe ihm bei der Arbeit der Katzenelson-Übersetzung geholfen: „[...] meine Sprache hat sich gebildet an der Vatersprache von Hölderlin, Heinrich Heine und Meister Brecht. Die wirkliche Sprache der Mörder aber ist der Mord.“

Der Widerstand der Juden damals wird heute benötigt, auch wenn mit dieser Fokussierung der Erinnerung ein „vollkommen verzerrtes Bild“, ja eine „nostalgische, unerträglich süße Traumwelt“ und „nicht die Realität der Shoah“ kodifiziert wird.⁸⁷ Die Gründe für diese Verlagerung des Interesses sind keineswegs homogen. Kaum noch zu sondern sind in den 90er Jahren etwa die transnational anvisierten Wirkungsräume der Massenmedien der Erinnerung von den fortwährenden Wirkungen nationaler Erinnerungskulturen. Gleichwohl setzt sich in komplexen Austauschprozessen die je spezifische Geschichtlichkeit immer neu im globalen Synkretismus der Erinnerung durch, und dies gilt insbesondere in jenen Staaten Mitteleuropas, die sich nach 1989 einer neuen Herausforderung ihrer Tradition konfrontiert sahen. Sie hatten unter kommunistischer Herrschaft den Widerstand gegen den Nationalsozialismus schon früh, jedoch mit spezifischen Verkürzungen in ihr Geschichtsbild aufgenommen.

Bereits im Jahr 1948 war Natan Rappoport's Denkmal für den Aufstand des Warschauer Ghettos zum fünfjährigen Jahrestag in überdeutlicher Kontrastfunktion geschaffen und installiert worden: Der Bildhauer hatte sich sogar Steine besorgt, die eigentlich für ein von Hitler in Auftrag gegebenes, von Arno Breker auszuführendes Berliner Siegesmal bestimmt waren.⁸⁸ Allerdings suggeriert die Ikonographie von Rappoport's Denkmal, wie jüngst M. Frank Schenke in einer sorgfältigen Lektüre nachweisen konnte,⁸⁹ subtil die Konturen eines anderen Widerstandes. Dieses monumentale Denkmal besteht aus einer Mauer, auf deren Vorderseite ein Hochrelief eingelassen ist, in die Rückseite jedoch ein Flachrelief. Die Vorderseite zeigt junge Menschen, offenbar im Aufbruch zum Kampf, es sind die Aufständischen. Blick- und Lichtführung verstärken die Botschaft für den Betrachter. Denn die Ghettokämpfer brechen, so wie sie hier wahrgenommen werden müssen, aus dem gewohnten Gang der Geschichte aus. Sie treten gleichsam aus der Mauer hervor und finden ihren eigenen Weg, einen Weg, der in der dynamisierten Ikonographie des Denkmals eben ins Licht, in die Zukunft, in die Gruppe der Betrachtenden hineinführt. Hanna Krall beschreibt – und korrigiert – den Effekt:⁹⁰

„Ein aufrechter Mann, den Karabiner in der einen, eine Handgrana-

te in der anderen, der erhobenen Hand. Um die Hüfte trägt er einen Patronengurt, an der Seite eine Kartentasche, über der Brust einen Riemen. Keiner von ihnen hatte so ausgesehen. Sie hatten weder Karabiner, noch Patronengurte oder Karten, außerdem waren sie schwarz und schmutzig. Aber auf dem Denkmal ist es, wie es wohl sein muß. Auf dem Denkmal ist es licht und schön.“

Das Denkmal inszeniert auf seiner Schauseite die Auferstehung der Helden. Das Flachrelief auf der Rückseite hingegen zeigt den Zug der Opfer; die längste Zeit des Tages liegt es im Schatten. Die Deportierten aber werden, anders als die jungen Helden auf der Vorderseite, mit den Attributen jüdischer Identität (Schläfenlocken, Gebetsriemen) versehen.

Seinen vollen Sinn erhält das Denkmal erst in einer Konfiguration der Geschichtskultur, die für fast fünf Jahrzehnte bestimmend bleiben sollte. Denn an das Debakel des anderen Warschauer Aufstands, in dem sich die Stadt gegen die Nationalsozialisten erhob, in der vergeblichen Hoffnung auf Unterstützung durch die am gegenüberliegenden Weichselufer abwartende Rote Armee, erinnerte im kommunistischen Polen eben kein Denkmal; ein solches Mahnmahl wird erst 1989 errichtet. So überlagern sich die beiden Aufstandshandlungen in den Erinnerungsritualen. Der Ghettoaufstand wird generalisiert zum allgemeinen Widerstand; das Ghettondenkmal wird ‚polonisiert‘. Er wird gleichsam seiner jüdischen Konnotationen entkleidet. Denn die Polen reklamieren den Status des Opfers gleichsam superior für ihr eigenes von den Deutschen unterdrücktes Volk.⁹¹ Ein moralisch historisches Recht auf die Auferstehung dieses Volkes im neuen polnischen Staat wird so plausibel.

Um das Denkmal zentriert hatte Stefan Hermlin schon seine Erzählung von 1950, die mit ihrer raffinierten Schachtelung von Erzählperspektiven vor allem darauf zielt, das Vergangene in die Gegenwart zu heben.⁹² Für den Erzähler war unabdingbar, dass sich „unter den ganz erstarrten Zügen Hiobs [...] das Gesicht Bar Kochbas verbergen“ musste; doch der heldenhafte Aufstand gilt in den kommunistischen Staaten Mitteleuropas eben nicht als jüdischer

Widerstandskampf, sondern die Widerständler kämpfen für den Fortschritt der Völker. Sie sind, offen oder ihnen selbst noch unbewusst, die Vorhut des Kommunismus.⁹³ Dieses Modell zieht sich durch Bücher wie Kurt Davids, einer dem polnischen Partisanenkampf und der sozialistischen Begegnung im Heute gewidmeten Vergangenheitsrecherche; es bestimmt Romane Peter Edels⁹⁴, und es wird eindrucksvoll inszeniert in dem Bestseller von Bruno Apitz, dessen Verfilmung unter Frank Beyers Regie schließlich sogar in beiden Deutschland erfolgreich wurde.⁹⁵ Die Rettung eines Kindes im Lager wurde hier gleichsam zum Vorboden der Ankunft des neuen Menschen in der kommunistischen Ordnung. Bis 1989 lässt sich, langsam verblassend, diese Konturierung des Widerstandes im nationalkommunistischen Gedächtnis verfolgen.

Aus völlig anderen Gründen, aber mit analogen Strategien wird der Widerstand in der Vorgeschichte des Staates Israel finalisiert. Das formale geschichtsmythische Muster vom eschatologischen Umschlag des ‚Endes‘ in einen neuen ‚Anfang‘ greift auch hier, in der „Inbesitznahme“ des ‚Heldentods‘ der Widerständler – und dem komplementären „Ausschluss“ derjenigen, die – nach einer Formulierung David Ben Gurions – den „neuen Imperativ zu sterben“ noch nicht „erlernt“ hatten.⁹⁶ Zunächst hatte die „jüdische Gemeinschaft selbst [die Überlebenden] lange Zeit kaum anhören wollen und wünschte auch nicht, daß sie sich allzu sehr Gehör verschaffen.“ Die Scham der jüdischen Opfer sollte das Selbstbewusstsein des ersten jüdischen Staates in der Geschichte nicht mindern. Der israelische Schriftsteller Aharon Appelfeld, einst in der Bukowina geboren, mit knapper Not der Ermordung entkommen, hat im Rückblick der 90er Jahre in einem autobiographischen Interview die Lage der Überlebenden im jungen Staate Israel an seiner exemplarischen Erfahrung geschildert und die „verbale Delokalisierung der Verbrechen vom historischen Ort der Tat hin zu einem symbolischen Ort Israel“ zu erklären versucht.⁹⁷

„During the 1940th one had a feeling that one was being reborn here as a Jew, and one would therefore turn out to be quite a wonder. Every utopian view produces that kind of atmosphere. Let's not

forget that this was after the Holocaust. To be strong was not merely a matter of ideology. ‚Never again like sheep to the slaughter‘ thundered from loudspeakers at every corner. I very much wished to fit into that great activity and take part in the adventure of the birth of a new nation.“

Noch immer mündet die Verfolgung in die Hoffnung der nationalen Wiedergeburt. Das Überleben, heldenhaft errungen, hat – in Spielbergs Film – ein Ziel. Sobald die Opfer sich im Film nach dem Abzug der Mörder wieder aufgerichtet haben, werden die wechselnden Filmszenen mit dem alten jüdischen Lied – Goldenes Jerusalem – untermalt. Der Ort der Verheißung erscheint. Jerusalem gibt dem Weg ein Ziel. Israel, das gelobte Land, nimmt die Verfolgten auf, und auf diesem Weg gewinnen sie ihre Würde zurück.

Die beiden historiographischen Versionen von der Entstehung des Staates Israel, wie sie Yehuda Bauer darstellt,⁹⁸ werden in Spielbergs Film konterkariert; weder die Bedeutungslosigkeit der Shoah noch ihre „Instrumentalisierung“, sondern vielmehr eine Mythologie der Ankunft setzt sein Film ins Bild. „Daß der Zionismus“ – also die spezifisch jüdische Variante „im Kreis der europäischen Nationalbewegungen um 1900“ – „zur führenden politischen Idee aller Juden aufstieg, war eine Folge des Holocaust“, heißt es andernorts.⁹⁹ Gesteigert wird dies noch zu einer Kontinuität des Kampfes. „, versprach Lustigers Buchtitel. Aus „der Asche der sechs Millionen Unschuldigen,“ so pointiert Jan Karski in einem weiteren aus dem Ensemble der Nebentexte zu Armin Herzogs Zeugenbericht darüber hinaus, „aus dem bewaffneten Kampf der tapfersten unter den tapferen Juden – zu denen auch du gehörst – erhob sich aufs neue der Staat Israel. Die Juden sind nicht länger heimatlos und hilflos.“ Und sogar der israelische Schriftsteller Yoram Kaniuk betont, dass die Überlebenden mit ihren Narben und Verletzungen doch den Staat Israel gegründet hätten.¹⁰⁰

Freilich nicht im Zeichen des Martyriums, nicht als den Staat Hiobs. Insofern ist die staatliche Finanzierung jener das Leiden betonenden Adlerschen Übersetzung von Katzenelsons Poems keineswegs typisch für die Haltung dieses

neugegründeten Israel gegenüber seiner Vorgeschichte in Shoah oder Holocaust. Die einprägsame Mythisierung begegnet hingegen etwa bei Leon Uris, und zwar schon im Roman . Uris zieht eine direkte Linie von der ‚Machtübernahme‘ der Aufständischen im Warschauer Ghetto zur Gründung des Staates Israel. Im Februar 1943 heißt es in der „Tagebucheintragung“:¹⁰¹

„Der Davidstern flattert über dem Warschauer Ghetto. [...] Keiner von uns ist so töricht so glauben, daß wir noch die Gründung eines jüdischen Staates in Palästina erleben werden. Aber wir haben wenigstens die große Fanfare unserer Rückkehr ertönen lassen. Zum erstenmal während nahezu zweitausend Jahren unserer Diaspora beherrscht eine jüdische Armee ein Stück jüdischen Gebietes.“

Bereits der Titel des Romans hatte, so wie er sich jetzt entschlüsselt, nicht das Leiden, sondern diese zionistische Zukunft aus dem Ghetto heraus anvisiert; denn das Haus Mila 18 präfiguriert Jerusalem: „Die erste ‚Hauptstadt‘ unseres ‚jüdischen Staates‘ ist das Haus Mila 18. Ich will es hier kurz beschreiben. Wir haben sechs Hauptträume. Sie sind nach den sechs polnische Vernichtungslagern benannt“ – so, daß auch der Raum ‚Auschwitz‘ als Unterkunft der jüdischen Kämpfer dient.¹⁰² So schlägt die Vernichtungsintention der Nazis in eine gleichsam schicksalhafte Perspektive des kämpferischen Zionismus um; sie wird in der „Ausgestaltung der Geschichte der Aufstände hin zur stolzen Geschichte eines Sieges“ in der israelischen Erinnerungskultur fortgeführt.

Hier schließt sich eine Szene aus der weltweit erfolgreichen Verfilmung von Leon Uris’ erfolgreichstem Roman an, wiederum die mythenbildende Version eines Ereignisses, das selbst schon „sogleich Aufnahme [...] in den Kanon des Leids und der Heldentaten“ gefunden hatte, „der jene Jahre [...] der Verbindung zwischen der Shoah und der Auferstehung des Staates bestimmte.“¹⁰³ – Der junge Dov Landau, Passagier des Flüchtlingsschiffes „Exodus“, das sich im passiven Widerstand den Zugang zum Hafen von Tel Aviv erzwang, geht an Land. Durch die britischen Behörden vor jeder Verbindung mit der Freiheitsbewegung Irguhn gewarnt, nimmt er sofort zu dieser Kontakt auf; er meldet sich

als Freiheitskämpfer, er habe Erfahrung mit Sprengstoff. Zu seiner Biographie befragt, gibt er an, im Warschauer Ghetto die Nazitrupps mit Dynamit bekämpft zu haben; dann habe er Auschwitz überlebt; er sei mit Aufräumarbeiten im Lagergelände beschäftigt gewesen. Das Verhör spitzt sich zu. Mit bohrenden Fragen treibt ihn der gut informierte, überlegene Irguhn-Führer zum Bekenntnis der „Wahrheit“. Landau war Funktionshäftling und diente zudem den SS-Wachen als Piepel. Gezwungen zum Bekenntnis bricht Landau zusammen; doch der wahre Dienst am Höchsten, dessen Stelle hier der verheißene Staat Israel einnimmt, verlangte diese Beichte, um die Vergangenheit damit abzuschließen und den Geschändeten zu exkulpieren. Streng und gütig richtet der Verhörführende nun den jungen Mann auf und nimmt ihm das Gelöbnis ab, „meinen Körper, meinen Verstand, meine Seele und mein Leben dem Freiheitskampf zu weihen“. Aus dem Verhör geht derjenige, der bislang einer, und vielleicht einer der verächtlichsten unter den Verfolgten war, als ein neuer Mensch hervor; als ein Held, der – anstatt unter dem Verbrechen zu leiden – es mutig bekämpft.

Aus der Verdrängungs- und Umwertungsmentalität der ‚utopischen‘ Gründungseuphorie, wie sie Aharon Appelfeld rückblickend – und nun mit spürbarer innerer Distanz – schilderte, hat auch Leon Uris seinen Geschichtsroman erfunden. Denn sein Buch, obschon es Faktentreue suggeriert, weicht von den Quellen weit ab, und kongenial hat der Regisseur Otto Preminger, selbst ein Flüchtling der Naziverfolgung, jene Wiedergeburtsszene des Überlebenden 1960 in seiner Verfilmung des Romans hinzugefügt.

Der Mythos von der Geburt Israels als Resultat des Exodus künftiger Helden, wird allerdings von dem israelischen Schriftsteller Yoram Kaniuk in seinem Roman korrigiert. Sein Held Yossi Harel hört unerkannt auf dem Marktplatz seine Heldengeschichte:¹⁰⁴

„Shazar sprach über die Exodus. Anfangs begriff Yossi nicht, von welchem Schiff die Rede war. Shazar hielt keine Ansprache, er kapitulierte Felsbrocken in Form von Phrasen in die Menge: Die Exodus verkörpere die Makkabäer [...]. Jene Exodus, von der Yossi

gerade kam, die armselige, zerschlagene und nach Gas stinkende Exodus, bekam plötzlich eine biblische Dimension. Seine eigenen Taten klangen aus dem Munde Shazars wie Musterbeispiele von Heldenmut, wie ein Filmepos, und Yossi war nicht mehr sicher, überhaupt dabeigewesen zu sein. Mit einem Mal wurde ihm klar, daß den Dingen, die sich abgespielt hatten, seinen Taten der letzten Monate – der Überfahrt, dem Kampf, der Grausamkeit, dem Schmerz – möglicherweise eine zusätzliche Bedeutung jenseits des eigentlichen Vorgangs zukam. [...] Und während sich die Überlebenden des Exodus – ohne, daß er davon wußte – bereits auf dem Weg nach Hamburg und von dort weiter ins Lager Pöppendorf befanden, stand Yossi Harel da und lauschte der Darstellung der Ereignisse als erhabenem Epos.“

Zwar hatte sich Yossi Harel als junger Mann in die Rolle des Führers und Retters eines von Vernichtung bedrohten Volkes nach dem literarischen Modell von Franz Werfel, dem 1933 erschienenen Roman des Völkermordes an den Armeniern fantasiert,¹⁰⁵ doch in der Wirklichkeit hatte er sich dann der Verführung des Mythos entzogen. Er brach den Widerstand der „Exodus“ ab gegen alle anders lautenden Befehle, die in den heldenhaften Untergang geführt hätten:¹⁰⁶

„Mit allen gemeinsam zog er in die Schlacht, war jedoch nicht bereit, einen aussichtslosen Kampf zu führen und zum Verursacher eines zweiten Massada zu werden, selbst wenn er damit einen nationalen Mythos für die Generation der neuen Hebräer erschaffen hätte. [...] Er wußte, welche Tragweite das heldenhafte Vermächtnis von Menschen hatte, die für eine gerechte Sache fielen, weigerte sich jedoch, die Überreste des jüdischen Volkes auf dem Altar eines solchen Mythos zu opfern.“

Aharon Appelfeld, den Imre Kertész seinen Schriftstellerfreund nennt, oder eben auch Yoram Kaniuk erinnern angesichts der Preisungen des Heldischen in der israelischen Erinnerungskultur mit ihren Schilderungen von Gewalt und

Widerstand skeptisch an den Preis des Heldentums.¹⁰⁷ Kaniuks großer Roman (1990) handelt von der Entstehung dieses im Titel angekündigten Romans selbst, also von der Möglichkeit des Erinnerns, wie sie dem letzten des Geschlechtes vorbehalten bleibt. Erzählbar wird die Geschichte des letzten Juden erst, als dieser mit „Deutschautor“ – übrigens ein Romanporträt von Heinrich Böll – eine gemeinsame Version zu schreiben beginnt, in der beide, der Deutsche und der Jude, begreifen, dass auch die neuen Helden der jüngeren Generation, die bereits für den Mythos gefallen sind, im Gedenken wiederum zu Opfern werden. Erst diese Einsicht befreit aus dem Trauma zu einem gemeinsamen Schreiben der Erinnerung.

So begleiten dieses spezifische Heldenethos die Zweifel der Literatur. In seinem jüngsten Roman gestaltet Aharon Appelfeld, der immer wieder die Chancen jüdischer Gegengewalt und die Legitimität der Rache auslotet, erneut ein Modell der Gegengewalt. Dabei führt die Maxime des gewaltbereiten Vaters den damals noch kindlichen Helden: „Man muß es dieser Bande von Antisemiten hundertfach heimzahlen“¹⁰⁸, in die Atmosphäre sich anbahnender Pogrome und des Völkermords hinein. Die Besinnung auf die jüdische Tradition und das Begehren des seiner Herkunft entfremdeten Kindes nach Kontemplation, nach religiöser Spiritualität, nach den Traditionen des jüdischen Lebens bilden die leise Gegenstimme des Romans, der freilich am Vorabend jener großen Vernichtung endet, gegen die sich der wie ein Verzweifelter kämpfende Vater so gewehrt hat, dass er in die Gefahr geriet, das, was er verteidigte, die Essenz des Judentums selbst, preis zu geben; und zugleich gab er letztlich – in einer poetologisch zu entziffernden Motivik des Romans – sein Künstlertum preis. Auch Appelfelds früherer Roman (1999) hatte zudem die Rache als Teil des Überlebendentraumas erkundet. In unablässiger Wiederholung reist der Protagonist Siegelbaum immer wieder auf den Wegen des Grauens, in der Hoffnung, den Schergen Nachtigel zu finden, den Mörder seiner Familie. Als er den alt Gewordenen entdeckt und erschossen hat, erweist sich, dass er keineswegs dem Bann entkommen ist; die ‚Wirbelbahn‘ – so der sprechende Name des Lagers, von dem die Reisen ausgehen und zu dem sie immer wieder zurückführt – will nicht enden. Es bleibt nur die völlige Vernichtung. Aus der Rache ent-

stand kein Neuanfang.

Zeugenschaft und Zivilisationsbruch charakterisieren die erste Phase des versuchten Gedenkens an die Shoah. „Kaum begannen wir zu erzählen“, so hat Robert Antelme diese paradoxe Situation der Überlebenden stellvertretend für viele andere, charakterisiert. „verschlug es uns schon die Sprache. Was wir zu sagen hatten, begann uns nun selber unvorstellbar zu werden.“¹⁰⁹ Es folgte der ebenso unmögliche wie notwendige Versuch einer juristischen Bewältigung der Vergangenheit, es folgte auch im Umfeld der 1968er Bewegung gleichsam die Enteignung der Shoah als letzte Phase eines blindwütig aggressiv gewordenen Kapitalismus, die den Juden ihren Rang als Opfer gleichsam absprach und deshalb auch gerade in Deutschland mit virulentem Antizionismus den kapitalistischen Staat Israel bekämpfte,¹¹⁰ und es folgte eine ungeahnte Dynamisierung und Ausweitung der Erinnerungskultur, die auch deren internationales Tableau neu arrangierte. Zum einen sahen sich die Länder Mitteleuropas nach den ‚samtenen Revolutionen‘ von 1989 nun mit der lange verdeckten Hypothek konfrontiert, ihre Rolle im 2. Weltkrieg zu bestimmen.¹¹¹ Die bereits skizzierte Diffusion der Erinnerungskultur erfasst nun auch diese ‚Opfervölker‘, die sich an der Shoah nicht beteiligt wähten; die verdrängte Kollaboration mit den Nationalsozialisten wird in den 90er Jahren zum gemeineuropäischen Thema. Doch auch in Deutschland muss eine neue Generation „die schwere Leistung erbringen, zu entscheiden, in welcher Weise sie“ laut den Worten von Imre Kertész, „sich mit der nationalen Geschichte identifiziert oder umgekehrt sich ihr entgegenstellt.“ Die Nachgeborenen trifft keine persönliche Schuld.¹¹² Ob sie jedoch in eine Verantwortungsgemeinschaft eintreten und unter welchen Bedingungen dies geschehen könnte, ist das geheime Thema der erregten Debatten der 90er Jahre, die mit den Namen Walser/Bubis, Denkmalsstreit, Vertreibungszentrum identifiziert sind. Mit skeptischem Blick von außen hat der polnische Germanist Hubert Orłowski dabei einen „Wandel“, der „vor unseren Augen“ stattfindet, konstatiert:

„Die Gesellschaft der ‚Berliner Republik‘ beginnt die jüngste nationale Vergangenheit nun auch über das Selbstverständnis einer Gemeinschaft der Opfer zu ergründen und zu festigen“¹¹³;

fatal schließt – nach einem weiteren Urteil – diese „Tendenz, die umstandslos die Leidensgeschichte der Opfer in den Mittelpunkt öffentlichen Gedenkens der Täter und ihrer Nachkommen stellt“ an eine noch aus der unmittelbaren Nachkriegszeit sedimentierte „dominante Opfer-Selbstbefindlichkeit“ der Deutschen an.¹¹⁴ Zudem suche man am anderen Ende des Spektrums nach „einer Gelegenheit [...], um im jüdischen Volk Täter und Schuldige ausfindig machen zu können.“¹¹⁵ Hellsichtig in der Persiflage kenntlich gemacht war dieser Tausch der Verantwortungspositionen ja bereits in dem Rollentausch von Täter und Opfer in Edgar Hilsenraths 1977 erschienenem Roman .

Im Widerstreit der Ansprüche und Deutungen muss aber doch unabänderlich am Anfang der Schock des Überlebens stehen. Nach dem Erscheinen von Marcel Reich-Ranickis Lebensbericht hat Hanna Krall ein einfühlsames Interview mit Teofila Reich-Ranicki geführt.¹¹⁶ Ihr Vaterland, so bekennt Teofila Reich-Ranicki, sei noch immer das Warschauer Ghetto. Und Marek Edelman wird – von Hanna Krall auf diese Position hin angesprochen –, erklären, sein Leben stehe ebenso noch immer unter dem Horizont des Ghettos. Von daher erscheint das Heldentum als eine Reinszenierung des Lebensvollzugs der Überlebenden, die das Unsagbare jener nicht vergehenden Vergangenheit wenigstens kommunizierbar macht. Es ist ein, freilich ganz eigener, Beitrag zur Rekultivierung der Shoah, die ebenfalls schon 1945 breit eingesetzt hat. Waren es ehemals zumindest im deutschen Kontext die bewährten Ordnungssysteme – die Religion, die Kunst – denen man in Wolfgang Koeppens Bearbeitung von Jakob Littners etwa,¹¹⁷ oder in der bald berühmt gewordenen Erzählung Luise Rinsers¹¹⁸ unbeirrt die Bergung des Sinns zutraute, so erscheinen mittlerweile die Werte einer individualistischen Kultur als dem Verständnis angemessen. Deshalb rückt der handelnde Einzelne in den Vordergrund, bildet freilich eine äußerst vieldeutige und ambivalente Symbolfigur. Auch wenn sich deren Facetten nicht einer nationalen Erinnerungskultur zuordnen lassen, so seien sie zunächst im Blick auf deren Kategorien erläutert.

Denn für die deutsche Erinnerungskultur bietet sich hier eine Entlastung. Auch im ‚Volk der Täter‘, so zeigt sich, gab es Widerstand. „Ein neues Buch zeigt“, so

verkündet der Untertitel zu einer Rezension, die ein Werk von Wolfgang Benz, dem Leiter des Berliner Zentrums für Antisemitismusforschung, über vorstellte: „Es gab mehr Helfer für die verfolgten Juden im ‚Dritten Reich‘ als oft angenommen.“¹¹⁹ Umgekehrt erscheinen auch die Leiden der Opfer weniger bedrückend, wenn sich Handlungsoptionen erkennen lassen, wenn es Tapferkeit, Anstand und Würde gab: Im Vergleich mit den grauenhaften Bildern der ausgebrochenen Goldzähne, der für die Verwertung vorbereiteten Haare, den ausgemergelten Gestalten aus dem Konzentrationslager, sind die Ikonen des Widerstandes, die tapfer kämpfend untergehen, der Mentalität der Gegenwart zweifellos besser angemessen; sie zwingen kaum einen Betrachter zum Wegsehen.¹²⁰ Dass man in Israel den Juden nicht als Opfer sehen möchte, sei nicht weiter kommentiert. Doch auch in den USA findet das Bild vom heldenhaft kämpfenden Juden bei einer breiten Öffentlichkeit den Anschluss an Dispositive, die Individualität, Widerstand des Einzelnen und Mut im Ungewissen schon immer sehr positiv bewertet hatten.¹²¹ Gerade mediale Arrangements geben von dieser Wertschätzung – ganz unabhängig von der Shoah – Zeugnis. Es soll hier deshalb auch kein gleichgeschalteter Wechsel in der Erinnerungskultur behauptet werden. Vielmehr überlagern sich Tendenzen der kollektiven Mentalität mit anderen in sich stimmigen Prämissen – also etwa nationale Traditionen und spezifische Legitimationsbedürfnisse, ein medialer Wandel, dann der, freilich wiederum inszenierte, Generationswechsel.

Die Foren der Erinnerung sind eben auch Märkte der Aufmerksamkeit, und entsprechend müssen die nationalen Erinnerungsgüter dort verhandelt werden. In der deutschen Debatte rangiert der Index der Aufmerksamkeit für die Shoah hoch; der politisch korrekte Rückgriff auf die Shoah gehört vielleicht zu den wenigen Regularien der Medienöffentlichkeit insgesamt. Doch die Wirkungs- und Erfolgsintentionen der neuen Erinnerungsmedien – vor allem des Films – machen sich eben deshalb um so nachhaltiger geltend, und die Suggestion der neu erzeugten Bilder überlagert die historisch rekonstruierte Wirklichkeit.

Im Jahr 2003 attackiert der Historiker Wolfgang Benz den Film von Margarete von Trotta als „Kitsch, Klamotte, Klitterei“; um ihren jüdischen Ehemann zu befreien, betört die tapfere Lena schließlich in dieser „Legende von der Ro-

senstraße“ Goebbels selbst, ein Vorgang, den Benz als „Opferung im Separee“ mit „Goebbels als Knallcharge“¹²² bezeichnet. Die Regisseurin, die „gut zehn Jahre“ – also bis zum hier zu beschreibenden atmosphärischen Wandel der Erinnerungskultur – für ihr Projekt gekämpft hatte,¹²³ nutzt den wissenschaftsskeptischen Topos und wirft nun ihrerseits Wolfgang Benz vor, der Historiker habe nichts verstanden; auch er betreibe nur „Geschichtsklitterung“.¹²⁴ Tatsächlich aber hatte sie eben einen historischen Stoff entdeckt, „der alles enthält, was das Kino liebt: Liebe und Heldenmut, Widerstand der Menschlichkeit gegen ein unmenschliches Regime, vor allem aber klar definierte Protagonisten des Guten wie des Bösen“ – oder vielmehr: Sie hatte den ‚Stoff‘ mediengerecht wahrgenommen und entsprechend geformt.

Gerade die filmische Strategie der Personifizierung kommt einem generellen Bedürfnis nach persönlichem Bezug in einer sich stets weiter anonymisierenden Umwelt entgegen. Die neue Verschränkung des ‚Öffentlichen‘ mit dem ‚Privaten‘ führt denn auch zu

„einer Geschichtsschreibung in der ersten Person [...]. Immer mehr Autorinnen und Autoren gehen auf die Suche nach vergessenen oder verdrängten Familienmitgliedern, deren Lebenslinien sich mit den Windungen der Politik im 20. Jahrhundert verschlungen haben: Väter, Brüder, zunehmend Großväter. Nazideutschland kehrt wieder als Familienroman und Autoanalyse“

– und neu daran ist, wie Ulrich Raulff zutreffend bemerkt, dass nach „Jahren der Anklage und Empörung [jetzt] ein Wunsch nach Versöhnung spürbar [wird], und wenn schon nicht mit der ganzen Geschichte, dann wenigstens mit der der Familie. Und ein unausgesprochenes Vertrauen auf Rettung durch die Kunst.“¹²⁵ Vor allem die Enkel der Tätergeneration neigen dazu, ihre Großväter und Großmütter in einem besseren Licht zu sehen, als deren eigene Erzählungen über die Vergangenheit nahe legen, so lautet das Ergebnis einer renommierten wissenschaftlichen Studie mit dem sprechenden Titel.¹²⁶ So verschwinden die ‚bösen Täter‘; was bleibt sind Handelnde aus dem ‚Täter-‘ wie dem ‚Opfervolk‘

in einem Widerstand, der sich als Medium der Versöhnung und Erlösung von einer sonst endlos ‚unbewältigten Vergangenheit‘ erweist.

■

Anmerkungen

- ¹ Der folgende Text entspricht meinem Vortrag bei der Danziger Konferenz im Oktober 2003, der sich freilich auch auf Film- und Musikbeispiele stützen konnte; die Druckfassung ist hier ärmer und musste um einige Erläuterungen ergänzt werden, die wenigstens Beschreibungen nachreichen. Zudem wollte ich auf einige jüngere Belege aus der anhaltenden Debatte nicht verzichten; sie sind in den Anmerkungen datiert und insofern leicht kenntlich. Für anregende Diskussionen und für die Überlassung ihrer noch ungedruckten Arbeit zur Musik in Steven Spielbergs danke ich herzlich Frau Annette Teufel (Mitteleuropa Zentrum der TU Dresden); zu Dank verpflichtet bin ich ebenso Herrn Dr. Frank Schenke, für die Einsicht in seine einschlägige Arbeit noch vor der Drucklegung.
Vgl. Doron Rabinovici, Frankfurt a.M. 2004, S. 94-100; dort auch die folgenden Zitate (S. 97, S. 98, S. 100).
- ² Vgl. meine Studie: . In: Walter Schmitz (Hrsg.): , Dresden 2003, S. 497-521, hier S. 507.
- ³ Vgl. zur ersten Information Knut Hickethier: . In: . Hrsg. v. Thomas Koebner u. Kerstin-Luise Neumann. Band 4: 1982-1994. Stuttgart 1995, S. 395-399; außerdem die im Einzelnen freilich zu kritisierende Monographie von Markus F. Stahlecker: Steven . Aachen 1999; den für uns wichtigen Aspekt der Filmmusik behandelt Stahlecker nur cursorisch, vgl. ebd. S. 107ff.
- ⁴ In Stahleckers Filmprotokoll, auf das auch im Folgenden als Zitatersatz verwiesen wird; Stahlecker (Anm. 3), S. 139-245, hier S. 175.
- ⁵ Peter Reichel: , München 2004, S. 305, vermisst im Film die Motivation aus einem „inneren Wandlungsprozess“ Schindlers; dazu aber Stahlecker (Anm. 3), S. 19.
- ⁶ Das bestätigt sich, als er das Mädchen im roten Mantel zum zweiten Mal – nun unter den ermordeten – erblickt, vgl. Stahlecker (Anm. 3), S. 220.
- ⁷ Vgl. Stahlecker (Anm. 3), S. 243.
- ⁸ Yehuda Bauer: , Frankfurt a.M. 2001, S. 318.
- ⁹ So Hannes Heer in der Diskussion um sein Buch ; zit. n. Ijoma Mangold: . In: , 29.3.2004. Folgendes Zitat: Leon de Winter: . In: , 11.12.2003.
- ¹⁰ Vgl. Zum Generationswechsel etwa Aleida Assmann: In: . Hrsg. v. Ewa Kobylińska u. Andreas Lawaty, Wiesbaden 1998, S. 110-119, hier S. 110ff.; Aleida Assmann/Ute Frevert: , Stuttgart 1999, S. 272ff.
- ¹¹ Andreas Dörner: , Frankfurt a.M. 2001, S. 171.
- ¹² Dörner (Anm. 11), S. 91.
- ¹³ Reichel (Anm. 5), S. 310.
- ¹⁴ So die Überschrift des diesem Film gewidmeten Abschnitts bei Reichel (Anm. 5), S. 301-320.

- ¹⁵ Vgl. Reichel (Anm. 5), S. 317, im Referat der öffentlichen Debatte um .
- ¹⁶ Vgl. Bernd Roeck: . In: 29 (2003), S. 294-315; Christa Maar u.a. (Hrsg.): , Köln 2004.
- ¹⁷ Dies trotz Claude Lanzmanns -Film; vgl. zur ersten Annäherung an das neue Genre des Holocaust'-Films Waltraud >Wara< Wende (Hrsg.): . Stuttgart/Weimar 2002; Sven Kramer (Hrsg.): Die . München 2003; Margrit Frölich/Hanno Loewy/Heinz Steinert (Hrsg.): , München 2003.
- ¹⁸ Vgl. Reichel (Anm. 5), S. 250-263.
- ¹⁹ Michael Jeismann: , Stuttgart 2001, S. 156.
- ²⁰ Bereits durch das – die Sehgewohnheiten des Dokumentarischen abrufende – schwarz-weiße Filmmaterial; vgl. zu diesem Effekt Stahlecker (Anm. 3), S. 74.
- ²¹ Raul Hilberg: , Frankfurt a.M. 1994, S. 118.
- ²² Dörner (Anm. 11), S. 232.
- ²³ Reichel (Anm. 5), S. 315.
- ²⁴ Reichel (Anm. 5), S. 155.
- ²⁵ Zit. n. Jean-Michel Chaumont: . Aus dem Französischen und Amerikanischen von Thomas Laugstien, Lüneburg 2001, S. 35.
- ²⁶ In: , Nr. 3/1967, S. 266-299, hier zit. n. Chaumont (Anm. 25), S. 23. Vgl. zum Schweigen über den Holocaust in den USA bis zu den 1960er Jahren Peter Novick: , Stuttgart u. München 2001, S. 141ff.
- ²⁷ Chaumont (Anm. 25), S. 91, zuvor S. 89.
- ²⁸ Vgl. Erna Paris: , Berlin u.a. 2000.
- ²⁹ Alain Finkielkraut: , Paris 1982, S. 150. Vgl. Novick (Anm. 26), S. 317ff.
- ³⁰ Vgl. Dörner (Anm. 11), S. 207ff.; zur Herleitung vgl. Hans-Jürgen Wirth: . In: Ders. (Hrsg.): , Gießen 2001, S. 13-44.
- ³¹ Vgl. Aleš Haman: . In: Schmitz (Anm. 2), S. 315-326, insbesondere S. 323 die Hinweise zum ‚filmischen Erzählen‘ und zur Filmerfahrung des Autors.
- ³² Arnošt Lustig: . Aus dem Tschechischen von Peter Sacher, Frankfurt a.M. 1991, S. 181. Verschränkt ist die Sprachmotivik der Täuschung und ‚Bemäntelung‘ mit einer entsprechenden Kleidermetaphorik; beim Aufbruch zu dieser ‚Reise‘ kleidet die Gestapo den Anführer der jüdischen Gruppe sogar neu ein!
- ³³ Ebd. S. 182.
- ³⁴ Shmuel Krakowski: . In: . Hrsg. v. Y. Gutman. 4 Bde, Berlin 1993, S. 1584-1590, hier S. 1584.
- ³⁵ Elie Wiesel: . Aus dem Französischen von Curt Meyer-Clason, 5. Aufl., Freiburg i.Br. u.a. 2002, S. 153.
- ³⁶ Elie Wiesel: . Roman. Aus dem Französischen von Hanns Bücker, 2. Aufl., Freiburg i.Br. u.a. 1998, S. 183.
- ³⁷ Imre Kertész: . Roman, Reinbek b. Hamburg 1999, S. 101.
- ³⁸ Bauer (Anm. 8), S. 178; ebd. als Kapitelüberschrift auch die unten zitierte Frage sowie S. 178ff. zum Folgenden.
- ³⁹ Wolf Biermann: . In: Henry Armin Herzog: . Aus dem Amerikanischen von Franca Fritz und Heinrich Koop, Köln 2000, S. 17.
- ⁴⁰ Dazu die korrigierenden Bemerkungen von Bauer (Anm. 8), S. 206.
- ⁴¹ Wolf Biermann: . In: Jizchak Katzenelson: . Vor- und Nachwort von Wolf Biermann, München 1996, S. 15.
- ⁴² Vgl. Reinhold Grimm/Caroline Molina y Vedia: . In 1996, S. 169-185.
- ⁴³ Vgl. Raul Hilberg: , Frankfurt a.M. 2002, S. 127.
- ⁴⁴ Laut ders.: Hilberg (Anm. 21), S. 152.
- ⁴⁵ So 1963 der Herausgeber der Zeitschrift , zit. n. Chaumont (Anm. 25), S. 111; vgl. ebd. den Abschnitt S. 72-78.
- ⁴⁶ Zit. n. Bauer (Anm. 8), S. 178.
- ⁴⁷ Hilberg (Anm. 43), S. 127.
- ⁴⁸ Vgl. aber die neue, eben die Legitimität des Widerstandes betonende Akzentuierung bei Wolfgang Frühwald: . In: Carsten Peter Thiede/Karl-Josef Kuschel/Wolfgang Frühwald (Hrsg.): , Paderborn u.a. 1997, S. 13-28.
- ⁴⁹ Jizchak Katzenelson: . Mit einem Vorwort von Manfred Richter, Berlin 1992, S. 132.
- ⁵⁰ Katzenelson/ Adler (Anm. 49), S. 133.
- ⁵¹ Chaumont (Anm. 25), S. 249; zur Diskussion ebd. der Abschnitt , S. 249-258.
- ⁵² Biermann, Katzenelson (Anm. 41), S. 27.
- ⁵³ Vgl. demgegenüber die Betonung, Lustiger sei kein Historiker, bei Hilberg (Anm. 21), S. 111. Dazu auch Arno Lustigers Erinnerungen: Arno Lustiger: Berlin 2004.
- ⁵⁴ Arno Lustiger: Anmerkungen zu Katzenelsons Werk zur phonetischen Transkription. In: Jizchak Katzenelson: Biermann. Hrsg. v. Wolf Biermann, Köln 1994, S. 229.
- ⁵⁵ Hilberg (Anm. 21), S. 111, sowie bes. S. 140ff. zur spezifisch deutschen Diskussion. Bereits ein Schreiben des Generaldirektors der Gedenkstätte Yad Vashem vom 24.8.1958, das eine Beteiligung an der Veröffentlichung von Hilbergs späterem Standardwerk ablehnt, beruft sich auf Vorbehalte der dortigen Fachleute gegen Hilbergs ‚Einschätzung des (aktiven und passiven) jüdischen Widerstands während der Nazi-Besatzung‘, zit. n. S. 96; Hilbergs Autobiographie bekräftigt nochmals seine Kritik an den Überlebendenberichten (S. 116) und seine Skepsis gegen das Klischee vom ‚Ghetto-Heroismus‘ (S. 117).
- ⁵⁶ Arno Lustiger: 1945. , Köln 1994.
- ⁵⁷ Sie münden schließlich in sein Buch (Anm. 43).
- ⁵⁸ Hier zitiert nach ‚Heroes and martyrs‘, gesungen von Shura Lipovsky, CD, Mitschnitt des Warschauer Gedenkkonzerts 1993.
- ⁵⁹ Vgl. Reinhart Koselleck: , München 1994; John Czaplicka: . In: 65 (1996), S. 155-187; Olaf B. Rader: , München 2003.
- ⁶⁰ Vgl. Chaumont (Anm. 25), S. 73f. Zitat aus Marcel Reich-Ranicki: , München 2000, S. 278.
- ⁶¹ Vgl. Walter Schmitz: , Frankfurt a.M. u.a. 1985, S. 147 u. 385.
- ⁶² Eine weitere deutsche Auflage in der Übersetzung von Peter de Mendelssohn und Ernest Landau erschien 1969; dennoch blieb das Echo in den Medien der Erinnerungskultur gering. Vorangegangen war schon 1950

John Herseys Roman . Zur ersten Information zu vgl. Kathleen Shine Caine: . Westport, Conn. 1998, S. 67-81. Für das Jahr 2004 ist die Premiere einer amerikanischen Kino-Verfilmung von angekündigt.

⁶³ Leon Uris: . Roman. [1961. - Ins Deutsche übersetzt von Peter de Mendelssohn], München 1961, S. 64.

⁶⁴ Uris (Anm. 63), S. 466.

⁶⁵ Ebd. S. 473

⁶⁶ Wolf Biermann: . 2 CDs. (Mitschnitt einer Lesung in der Israelitischen Cuktusgemeinde, Zürich). [Begleitheft], Frankfurt a.M. 2004, o.S.

⁶⁷ Uris (Anm. 63), S. 474.

⁶⁸ Ebd. S. 584.

⁶⁹ Chaumont (Anm. 25), S. 243; vgl. ebd. S. 242-258 die von Marek Edelmanns Problematisierung dieser Konventionen ausgehende Diskussion. Vgl. dazu auch die Diskussion bei Zertal (Anm. 96), S. 56 f.

⁷⁰ Vgl. Hanna Krall: . Berlin 1979, S. 5. Dazu meine Artikel . In: . Hrsg. v. Thomas Riggs, Detroit u.a. 2002, S. 180f. / S. 574.

⁷¹ Chaumont (Anm. 25), S. 245f; dazu Teofila Reich-Ranicki/ Hanna Krall: , Stuttgart 2000, S. 66f; das Aquarell des Widerstandskämpfers mit dem Begleittext, der – wiederum im Zitat Edelmanns – sich auf die Würde der Wahl beruft: „Es ging darum, sich nicht abschlichten zu lassen [...]“.

⁷² Marek Edelman: . Berlin: Harald Kater Verlag 1993 / Marek Edelman: . Hrsg. v. Rudi Assuntino und Wlodek Goldkorn, München 2002.

⁷³ Jurek Becker: . Roman, Frankfurt a.M. 1982, S. 99.

⁷⁴ 12. Gesang, Strophe 13f. - Biermann, Katzenelson (Anm. 41), S. 100.

⁷⁵ Vgl. 14. Gesang, Strophe 11 - Biermann, Katzenelson (Anm. 41), S. 114:

Schrumpfjuden gibt es unter uns, Gestapospitzel, solche wie
Den Alfred Nossig – ewig ausgelöscht soll dieser Name sein!
Und Polizisten, Juden! Selber Juden, gehen sie auf die Judenjagd
Und haben an die Nazis sich verkauft.
Doch gibt's auf dieser Welt
Noch Trost. So mancher Lump ward
Abgeknallt wie'n toller Hund
Denn besser noch, zehn schlechte Juden
Sterben als ein Nazischwein

Demgegenüber das Original und die Übersetzung Adlers; Katzenelson/Adler (Anm. 49), S. 150:

Asa a bisl jidn! Asa a kap un s'senen
iberike zwischn sej do – Alfred Nosig jemach schmoj,
un polizjantn jidische, ach
jidn, jidn, wos hobn sich farkojft zum dajtsch ... in pajn in dem is unds s trejst baschert.
jidn schisn sej wi hint ojs ... schist!

zen sचेchte jidn harg'et, ejder harg'enen ejn schlechtn goj.

Noch Juden hier! Doch nicht die Besten mehr –

Denn mancher zwischen uns darf leben, nur, weil er voll Blutschuld ist ...

Der Ordner! Juden – Juden leben, die

der Deutsche sich gekauft hat. Der Gerechtigkeit verfallen sie,

Sie fallen so, wie Hunde ... Feuer! Schieß! Schieß! Besser, wenn

zehn schlechte Juden fallen, als ein schlechter Christ.

⁷⁶ Biermann (Anm. 39), S. 13.

⁷⁷ Vgl. Aleida Assmann: In: Wolf Lepenies (Hrsg.): Wissenschaftskolleg – Institute for Advanced Study – zu Berlin. Jahrbuch 1998/99, Berlin 2000, S. 200-220.

⁷⁸ Vgl. hierzu nochmals Dörner (Anm. 11), S. 242f.

⁷⁹ Biermann (Anm. 39), S. 25.

⁸⁰ Biermann (Anm. 39), S. 26f.

⁸¹ Ebd. S. 29.

⁸² Biermann, Katzenelson (Anm. 41), S. 30.

⁸³ Vgl. dazu meine Deutung in: In: , Dresden (i.V.).

⁸⁴ Rôman Frîster: . Aus dem Hebräischen von Eva und Georges Basnizki, Berlin 1997. Dazu etwa: . In: <http://www.ifa.de/zfk/interviews/dfrister.htm>.

⁸⁵ Vgl. Stefan Mächler: , Zürich Verlag 2000.

⁸⁶ Biermann, Katzenelson (Anm. 41), S. 17. Das folgende Zitat aus dem Begleitheft der CDs (wie Anm. 66).

⁸⁷ Bauer (Anm. 8), S. 180.

⁸⁸ Vgl. James E. Young: , New Heaven, London 1993, S. 168.

⁸⁹ Vgl. M. Frank Schenke: . (Vortrag zum Kongress Zwischeneuropa / Mitteleuropa. Gründungskongress des Mitteleuropäischen Germanistenverbandes im Oktober 2003 in Dresden; der Beitrag erscheint in der Dokumentation des Kongresses).

⁹⁰ Krall (Anm. 70), S. 98; dazu auch Chaumont (Anm. 25), S. 247ff.

⁹¹ Vgl. dazu auch Klaus Peter Friedrich: . In: 52/ 2003, S. 1-51.

⁹² Vgl. Stefan Hermlin: . Erzählungen. Leipzig o.J., S.71f. u.ö. Folgendes Zitat ebd. S. 88.

⁹³ Vgl. ebd. S. 75: den geschickt inszenierten, gleitenden Übergang vom jüdischen Ghetto zum ‚neuen‘ Warschau, und damit die Umdeutung der Kämpfer des Ghettos zu Vorkämpfern des kommunistischen Polen: „[...] über die unaufräumbare Wirnis aus Stein und Eisen [des zerstörten Ghettos] [würde sich ...] ein riesiges Viertel der erneuerten Stadt [...] erheben [...]. Nur noch das Monument auf dem Platz würde laut in alle Ewigkeit mit all seinen Lettern reden: Das jüdische Volk seinen Kämpfern und Märtyrern. Aber den Toten [...] würde diese Last leicht sein: die Stadt, die über ihnen dröhnen und lieben würde – wäre sie möglich gewesen ohne ihr Sterben, das die Welt zu noch größerer Entschlossenheit gezwungen hatte? Zum erstenmal jetzt, nach ihrem Tode, würde die Stadt Warschau, in der sie ja nie ganz heimisch gewesen waren, ihre wahre

Heimat sein. Die Toten selbst, sagte ich mir, sind es, die die Decke aus Beton über sich ziehen, um unter den Riesenbauten auszuruhen“ (Hervorhebung W.S.); in der Diskussion im Ghetto wird das Opfer der ‚roten Armee‘ den Juden zugedacht (vgl. S. 96f.); das Leitwort ‚neu‘ verbindet die Aufstands- mit der Aufbauerzählung, vgl. ebd. S. 86 u.ö. Zum Antisemitismus in ‚Volkspolen‘ vgl. die Autobiographie des Shoah-Überlebenden Michael Checinski: Frankfurt a.M. 2003; sowie: Kazimierz Wóycicki: . In: . Hrsg. v. Andreas Lawaty/ Hubert Orłowski, München 2003. S. 78-88, hier S. 84ff.

⁹⁴ Siehe dazu Manfred Frank Schenke: , Frankfurt a. M. u.a. 2002, S. 114f.

⁹⁵ Vgl. zu Apitzens Buch als „Gründungsroman“ der DDR Manfred Overesch: , Göttingen 1995, S. 14f. sowie S. 20f.; weiter Susanne zur Nieden: . In: . Hrsg. v. Manuel Köppen u. Klaus Scherpe, Köln u. Weimar 1997, S. 97-108; Andrea Reiter: , Wien 1995, S. 161-172. Weiter zur Wirkung und Verfilmung Reichel (Anm. 5), S. 193-200.

⁹⁶ Zit. nach Idith Zertal: Göttingen 2003, S. 42. Zum geschichtsmythischen Muster von ‚Anfang‘ und ‚Ende‘ vgl. Klaus Vondung: , München 1988; folgendes Zitat: Simone Veil, zit. n. Chaumont (Anm. 25), S. 50.

⁹⁷ Zertal (Anm. 96), S. 106; folgendes Zitat: Aharon Appelfeld: , New York 1994, S. 73f. Dazu auch Young (Anm. 88), S. 292.

⁹⁸ Bauer (Anm. 8), S. 293ff.

⁹⁹ Christoph Schmidt: . In: , 2.9.2003.

¹⁰⁰ Yoram Kaniuk: , München 2001, S. 6.

¹⁰¹ Uris (Anm. 63), S. 497.

¹⁰² Ebd. S. 497; folgendes Zitat: Zertal (Anm. 96), S. 53.

¹⁰³ Zertal (Anm. 96), S. 71. Zum Roman vgl. einführend Caine (Anm. 62), S. 51-65.

¹⁰⁴ Kaniuk (Anm. 100), S. 243f.

¹⁰⁵ Vgl. dazu meine Studie: . In: . Hrsg. v. Wolfgang Frühwald u. Heinz Hürten, Regensburg 1987, S. 329-370, hier S. 333. – Dazu auch die neuere Materialpublikation von Mesrob K. Krikorian: , Frankfurt a. M. u.a. 1999.

¹⁰⁶ Kaniuk (Anm. 100), S. 219.

¹⁰⁷ Vgl. Kertész über Appelfeld in Imre Kertész: . Berlin 1998, S. 112. Diese Haltung scheint, zumindest unter der kulturellen Elite, an Akzeptanz zu gewinnen, vgl. den aktuellen Bericht von Gisela Dachs: . In: , 18.3.2004. – Zudem reicht die Diskussion bis in die Gründungskrisen des Staates Israel zurück. Zumindest entwirft Lion Feuchtwanger in seinem – nicht hinreichend gewürdigten – Roman aus dem Jahr 1956 ein geschichtliches Modell jüdischen Gewaltverzichtes. Jefta verirrt sich in seinem Dialog mit Gott auf den Weg der Gewalt. Er vernichtet das, was die Zukunft jenes Gemeinwesens wäre, dessen Gründung er zugleich durch dieses Opfer seines eigenen Kindes zu betreiben wähnt – ein Dilemma, in dem Feuchtwanger zur Entstehungszeit seines Romans eben auch den kämpfenden Staat Israel in der ersten Suezkrise von 1956 befangen sieht.

¹⁰⁸ Aharon Appelfeld: , Berlin 2002, S. 281.

¹⁰⁹ Robert Antelme: . Aus dem Französischen von Eugen Helmlé, München 1990, S. 9.

¹¹⁰ Vgl. Lars Rensmann: , Wiesbaden 2004, S. 310ff.; verkürzt zum „Stachel der unbewältigten Vergangenheit“ die Shoah-Rezeption der 68er bei Ingrid Gilcher Holtey: , 2. Aufl. München 2003,

S. 56-61. – Dann vor allem Reichel (Anm. 5) und Assmann/ Frevert (Anm. 10), S. 258ff.

¹¹¹ Vgl. die Irritation in der polnischen Öffentlichkeit, dass man „zugleich Opfer und Täter sein kann“ – wie Jan Gross in seinem Aufsehen erregenden Buch , das bereits 2001, ein Jahr nach der polnischen Erstausgabe, in deutscher Übersetzung vorlag, formulierte; daran anknüpfend Pawel Machcewicz: . In: . Hrsg. v. Edmund Dmitrów u.a., Osnabrück 2004, S. 19-94, hier S. 22. Exemplarisch dazu der Sammelband Kobylińska Lawaty (Anm. 10). Außerdem meine zur vorliegenden komplementäre Studie: (in: , 2005).

¹¹² Vgl. dazu die Erörterungen von Gesine Schwan: , Frankfurt a.M. 1997. Zitat zuvor: Imre Kertész: . In: . Hrsg. vom Börsenverein des Deutschen Buchhandels, Frankfurt a.M. 1997, S. 36f.

¹¹³ Hubert Orłowski: . In: . Hrsg. v. Edward Białek, Robert Buczek u. Pawel Zimniak, Wrocław u. Zielona Góra 2003, S. 201-215. Erweitert und leicht verändert aus: Lawaty/Orłowski (Anm. 93), S. 132-144.

¹¹⁴ Reichel (Anm. 5), S. 142, zuvor ebd., S. 159. Diese Sorge ist bereits in die Sprache der Politik übergegangen; so wurde einer Vorlage der Unionsfraktion für ein „Gesamtkonzept für ein würdiges Gedenken aller Opfer der beiden deutschen Diktaturen“ vorgeworfen, sie knüpfe an die „seit einiger Zeit zu beobachtende Wiederbelebung des deutschen Opfermythos“ an; zit. n. Reiner Burger: . In: , 17.6.2004.

¹¹⁵ de Winter (Anm. 9). – Dazu etwa der Fall des Bundestagsabgeordneten Martin Hohmann und des ihm sekundierenden Bundeswehr-Generals Reinhard Günzel, vgl. Patrick Bahners: . In: , 6.11.2003; Peter Gauweiler: . In: , 18.11.2003, der eine bloße verbale Entgleisung mit vielen Parallelen bei anderen konstatieren will.

¹¹⁶ Reich-Ranicki/Krall (Anm. 71); die Aussagen von Marek Edelman und Teofila Reich-Ranicki, ebd. S. 88.

¹¹⁷ Vgl. meinen Beitrag zu Wolfgang Koeppen. / [Wolfgang Koeppen:] . In: Riggs (Anm. 70), S. 166-168 / S. 479f.

¹¹⁸ Vgl. zu dieser schnell in den schulischen Lesekanon aufgenommenen Erzählung meine Deutungsskizze zu Luise Rinser in: . Hrsg. v. Jürgen Aretz, Rudolf Morsey und Anton Rauscher, Münster 2004, S. 315-330, hier S. 319.

¹¹⁹ , Beilage , September 2003.

¹²⁰ Anders als die von Martin Walser in einer besonders heftig diskutierten Formulierung angesprochenen Bilder aus den Lagern, vgl. meine Studie: . In: . Hrsg. v. W.S. / Frank Almai, Dresden 2004 (i.V.).

¹²¹ Vgl. Novick, Nach dem Holocaust (wie Anm. 26), S. 296ff. (auch zur Fernsehserie) u.ö.

¹²² Wolfgang Benz: . In: , 18.9.2003.

¹²³ Hans-Dieter Seidel: . In: , 20.9.2003.

¹²⁴ Stefan Koldehoff: . In: , 22.9.2003. – Zumindest verwiesen sei auf einen weiteren Erfolgsfilm um einen deutschen ‚Retter‘: Roman Polanskis (2002), dazu jetzt Wilm Hosenfeld: , München 2004.

¹²⁵ Ulrich Raulff: . In: , 8.3.2004. In diesen Zusammenhang stellt Thomas Wild seine Besprechung des Romans von Tanja Dücker (Berlin 2003); obschon die Autorin – so der Vorwurf des Rezensenten – „solchen Behauptungen entgegen wirken möchte, indem sie die Erzählerin ihres Romans mit Skepsis gegenüber den glatten Oberflächen des Familiengedächtnisses ausstattet,

wird der skizzierte Befund durch die Machart des Romans dennoch bestätigt“; hier ‚plaudere‘ die Erzählung „so sorglos vor sich hin, daß Fragen zur politischen Vergangenheit weniger enthüllt als eingelullt werden“ (. In: , 8.3.2004). Vgl. umfassend Harald Welzer: . In: 36, 13. Jg., Februar/März 2004, S. 53-64.

¹²⁶. Hrsg. v. Harald Welzer, Sabine Moller u. Karoline Tschuggnall. Frankfurt a.M. 2002.

Das jüdische Krakau

Maria Kłańska

„Die Weichsel fließt und fließt... Und mit ihr strömen die Legenden von Krakau /[...] / Jeder liebt seine Heimatstadt, sein heimatliches Städtchen, sei es das geliebte Belz, sei es Warschau, o du mein Warschau. Warum sollte ich also mein Krakau nicht lieben? Sogar die blaue Weichsel verliebte sich, als sie Krakau erblickte, sogleich in diese Stadt und umgürtete sie zum Beweis der Liebe mit ihrem Band. /[...] / Außer vom blauen Band der Weichsel ist Krakau von einem grünen Rain umgeben, in dem freilich keine Birnbäume stehen, sondern Kastanien, und das nicht nur hier und da, sondern in einem dichten Ring. /[...] / Die herbstlichen Kastanien in den Anlagen: Wege, die von einem rostfarbenen Teppich bedeckt sind. Die Kastanien im Frühling: ganz in Weiß und Grün, stattlich, voller Freude und Hoffnung. Von Kindheit an geleiteten diese Anlagen mich zum Wawel. /[...] / Hier trifft sich mein Wawel mit der Alten Synagoge, treffen sich die Legenden des königlichen Krakau mit denen des jüdischen Kazimierz.“¹

Mit diesen rührenden, mit literarischen und volksliedhaften Zitaten aus der polnischen Literatur garnierten Zeilen² beginnen die Kindheits- und Jugenderinne-

rungen des 1919 in Krakau geborenen Kaufmannssohnes Natan Gross, der die deutsche Okkupation in seiner Heimatstadt mit gefälschten ‚arischen‘ Papieren überlebte, Filmregisseur wurde, im Jahre 1950 nach Palästina auswanderte und dort als Polnisch schreibender Journalist und Dichter sowie Übersetzer wirkte. Solche jüdischen Patrioten Krakaus gab es vor dem 2. Weltkrieg in Krakau zu mehreren Zehntausenden; heute leben vielleicht noch Zweihundert von ihnen in Krakau und mehrere Tausend in der ganzen Welt verstreut; in Israel spielt unter den ‚Städtemannschaften‘ Irgun Yotzey Krakow b'Israel eine wichtige Rolle. Die meisten der jüdischen Krakauer sind aber während der Nazi-Okkupation ermordet worden.

Der Krakauer jiddische Volksdichter und Tischler Mordechaj Gebirtig verabschiedete sich von der geliebten Heimatstadt, die von den Okkupanten ‚judenrein‘ gemacht werden sollte, im Oktober 1940 mit einem ergreifenden Lied, das mit den Worten ‚Bleib gesund mir, Kroke!‘ anfängt.³ 1942 sollte er im Zwangsghetto im Stadtviertel Podgórze während einer Nazirazzia erschossen worden sein. ‚Kroke‘ ist die jiddische Bezeichnung für Kraków-Krakau, und wirklich war diese Stadt über 700 Jahre lang eine ‚Stadt und Mutter Israels‘ (Ir wa-em b'Israel)⁴, von ihren jüdischen genauso wie von ihren polnischen und anfänglich deutschen Bewohnern geliebt. Ich möchte diese 700 Jahre jüdischer Anwesenheit in Krakau in aller gebotenen Kürze skizzieren.⁵

Eine jüdische Gasse, die heutige Hl. Anna-Straße in der Krakauer Altstadt, hat es schon Anfang des 14. Jahrhunderts gegeben. Es dürfte sich um ca. dreißig bis vierzig Häuser in einem sog. ‚vicus judeorum‘ gehandelt haben, zu dem auch Teile der heutigen Gołębia- und Jagiellońska-Straße gehörten: eine Synagoge, ein Ritualbad, ein Krankenhaus und ein Hochzeitsgebäude. Diejenigen, die das heutige Krakau kennen, wissen, dass sich dort heute das alte Universitätsviertel befindet. Als König Kasimir der Große die Krakauer Universität im Jahre 1364 gründete, sah er als ihren Ort die spätere Judenstadt Kazimierz vor. Kazimierz war eine seiner neuen Städtegründungen, gleich am anderen Ufer der Weichsel, das eine Konkurrenz zum damals seines Erachtens zu sehr von Deutschen bewohnten Krakau bilden sollte. Im Jahre 1400 ließ König Władysław Jagiełło,

der die inzwischen verfallene Universität u.a. dank des Testaments seiner Frau Jadwiga erneuern konnte, das Studium generale in die jüdische Straße verlegen. So lebten die Juden immer beengter, und es waren Krawalle zwischen ihnen und den Studenten zu befürchten. Deshalb verkauften die Juden ihre Häuser und Grundstücke und siedelten in die benachbarte Szpiglarska-Straße, heute Szczepański-Platz, um. Der Friedhof lag außerhalb der Stadtmauern, man vermutet, dass sich das heutige Kawiory an dieser Stelle befindet.

König Kasimir der Große (Herrschaftszeit 1333-1370) gilt in der polnischen Geschichte als ein König der Bauern und der Juden, der sich um alle Bevölkerungsschichten kümmerte. Er bestätigte 1334 die ‚Charta‘, das Privileg des Fürsten Bolesław des Frommen von 1264 für die Juden Großpolens (Wielkopolska), das sie als Kammerknechte des Herrschers in Schutz genommen hatte, und dehnte es 1364 auf Kleinpolen (Małopolska) aus. Der um einhundert Jahre später lebende Historiograph Jan Długosz schrieb diese ‚Judenfreundlichkeit‘ des Königs dessen Liebe zu einer Jüdin namens Esterka zu, eine Episode, die bis heute in Polen erinnert wird.⁶ Allerdings lässt sich diese Geliebte, eine der vielen in einer langen Reihe der königlichen Affären, weder bestätigen noch widerlegen, und der auf die Stärkung des dritten Standes bedachte König bedurfte zu seinen politischen Entscheidungen solchen Ansporns sicher nicht.⁷ In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts dürften mehrere Hundert Juden in Krakau gelebt haben. Die meisten von ihnen trieben Handel, Immobiliengeschäfte eingeschlossen, übten ein Handwerk für die Bedürfnisse der Gemeinde aus (sie durften ja den christlichen Zünften nicht angehören) oder lebten vom Geldverleih. König Kasimir hatte einen jüdischen Bankier namens Lewko, der sich seines uneingeschränkten Vertrauens erfreute.

Im 15. Jahrhundert vergrößerte sich die jüdische Gemeinde beträchtlich, einmal dank der hohen Geburtenrate, zum anderen aufgrund der anhaltenden Immigration aus Westeuropa, von wo die Juden immer wieder vertrieben wurden. 1407 kam es in Krakau zum ersten Mal zu pogromartigen Ausschreitungen gegen die Juden, die religiös motiviert waren. Der Priester Magister Budeck hetzte das vorwiegend deutsche Bürgertum gegen die Juden auf. Diese suchten Schutz

in der Hl. Anna-Kirche, als aber die angreifenden Bürger die Kirche in Brand steckten, ergaben sie sich und viele von ihnen ließen sich taufen. Jedoch, es war dies ein Einzelfall; gewöhnlich äußerte die Kirche mehrmals Besorgnis ob der in Polen herrschenden „heidnischen Toleranz“. So wurde 1453 der Franziskanermönch Johannes Capistrano, Judengeißel genannt, vom Papst u.a. nach Krakau ausgesandt, um Freiwillige für einen neuen Kreuzzug anzuwerben und zum Kampf gegen die Ungläubigen, zu denen er in erster Reihe die Juden zählte, aufzurufen. Seine flammenden Auftritte bewegten den Krakauer Kardinal Oleśnicki, den König zu mahnen, die Judenprivilegien rückgängig zu machen. Kazimierz Jagiellończyk wollte davon nichts wissen, doch 1454 unterzeichnete er, nach etlichen Niederlagen vom Adel gezwungen, die sog. „Nieszawer Statute“, die die Lage des Bürgertums, darunter der Juden, in Polen wesentlich verschlechterten.⁸

Das Krakauer Bürgertum, namentlich die christlichen Handwerker und Kaufleute, versuchte im 15. Jahrhundert mehrmals, die jüdische ökonomische Konkurrenz zu unterbinden. 1494 kam es zu einem Stadtbrand, einem von vielen, welche das aus Holz gebaute Krakau so oft verwüsteten. Dieser Brand wurde den Juden angelastet, und es kam zu vielen Ausschreitungen im jüdischen Viertel, bei denen es zahlreiche Todesopfer gab. Die Gemeindeältesten mit dem Rabbiner an der Spitze wurden wegen Brandstiftung verhaftet. Der König ließ sie zwar befreien, aber die christlichen Kaufleute fanden ein offenes Ohr beim königlichen Bruder, dem Kardinal Fryderyk, der so lange hetzte und von göttlichen Strafen sprach, bis der König resignierte und die Umsiedlung der Krakauer Juden nach Kazimierz im Jahre 1495 verfügte.⁹

Seitdem wurde Kazimierz zur „Judenstadt“, obwohl der größere Teil christlich war und wir in diesem Stadtviertel neben mehreren Synagogen vielen Kirchen begegnen. Noch bevor die Juden aus Krakau vertrieben wurden, hatte es in Kazimierz eine jüdische Gemeinde gegeben. Die ersten Juden in Kazimierz sind laut Urkunden schon im 14. Jahrhundert zu verzeichnen. Im 15. Jahrhundert gab es dort bereits ein rituelles Bad, einen jüdischen Markt und wahrscheinlich schon eine Synagoge, die heute als die „Alte“ bekannt ist und ein jüdisches Mu-

seum beherbergt. 1537 bekamen die Juden die Erlaubnis zum Bau einer neuen Synagoge. Nach einem Brand wurde die zerstörte alte Religionsstätte im Renaissancestil wieder aufgebaut, Matteo Gucci schuf nach italienischen Mustern das Gewölbe und die Attika. Im 16. Jahrhundert entstanden zwei weitere Synagogen: die Hohe Synagoge (Wysoka) mit dem sakralen Raum im 2. Stock und die kleine Remuh-Synagoge, die, von dem reichen Kaufmann Israel Isserl für seinen Sohn, den großen Gelehrten und Rabbiner Moses Isserles (1525-1572) gestiftet, noch heute genutzt wird.

Die Juden wohnten also in Kazimierz, da sie aber ihr Auskommen finden mussten und die Bedürfnisse der Gemeinde für ihr Angebot nicht ausreichten, so kamen sie dennoch jeden Morgen über die Weichselbrücke nach Krakau und boten ihre Waren feil. Heute behaupten manche Historiker, dass nicht alle Juden Krakau verlassen haben. Aber auch diejenigen, die sich nach Kazimierz verdrängen ließen, wurden in den Urkunden weiterhin als Krakauer Juden betrachtet, höchstens mit der Beigabe „in Kazimierz verweilend“ („in Casimiria morantes“). Die Judengemeinde wuchs ständig, da viele aus Westeuropa vertriebene Juden in Krakau resp. Kazimierz Zuflucht suchten. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts kamen viele Neuankömmlinge aus Böhmen hinzu, die sich jedoch mit den polnischen Juden schlecht vertrugen, so dass eine jüdisch-böhmische Parallel-Gemeinde in Kazimierz entstand.

Das 16. Jahrhundert, das goldene Zeitalter der polnischen Kultur, Literatur und Kunst, war auch eine Blütezeit für die Krakauer Juden. Die Rabbiner und Gemeindeältesten der Stadt wurden zu den geistigen Oberhäuptern der Juden von ganz Klempolen. In den Jahren 1535 und 1568 entstanden in Krakau die ersten jüdischen Druckereien. Die Flüchtlinge aus Westeuropa bereicherten das ökonomische und intellektuelle Potential der Krakauer Judenschaft. Die Gemeinde avancierte zu einem der Hauptzentren jüdischer Wissenschaft und Kultur in Europa. Zu den berühmtesten Gelehrten des 16. und 17. Jahrhunderts gehörten u.a. Moses Isserles, Sohn einer Regensburger Familie, aber bereits in Krakau geboren, ferner Elieser Aschkenasy aus Saloniki (1512-1585), Nathan Spira (1583-1633), seit 1617 Rektor der Krakauer Jeschiwa, der Talmudakademie,

sein Nachfolger Joel Sirkes (1561-1640), Jom Tow Lipmann Heller aus Bayern (1579-1654)¹⁰ und viele weitere. Die ganze männliche jüdische Jugend konnte lesen und schreiben, besuchte die Chedorim und oft anschließend die Jeschiwa. Viele jüdische Studenten aus dem In- und Ausland kamen, um an der berühmten Krakauer Talmudakademie zu studieren, die einen ausgezeichneten Ruf hatte.

Obwohl das Gelände der jüdischen Stadt in Kazimierz im 16. Jahrhundert vergrößert wurde, herrschte dort wegen des großen Bevölkerungszuwachses eine empfindliche Enge. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wohnten dort ca. 2000, in der ersten des 17. Jahrhunderts bereits ca. 4500 Juden. Um 1650 entschlossen sich mehrere christliche Bürger, weitere 67 Grundstücke mit Häusern in Kazimierz an die dortigen Juden zu verkaufen. In diesen Grenzen verblieb die Judenstadt dann allerdings bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts, als Kazimierz Krakau eingemeindet werden sollte. Um 1640 baute man die heute prächtig renovierte Ajzyk-(Isaak-)Synagoge im Spätrenaissancestil und die Kupa-Synagoge. Die wohlhabenderen Einwohner wohnten in schönen Renaissancehäusern, die Ärmeren in Holzhäusern, die leicht Bränden zum Opfer fielen.

Im Zuge des allgemeinen Niedergangs des polnischen Staates und des fortschreitenden Verlusts seiner politischen Bedeutung kam es auch zum allmählichen Verfall des polnischen Judentums. 1648 fielen dem blutigen Massengemetzel in der Ukraine durch den Feldherrn Chmielnicki und seiner Kosaken außer den polnischen Adligen über 100 000 Juden zum Opfer. Das schwächte für lange Zeit die Lebenskraft des polnischen Judentums. Krakau und Kazimierz litten in den Jahren 1655-1657 sehr unter dem schwedischen Überfall und der Okkupation, in deren Zuge massenhaft gemordet und geplündert wurde. Von den Kazimierzer Juden blieben nur 1800, d.h. etwa ein Drittel, am Leben. Durch Kontributionen, Steuerlasten sowie durch die Willkür der eigenen Gemeindeältesten verarmte Kazimierz zusehends. Zahlreiche Kriege, die Polen ausbluteten und verwüsteten, boten auch einen guten Nährboden für die Entwicklung der religiösen Intoleranz und des geistigen Obskurantismus in Polen. Die Verlegung der königlichen Residenz von Krakau nach Warschau durch Sigismundus III. Vasa hatte die

Verarmung und eine Stagnation Krakaus zur Folge, was sich freilich auch auf seine Juden sehr negativ auswirkte.

Mit den Teilungen Polens (1772, 1793 und 1795) wurden die polnischen Juden der Jurisdiktion der drei Teilungsmächte Russland, Preußen und Österreich unterstellt. Krakau und das sog. Kleinpolen kamen unter die österreichische Herrschaft, wobei es für Krakau eine Ausnahmeperiode gab: die Zeit der Zugehörigkeit zum Warschauer Herzogtum unter Napoleon 1809-1813 und anschließend bis 1846 die des Status als Freie Stadt Krakau. Durch die Einführung der österreichischen Gesetze wurden die inneren Freiheiten der galizischen und somit der Krakauer Juden wesentlich eingeschränkt. Mit der Autonomie der jüdischen Gemeinde war es zu Ende. Als Krakau zum Warschauer Herzogtum kam und dann zur Freien Stadt wurde, versuchten manche Juden die Lockerung der rechtlichen Lage auszunutzen und sich außerhalb des jüdischen Kazimierz anzusiedeln, zuerst im christlichen Teil des Stadtviertels, das nur 30% Einwohner und 80% Gebietsfläche umfasste, und schließlich in ganz Krakau. 1818 erließ die Krakauer Republik ein Juden-Statut, das die jüdische Gemeinschaft zu modernisieren suchte, ein kleiner Schritt auf dem Wege der Emanzipation. Man versuchte die Chedorim, die religiösen Schulen, zu verbieten, erlaubte aber dafür jüdischen Kindern den Besuch aller öffentlichen Schulen. Die Juden erlangten Wohn-, Besitz- und Handelsfreiheit in ganz Kazimierz. Die vollen Bürgerrechte wurden aber nur einer kleinen Gruppe von ca. 200 Krakauer Juden gewährt, die wohlhabend und/oder gebildet und entweder des Polnischen oder des Deutschen mächtig waren.¹¹ In den Jahren 1834-1845 wurde das Stadtbild von Kazimierz modernisiert. Aus der mittelalterlichen Stadtanlage mit Verteidigungswällen wurde ein modernes Stadtviertel mit klassizistischen Häusern; allerdings gab es nach wie vor Holzhäuser, in denen die ärmeren Bewohner hausten.

Ein offen benachteiligter, ja diskriminierter Bevölkerungsteil Galiziens, wie ihn die Juden ausmachten, begrüßte verständlicherweise die Märzrevolution und knüpfte große Hoffnungen und Erwartungen an sie. Besonders die armen Juden protestierten gegen die drückenden und demütigenden Steuern auf koscheres Fleisch und Sabbatkerzen. Die Krakauer Juden besaßen übrigens in einem grö-

beren Ausmaß polnisches bzw. jüdisch-polnisches Nationalbewusstsein als es in den übrigen Teilen Polens der Fall war, ein Umstand, der zum Teil auf den Einfluss des damaligen Rabbiners von Krakau und polnischen Patrioten, Ber Dow Meisels¹², zurückzuführen ist.

Es entstand 1848 ein Klub zur Förderung der geistigen und materiellen Interessen der Israeliten, der an die Wiener Behörden die Eingabe machte, der jüdischen Gemeinschaft endlich die gleichen Rechte wie den „nichtjüdischen Brüdern des gemeinschaftlichen polnischen Vaterlands“ zu verleihen.¹³ Dieser Eingabe wurde jedoch kein Gehör geschenkt. Erst die Verfassung der Habsburgermonarchie von 1867 brachte dann endlich die ersehnte rechtliche und bürgerliche Gleichstellung aller Staatsbürger.

So begannen allmählich die Modernisierungsprozesse unter den Krakauer Juden. 1839 wurde in Kazimierz eine erste Leihbibliothek des Kaufmanns Abraham Gumpłowicz gegründet, wo man Werke in polnischer und deutscher Sprache ausleihen konnte. 1840 wurden von den Maskilim, den Anhängern der jüdischen Aufklärung, ein religiös-zivilisatorischer Verein und ein modernes Gebetshaus gegründet. In den Jahren 1860-1862 wurde dank der Bemühungen des Vereins der Fortschrittlichen Israeliten die erste reformierte Synagoge, der sog. Tempel, in Kazimierz gebaut. Man betete dort zwar nach wie vor auf Hebräisch, aber die Predigt war polnisch, und der Gesang wurde wie in Deutschland von der Orgel begleitet.

Ab 1868 durften sich die Juden endlich überall in Krakau niederlassen. Vor allem reichere und europäisch akkulturierte Juden nutzen diese Möglichkeit aus. Viele wählten nun die benachbarten Stadtviertel Stradom und Podgórze, das spätere Arbeiterviertel und während des 2. Weltkrieges das von den Deutschen zwangsweise eingeführte jüdische Ghetto. Die Elite erstrebte das Wohnen in der Krakauer Altstadt. Kazimierz blieb nun bis zum 2. Weltkrieg das Stadtviertel der jüdischen Armut und der frommen orthodoxen Juden. Im Jahre 1900 zählte die jüdische Bevölkerung Krakaus ca. 26000 Einwohner, was etwa ein Viertel der Gesamtbevölkerung ausmachte. Der größte Teil der Juden trieb Handel oder

übte eine industrielle Tätigkeit aus. Überprozentual war der Anteil gebildeter Juden an freien Berufen; viele von ihnen waren Juristen (Rechtsanwälte), Ärzte, Journalisten und Künstler. Sie alle trugen zur Entwicklung und zum Erlblühen der Stadt bei, sei es in ökonomischer oder geistiger Hinsicht.

Die Krakauer jüdische Gemeinde war wie überall von Gegensätzen geprägt. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts duldeten die Orthodoxen keine Chassidim in Krakau. Das erste chassidische „Stübl“, ein kleines Bethaus, durfte in Krakau erst im Jahre 1815 entstehen. Der Rabbiner Dow Ber Meisels (1798-1878) war orthodox, aber die Anhänger des Chassidismus wählten den chassidischen Rebbe Saul Raphael Landau zum Gegenrabbiner. Unter seinem Nachfolger Simon Sofer (Schreiber, 1820-1883) kam es in Krakau zum Sieg des Chassidismus, der sich bis zum 2. Weltkrieg behauptete.¹⁴ Die Orthodoxen gruppierten sich politisch um den Verband Nachzike Ha-dat (Den Glauben stärkend). Unter den Aufgeklärten überwog in Krakau lange die Tendenz zur Polonisierung: Führende Gestalten dieser Strömung waren Juden wie der Mediziner Józef Oettinger, der erste Jude in Krakau mit Venia legendi an der Jagellonen-Universität, der Rechtsanwalt Dr. Simon Samelson, der weltberühmte Soziologe Ludwik Gumpłowicz, der Schriftsteller, Publizist und Literaturkritiker Wilhelm Feldman und viele weitere. Die polonophilen Maskilim waren im Verband Agudat Achim (Bündnis der Brüder) versammelt. Der Verband Schomer Israel (Israels Wächter) vertrat zuerst die deutsche Akkulturationsrichtung, wandte sich dann aber immer mehr der polnischen Akkulturation zu. Im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts kam es aber infolge des anwachsenden Antisemitismus zu einer Abkehr von jeglicher Assimilation und zur Verbreitung der modernen jüdisch-nationalen Ideologie.

Zuerst erfreuten sich die sozialistischen Organisationen einer größeren Beliebtheit. Im 20. Jahrhundert wurde etwa die sozialistisch-zionistische Partei Poaleh Zion sehr prominent. Auch noch vor dem 1. Weltkrieg entstand in Krakau die Gruppierung orthodoxer Zionisten Mizrachi. Die Anhänger der Losungen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit wählten oft sozialistische Parteien. Ihre Anhänger gehörten zuerst der Polnischen Sozialdemokratischen Partei an (PPSD), bis im Jahre 1906 die Jüdische Sozial-Demokratische Partei (ŻPSD) gegründet wurde.¹⁵

Diese Entwicklungen wurden nach dem Wiedererlangen der Staatsunabhängigkeit von Polen nach dem 1. Weltkrieg fortgesetzt. Im Krakau der Zwischenkriegszeit bildeten die Juden nach wie vor ca. ein Viertel der Gesamtbevölkerung, im Jahre 1931 über 50 000 Menschen. Hinzu kamen über 100 000 Juden, die auf dem Lande und in kleineren Ortschaften der Krakauer Wojwodschaft lebten. Im ersten Bevölkerungsverzeichnis des freien Polens 1921 gaben von den Juden der Wojwodschaft ca. 77 000 die jüdische und 76 000 die polnische Nationalität an, beinahe die Hälfte von ihnen war also polnisch assimiliert. Aber nach zehn Jahren gaben von den ca. 50000 Krakauer Juden nur 20 % Polnisch als ihre Muttersprache und 80% entweder Jiddisch oder Hebräisch an¹⁶, das man jedoch de facto nicht sprach. ‚Hebräisch‘ war ein politisch-nationales Bekenntnis zum Zionismus und damals keine lebendige Sprache, zumindest nicht in Polen.

An Parteien spielte der jüdisch-sozialistische Bund eine große Rolle. Eine beliebte Gestalt (nicht nur) in der Krakauer jüdischen Gemeinde war der Prediger Ossias (Abraham Jehoschua) Thon (1870-1936), ein fortschrittlicher Rabbiner in der Tempel-Synagoge, zionistischer Aktivist, Gelehrter, Publizist und Politiker.¹⁷ Er war das Oberhaupt der jüdischen Abgesandten im polnischen Parlament und fungierte als hohe Autorität, die in Polen nicht nur von den Juden anerkannt war.

Die Krakauer Juden waren außerdem aktive Mitglieder der Stadtverwaltung. In den Jahren 1905-1929 wirkte der Ingenieur Józef Sare als bedeutender Vizepräsident der Stadt Krakau. Es existierte auch ein Stadtpräsident jüdischer Herkunft, Kappelner-Kaplicki, wenngleich er getauft war.

Generell ist festzustellen, dass es in Krakau sowohl in der österreichischen Verfassungszeit (1868-1918) als auch in der polnischen Zwischenkriegszeit (1918-1939) viele Persönlichkeiten jüdischer Herkunft gab, die als Politiker und Publizisten oder als Wissenschaftler und Künstler das Antlitz der Stadt entscheidend prägten. Allerdings handelte es sich meistens um völlig assimilierte Juden, die entweder getauft oder konfessionslos waren, oder um mosaisch gebliebene,

aber durchweg laizisierte Juden. Die frommen Juden lebten dagegen meistens für sich, in Kazimierz bzw. Stradom, Podgórze oder Dębni, und hatten mit den christlichen Einwohnern Krakaus nur geschäftlich zu tun.

Die Liebe zur polnischen Kultur führte außerdem Philologen und Historiker, wie Wilhelm Feldman, Julian Klaczko oder später Juliusz Kleiner, nach Krakau. Die Atmosphäre in der Stadt war geprägt von (relativer) Offenheit und Toleranz, bis sie sich Anfang der 30er Jahre unter dem Einfluss von Gedankengut aus Deutschland verschlechterte.

Die jüdische Schuljugend besuchte sowohl private religiöse als auch staatliche Schulen. Besonders beliebt waren die Grundschule der Gesellschaft für Volks- und Oberschulen sowie das sog. Hebräische Gymnasium in der Podbrzezie-Straße in Kazimierz. In den 20er Jahren gab es bis 25% jüdische Studenten an der Jagellonen-Universität. In den 30er Jahren wurde in der Medizin ein stiller „numerus nullus“ für Juden eingeführt und 1937 ein „Bänke-Ghetto“, weshalb in den letzten Jahren vor 1939 immer mehr Studienkandidaten ins Ausland gingen. Viele polonisierte Juden wirkten als Universitätsprofessoren, von denen viele im Jahre 1939 der deutschen „Sonderaktion Krakau“, der Nazirazzia gegen die polnischen Wissenschaftler also, zum Opfer fallen und dann im KZ umkommen sollten. Zu ihnen gehörten der Altphilologe Leon Sternbach, der Geograph Wiktor Ormicki und der Methodologe der Naturwissenschaften Joachim Metalman.¹⁸

Am 1. September 1939 begann mit der deutschen Okkupation das Kapitel der Ermordung der Krakauer Judengemeinde. Von den ca. 65 000 damals lebenden Krakauer Juden sollten nur wenige die Schoah überleben. Das besetzte Krakau wurde zur Hauptstadt des von den Deutschen verwalteten Generalgouvernements; der Generalgouverneur Hans Frank bezog seinen Sitz auf dem Wawel, im alten polnischen Königsschloss. Wie in anderen besetzten Städten wurde in Krakau eine provisorische jüdische Gemeinde gegründet, von der die Okkupanten unbedingten Gehorsam erwarteten. Das „Endziel“ war aber, Krakau „judenrein“ zu machen. So verlief die Vernichtung der Krakauer Ju-

den in drei Etappen. In der Zeit vom September 1939 bis März 1941 wurden immer mehr Einschränkungen und demütigende Maßnahmen für die Juden eingeführt. Auf die geringste einem Juden geleistete Hilfe stand die Todesstrafe, eine Maßnahme, mittels der man die Juden vollständig von der polnischen Gesellschaft zu isolieren suchte. Bis März 1941 erfolgten mehrere Deportationen, wodurch die Anzahl der Juden in Krakau auf 15 000 sank. Die zweite Etappe markiert die Gründung des Zwangsghettos im März 1941. Die Juden wurden zu diesem Zwecke in einen Teil des Arbeiterviertels Podgórze getrieben, wo die bisherigen polnischen Einwohner 320 Häuser verlassen mussten, und dort zusammengepfercht. Das ganze Gelände wurde durch eine hohe Mauer mit vier bewachten Toren von der Stadt getrennt. Kazimierz sollte niedergerissen werden, eine Maßnahme, die mit der Zerstörung eines Teils der Alten Synagoge, des jüdischen Friedhofs und einiger Häuser in der Hauptstraße des Viertels, Szeroka, begann. Infolge mehrerer blutiger „Aktionen“ im Ghetto, bei denen viele Juden erschossen und weitere in die Vernichtungslager, vor allem nach Bełżec, verschleppt wurden, sowie durch Hunger und Krankheiten verringerte sich die Zahl der Ghattobewohner in zwei Jahren um 11 000. Aber selbst die Zurückgebliebenen lebten in beispielloser Enge und unvorstellbarem Elend, zumal man in dieses Ghetto die Juden aus der ganzen Umgegend verschleppte. Mit einer riesigen Razzia im Ghetto im März 1943, in der ca. 1000 Juden ermordet, 2000 in die KZs gebracht wurden, wurde das Ghetto im März 1943 liquidiert. Damit fing die dritte, endgültige Etappe der jüdischen Gehenna im okkupierten Krakau an, und zwar die Gründung des KZs Płaszów. Bis 1944 passierten dieses KZ 150 000 Juden aus Krakau, dem ganzen Generalgouvernement, aus der Slowakei und aus Ungarn. Der Kommandant dieses Lagers war der von allen gefürchtete Sadist Amon Goeth, der mit größtem Vergnügen jüdische Gefangene persönlich erschoss. Bis 1944 kamen in diesem Lager 8000 bis 10 000 Menschen um. Die übrigen wurden in die Vernichtungslager, vor allem nach Auschwitz-Birkenau verschickt, wo sie vergast wurden. Lediglich dem deutschen Fabrikanten und NSDAP-Mitglied Oskar Schindler gelang es, ca. 1200 Juden durch deren Anstellung in seiner Emalia-Fabrik zu retten.

Als der 2. Weltkrieg zu Ende ging und die ehemaligen Flüchtlinge aus der Sowjetunion mit der sowjetischen Armee zurückkamen, umfasste die jüdische Bevölkerung Krakaus ca. 2000 Menschen, also im Vergleich zu 1939 weniger als 3 %. Heute sind in der jüdischen Gemeinde Krakaus nur ca. 200 Mitglieder angemeldet, denn viele von den 1945 dort Wohnhaften sind inzwischen nach Westeuropa, in die USA und nach Israel emigriert oder aber gestorben. Das jüdische Leben Krakaus ist schlichtweg ermordet worden. Man versucht heutzutage in Kazimierz, die Spuren der jüdischen Kultur zu bewahren und vor dem Vergessen zu retten. So fand 2003 bereits die 13. Edition des Festivals Jüdischer Kultur statt. Seine Organisatoren mit dem Direktor Janusz Makuch an der Spitze, der sich schon als junger Student in diesem Unternehmen engagierte, erzählen auf folgende Weise davon:

„Nach der Schoah wurde Kazimierz zum Zeichen jüdischer Abwesenheit. Erst seit kurzem kehrt hierher das Leben zurück. Das Festival wird von den hervorragendsten Vertretern verschiedener Gebiete jüdischer Kultur und Kunst mitgestaltet. Jedes Jahr stellen wir Errungenschaften auf dem Gebiet der traditionellen und modernen Kultur und Kunst vor: Film, Theater, Ausstellungen, Tanz, Literatur, Vorträge und Musik.

Das Festival der Jüdischen Kultur wird an dem Ort veranstaltet, wo die Deutschen die Schoah des jüdischen Volkes vollbrachten. Und doch ist das Festival eine Feier des Lebens. Es ist ein Sieg des Lebens über den Tod. Und ähnlich wie das Gebet Kadisch ist es der Ausdruck der Erinnerung an den Tod von Millionen Juden aus der ganzen Welt“.¹⁹

Seit 1993 besteht in der Meiselsa-Straße im ehemaligen Bethaus Bnei Emuna das Zentrum für Jüdische Kultur, das von der Stiftung Judaica finanziert wird. Es ist ein Ort gut besuchter Vorträge, Konzerte, Diskussionen, Filme und anderer Veranstaltungen, die sich durch wissenschaftliches Profil und eine für Laien zugängliche Darstellungsform auszeichnen. Ein besonders beliebtes Programm-

ereignis dieser Institution ist der jedes Jahr im Herbst mit dem jüdischen Neujahr angefangene Zyklus Bait Hadasch, der Heilige Monat, während dem an jedem Abend eine spannende Veranstaltung stattfindet.²⁰

Auch das wirkliche religiöse Leben keimt wieder in Kazimierz, und zwar mit dem freundlichen Rabbiner Sascha Peccaric, der schon seit sieben Jahren in Krakau ansässig ist und inzwischen recht gut polnisch spricht. In der ansprechend renovierten Isaak-Synagoge hat neben den musealen Räumen die Krakauer Abteilung der Ronald Lauder-Stiftung ihren Platz, die Menschen jüdischer oder teilweise jüdischer Herkunft versammelt, die erst jetzt ihr Judentum entdecken und denen dort die mosaische Religion und jüdische Tradition vermittelt wird. Diese Menschen sind zwar meistens keine Juden nach der rabbinischen Definition, doch durch die Wiederentdeckung ihrer Wurzeln und ihrer teilweise jüdischen Familiengeschichte erwecken sie die bereits tot geglaubte jüdische Tradition in Polen wieder zu neuem Leben.

Interessierte junge und alte Polen besuchen oft solche Veranstaltungen. Man kann heute auch Judaistik an der Jagellonen-Universität studieren. Bereits 1986 entstand nach der Lockerung der Tabuzone als eine der ersten ‚jüdischen‘ Institutionen, die bis dahin in der Volksrepublik Polen verpönt und nur in Gestalt der religiösen Gemeinde und der laizierten Sozial-Kulturellen Gesellschaft der Juden in Polen geduldet waren, das Institut für die Geschichte und Kultur der Juden in Polen an der Jagellonen-Universität. Zunächst besaß dieses einen interdisziplinären Status zwischen den Fakultäten, heute aber gehört es zum Institut für Geschichte. Dort können interessierte Studenten Jiddisch und Hebräisch lernen oder gar Judaistik studieren. In Krakau hat auch die Gesellschaft Studia Judaica ihren Sitz, die Forscher aus ganz Polen vereinigt, die sich mit jüdischen Themen befassen. Schließlich besitzt die Krakauer Akademie der Wissenschaften und schönen Künste (PAU) eine Kommission für jüdische Geschichte und Kultur.

Alle diese Institutionen helfen nach und nach das Defizit abzutragen, das mindestens seit 1968 infolge der „Zionisten-Hetze“ der damaligen polnischen Be-

hörden und der damit einhergehenden Tabuisierung jüdischer Belange entstand und gegen das man ab Mitte der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts anzugehen begann. Jedoch, es fehlt vielleicht an Veranstaltungen, die jene Menschen erreichen würden, die sich nicht sonderlich für eine fremde Kultur und Religion interessieren und die keine wissenschaftlichen oder populärwissenschaftlichen Veranstaltungen oder anspruchsvollen Filme besuchen. Die größten Chancen hat die Vermittlung der fremden und doch über 700 Jahre in Krakau einheimischen Kultur durch die Musik und im Hinblick darauf insbesondere durch die Tätigkeit der Veranstalter der Festivals für Jüdische Kultur: Beim gemeinsamen Musikhören und Tanzen in der Szeroka-Straße in der letzten Nacht des Festivals entsteht bei den Teilnehmern ein Gefühl der Einheit und Brüderlichkeit, das sonst in der heutigen Welt leider selten zu finden ist. Wollen wir hoffen, dass immer mehr junge Polen den Reichtum der jüdischen Kultur für sich entdecken und uns Älteren helfen werden, das Gedächtnis an die Geschichte und Tradition der polnischen und Krakauer Juden zu bewahren.

Anmerkungen

- ¹ Natan Gross: *In Krakau geboren*. Ins Dt. übers. von Friedrich Griese. (*Kim pan jest, panie Grymek*, Kraków 1991 S. 26f). Deutsche Fassung der Passage in: *Jüdisches Städtebild Krakau*. Hrsg. v. Maria Kłańska, Frankfurt a. M. 1994, S. 203f.
- ² Selbst in den angeführten Zeilen lassen sich fünf Anspielungen finden: a) „Die Weichsel fließt über unser Land“ ist der Anfang des vertonten Gedichts von Edmund Wasilewski, aus dem folgt, dass, solange die Weichsel fließe, Polen noch nicht verloren sei. b) *Dos Stetele Belz* ist ein jiddischer Schlager der Zwischenkriegszeit. c) „Warschau, o du mein Warschau“ ist der Anfang eines polnischen Schlagers über Warschau. d) Eine weitere Stelle des Wasilewski-Gedichts über Weichsel: „Sobald sie Krakau erblickt hat, verliebte sie sich in diese Stadt und zum Beweis ihrer Liebe umgürtete sie sie mit dem blauen Band“. e) Die Anspielung auf die Birnbäume kommt, wie der weitere nicht zitierte Verlauf der Stelle beweist, aus dem polnischen Nationalepos *Pan Tadeusz* von Adam Mickiewicz, siehe in der „Inwokacja“, wo am Rand des grünen Raines stille Birnbäume stehen.
- ³ Das Gedicht in deutscher Sprache in: Mordechaj Gebirtig: *Drei Gedichte*. Aus dem Jiddischen von Manfred Lemm. In: *Jiddische Lieder*, Wuppertal 1992, S. 117ff.
- ⁴ Die Bezeichnung entnehme ich Henryk Halkowski: *Kraków – „miasto i matka Izraela“*. In: *Kraków – dialog tradycji*. Red. Zbigniew Baran, Kraków 1991, S. 35.

- ⁵ Selbstverständlich kann ich bei diesem Gegenstand die Überschneidungen und den gleichen chronologischen Ablauf mit meinem Text: *Juden in Krakau und Kazimierz*. [In: Kłańska (Anm. 1), S. 7-39] nicht vermeiden.
- ⁶ Vgl. Jan Długosz: *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego (Joannis Dlugossi Annales seu croncae incliti Regni Poloniae)*, Warszawa 1985, S. 360.
- ⁷ Vgl. Jerzy Wyrozumski: *Kazimierz Wielki*, Wrocław 2. Aufl. 1985, S. 212.
- ⁸ Vgl. Majer Bałaban: *Historja Żydów w Krakowie i na Kazimierzu*, Kraków 1931, Bd. 1, S. 44-51.
- ⁹ Vgl. ebd. S. 96f.
- ¹⁰ Vgl. u.a. Henryk Halkowski: *Życiorysy najbardziej znanych krakowskich rabinów*. In: ders.: *Legandy z Żydowskiego Miasta na Kazimierzu pod Krakowem*, Kraków 1998, S. 58-70.
- ¹¹ Vgl. *Statut urządzający starozakonnych w Wolnem Mieście Krakowie i jego okręgu*, Kraków 1817.
- ¹² Vgl. Halkowski (Anm. 10), S. 74.
- ¹³ Vgl. Bałaban (Anm. 8), Bd. 2, S. 685.
- ¹⁴ Vgl. Halkowski (Anm. 10), S. 79.
- ¹⁵ Vgl. Eugeniusz Duda: *Krakowskie judaica*, Warszawa 1991, S. 49.
- ¹⁶ Vgl. Jerzy Tomaszewski: *Rzeczpospolita wielu narodów*, Warszawa 1985, S. 148.
- ¹⁷ Vgl. Halkowski (Anm. 10), S. 80.
- ¹⁸ Vgl. Duda (Anm. 15), S. 51.
- ¹⁹ Vgl. www.jewishfestival.pl/index1.php, S. 1. (Übers. M.K.).
- ²⁰ Vgl. z.B. das Programm für das Jahr 2003: *Bajit chadasz– September –November 2003*. Vgl. z.Bwww.znak.com.pl/forum&index.php?t=sylwa&id=80, S. 1-7.

Zionismus in Böhmens und Mährens deutsch-jüdischer Literatur

Einige Anmerkungen zum Thema im Hinblick auf eine „europäische Identität“

Ingeborg Fiala-Fürst

Die heutige Debatte um den Zionismus (viel mehr um den politischen als den Kulturzionismus, viel mehr um dessen Wirkungen und Resultate als dessen Werdegang) scheint mir dermaßen in Widersprüche, Tabus, politisch und ideologisch fundierte Rücksichten und Vorurteile verstrickt, auf unerlaubte, anachronistische Weise mit dem heutigen, aktuellen politischen Tagesgeschehen verquickt zu sein, dass sie ernsthaft eigentlich kaum geführt wird, sondern meist auf der Oberfläche der längst bekannten und für den Schulunterricht zerkauten Trivialitäten und Offensichtlichkeiten haften bleibt. Es ist seltsam: Als aufgeklärte Wissenschaftler ist es für uns ein längst beschrittener Weg zu denken, ja zu wissen, dass die gegnerische Reaktion auf eine ideologiegesteuerte kollektive Bewegung meist wieder nur eine ideologiegesteuerte kollektive Bewegung ist (die auf einer höheren Abstraktionsebene der ursprünglichen häufig gar nicht so unähnlich ist). Sobald aber in dieses Modell auf die Ursachen-Seite Nationalismus, Antisemitismus, Rassismus und auf die Folgeseite Zionismus einge-

setzt wird, sind wir nicht mehr willig, so zu denken, so zu formulieren – in der Befürchtung, jede Ortung des politischen Zionismus als eines ideologiesteuerten Kollektivismus würde uns den Vorwurf einer antisemitischen Einstellung einbringen. Diese Befürchtung ist verständlich: Die heutige Welt ist derartig, dass sie differenziertes Denken disqualifiziert und statt dessen verflachte, ideologisch eindeutig einordbare Stellungnahmen verlangt.

In Gelehrten-Kreisen wird also heute über den Zionismus nicht mehr diskutiert. Das ist bedauerlich, denn man könnte es vielleicht wagen, diesen bereits über ein Jahrhundert alten – in der Chronologie der Geistesgeschichte allerdings wohl doch letzten und modernsten – Versuch um die programmatische Herausbildung einer kollektiven Identität, um das Zusammenfassen und Zusammenführen bisher sich sehr unterschiedlich definierender Individuen und Gruppen in Bezug auf die heute proklamativ geforderte Schaffung einer ‚europäischen Identität‘ zu studieren. Selbst in der heutigen materiell-monistischen, pragmatischen und utilitaristischen Zeit (die der Herzs aber gar nicht so unähnlich ist, außer dass ihr vielleicht der naive Glaube an die Heil bringende Selbstpotenzierung des zivilisatorischen Fortschritts bereits abhanden gekommen ist), stellen manche Politiker fest, dass der Zusammenschluss Europas, solange es bloß um die Gestaltung eines binnengrenzlosen Wirtschafts-, Finanz-, Wohn- und Arbeitsmarkt-Raumes geht, relativ leicht zu bewerkstelligen ist (ähnlich ‚leicht‘ wie die Besiedlung und Beackerung Palästinas), dass aber, sobald man in die Regionen des Geistes eindringt (etwa in die Bereiche politischer, identitätsstiftender, religiöser Leitideen und Werte – wie das die Kulturzionisten taten), die integrativen Mechanismen versagen, die trennenden Kräfte und Argumente die zusammenfügenden zu überwiegen scheinen, die Bereitschaft, ‚das Eigene‘ zugunsten eines ‚Gemeinsamen‘ aufzugeben, schwindet (oder gar noch nie da war) und hiermit auch die Hoffnung auf das Gelingen des ‚Experimentes Europa‘. Die Herstellung einer europäischen Identität, einer europäischen Leitidee scheint Not zu tun, ohne eine solche wird sich – über kurz oder lang – die Existenz aller europäischen Strukturen als Selbstbewegung sinnentleerter, unnütz teurer bürokratischer Apparate entlarven. Doch wie ist das zu bewerkstelligen?

Die Literaturhistoriker sind zu wenig Politiker oder politische Essayisten, als dass sie in der Lage wären, die machthabenden Politiker direkt zu beraten. Sie können lediglich ihr Forschungsobjekt, die Literatur- und Geistesgeschichte, befragen und nach Modellen absuchen, die vielleicht heute wieder von Nutzen wären.

Die Geschichte der literarischen Rezeption des Zionismus – in meinem Gedankenkonstrukt also eines modernen Versuchs von identitätsstiftender Gemeinschaftlichkeit (und hiermit also eines Vorläufers der Bemühungen um die Stiftung einer europäischen Identität¹) – hält uns allerdings unzählige Exempel einer, gelinde gesagt, differenzierten Sicht, deutlicher: einer chaotischen Unübersichtlichkeit, einer schmerzhaften Unentschlossenheit, einer scheuen Zurückhaltung entgegen.

Böhmen und Mähren – ein kleines, relativ überschaubares Territorium also – liefert Beispiele für die Einschätzung der zionistischen Bewegung, des zionistischen Gedankengutes, der zionistischen Ideologie in der Literatur der damaligen Zeit: Es wirkten hier (wie anderswo auch) erstens überzeugte politische Zionisten der ersten Stunde, Menschen wie Otto Abeles beispielsweise, der, 1879 im mährischen Rohatetz geboren, seine Generation für Angehörige einer bloßen Übergangsepoche – geprägt von Identitätskonflikten zwischen Assimilation und Zionismus – hielt, im politischen Zionismus jedoch vorbehaltlos die lebensrettende Befreiung aus den Zwängen des Antisemitismus und der erniedrigenden, häufig Identität zerstörenden Assimilation sah. Im Geleitwort des von ihm in den Jahren 1915-1920 herausgegebenen *Jüdischen Nationalkalenders* heißt es:

„Das Jammern über unser Geschick, das Klagen über erlittenes Unrecht und das Überredenwollen, daß man uns doch gelten lassen möge, liegen hinter uns. Der *Meister lehrte uns*, die *zertretene jüdische Würde* wieder aufzurichten, als älteste *Kulturnation* unser Recht zu fordern - statt um Duldung zu bitten oder in *fremdnationaler* Verstellung unterzukriechen. Und er wies uns den *Weg zur*

Erlösung, indem er den Begriffen ‚Judennot‘ und ‚Judenschicksal‘ die Begriffe entgegensetzte: Judenvolk, Judenland.“²

Es wäre sicherlich spannend, diese Sätze sprachlich im Hinblick auf ihre ideologische Semantik zu analysieren – wie übrigens viele andere zionistische Aufrufe, Programme, die in vielen länger- oder kürzerlebigen Zeitschriften einer Zeit zu lesen waren, die die Literaturgeschichte als expressionistisch zu bezeichnen pflegt. Die semantische Verbindung des expressionistischen Stils mit der zionistischen Ideologie zu untersuchen, wäre zweifellos lohnend und ergiebig und kann als ein Desiderat der Erforschung sowohl der deutschjüdischen Literatur als auch des literarischen Expressionismus verstanden werden.³

Otto Abeles stand mit seinen schriftstellerischen, publizistischen, herausgeberischen, aber auch tatkräftig politisch organisatorischen Aktivitäten für den Zionismus nicht vereinzelt da. Neben ihm wären weitere mährische Zionisten zu nennen, Berthold Feiwel, Meir Marcel Färber, Hugo Herrmann, Max Meir Hickl, Adolf Donath, Hugo Gold und viele andere mehr.

Aus der Sicht der Literaturrezeption ist es interessant (und wohl bezeichnend), dass kaum jemand sich mit diesen Autoren beschäftigt.⁴ Es mag ja sein, dass den genannten Autoren das ‚regionale Stigma‘ anhängt, wie vielen anderen Dichtern aus Böhmen und Mähren auch, doch es spielen wohl noch andere Gründe eine Rolle. Es ist merkwürdig, dass z. B. aus der Forschung um die Prager deutsche Literatur der Mythos um die Einzigartigkeit und Einmaligkeit des Zionisten Max Brod nicht zu vertreiben ist. In der Sekundärliteratur grasieren bis heute Sätze wie „Max Brod verkörpert das beste Beispiel eines Zionisten im Umfeld Franz Kafkas.“⁵, welche zwei Annahmen implizieren: Dass einmal der Zionismus in Prag keinen großen Zulauf hatte und weiterhin, dass alle Prager Zionisten neben Brod unbedeutend waren – was einfach nicht den Tatsachen entspricht. Man braucht sich nur der Namen zu erinnern: etwa von Hugo Bergmann, dem Begründer der National- und Universitätsbibliothek in Jerusalem, dem Rektor der Hebräischen Universität, von Leo Hermann, dem Chefredakteur der *Selbstwehr*, von Sigmund Kaznelson, dem Herausgeber her-

vorrager Anthologien deutsch-jüdischer Literatur, von Felix Weltsch, dem Diskussionspartner und Freund Franz Kafkas und Max Brods und späteren Leiter der hebräischen National-Bibliothek, von Ludvík Singer, dem Herausgeber des tschechischen Gegenstücks zur *Selbstwehr*, der *Židovské zprávy*, vom Philosophen Hans Kohn, vom weitsehenden Essayisten Erich von Kahler und von anderen. Alle diese Kulturschaffenden waren nicht ‚unbedeutend‘ neben Max Brod, sie wurden einfach nur vergessen – als ob sie durch den Umzug nach Palästina einfach ‚aus der Welt wären‘, zumindest aus der germanistischen.

Das gleiche rezeptive Schicksal erlebte auch der ‚mährische‘ Zweig, der Dramatiker aus Prossnitz, Max Zweig und sein Olmützer Freund und Weggefährte, der Adolf Loos-Schüler, Karl Kraus- und Ludwig Wittgenstein-Freund Paul Engelmann⁶ und viele andere mehr. Es mag sein, dass ihnen allen das ‚Exilanten-Stigma‘ anhängt (wie lange hat es gedauert, bis sich die deutsche und die österreichische Germanistik ihrer Exilanten erinnerte?), eine weitere wesentliche Rolle spielt jedoch der Umstand, dass es nicht nur pragmatisch kompliziert ist, in Israel nach den Schicksalen und dem Werdegang der Dichter zu forschen, sondern dass eine gewisse Angst besteht, sich als Interpret die Finger zu verbrennen an den zionistischen kollektivistischen Ideologismen – in bejahender oder negierender Form –, die eine tiefgründige Analyse der Schriften ans Licht befördern könnte.

Neben den überzeugten politischen oder Kulturzionisten lebten, dachten und wirkten in Böhmen und Mähren auch Autoren, die eine eindeutige Annahme der zionistischen Lösung verweigerten. Nicht etwa als überzeugte Gegner des Zionismus, sondern vielmehr als dessen Sympathisanten, die jedoch die ideologische Verflachung, die schwarz-weiße Eindeutigkeit abschreckte – mit anderen Worten solche, die Zionisten vielleicht sein wollten, es aber nicht sein konnten.

Das Schwanken Franz Kafkas in Sachen Zionismus (das allerdings viel häufiger ein Schwanken der Interpretation ist) ist hinlänglich bekannt. Ernst Pawel, der Biograph Kafkas⁷, glossiert diese Unentschlossenheit mit dem bündigen Satz: „Daß Kafka Zionist war, stimmt nicht. Daß er nicht Zionist war, stimmt auch nicht.“⁸ Ebenso gut bekannt ist die ideologiepralle Rezeptionsgeschichte um Ar-

nold Zweigs Palästina-Roman *De Vriendt kehrt heim*, die überzeugend zeigte, dass man Vertreter eindeutig wertender ideologischer Systeme (wie die des Zionismus) mit – wenn auch gut gemeinten – feineren Differenzierungen nicht reizen darf.

Völlig unbekannt ist dagegen der erste Roman des Iglauers Ernst Sommer, *Gideons Auszug* von 1912, geblieben⁹ – und das mit Recht, denn es ist in der Tat ein schlechter Roman. Die Unentschlossenheit der Narration, die Klischeehaftigkeit der Handlungen und Handlungsorte, die Plakativität der Figuren und ihrer Monologe und Dialoge ist überdies noch in eine Atmosphäre der Trostlosigkeit gehüllt, die keine wahre Freude an der Lektüre der 260 Seiten aufkommen lässt. Trotz allem ist Sommers Roman gerade in unserem Zusammenhang erwähnenswert, weil er, ans Wiener studentische Milieu gebunden, die inneren Konflikte der studentischen zionistischen Verbindungen dieser Zeit anspricht, an einzelne Protagonisten gebunden die ganze Skala der damaligen Stellungen zum Zionismus bietet und die Unentschlossenheit der westlich assimilierten jüdischen Intellektuellen angesichts dieser weltbewegenden und trotzdem – oder gerade deshalb – ideologisch sehr strammen, kollektivistischen Bewegung in all ihrer Peinlichkeit zeigt und bis in die letzte Konsequenz – nämlich bis zum physischen Tode des Titelhelden – hinein zeichnet.

Eine viel geübtere Feder als diejenige Sommers führte im Jahre 1937 der tschechische Epiker Ivan Olbracht, als er die drei Geschichten der Sammlung *Gollet v udoli/ Galuth im Tal* schrieb, die alle in der bezaubernden Landschaft der ehemals tschechoslowakischen Karpato-Ukraine, in der traditionellen, frommen Dorfgemeinde der Polanaer Chassiden spielen. Die drei Geschichten Olbrachts sind bis heute populär, wurden wiederholt verfilmt und waren – sogar noch in der sozialistischen Zeit – Schullektüre, was Wunder nehmen müsste, denn die ideologische Führung der CSSR war ziemlich unverhohlen antisemitisch und nichts war ihr fremder als die ‚Propagation‘ jüdischer Lebenswelten vor Schulkindern. Die drei Geschichten durften Schullektüre sein, weil Olbracht sich mit einem anderen Roman, der *Anna proletárka/ Anna, die Proletarierin* die Gunst der Kommunisten erschrieben hatte und weil die zentrale Geschichte des Bandes, *O smutných očích Hany Karadzičové/ Von den traurigen Augen*

der H.K., eindeutig die willkommene Idee vom Sieg des zivilisatorischen Fortschritts über die Welt der Rückständigkeit, des religiösen Aberglaubens, der fundamentalistischen Unduldsamkeit formuliert. Oder tut sie das etwa nicht?

Es sei die Geschichte nur kurz angedeutet: Hana, die Tochter eines verarmten frommen jüdischen Gutsbesitzers, bricht aus Polana, dem traditionsreichen chassidischen Dorf (nachdem auch hierhin zionistische Gedanken gedrungen sind und die Einheit im Dorf feindselig und aggressiv spalten) in die Stadt auf, um in einer zionistischen Hachschara ein Handwerk zu erlernen und auf die Ausreise nach Palästina praktisch wie ideologisch vorbereitet zu werden. Sie macht in Mährisch Ostrau (einem der Zentren der zionistischen Bewegung in Mähren) die Bekanntschaft mit Ivo Karadzic, einem Juden, der allerdings das Jüdische zusammen mit seinem alten Namen abgestreift, die Tradition durch modernes Gehabe, den alten Glauben durch den Fortschrittsglauben, den eschatologischen, messianischen Wunsch „Nächstes Jahr in Jerusalem“ durch tatkräftiges, atheistisches Basteln am eigenen Schicksal des nächsten Jahres ersetzt hat. Diesen Ivo Karadzic heiratet nun Hana und wird nach dem dramatischen Zusammenprall der beiden Welten in Polana folgerichtig aus der Polanaer chassidischen Gemeinde ausgestoßen – mit einer Wucht, die nicht unerbittlicher hätte sein können, wenn sie einen Christen gewählt hätte, denn – so der heilige „Lamet waw“ im Ort: „Man kann mit einem Menschen andern Glaubens ein Stückel Weges gehen, doch mit einem Menschen, der keinen Glauben hat, muß man Angst haben zu gehen, denn der ist zu allem bereit.“¹⁰ Am Ende der Geschichte betet die ganze Gemeinde das Kaddisch für die nun verstorbene Seele. Einzig der Lamet waw weiß, dass Hana nicht aus freien Stücken handelt, aus Trotz und Liebe etwa, sondern dass sie ein von Gott gefordertes Opfer ist, ein Opferlamm, das das – durch den Zionismus aufgewiegelte, in sich gespaltene – Judentum wieder in sich und mit seinem Schöpfer vereinen wird. Die Geschichte endet mit dem Blick in die traurigen Augen der Hana Karadzic, deren Melancholie, aber auch deren „Trotz und eine gewisse Härte“¹¹ sich vererben wird an ihre Kinder.

Es bedarf keiner besonderen interpretatorischen Kunst, die eindeutig scheinenden Wertungen (hier gut, dort böse, hier Fortschritt, dort indolentes Verharren in dunkler Tradition, hier fröhlicher Kollektivismus und zum lichten Ziel angespannte Kräfte, dort

ein Diktat der autoritativ geführten Gemeinde, die keinerlei Individualität und eigenen Willen zulässt) zu hinterfragen, also nach Signalen zu suchen, die die scheinbare Eindeutigkeit der Werte und Wertungen relativieren (schon das Jahr der Entstehung 1937 ist ein solches Signal, weitere innertextuelle Hinweise gibt es viele), sie gar umzupolen: hier böse, dort gut, hier Oberflächlichkeiten und Modeerscheinungen, dort ein Hort der Sicherheit im traditionellen Glauben, hier die sozialistisch geprägte Ideologie der Arbeit, dort auf uralter Weisheit und humaner Ethik begründete Menschengemeinschaft. Beim genaueren Hinsehen ist Olbrachts wunderbare Erzählung ein schmerzvolles Suchen nach Möglichkeiten jüdischer Existenz zwischen traditioneller Frömmigkeit und einem Gestrüpp an Ideologien, die – mehr oder weniger aggressiv, mehr oder weniger menschenverachtend – versuchen, diese traditionelle Welt zu vernichten.

Erzählungen und Romane wie die Olbrachts und Sommers gibt es in Böhmen und Mähren mehrere – und nicht nur in diesem Landstrich. Die Aufgabe der Literaturgeschichte ist es freilich, auch sie zu registrieren und, wenn sie Ideologiekritik enthalten (und sei es am Zionismus, der gerade in dieser Zeit tausende von Menschenleben rettete), dies auch herauszustellen.

■

Anmerkungen

- ¹ Freilich bin ich mir der sehr unterschiedlichen Entstehungsgeschichte, der unterschiedlichen zeitpolitischen und ideologischen Motivationen, der unterschiedlichen Zielsetzungen usw. der beiden Gedanken bewusst. Auf einer hohen Abstraktionsebene lassen sich in einem Denkexperiment allerdings, so glaube ich, die beiden Konzepte vergleichen.
- ² Armin A. Wallas: Otto Abeles. In: *Lexikon deutschmährischer Autoren*, Olomouc 2003, unpaginiert. Hervorhebungen d. Verf.
- ³ Genauso wird in einigen Jahrzehnten die „Europa-Semantik“ historisch-linguistisch untersucht werden können. Als ein Hindernis auf dem Weg zum Proklamieren einheitlicher geistiger Ziele einer europäischen Idee stellt sich jedoch aus philologischer Sicht jetzt schon die Inexistenz einer unbelasteten, distinktklosen „lingua franca“ und die Absenz einer gemeinschaftlichen literarischen Strömung mit starkem rhetorischen Potential – wie es die des Expressionismus war – dar. Außerdem ist wohl für die Herstellung von appellativ-kräftigen Epochenmetaphern die Bildspenderquelle der religiösen Rhetorik inzwischen obsolet.
- ⁴ Eine der Ausnahmen bildete der unlängst früh verstorbene, überaus fleißige Erforscher deutsch-jüdischer Literatur, Armin A. Wallas, dem dieser Aufsatz gewidmet ist. (Siehe Wallas' Bibliographie im Internet.)

- ⁵ Anthony Northey: *Die Kafkas: Juden? Tschechen? Deutsche?* In: *Kafka und Prag*. Hrsg. von Kurt Krolop und Hans-Dieter Zimmermann, Berlin/New York 1994, S. 30.
- ⁶ Um die Renaissance des literarischen, architektonischen, organisatorischen Werkes des gebürtigen Olmützers Paul Engelmann bemühte sich die Olmützer Arbeitsstelle für deutschmährische Literatur in Zusammenarbeit mit dem Innsbrucker Brenner-Archiv: Zwei internationale Konferenzen (1996, 1997), eine groß angelegte Wanderausstellung, ein Katalog der Ausstellung, ein Sammelband der Konferenzen sind die Resultate dieser Bemühungen.
- ⁷ Vgl. Ernst Pawel: *Das Leben Franz Kafkas*, München/Wien 1986.
- ⁸ Ernst Pawel: *Der Prager Zionismus zu Kafkas Zeit*. Manuskriptversion des Beitrags auf der Konferenz Kafka und Prag, 1992, die mit der schriftlichen Version nicht übereinstimmt. (Vgl.: *Kafka und Prag*. Hrsg. v. Kurt Krolop und Hans-Dieter Zimmermann, Berlin/New York, 1994, S. 269-275.)
- ⁹ Ernst Sommer figuriert im Bewusstsein der interessierten Leserschaft v.a. als Autor zweier historischer Romane: *Die Templer* (1935) und *Botschaft aus Granada* (1937) und einer KZ-Fiktion: *Der Aufstand/ Revolte der Heiligen* (1940). Mit Sommers zionistischer Phase beschäftigt sich dessen Biograph Stefan Bauer (*Ein böhmischer Jude im Exil. Der Schriftsteller Ernst Sommer*, München 1991) und neuerdings Andreas Herzog (*Ludwig Strauß und Ernst Sommer als Vertreter der Jüdischen Renaissance*. In: *Jüdische Identitäten in Mitteleuropa*, Tübingen 2002).
- ¹⁰ Ivan Olbracht: *Golet v údolí. Československý spisovatel*, Praha 1988, S. 124. Übersetzung ins Deutsche durch die Verf.
- ¹¹ Ebd. S. 187.

Ostprien in der deutschen Literatur nach 1945

Miroslaw Ossowski

Im Jahre 2000 gab der junge deutsche Autor René Nehring ein Buch mit dem Titel *Namen, die man wieder nennt. Essays und Reportagen aus Ostpreußen*¹ heraus. Nehring, der vom Fröhherbst 1996 bis zum Sommer 1997 an der Staatlichen Universität Kaliningrad, in der früheren ostpreußischen Hauptstadt Königsberg, studierte, beschreibt in diesem Buch die Geschichte der Stadt an der Pregel und ihre bedeutendsten Persönlichkeiten und schildert seine Suche nach den Spuren der preußischen Vergangenheit im heutigen Kaliningrad. Diese Spuren sucht er ebenfalls während der Ausflüge an die Samlandküste, nach Natangen, an Haff und Nehrung sowie in andere Orte im Inneren des Landes. Er führt Gespräche über die Zukunft der Stadt und reflektiert über die Perspektiven für das ganze Ostpreußen nach der bevorstehenden Erweiterung der Europäischen Union um Polen und Litauen, auf deren Gebieten Teile dieser historischen Provinz liegen. Nehring konstatiert die Stärkung des regionalen Bewusstseins unter den heutigen Einwohnern des Landes und ermahnt die deutschen Leser, „zum Zusammenwachsen dieses Teils unseres Kontinents beizutragen“².

Kennzeichnend ist der Titel dieses 55 Jahre nach dem Ende des 2. Weltkrieges und nach dem Exodus der deutschen Einwohner aus Ostpreußen erschienenen

Buches: *Namen, die man wieder nennt*. Nehring spielt mit diesem Titel auf das berühmte Erinnerungsbuch von Marion Gräfin Dönhoff *Namen, die keiner mehr nennt* an. Das 1962 herausgegebene Buch der preußischen Gräfin lässt mit seinem Titel einen Pessimismus erkennen, der zu Beginn der 60er Jahre in Deutschland wohl von vielen geteilt wurde. Dieser pessimistische Ton, den die erfolgreiche *Zeit*-Redakteurin in ihren Memoiren anschlägt, war verständlich in einer Zeit, in der Krieg und Heimatverlust noch frisch in Erinnerung waren, die Kontakte nach Osten und zu den Heimatgebieten durch den Eisernen Vorhang abgebrochen wurden und die östlichen Provinzen mit deren Geschichte, Kultur und Lebensformen in Vergessenheit zu geraten schienen. Das Erinnerungsbuch von Marion Gräfin Dönhoff war die Abrechnung mit der eigenen Jugendzeit und mit der Familiengeschichte, aber auch ein Versuch, die untergegangene Welt des ostelbischen Adels literarisch festzuhalten und die geistigen Werte Ostpreußens aufrechtzuerhalten. Da es mit dieser Publikation nicht sein Bewenden hatte und bald auch andere Autoren autobiographischer Bücher und erzählender Prosa auftraten, wurde Ostpreußen in Kürze zu einer bedeutenden literarischen Landschaft. Man muss aus der heutigen Perspektive Helmut Motekat widersprechen, der in seinem Buch *Ostpreußische Literaturgeschichte mit Danzig und Westpreußen* (1977) das Ende der ostpreußischen Literatur konstatiert hat:

„Sie ging zu Ende, als im August des Jahres 1944 Königsberg im Bombenhagel zweier Nächte in Trümmer sank und als Anfang 1945 mit unzähligen ihrer Landsleute auch die letzte unter den Dichtern des Landes, Agnes Miegel, die Heimat verließ, der ihr Werk gewidmet war [...]“³.

René Nehring, der 1975 geboren wurde und einige Vorfahren aus Ostpreußen aufzuweisen hat, worin er auch sein Interesse für dieses Land begründet, erklärt die in dem Titel seines Buches ausgedrückte Zuversicht mit dem Zusammenbruch des Ostblocks, der Einigung Deutschlands und der Öffnung der früher kommunistischen Länder für ausländische Besucher, selbst der Öffnung der Kaliningradskaja Oblast 1991.⁴ – Wohl ist seine Sicht der historischen Hinter-

gründe dieser Öffnung noch zu eng. Bereits die Normalisierung der politischen Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und Polen 1970 bedeutete eine Öffnung des südlichen Teils Ostpreußens für die deutschen Besucher. Von Jahr zu Jahr steigende Zahlen von Touristen aus Deutschland beweisen das damalige Interesse der Deutschen an Reisen nach Polen.⁵ Im Jahre 1970 kamen aus der Bundesrepublik Deutschland mehr als 25000 Besucher nach Polen, im Jahre 1975 waren es 254 000, drei Jahre später 304 000. Um die Mitte der 70er Jahre überstieg die Zahl der Besucher aus der Bundesrepublik, die die polnische Grenze passierten, bei weitem die Zahlen der Reisenden aus anderen westeuropäischen Staaten. Viele deutsche Touristen begaben sich auf die Suche nach den Spuren ihres Identitätsraums und kamen nach Polen, um ihr früheres Haus zu sehen. Auch den Deutschen aus der DDR stand in den 70er Jahren die östliche Grenze offen. Dies war immerhin ein bedeutsamer Fortschritt gegenüber den 60er Jahren. Denn als z. B. Marion Gräfin Dönhoff im September 1962 ihre erste Reise nach Polen seit Kriegsende unternahm, war gerade erst die Gründung einer Handelsmission der Bundesrepublik Deutschland in Polen im Gespräch, damals ein erster vorsichtiger Versuch, überhaupt offizielle Kontakte zwischen den beiden Staaten aufzunehmen.

Nehring wendet sich am Schluss seines Buches auch an die Heimatvertriebenen. Sie hätten den Auftrag, „[...] von ihrem Schicksal zu erzählen und immer dort die Stimme zu erheben, wo sich die Vertreibung von Menschen und das Auslösen einzigartiger Kulturlandschaften wiederholen“⁶. Zugleich spricht Nehring in diesem Kontext von der Aufgabe, Brücken zu bauen zwischen Polen, Russen, Litauern und Deutschen.

Mit diesem Gedanken von Ostpreußen als Mittler zwischen den früheren und heutigen Einwohnern des Landes steht René Nehring den Auffassungen von René Schickele nahe. Der 1883 im Elsass geborene bedeutende Erzähler, Lyriker und Dramatiker hat nach dem 1. Weltkrieg, in den Jahren 1925-1931, eine Romantrilogie mit dem Titel *Das Erbe am Rhein* herausgegeben, in der er eine europäische Lösung für das Elsass vorschlug.⁷ Die leidvollen Erfahrungen der Deutschen und Franzosen im Streit um das Elsass prädestinierten – so Schicke-

le – das zwischen dem Rhein und den Vogesen gelegene Land, eine Mittlerrolle zu übernehmen und Versöhnung zwischen den großen Nachbarn zu bewirken. Dem Autor der elsässischen Trilogie schwebte bereits in der Zwischenkriegszeit ein Europa als Staatenbund und eine Gemeinschaft vor, die durch ein gemeinsames Handeln von Paris und Berlin zustande käme und die nationalistischen Kontroversen aufheben würde. Er hoffte, dass die Annäherung zwischen den Deutschen und den Franzosen für das kleine Land die Erlösung von einer Jahrhunderte langen Bedrängnis bringen würde.

René Schickele deutete eine Lösung an, die in den humanistischen Idealen der europäischen Tradition verwurzelt war. Er stand aber in der Zwischenkriegszeit in Deutschland recht einsam da als Vertreter einer Grenzlandliteratur, die gegenseitige Achtung und das Respektieren der menschlichen Würde postulierte. Die deutsche Literatur nach 1918 thematisierte den Heimatverlust überwiegend aus der Position eines aggressiven Nationalismus. Nach dem 2. Weltkrieg, der weltweit unermessliches Leid verbreitet hatte, war jedoch ein solcher Chauvinismus in der Literatur nicht mehr gefragt. Die Abrechnung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit verhalf der Nachkriegsliteratur in Deutschland zum Durchbruch in die politische Problematik. Auch die Autoren, die in ihren Büchern den deutschen Osten thematisierten, stellten sich der Geschichte des 20. Jahrhunderts und setzten sich mit den Ursachen der Katastrophe auseinander. Sie erweiterten das Blickfeld der Literatur durch die Beschreibung des östlichen Kulturgrenzraums und dessen ethnischer Vielfalt, wie es etwa Günter Grass am Beispiel der Kaschuben darstellte. Auch befassten sie sich in ihren Werken mit der nach 1945 stark veränderten Realität der früheren östlichen Reichsprovinzen und zeigten dabei Verständnis für andersartige nationale Kulturen und Wertvorstellungen. In der „verlorenen Heimat“ wurde – wie Hubert Orłowski schreibt – „ein Begegnungsraum für schwierige Nachbarschaft gesucht und gefunden“. ⁸ Eine solche humanistische Autorenhaltung war eine grundlegende Voraussetzung für Werke von hohem ideellem Gehalt und literarischem Wert.

Besonders fruchtbar für die deutsche Nachkriegsliteratur erwies sich Ostpreußen, das in einer Reihe bedeutender, aus regionaler Erfahrung geschriebener

Werke thematisiert wurde. Es war die nordöstlichste deutsche Provinz, die ein Gebiet von 36 996 Quadratkilometer umfasste und knapp 2,5 Millionen Einwohner zählte.⁹ Ostpreußen erstreckte sich östlich der Weichsel bis hin zur litauischen Grenze. Wo im Süden und Südosten die Provinz an Polen grenzte, lag ein bewaldeter und früher wegen vieler Seen und Moraste schwer passierbarer Landesteil, den man im 19. Jahrhundert Masuren zu nennen begann. Dank der masurischen Landschaft wurde Ostpreußen im Lied als „Land der dunklen Wälder / Und kristallinen Seen“¹⁰ besungen. In der Vergangenheit hatte Ostpreußen mit Simon Dach, Immanuel Kant, Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder, E.T.A. Hoffmann und Zacharias Werner einen bedeutenden Anteil an der deutschen Literatur und Philosophie. Alle diese Persönlichkeiten hatten biographische Beziehungen zur Hauptstadt der Provinz, Königsberg, wo sich die einzige Universität dieser Region, die 1544 eingeweihte Albertina, befand.

Mit Ostpreußen waren auch bedeutende deutsche Schriftsteller der Nachkriegszeit verbunden: Ernst Wiechert, Wolfgang Koeppen, Siegfried Lenz, Hans Hellmut Kirst, Johannes Bobrowski, Arno Surminski und andere. Sie haben in ihren Werken mehr oder weniger ostpreußische Themen aufgegriffen und die historischen, geographischen, kulturellen und ethnischen Besonderheiten der östlichen Gebiete behandelt. Manche von ihnen, wie Ernst Wiechert und Wolfgang Koeppen, haben die Realität des Landes bereits vor 1945 künstlerisch aufgearbeitet und damit neue literarische Motive eingeführt. Das auslösende Moment für eine Literatur, die Ostpreußen als literarische Erinnerungslandschaft thematisierte, war jedoch der Verlust der östlichen Provinzen 1945, der für die Einwohner Flucht, Vertreibung, Erfahrung der beschwerlichen Existenz in der Fremde und Suche nach der neuen Identität unter nun eklatant veränderten Lebensumständen bedeutete. Es war *Der ungeheure Verlust* – wie Louis Ferdinand Helbig seine Abhandlung¹¹ über Flucht und Vertreibung in der deutschsprachigen Belletristik in der Nachkriegszeit nannte –, der den Anlass gab, die ostpreußische Welt vor 1945 in Memoiren und in Werken der fiktionalen Literatur festzuhalten. Helbig stellt in seinem Buch fest:

„Nach 1945 ist Ostpreußen [...] zur typischen Vertreibungslandschaft in der Belletristik geworden. Es ist eine preußische Landschaft, die

preußischste vielleicht, karg, herb, protestantisch, nicht erst seit Hamann zur Mystik neigend. Sie zeigt auch altpreußisch-baltische Züge und ist eingespannt in ein Koordinatensystem zwischen dem seinerzeit deutsch bestimmten Baltikum und dem polnischen Umfeld [...] geographisch wie geistig einzigartig“.¹²

Einer der Klassiker der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts war der aus Ostpreußen stammende Ernst Wiechert. Er hat das literarische Leben in Deutschland zwischen 1920 und 1950 mitbestimmt. Wiechert wurde 1887 in der Försterei Kleinort im masurischen Kreis Sensburg geboren. Sein Geburtshaus war nur wenige Kilometer entfernt vom Kruttinnenfluss, „für den jungen Wiechert Inbegriff alles Herrlichen [...], des Abenteuers und träumerischer Verschlossenheit“¹³; weiter im Südosten lagen der Niedersee und die Johannesburger Heide.

In der ostpreußischen Landschaft spielen Wiecherts Romane und Erzählungen fast ausnahmslos. Er ist kein Heimatdichter im engeren Sinne, denn er verstand es, universelle Werte, die er der Bibel entnommen hatte, künstlerisch zu gestalten. Aber ein Leitthema seiner Werke ist immer auch der sinnbildlich aufgefasste masurische Wald, der das Ursprüngliche und Dämonische, in den späten Romanen auch das Nahe und Einfache symbolisiert. Im Jahre 1939 veröffentlichte Wiechert einen Roman mit dem einprägsamen Titel *Das einfache Leben*, in dem er Kritik an der Sinnlosigkeit der modernen Zivilisation übte. Für den verirrtten Romanprotagonisten, Korvettenkapitän von Orla, werden die Worte aus dem 90. Psalm zur Mahnung: „Wir bringen unsere Jahre zu wie ein Geschwätz“¹⁴, und er verlässt kurz nach dem Krieg und nach der Revolution die Großstadt, um als Fischer auf einer einsamen Insel ein durch den Rhythmus der Natur bestimmtes Leben zu führen. In der Abgeschiedenheit der masurischen Wälder findet er den Weg zu neuer Zuversicht.

Das Ideal des ‚einfachen Lebens‘ wird auch in Wiecherts Roman *Die Jerominkinder* thematisiert. Der Handlungsschauplatz dieses umfangreichen, 1945-47 erschienenen Buches, dessen erster Band 1940-41 geschrieben und

dessen zweiter Band bereits nach dem Krieg abgeschlossen wurde, ist das Dorf Sowirog; es gab früher am Niedersee tatsächlich ein Dorf mit diesem Namen, der auf deutsch „Eulenwinkel“ bedeutet. Die Bewohner von Sowirog aus dem Roman *Die Jerominkinder* sind so unscheinbar wie ihr unbedeutendes, inmitten der stillen Wälder gelegenes Dorf. Hinter diesem schützenden Wald, fern von den Wirrnissen der modernen großstädtischen Zivilisation, existiert eine masurische Gemeinschaft, die ihre sprachliche, religiöse und kulturelle Integrität bewahrt. Die patriarchalische Dorfgemeinde bildet im Roman einen Mikrokosmos des ländlichen Lebens, der die Vielgestaltigkeit der Lebensformen der einfachen Menschen widerspiegelt. Diese idyllische Welt von Sowirog, die in Opposition zur großen Welt steht, wird jedoch von außen immer mehr gefährdet. Erschütternd wirkt im Roman Wiecherts die Vorahnung der Apokalypse:

„Weil Krieg kommen wird, Leute, und wir den Krieg verlieren werden. Und weil sie über uns kommen werden, dass kein Stein auf dem anderen bleibt und kein Kind an seiner Mutter Brust! Und das könnt ihr mir glauben wie das Evangelium.“¹⁵

Mit Bange sehen die Bewohner von Sowirog einer verhängnisvollen Zukunft entgegen; der Roman bricht mit einem Ausblick auf die furchtbaren Verheerungen des Krieges ab. Wiechert schien die apokalyptische Katastrophe „künstlerisch nicht darstellbar, doch ist das ganze Werk auf dieses Ende hin geschrieben [...]“.¹⁶ Im Nachwort zu seinem Roman bemerkt der Autor:

„Den dritten Band dieses Buches hat die Geschichte geschrieben mit schweren und grauenvollen Buchstaben, und es ist keiner Dichtung das Recht gegeben, über dieses Grauen den Schimmer der Verklärung zu legen.“¹⁷

Die deutschen Schriftsteller brauchten noch mehrere Jahre, um den Schock nach der Kriegskatastrophe zu bewältigen und sich die notwendige Distanz zu

verschaffen, bevor sie das Thema der Flucht und Vertreibung aufgriffen. In den ersten Nachkriegsjahren entstanden dagegen Berichte von Augenzeugen über die Flucht- und Vertreibungserlebnisse. Zu den bedeutendsten Schriften dieser Art gehören die Memoiren von Hans Graf von Lehndorff (1910-1987). Sein 1961 erschienenes *Ostpreußisches Tagebuch. Aufzeichnungen eines Arztes aus den Jahren 1945-1947*¹⁸ ist ein ergreifendes Dokument über die letzten Kriegsmomente und die unmittelbare Nachkriegszeit. Lehndorff hat als Arzt in Königsberg die Besetzung der Stadt durch die sowjetische Armee erlebt und blieb noch zwei Jahre in Ostpreußen – zunächst im russischen und ab Oktober 1945 im polnischen Teil dieser Provinz. In seinem 1947 teils anhand der Tagebuchaufzeichnungen, teils aus der Erinnerung niedergeschriebenen Bericht stellt er die dramatische Situation der deutschen Bevölkerung dar. Lehndorff war Zeuge beispielloser Bestialitäten, die im Chaos des Krieges geschahen, und er kam mit unzähligen Fällen menschlichen Elends in Berührung. Er schildert Plünderungen, Verhaftungen, Verschleppungen und Vergewaltigungen, er berichtet vom Hunger in den Nachkriegsmonaten und von den Krankheiten, die sich infolge des Hungers verbreiteten und die Bevölkerung dezimierten. Er zeigt die ausgemergelten und innerlich erstarrten Menschen. *Ostpreußisches Tagebuch* lässt uns das Ausmaß des Elends und der Gräueltaten in Ostpreußen erfassen und regt zur Besinnung über den Krieg und über die Folgen des nationalen Hasses an. Lehndorff setzt sich nicht mit den historischen Ursachen des Übels auseinander. Er prangert die Ausbrüche der Barbarei an, er vermeidet es aber, über die Missetäter in nationalen Kategorien zu urteilen. „[...] das ist der Mensch ohne Gott, die Fratze des Menschen“¹⁹, bemerkt er an einer der wenigen Stellen der Aufzeichnungen, wo der Fluss des sachlichen Berichts durch Reflexionen unterbrochen wird. Lehndorff notiert ebenfalls Situationen, wo die humane Haltung eine Annäherung über den nationalen Antagonismus hinweg ermöglicht. Freilich sind solche Momente im Krieg selten.

Das Thema der Flucht und Vertreibung griffen um 1950 dann doch auch die Romanautoren auf. Ernst Wiechert wandte sich dem Thema des Untergangs von Ostpreußen noch in seinem letzten Roman *Missa sine nomine* (1950) zu und verwies in einigen Szenen direkt auf die Grausamkeiten während der Flucht im

Winter 1945. Über die Flucht aus Ostpreußen berichtete ebenfalls Hanna Stephan in ihrem 1951 erschienenen Roman *Engel, Menschen und Dämonen*. Die in Dramburg (Pommern) 1902 geborene Schriftstellerin (gest. 1980) versucht in diesem Buch – so Roswitha Wisniewski – „das unfassbar grausame Geschehen mit Hilfe christlicher Vorstellungen zu deuten oder besser: transparent werden zu lassen im Sinne Döblins“.²⁰ Stephan hat die Flucht und Vertreibung selbst nicht erlebt, sie hat allerdings auf Erlebnisberichte im Flüchtlingslager in Osterode zurückgreifen können.²¹ Ihr Roman hat die Vernichtung einer ostpreußischen Stadt und die Flucht der Einwohner vor der sowjetischen Armee zum Gegenstand. Der epische Raum in *Engel, Menschen und Dämonen* ist topographisch nicht näher bestimmt, die Stadt und andere Orte werden hier nicht mit ihren Namen genannt, und nur zum Schluss wird das Kurische Haff erwähnt.²² Die Personen werden in Grenzsituationen gezeigt, wo „das menschliche Verhalten [...] durch Identifikation mit guten oder bösen Mächten in seiner überzeitlichen Wirksamkeit erkennbar“²³ wird.

Viel Beachtung bei den Lesern und bei den Literaturhistorikern fanden die literarischen Darstellungen Ostpreußens von Siegfried Lenz und Johannes Bobrowski. Beide Schriftsteller wurden durch das Land ihrer Herkunft inspiriert, und beide fassten Ostpreußen als Kulturgrenzraum auf.²⁴

Siegfried Lenz wandte sich gegen den übersteigerten Nationalismus und exemplifizierte die zerstörerische chauvinistische Borniertheit am Beispiel des ostpreußischen Grenzlands. Er stammte aus dem südöstlichen, masurischen Teil Ostpreußens und wurde 1926 als Sohn eines Zollbeamten in Lyck geboren. Der Schriftsteller erinnert sich an seine Geburtsstadt als einen Ort, der ihn geprägt und an dem er als Junge seine Einbildungskraft geübt hatte.²⁵ Seine Prosa ist häufig durch die Realität der Provinz inspiriert, mit deren Darstellung Lenz Zeitfragen aufgreift und die Vergangenheit zu bewältigen sucht. Das Provinzielle wird von ihm mit dem Humanen gleichgesetzt – ähnlich wie von Heinrich Böll, der in seinen *Frankfurter Poetik-Vorlesungen* auf die literarischen Funktionen

der Provinz und deren Wirkungsmöglichkeiten verwies: „Provinzen werden zu Orten der Weltliteratur, wenn Sprache zugewachsen ist, zugetragen worden ist: ich nenne nur Dublin und Prag“.²⁶

Im provinziell aufgefassten Masuren, einem in Mooren und Öden, Seen und Wäldern versteckten Dorf – „sozusagen im Rücken der Geschichte“²⁷ – sind die Erzählungen aus der Sammlung *So zärtlich war Suleyken* (1955) angesiedelt. Lenz folgt mit dem Band solcher Literatur, die Heimat mit Provinz gleichsetzt und mit einem geschlossenen, begrenzten und überschaubaren literarischen Raum ihre Idyllisierung anstrebt.²⁸ Die Geborgenheit, Eingrenzung, Idealisierung der ländlichen Lebensformen und der vermeintlich heilen, weil von der modernen Zivilisation nicht berührten Welt wurden bereits um die Wende zum 20. Jahrhundert von den Dorfgeschichten thematisiert, die ihren Autoren große Popularität gebracht hatten. Auch Lenz machte sich einen Namen mit den Erzählungen *So zärtlich war Suleyken*, die wohl bis heute eines seiner am meisten gelesenen und geschätzten Werke sind. Er meidet in seinen Geschichten alles Politische. Er schildert humoristisch das alte Masuren und lässt in seinen Anekdoten dessen sonderbare Bewohner, Holzarbeiter, Bauern, Fischer, Deputat- arbeiter und kleine Handwerker mit ihren merkwürdigen Bräuchen wieder er- stehen. Er porträtiert Käuze und Sonderlinge, wie man sie eben in der Literatur des Kulturgrenzraums häufig findet. Im Nachwort zu seiner Sammlung, das er „Diskrete Auskunft über Masuren“ nennt, charakterisiert er seine Landsleute: „[...] wir Masuren [waren] eine Mischung aus pruzzischen Elementen und polnischen, aus brandenburgischen, salzburgischen und russischen.“²⁹ In seinen Erzählungen geben der Tonfall der Sprache und die Besonderheiten der Namen diese gemischte ethnische Provenienz seiner Figuren wieder.

Eine solche unbekümmerte Schreibweise wie in *So zärtlich war Suleyken* findet sich nicht mehr in Lenz' Roman *Heimatmuseum* (1978), in dem der Autor an die intimen Stätten seiner Kindheit zurückkehrt, sich aber mit der ernststen Problematik der jüngsten deutschen Geschichte und der ethischen Haltung auseinander setzt. Aus der Erzählung von Zygmunt Rogalla, der ein masurisches Heimatmuseum Jahrzehnte lang betreute, entsteht ein Gemälde Masurens in

der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Rogalla, selbst Masure, übt einen in dieser Region traditionellen Beruf aus: Er betreibt die masurische Teppichkunst. Man findet in der deutschen Literatur kaum einen Roman, in dem die ethnographische Problematik so intensiv und ausführlich gestaltet wird wie in *Heimatmuseum*. Aber die Ethnographie ist für Lenz kein Ziel, sondern nur ein Mittel, um ein großes episches Gemälde zu schaffen.

Lenz erzählt von Masuren und von seiner Geburtsstadt Lyck, auch wenn er diesen Ort biographischer Beziehungen im Roman mit dem Namen Lucknow literarisch verfremdet. Der Roman-Raum ist eindeutig fiktionalisiert. Die Topographie der Umgebung, mit authentischen Ortschaften, deren Namen den Deutschen aus anderen Reichsteilen exotisch vorkamen, verweist auf das südliche Masuren. Je mehr man sich aber Lucknow nähert, umso mehr treten die topographischen Koordinaten von Karte und Roman auseinander.³⁰ Im *Heimatmuseum* entsteht ein Bild der ostpreußischen Provinz von der Zeit vor 1914 bis zur Flucht der Bevölkerung vor der Roten Armee. Lenz schildert breit die historischen Wendepunkte dieser Region: die russische Offensive am Anfang des 1. Weltkrieges, die Abstimmung im Juli 1920, den Beginn des 2. Weltkrieges, den Treck im Winter 1945. Er wendet sich auch dem Problem der nationalen Identität der Masuren in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu. Diese Identität ist in Lenz' Roman ausgesprochen deutsch, mit einem gewissen Bewusstsein der regionalen Eigenart. Polnisch-masowische Wurzeln der Masuren sind überall präsent: in Form von Exponaten des Heimatmuseums, in historischen Szenen, in den Familiennamen und Ortsbezeichnungen. Sie sind aber kaum noch Bestandteil des Bewusstseins. Auch der masurische Dialekt ist im städtischen, bürgerlichen Milieu von Lucknow kaum noch lebendig.³¹

Lenz befasst sich in seinem Roman mit dem Problem der Heimat. Er reflektiert über die Bedeutungsvielfalt, die in dem Wort „Heimat“ steckt, und denkt über Gebrauch und Missbrauch der Heimatliebe seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts bis zur deutschen Gegenwart nach.³² Er versucht, das vielfach belastete Wort „Heimat“ zu reinigen, indem er das Politische ausklammert und das in ihm implizierte Humane, die Geborgenheit und Verwurzelung, heraushebt:

„Heimat, das ist für mich nicht allein der Ort, an dem die Toten liegen; es ist der Winkel vielfältiger Geborgenheit, es ist der Platz, an dem man aufgehoben ist, in der Sprache, im Gefühl, ja selbst im Schweigen aufgehoben, und es ist der Flecken, an dem man wieder-erkannt wird; und das möchte doch wohl jeder eines Tages: wieder-erkannt, und das heißt aufgenommen werden [...]“³³

Der Roman *Heimatmuseum* ist ein Bekenntnis zur masurischen Kultur und Geschichte, er ist zugleich eine große Metapher. Zygmunt Rogalla, der den Missbrauch des Museums zu nationalistischen Manipulationen befürchtet, legt Feuer an die Sammlung, um die Exponate in „Sicherheit“ zu bringen. Mit dieser metaphorischen Handlung wendet sich Siegfried Lenz gegen den chauvinistischen Geist und ermahnt zur ethischen Haltung im Umgang mit der Geschichte.

Der andere bereits genannte Autor des ostpreußischen Kulturgrenzraums, Johannes Bobrowski, stammte aus einem Raum, der die nord-östlichste Ecke des alten Reiches bildete. Er wurde 1917 in Tilsit geboren. Dort lebte er bis 1925. Die Familie siedelte dann nach Rastenburg und im Jahre 1928 nach Königsberg über. Sowohl Bobrowskis Leben wie auch seine Dichtung waren durch die Stadt Tilsit und das Dorf Motzischken im Memelland geprägt.³⁴ In dem am Jura-Fluss gelegenen Motzischken, wo seine Großeltern und seine künftige Ehefrau Johanna Buddrus lebten, begegnete er der geschlossenen bäuerlichen Gesellschaft. Dieser Erlebnisraum – eine als arkadisch empfundene Kindheitswelt, später gewann die Landschaft geschichtliche Konturen – besaß für Bobrowskis Dichtung eine exemplarische Bedeutung.³⁵ Die memelländische Landschaft war in erster Linie gemeint, wenn Bobrowski in seinen frühen Versen das Wort „Heimat“ gebrauchte. Als der Dichter später, nach 1955, seine Völker übergreifende Konzeption von Sarmatien entfaltete, ging das Memelland in dem sarmatischen osteuropäischen Großraum auf.³⁶

Dieselbe Welt ist das Thema der Prosastücke Bobrowskis. Die Handlung seines zweiten Romans *Litauische Claviere* (1965) spielt im deutsch-litauischen

Grenzland und spiegelt das politische Klima des Jahres 1936 wider. Es werden hier die nationalen Spannungen im Memelland vor dem Hintergrund eines möglichen Wiederanschlusses des Gebietes an das Deutsche Reich und die sich verbreitende nationalsozialistische Stimmung gezeigt. Der Schriftsteller exemplifiziert diese Erscheinungen an einer (fiktiven) Episode: Während der auf dem Berg Rombinus vom litauischen Vytautasbund am Johannistag veranstalteten traditionellen Feier und der im nahen Dorf als Gegendemonstration organisierten Jahresfeier des nationalistischen deutschen Luisenbundes kommt es zum unvermeidlichen Zusammenstoß der beiden Parteien. Die hier von Bobrowski thematisierten nationalen Antagonismen gehören zur Vorgeschichte der Vertreibung im deutsch-litauischen Grenzland. Der Schriftsteller zeigt die bunte kulturelle Vielfalt des deutsch-litauischen Landes, die durch den Chauvinismus gefährdet ist. Der Roman ist zugleich ein Hohelied auf Kristijonas Donelaitis (1714-1780), Pfarrer in Tollmingkehmen und den ersten großen Dichter in litauischer Sprache – Autor der *Jahreszeiten*, eines Epos aus dem Leben der litauischen Dorfbevölkerung –, der zu seinen Lebzeiten noch in einer friedlichen, aus deutschen und litauischen Einwohnern bestehenden Gemeinde wirkte.

Dem kulturellen Grenzland ist ebenfalls der frühere Roman Bobrowskis, *Lewins Mühle* (1964), gewidmet, in dem die nationalen Antagonismen die sozialen und konfessionellen Gegensätze überlagern, was das friedliche Zusammenleben verschiedener Nationalitäten verhindert. In dem 1874 an der Drewenz, in der Nähe der ostpreußischen Grenze spielenden Roman, zeichnet sich die für die Ostprovinzen unheilvolle Entwicklung innerhalb der neuen Großmacht Deutschland ab.

Zu den populärsten Autoren der deutschen Nachkriegsliteratur gehört der 1914 in Osterode, im südlichen Ostpreußen, geborene Hans Hellmut Kirst (gest. 1989). Seine Bücher erschienen in 15 Millionen Exemplaren und wurden in 30 Sprachen übersetzt. Er war besonders bekannt als Autor von Kriegs- und sensationell-krimineller Unterhaltungsliteratur.³⁷ Auch die Aussiedlung und der

Heimatverlust waren ein für die Thematik seines Schaffens entscheidendes Erlebnis. Kirsts Roman *Gott schläft in Masuren* (1956) eröffnet einen aus regionaler Erfahrung geschriebenen Zyklus, zu dem die Romane: *Die Wölfe* (1967), *08/15 in der Partei* (1978), *Die merkwürdige Hochzeit in Bärenwalde. Eine heitere Erzählung aus Ostpreußen* (1986) und *Der unheimliche Mann Gottes* (1987) gehören. Einen gesonderten Platz nimmt in diesem Zyklus das Buch *Deutschland deine Ostpreußen* (1968) ein, eine Sammlung von Essays, in denen Kirst die Entwicklung des Heimatverständnisses in Ostpreußen zu erklären versucht und die Geschichte und Kultur der hier lebenden Menschen aus seiner persönlichen Sicht beurteilt.³⁸

Die masurischen Romane von Hans Hellmut Kirst spielen vor dem Hintergrund des sich in Ostpreußen entwickelnden nationalsozialistischen Systems. Bereits im Buch *Gott schläft in Masuren* wird die Zäsur des Jahres 1933 thematisiert. Der Schauplatz des Geschehens ist das Dorf Maulen, in dem Johann Leberecht, ein Großbauer und neureicher Gutsbesitzer, mit viel Geschick, aber auch eigenwillig, ein patriarchalisches System aufbaut. Die scheinbar paradiesische Ordnung zerbröckelt aber, als die Dorfbewohner bereit sind, der nationalsozialistischen Propaganda zu folgen. Maulen scheint nicht mehr das Paradies zu sein, in dem Gott schläft, und der Romanprotagonist äußert: „Wie lange noch, und wir werden dafür büßen. Ich weiß, Gott schläft jetzt nicht mehr hier. Und eines Tages werden auch wir nicht mehr auf dieser geliebten Erde schlafen dürfen. Ich habe Angst.“³⁹ Im anderen Roman, *Die Wölfe*, zeigt Kirst den fort dauernden Verfall der Dorfgemeinschaft und den Untergang der Heimat als eine natürliche Konsequenz des Übels, das durch den Nationalsozialismus in Deutschland geschah.⁴⁰

Flucht und Vertreibung, der Verlust der Heimat und die Unmöglichkeit der Rückkehr in die Vergangenheit⁴¹ sind Themen der Romane und Erzählungen von Arno Surminski. Der 1934 in Jäglack in der Nähe von Rastenburg geborene Autor gestaltet die Lebensschicksale der Ostpreußen vor und nach 1945. Seine

in schlichten künstlerischen Formen verfassten Werke sind weitgehend autobiographisch geprägt. In seinem Erstlingsroman *Joekennen oder Wie lange fährt man von Ostpreußen nach Deutschland* (1974) erzählt Surminski vom Schicksal des kleinen, 1934 am Todestag Hindenburgs geborenen Hermann Steputat, der in einer Schneiderfamilie auf dem Lande aufwächst und am Kriegsende, nach der erfolglosen Flucht, in Ostpreußen bleibt. Erst 1946 tritt er die Reise nach Deutschland an. Surminski zeichnet realistisch das Landleben. Joekennen ist ein Prototyp für ein ostpreußisches Dorf⁴², eine vom Gutshof abhängige Gemeinschaft. Die Realität der ländlichen Gemeinde wird nicht als Dorfidylle aufgefasst – wie etwa bei Ernst Wiechert oder in Lenz' Erzählungen *So zärtlich war Suleyken*. Surminski zeigt, wie das Dorf durch die Nazis unterwandert wird und wie sich dort die rassistische Arroganz verbreitet. So wird die im Buch breit geschilderte Flucht bzw. Vertreibung als Konsequenz der Machtübernahme durch die Nazis und als Auswirkung des Krieges gezeigt.⁴³

In seinem zweiten Roman *Kudenow oder An fremden Wassern weinen* (1978) gab Surminski eine eindringliche Darstellung der schwierigen und leidvollen Integration der Ostdeutschen in Westdeutschland. Dies ist ein prekäres Thema der Vertreibungsliteratur, denn die Flüchtlinge aus den östlichen Provinzen litten in der neuen Heimat nicht nur unter äußerster räumlicher Enge, sondern auch unter dem Unverständnis und Hochmut der Einheimischen.

Surminski widmete der ostpreußischen Problematik seinen nächsten Roman *Polninken oder Eine deutsche Liebe* (1984). In diesem Roman verband er die Suche nach den Spuren der Vergangenheit mit dem Problem der deutschen Teilung und mit der Darstellung der heutigen polnischen Bewohner des Landes. Die Handlung spielt vor dem politischen Hintergrund der Streiks in Danzig und anderen polnischen Hafenstädten im August 1980, die die Geburtsstunde der Solidarność-Bewegung waren. Dadurch gewinnt der Roman an historischer Aussagekraft.

Die ostpreußische Problematik steht ebenfalls im Vordergrund des Romans *Grunowen oder Das vergangene Leben* (1988). Die im Buch geschilderte nos-

talgische Reise zweier älteren Herren in ihr früheres Dorf bei Sensburg wird zu einer Fahrt in die nicht unbedenkliche Vergangenheit.⁴⁴ Der nächste Roman von Surminski *Sommer vierundvierzig* (1997) ist wiederum ein „Requiem auf das untergegangene nördliche Ostpreußen“⁴⁵. Wie bereits in *Polninken* versteht es Surminski, in beiden Romanen das Thema der deutschen Vergangenheit mit der gegenwärtigen Problematik dieser Gebiete zu verbinden. So stellt er literarische Brücken zwischen Gestern und Heute, zwischen Deutschen einerseits und den Polen und Russen andererseits her.

Neben der Belletristik wurden nach 1945 auch zahlreiche Erinnerungsbücher an Ostpreußen verfasst. Die Autoren der Autobiographien verzichteten auf die literarische Fiktion und schilderten direkt ihre eigenen Erlebnisse und Erfahrungen. Sie beschrieben realistisch die Lebensweise der Menschen in Ostpreußen und gaben auch die eigene Einschätzung historischer Ereignisse wieder. Die autobiographischen Bücher erwecken – wohl wegen ihrer einfachen Erzählformen – nur geringes Interesse bei der Literaturwissenschaft, sie ergänzen aber die Geschichtsschreibung, indem sie das individuelle, ‚private‘ Erlebnis der historischen Vorgänge vermitteln. Sie geben Aufschlüsse über die Menschen und informieren über ihre Identität, sie beschreiben Orte, Personen und Ereignisse, welche die Vorfahren geprägt haben und die zum kollektiven Gedächtnis gehören. Die autobiographische Literatur formt die Identität der sozialen Gruppen – auch die der landsmannschaftlich organisierten Gemeinschaften, die nach Symbolen und Anhaltspunkten suchen.⁴⁶ Bei den Autobiographien, Tagebüchern, Berichten und anderen Erinnerungsbüchern über Ostpreußen, die nach 1945 herausgekommen sind, handelt es sich um eine Fülle von Publikationen. Zu den bekanntesten Autoren der autobiographischen Aufzeichnungen gehören u.a.: Marion Gräfin Dönhoff⁴⁷, Heinrich Graff von Lehndorff⁴⁸, Alexander Fürst zu Dohna-Schlobitten⁴⁹ und Wolfgang Koeppen.

Wolfgang Koeppen hält im kleinen Buch *Es war einmal in Masuren* (1991) seine Erinnerungen an die im südlichen Masuren gelegene Stadt Ortelsburg (poln.

Szczytno) fest.⁵⁰ Der Autor der stimmungsvollen Aufzeichnungen hielt sich hier von seinem zweiten bis zum dreizehnten Lebensjahr, von 1912 bis 1919, auf. In Ortelsburg erlebte er den 1. Weltkrieg, der im August 1914 Ostpreußen mit voller Wucht erfasste. Er erinnert sich an die Flucht vor den Russen, die Zerstörung der Stadt und ihren Wiederaufbau, eine Episode der Revolution 1918/19.

Ungewöhnlich ist die lange Zeitspanne, nach der sich Wolfgang Koeppen auf die ‚Suche nach der verlorenen Zeit‘ begibt. Er beschreibt die Stadt der Kindheit nach siebzig Jahren. Er nennt die Wege, die nach Ortelsburg führen, „Traumpfade“⁵¹ und äußert zunächst noch die Sorge, „als Fremder in die Fremde“⁵³ zu kommen. Doch die masurische Stadt überwältigt ihn unvermittelt: „Ich sehe Ortelsburg wieder, ich erkenne es, und plötzlich überrascht mich die Schönheit Masurens.“⁵²

Koeppen befasst sich in *Es war einmal in Masuren* kaum mit der Zäsur von 1945. Er geht nicht auf den Heimatverlust nach dem 2. Weltkrieg ein. In seinem Erinnerungsbuch denkt er an das Ortelsburg der Kaiserzeit zurück und rekonstruiert das Atmosphärische dieser Epoche. Seinen durch zeitliche Distanz ins Märchenhafte gesteigerten Erinnerungsbildern gewinnt er einen poetischen Reiz ab.

Das Interesse an der historischen Landschaft Ostpreußen lässt in Deutschland nicht nach. Davon zeugen in den letzten Jahren immer neue Buchveröffentlichungen. Die Öffnung in Mittel- und Osteuropa nach 1989/90 hatte in Ostpreußen nicht nur einen Aufschwung des ‚Heimwehtourismus‘ zur Folge, sie förderte auch die Entstehung von Reiseberichten und Reportagen, deren Autoren sich sowohl für die Spuren der Vergangenheit als auch für die gegenwärtige Problematik dieser Gebiete interessierten. In den 90er Jahren erschienen beachtenswerte Bücher: *Ostpreußen ade. Reise durch ein melancholisches Land* (1994) von Ralph Giordano, *Begegnung mit Ostpreußen* (1994) von Christian Graf von Krockow und *Fernes nahes Land. Begegnungen in Ostpreußen* (1995) von Klaus Bednarz. Die Autoren dieser Berichte be-

trachten Ostpreußen – ungeachtet der heutigen Staatsgrenzen – als einen geschlossenen historischen Raum. Deshalb führen die Touren ihrer Reisen nicht nur in den südlichen, heute polnischen Teil Ostpreußens, sondern auch ins nördliche Ostpreußen, in das jetzt russische Gebiet, sowie ins litauische Memelland.

Die Verfasser der Reiseberichte und Reportagen berufen sich in ihren Texten wiederholt auf die Werke der aus Ostpreußen stammenden Schriftsteller, denen sie ihre Vorkenntnisse über dieses Land verdanken: Arno Surminski und Marion Gräfin Dönnhoff, Siegfried Lenz und Johannes Bobrowski und andere. Indem sie die fiktionale Belletristik und die autobiographischen Bücher zitieren, bestätigen sie diesen Werken dokumentarischen Aussagewert. Die Reisebeschreibungen aus Ostpreußen – darunter auch das von uns am Anfang angeführte Buch von René Nehring – beweisen, dass Ostpreußen als historische Landschaft heutzutage in Deutschland zur lebendigen Tradition gehört und dass es wohl auch in Zukunft im deutschen kulturellen Leben als literarische Landschaft fungieren wird.

Anmerkungen

- ¹ René Nehring: *Namen, die man wieder nennt. Essays und Reportagen aus Ostpreußen*, Berlin 2000.
- ² Ebd. S. 182.
- ³ Helmut Motekat: *Ostproußische Literaturgeschichte mit Danzig und Westpreußen*, München 1977, S. 12.
- ⁴ Vgl. Nehring (Anm. 1), S. 21f.
- ⁵ Vgl. Stanisław Lisiecki: *Ruch turystyczny z RFN do Polski*, Poznań 1981, S. 100.
- ⁶ Nehring (Anm. 1), S. 183f.
- ⁷ Vgl. Mirosław Ossowski: *Eine europäische Provinz. Die Vision vom geeinigten Europa in René Schickeles elsässischer Trilogie „Das Erbe am Rhein“*. In: *Euphorion* 89 (1995), S. 428-437, S. 435f.
- ⁸ Hubert Orłowski: *Der Topos der „verlorenen Heimat“*. In: Ewa Kobylińska [u. a.] (Hrsg.): *Deutsche und Polen. 100 Schlüsselbegriffe*, München, Zürich 1993, S. 187-194, S. 192.
- ⁹ Im Mai 1939. Vgl. Georg Hermanowski: *Ostproußenlexikon. ... für alle, die Ostpreußen lieben*, [Würzburg] 2001, S. 54.

- ¹⁰ Erich Hanninghofer: *Ostproußenlied*. In: Diethard H. Klein, Heike Rosbach (Hrsg.): *Ostproußisches Hausbuch. Ost- und Westpreußen, Danzig, das Memelland und die Provinz Posen in Sagen und Geschichten, Erinnerungen und Berichten, Briefen und Gedichten*. Husum 1997, S. 123.
- ¹¹ Louis Ferdinand Helbig: *Der ungeheure Verlust. Flucht und Vertreibung in der deutschsprachigen Belletristik der Nachkriegszeit*, Wiesbaden 1988.
- ¹² Ebd. S. 9.
- ¹³ Dietmar Albrecht: *Wege nach Sarmatien. Zehn Tage Preußenland. Orte, Texte, Zeichen*, Lüneburg 1995, S. 279.
- ¹⁴ Ernst Wiechert: *Das einfache Leben. Roman*, 3. Aufl. Berlin 1998, S. 9.
- ¹⁵ Ernst Wiechert: *Die Jerominkinder. Roman*, 2. Aufl. Berlin 1998, S. 776f.
- ¹⁶ Wolfgang Lehmann: *Die Jerominkinder, München 1945-47*, 2 Bde. In: Kurt Böttcher (Hrsg.): *Romanführer* Bd. II, 2, hrsg. v. Wolfgang Spiewok, Berlin 1974, S. 468-471, S. 471.
- ¹⁷ Wiechert (Anm. 14), S. 826.
- ¹⁸ Die Aufzeichnungen sind zunächst als 3. Beiheft zur *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ostmitteleuropa*, hrsg. vom Bundesministerium für Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte, Bonn 1960, erschienen.
- ¹⁹ Hans Graf von Lehndorff: *Ostproußisches Tagebuch. Aufzeichnungen eines Arztes aus den Jahren 1945-1947*, München 2001, S. 67.
- ²⁰ Roswitha Wisniewski: *Geistliche deutsche Dichtung Pommerns*. In: Lisaweta von Zitzewitz (Hrsg.): *Z dziejów chrześcijaństwa na Pomorzu*. (= *Zeszyty Kulickie*. Külzer Hefte 2), Nowogard 2001, S. 107-123, S. 121.
- ²¹ Vgl. das während der Tagung „Pommern in der Literatur nach 1945“, Kulice 11.–14.09.2003, gehaltene Referat von Carola Gotzmann: *Hanna Stephan. Leitmotive und Grundthemen in ihrem Werk*.
- ²² Vgl. ebd.
- ²³ Wisniewski (Anm. 20), S. 121.
- ²⁴ Vgl. Jan Chłosta: *Warmia i Mazury w literaturze polskiej i niemieckiej w latach 1945-1995* (= *Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie nr 170*), Olsztyn 1997, S. 109.
- ²⁵ Vgl. Siegfried Lenz: *Ich zum Beispiel. Kennzeichen eines Jahrgangs*. In: Ders.: *Beziehungen. Ansichten und Bekenntnisse zur Literatur*, Hamburg 1970, S. 11-41, S. 11f.
- ²⁶ Heinrich Böll: *Frankfurter Vorlesungen*, Köln und Berlin 1968, S. 15.
- ²⁷ Siegfried Lenz: *So zärtlich war Suleyken. Masurische Geschichten*, Berlin und Weimar 1989, S. 138.
- ²⁸ Zur Funktion des geschlossenen und offenen literarischen Raums vgl. Norbert Mecklenburg: *Erzählte Provinz. Regionalismus und Moderne im Roman*, Königstein/Ts. 1982, S. 44-46.
- ²⁹ Lenz (Anm. 27), S. 138.
- ³⁰ Vgl. Hartmut Eggert: *Ist Heimat nicht schon immer verloren?* In: Izabella Golec, Tadeusz Namowicz (Hrsg.): *Literatur im Kulturgrenzraum*, Bd. 3, Lublin 1997, S. 9-18, S. 15.
- ³¹ Lenz schreibt über die masurische Sprache in seinem Roman folgendes: „Wörter, ja; verschlossene, be-

ziehungsreiche Wörter, die nur uns gehörten, manche Lehnwörter aus dem Polnischen, heidnische und germanische Ausdrücke, die sich halten konnte, sogar verballhornte französische Begriffe – die Sprache hugenottischer Glaubensflüchtlinge –, aber wie gesagt, ein pures Masurisch gab es nicht[...];“ in: Siegfried Lenz: *Heimatmuseum*, 3. Aufl. Hamburg 1978, S. 222.

³² Vgl. Zbigniew Światłowski: *Zeitproblematik und Gesellschaftskritik im westdeutschen Roman 1967-1980*, Rzeszów 1985, S. 90.

³³ Lenz (Anm. 31), S. 120.

³⁴ Vgl. Eberhard Haufe: *Bobrowski zwischen Tilsit und Motzischken*. In: *Mare Balticum*, Lübeck 1992, S. 34-36, S. 34f.

³⁵ Vgl. Bernd Leistner: *Johannes Bobrowski. Studien und Interpretationen*, Berlin 1981, S. 135.

³⁶ Vgl. Haufe (Anm. 34), S. 35f.

³⁷ Vgl. Marek Zybur. In: Ders. (Hrsg.): *Pisarze niemieckojęzyczni XX wieku. Leksykon encyklopedyczny PWN*, Warszawa, Wrocław 1996, S. 173.

³⁸ Vgl. Danuta Maria Tomczak und Jan Watrak: *Hans Hellmut Kirsts Masuren*. In: Jan Watrak (Hrsg.): *Vergessene oder verklarte literarische Räume und ihre Autoren*, Koszalin 2001, S. 117-158, S. 139.

³⁹ Hans Hellmut Kirst: *Gott schläft in Masuren*, München 1976, S. 222.

⁴⁰ Vgl. Tomczak u. Watrak (Anm. 38), S. 150.

⁴¹ Vgl. Czesław Karolak, in: Zybur (Anm. 37), S. 305.

⁴² Vgl. Wioletta Knütel: *Letzte Jahre in Ostpreußen. Zur Heimatproblematik in „Jokehnen“ von Arno Surminski*. In: Andrzej Kałny (Hrsg.): *Deutsch-polnische Wechselbeziehungen in Sprache und Kultur (= Studia Gemanica Gedanensia 11)*, Gdańsk 2003, S. 151-158, S. 153.

⁴³ Vgl. Herman Ernst Beyersdorf: *Erinnerte Heimat. Ostpreußen im literarischen Werk von Arno Surminski*, Wiesbaden 1999, S. 27.

⁴⁴ Vgl. ebd. S. 73.

⁴⁵ Ebd. S. 93.

⁴⁶ Vgl. dazu: Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1997, S. 38f.

⁴⁷ Neben dem bereits am Anfang erwähnten Band *Namen, die keiner mehr nennt* veröffentlichte Dönhoff das Erinnerungsbuch *Kindheit in Ostpreußen* (1988). Später erschien ihr Erinnerungsbuch über die Opposition im Dritten Reich gegen Hitler *Um der Ehre willen. Erinnerungen an die Freunde vom 20. Juli*. Gräfin Dönhoff widmet dem Ethos der preußischen Aristokratie, ihrer Gesinnung und ihrer sittlichen Haltung besondere Aufmerksamkeit.

⁴⁸ Hans Graf von Lehndorff: *Die Insterburger Jahre. Mein Weg zur bekennenden Kirche* (1969), *Menschen, Pferde, weites Land. Kindheits- und Jugenderinnerungen* (1983) und *Lebensdank* (1983).

⁴⁹ Alexander Fürst zu Dohna-Schlobitten: *Erinnerungen eines alten Ostpreußen* (1989).

⁵⁰ Peter Groedel hat 1990 den gleichnamigen Film gedreht – derselbe Regisseur hat bereits drei Jahre zuvor (1987) auch den Roman *Das Treibhaus* verfilmt.

⁵¹ Wolfgang Koeppen: *Es war einmal in Masuren*, Frankfurt a. M. 1995, S. 10.

⁵² Ebd. S. 13.

⁵³ Ebd.

Aspekte polnischer Erniedrigungen durch Vertreibung

Godehard Schramm

1. Auftakt – beinahe heiter

Als Schüler hat mich besonders unser *Historischer Schulatlas* fasziniert: Chamäleonartige Verfärbungen der Landkarten immer wieder – wie wenn manche Länder eine geradezu amöbenhafte Lust am Gestaltwandel überkäme... Und dann, ganz selten, ab einer bestimmten Zeit geradezu granitene Festigkeit von wenigen Ländergestalten: Portugal, die Schweiz und Island. Was müssen das für beneidenswerte Länder sein, die schon relativ früh ihre endgültige Gestalt gefunden haben... und nirgendwo Berichte, dass isländische, schweizerische oder portugiesische Heere in Bayern, Pommern oder in der Ukraine zum Landraub eingefallen wären... Ach, moja Europa... Immer wieder vom FleckFieber geschüttelt – bis zur Bosnisch-Kosovarisch-Südslawischen Schande Europas...

2. Oh, wo sind wir denn heute...?

Ja, in Polen... „La Pologne? La Pologne? Tam strasznie zimno, prawda? [...]“ („Polen... Dort ist’s doch schrecklich kalt, nicht wahr?“). So ließ Wisława

Szyborska 1962 jemanden in einem ihrer ironischen Gedichte fragen, und sie antwortete u.a.: „poeci mego kraju piszą w rękawicach“ [...] / „Die Dichter meines Landes schreiben in Handschuhen [...]“

Und nicht ohne Hochmut schrieb Adam Zagajewski in einem seiner Gedichte – „Verse über Polen von fremden Dichtern lesend / czytam wiersze o Polsce pisane przez obcych poetów [...] / Niemcy i Rosjanie mają nie tylko karabiny.“ Deutsche und Russen haben nicht nur Gewehre, sondern auch Tinte, Schreibzeug, etwas Herz und viel Einbildungskraft... („lecz także atrament, pióra, trochę serca i dużo wyobraźni).“

Nun, wir sind in Polen, wo seit alters ein scharfer und unbeugsamer Wind des Geistes weht, der auf reale Grenzen pfeift. Jerzy Lec sagte es so: „Granice myśli – poszukaj na mapie!“ („Die Grenzen der Gedanken – die such' mal auf der Landkarte!“)

Wir sind in einer Stadt, die nicht immer zu Polen gehörte. Was für ein schönes Zeichen in der Danziger Marienkirche: Dort erinnert eine Grabplatte an den deutschen Dichter Martin Opitz, den der polnische König Władysław IV. 1636 zum „Hof-Historiographen“ ernannte...

Als im vergangenen Jahr der Heilige Vater erneut seine Heimat besuchte, war der Weg zu einer Kirche in Zakopane mit Sätzen von Papst Johannes Paul II. geschmückt – einer lautete: „Każdy ma swoje Westerplatte“ („Jeder hat seine Westerplatte“). Karol Wojtyła hat die „Westerplatte“ damit aus der nackten Tatsächlichkeit herausgeholt und sie zum Sinnbild für eine traumatische Niederlage erhoben – die es zu überwinden gilt.

In diesem Augenblick gilt es an Carl J. Burckhard zu erinnern, den Diplomaten und Schriftsteller aus der deutschsprachigen Schweiz, der von Februar 1937 bis zum August 1939 als letzter „Hoher Kommissar des Völkerbundes in der Freien Stadt Danzig“ tätig war. So gut er konnte, bot er Hitler die Stirn – und trotz nationalsozialistischer Übermacht verhinderte er in seiner Amtszeit die

Durchführung der entwürdigenden ‚Nürnberger Gesetze‘ zur Vertreibung der jüdischen Bevölkerung aus Danzig.

In seinem minutiösen Bericht über seine „Danziger Mission“ erfahren wir manches über die ‚verkorksten‘ Friedensschlüsse aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Er erinnert an den polnisch-russischen Krieg von 1920 – also an die Einnahme Kiews durch Polen, den russischen Gegenstoß bis vor Warschau, den durch Piłsudski erzwungenen fluchtartigen Rückzug der Russen – und dass trotz des Slogans „ohne Kiew kein Lemberg“ eben dieses Lemberg 25 Jahre später für Polen verloren ging. In der Folge dieser unheilvollen „nationalistischen Zwangsvorstellungen“ hatte Piłsudski 1920 die Gegend um Wilna besetzen lassen – Wilna war damals eine höchst ‚gemischte‘ Stadt: polnisch, litauisch, weißrussisch, ruthenisch und jüdisch. Mittellitauen war 1922 in den polnischen Staat eingegliedert worden, woraufhin die litauische Regierung auf ihrem Gebiet allen polnischen Grundbesitz beschlagnahmte, so dass ein „unüberbrückbarer Graben“ zwei Gebiete trennte, die während mehr als fünf Jahrhunderten „gemeinsame Geschichte erlebt hatten“ – so Carl J. Burkhardt.

Ich will damit keine alten Geschichten aufwärmen. Es geht mir in meinen höchst subjektiven „rozmaitości“, meinem ‚Allerlei‘, nur darum: dass wir einfach europäische ‚FamilienGeschichte‘ uns immer wieder vergegenwärtigen müssen – „Geschichtsbewusstsein“ also nicht als Fundus für Vorwürfe, sondern auch um Einsicht zu gewinnen in das tragische Einander-Verfehlen in Europa.

Carl J. Burkhardt warnt uns vor dem „schlechthin Infamen“ und vor den Rückfällen in „unheimlich archaische Affekte“. Ebenso ist Vorsicht angebracht vor ‚Pauschalen‘: wenn etwa ‚die Tschechen‘ als „vernünftige Utilitaristen“ klassifiziert werden und ‚die Polen‘ als „kühn“. Wäre es nicht ein Zeichen europäischer Unbefangenheit, wenn wir Deutschen es genauso unbedenklich sagen könnten, wie jener „bocian polski“, jener polnische Storch, der auf Werbeplakaten sagt: „Kocham Polskę“ / „Ich liebe Polen“.

3. „...zwischen diesen beiden...“

Vor etlichen Jahren kam ein polnischer Autor zu Vorträgen in ein kleines lateinamerikanisches Land. Der Taxifahrer, der ihn vom Flughafen abholte, fragte, wo er her sei – aus Polen. „Donde está la Polonia?“ fragte der Lateinamerikaner, und der Pole gab zurück: „Zwischen Deutschland und Russland“. Nach wenigen Metern trat er abrupt auf die Bremse: „Madonna! Entre estos dos puede vivir?“ („Madonna, zwischen den beiden kann man leben?“)

Ja, ich habe die polnischen Landkarten auch vor meinem inneren Auge: Jenes Großpolen von 1634, das kleingeschrumpfte Fragment Polen von 1812 bzw. zwischen 1815 und 1874. Dazu diese Schmach des ‚Von der Landkarte Gestrichenseins‘: drei mal; sodann die respektable Größe zwischen 1921 und 1939 – und dann der ziemlich weit nach Westen verschobene ‚Landklumpen‘, seit 1945.

Vergessen wir bei allen Schuldbergen nicht: Es waren deutsche Dichter – von August Graf von Platen über Hebbel bis zu Grillparzer und Uhland –, die mit ihren begeisterten ‚PolenLiedern‘ für dieses gedemütigte Volk ihre Stimmen erhoben. Hebbel wusste, wovon er in seinem Tagebuch (Wien, 25.2.1863) schrieb: „Die Russen müssen in Polen doch grimmig hausen und zeigen, dass sie von der goldenen Horde etwas gelernt haben [...]“. Und selbst Goethe plädierte in seinem *Vorschlag zur Einführung der deutschen Sprache in Polen* nicht für Besatzer-Vormundschaft, sondern für „herumziehende Theatergesellschaften“. Mit Blick auf „böhmische Poesie“, hatte Goethe ausdrücklich gewünscht, „die slawische Sprachkunde auch in die deutsche Literatur hereinzuführen [...]“.

4. „Russische Schatten“ (1)

Keiner hat so deutlich das Erlebnis des russischen Minderwerts in Europa formuliert wie Fjodor M. Dostojewskij, als er den herablassenden Blick eines Deutschen auf der Rheinbrücke bei Köln notierte.

Ja, es gab eine Zeit im russischen Selbstverständnis, da wurde (in Tolstojs Roman *Krieg und Frieden*) der Zar als „Retter Europas“ gepriesen.

Der englische Historiker Norman Davies hat in seiner *Geschichte Polens* eindringlich dargestellt, wie Stalin auf dem Hitler’schen Grenzgeschenk an die UdSSR bestand und sich Churchill und Roosevelt genötigt sahen, ihrem „polnischen Verbündeten die russische Lösung aufzuzwingen“; die „völlige Unnachgiebigkeit“ der russischen Seite führte zu jener „Regelung per Diktat“. Kaltblütig wurde Lemberg, das nie ein Teil Russlands gewesen war, der UdSSR einverleibt. Wiewohl diese Stadt eine „Insel im Meer ukrainischer Siedlungen“ war: seine Bevölkerung war überwiegend polnisch.

Stalin war etliche Zeit überhaupt nicht an einer staatlichen Wiederherstellung Polens gelegen. Zu dieser ‚territorialen Verformung‘ Polens schreibt Davies: „sowjetische Gefühllosigkeit machte sie weit schmerzhafter als wirklich nötig gewesen wäre [...]“. Giftige Ironie dieser Geschichte: Stalin, der sich als der bedeutsamste ‚Anti-Faschist‘ feiern ließ, hat stillschweigend das große Geschenk der russischen Grenzerweiterung aus Hitlers Händen behalten – ohne sich jemals zu schämen; schamlos, wie manches Ganovenstück aus russischer Geschichte.

5. „Russische Schatten“ (2)

Wer sich noch deutlich an die sowjetische Besatzungszeit halb Europas erinnert, weiß, wie simpel mit dem Hinweis auf die „Nazi-Aggression“ alles andere weg gelogen wurde; ich nenne nur „Katyń“. Dahinter steckte mehr: Es ging auch um die Abschneidung Polens von seinen beiden einzigen Nachbarn, die in der Vorkriegszeit zu ihm hielten: Rumänien und Ungarn.

Dies alles war nicht Stalins Erfindung allein – die russischen Schatten sind lang... Schon anno 1838 wurde Polen „für immer“ zum „untrennbaren Teil des Russischen Reiches“ erklärt.¹ 1837 war das Russische als „Amtssprache“ vorgeschrieben und das den Polen „auferlegte russische Joch hatte ruinöse Folgen – auch für das Wirtschaftsleben“.

Vertreibung ist nicht allein das aus der Heimat Verjagt Werden sondern auch das Erniedrigen und Entwerten des Einzelnen – und so war im Rahmen jener „Russifizierungspolitik“ eben nicht nur die Publikation von Büchern in polnischer Sprache, sondern ebenso in ukrainischer Sprache verboten – ein Umstand, dessen üble Auswirkungen wir noch heute in der ‚neuen‘ Ukraine spüren. Zu jenen Demütigungen gehörten denn auch wilde „judenfeindliche Ausschreitungen“. All das gehört zu unserer Mitgift.

Der polnische Autor Andrzej Kijowski hat es in seinem Essay *Deutsche, Polen und andere*² auf den Begriff gebracht: „Das ist das Werk Russlands. Das immer die in seine Einflussphäre geratenen Völker ihrer eigenen Vergangenheit beraubt und sie für die Zukunft gegeneinander ausspielt [...]“, um sich unter den von Russland vorgegebenen Bedingungen „in der Knechtschaft häuslich einzurichten.“ Wichtige Einblicke in diese ‚koloniale‘ Politik gibt auch der englische Historiker Richard Overy in seinem Buch *Russlands Krieg 1941-1945*³.

6. Gustaw Herlings ermutigender ZuspruchsTrost

Wer einmal auf der großen Piazza in Reggio/Emilia mit Ergriffenheit den Urtext der polnischen Nationalhymne las, also an ihrem Entstehungsort im ‚Ausland‘, der wird es als unbändiges Glücksgefühl empfinden, dass uns immer wieder aus dem polnischen Kulturkreis so helle Köpfe wie ihre Dichter geschenkt werden.

Gustaw Herling, der 1919 in Polen geborene Autor, im Jahr 2000 in Neapel verstorben, erwähnt einmal den Zpruch Rousseaus an die Polen: „Man hat euch verschluckt – bleibt unverdaulich, das ist eure einzige Rettung!“ Herling selbst geht bisweilen hart ins Gericht mit der „nationalen Dummheit der Polen“, die (heute) „alles, sofort und umsonst haben wollen“.

Wenn all diese Opfer Sinn bekommen sollen für jetzt und für unsere gemeinsame Zukunft, dann nur, wenn wir ein „Bewusstsein für das gemeinsame Leiden“ gewinnen. In wahrlich großmütiger Weise notiert Gustaw Herling in seinem *Tagebuch bei Nacht geschrieben* (1995; deutsch 2000), dass es „eben das russische Volk selbst ist, das am meisten unter Russland gelitten hat [...]“.

Und dieser ‚europäische‘ Pole warnt jedes Volk vor einer Kultivierung seines eigenen „Leidensmonopols“ – und zu seinen Landsleuten gewandt schrieb er, dass es „lächerlich und unhaltbar“ sei, „in der Rolle des alleinigen Opfers aufzutreten“. Dieser Warnung eingedenk wäre eben deshalb noch manches zu thematisieren – so wie die deutschsprachige Schriftstellerin Zenta Maurina auf das üble Spiel der „Vertreibung der Balten“ hingewiesen hat, die der Schwede Per Olov Enquist in seinem Roman *Legionärerna* (1968) dargestellt hat; die französische Ausgabe *L'Extradition des Baltes* erschien 1985 (bei ‚Actes Sud‘).

7. Visionen – poetisch

Das erste Wort im Untertitel des Sammelbandes lautet „Literatura“. Das ‚letzte‘ Wort gebührt ihr.

Mit was für ‚Bildern‘ beschwor Wisława Szymborska den *Hass / Nienawiść*: „Er ist nicht wie die anderen Gefühle (Nie jest jak inne uczucia [...]) / Er hat ein Scharfschützenauge (Ma bystre oczy snajpera) und zielt verwegen in die Zukunft (i śmiało patrzy w przyszłość)“.

Diesem ‚Hass‘ gilt es gegenüberzutreten – und der „Logik des Hasses“ gilt es die Einsicht entgegenzusetzen, die mein väterlicher Freund Manès Sperber (aus Zablotow-Paris) so formulierte: „Der Mensch, der haßt, möchte nicht nur vernichten; er möchte jene verachten können, die er zu entwerten sucht.“ (Manès Sperber, *Anpassung und Widerstand*).

Begleitet von der Mahnung: „Auch der einfachste Mensch hantiert, mehr oder minder unbewusst, mit verschiedenen Maßstäben, nach denen er jeweils seine Tat oder Unterlassung richtet – und zumeist so, dass er am Ende gerechtfertigt sei [...]“ (Manès Sperber, *Wie mächtig ist die Macht?*).

Jechać do Lwowa heißt eines der großen Gedichte des von dort stammenden Adam Zagajewski – über die Stadt, in der er gerne wohnen möchte („Miasto, w którym chciałbym zamieszkać“), heißt es: „Diese Stadt wäre errichtet (auf

den Präludien Chopins / aus ihnen allein Trauer und Freude entnehmend) To miasto zostało zbudowane / według preludiów Chopina, wzięło z nich tylko smutek i radość...“

Erlauben Sie mir, dass ich als Dichter mit einem eigenen poetischen Zauberspruch schließe: po polsku i po niemiecku: *Canzone*...

Canzone

Kleines Kind – auch für mich fängt mit dir
Leben ganz von vorne an.

Und mit uns beginnt,
mittendrin, die Welt nochmal.

Werde Märchen lesen,
wiedermal, anders jetzt.

Ganz egal, wie's draußen ist –
das, was drinnen ist, hält die Welt.

Wie sie ist, mag wichtig sein –
was wir daraus machen, das erst zählt.

Mała dziecinko – również i dla mnie zaczyna się
od ciebie życie od samego początku.

A z nami powstaje świat
od samego środka, jeszcze raz.

Będę znowu czytać bajki
tym razem zupełnie inaczej.

Obojętnie jak jest na zewnątrz –
To co jest w środku utrzymuje świat.

Jaki on jest, jest być może ważne –
Co my z niego zrobimy, to dopiero się liczy.

Tłum. Ryszard Sobieszczęński

Anmerkungen

¹ Valentin Gitermann: *Geschichte Russlands*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1987.

² in: Marek Klecel (Hrsg.): *Polen zwischen Ost und West. Polnische Essays des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M. 1996.

³ Richard Overly: *Russlands Krieg 1941-1945*, Hamburg 2003.

Identitätsprobleme der aus Ungarn vertriebenen Deutschen

Péter Varga

Am 2. August 1945 begann für viele ungarndeutsche Familien eine andere Zeitrechnung. Als an diesem Tag zwischen den Regierungen der USA, Großbritanniens und der Sowjetunion das so genannte Potsdamer Abkommen geschlossen wurde, ahnten deutsche Bauern, einfache Handwerker, Hausfrauen, alte und junge Dorfbewohner noch nicht, dass sie in wenigen Monaten jene Heimat, die vor Jahrhunderten von ihren Vorfahren gewählt wurde, verlassen müssen.

Welch tiefe Spuren aber diese „Wahlheimat“ in den ungarndeutschen Siedlern hinterlassen hatte, und in welchem Maße sie Ungarn als ihre wahre Heimat betrachteten, zeigt die auch heute noch lebendige Verbundenheit mit der ungarischen Kultur, vor allem mit der Sprache.

Es ist sehr beeindruckend, mit welcher Freundlichkeit ehemalige Ungarndeutsche auch heute noch Fremde aus Ungarn grüßen, wenn sie das ungarische Kennzeichen ihres Fahrzeuges erkennen, oder mit welcher Freude sie auch jetzt noch, nach mehr als 50 Jahren Leben in Deutschland die ungarischen Volkslieder aufzufrischen vermögen. Die aus der Ortschaft Torbágy-Turwall vertrie-

benen Deutschen stellten zum Beispiel im Jahr 1980 das Bild ihrer ehemaligen Pfarrkirche in Ungarn in ihrer neuen Kirche in Deutschland aus und meinten, das Bild wäre ein Stück ihrer Heimat und beim Anblick dieses Bildes würden sie über die kleine Sandsteinbrücke zur Kirche von Turwall hinaufgehen.

Diese Impulse stellen das vielleicht oft einseitige Ungarnbild der vertriebenen Ungarndeutschen in ein neues Licht, und die Zeugnisse über eine viel komplexere Wahrnehmung der ungarndeutschen Existenz tragen zur Bereicherung und Modifizierung der Vertriebenen-Literatur bei.

Die Entwicklung einer landesspezifischen ungarndeutschen Identität ist seit einigen Jahren wichtiger Schwerpunkt der regionalen Literatur- und Kulturgeschichte der deutschsprachigen Bevölkerung im geographischen Raum des Karpatenbeckens. Des Öfteren wurde dabei über das Hungarus-Bewusstsein, ein eigenartiges Identitäts-Gebilde der hier lebenden Minderheiten gesprochen. Bereits um 1800 herum bekannten sich deutschsprachige Schriftsteller des ungarischen Königreichs bei allen Unterschieden in ihrer Bildung und Religion, in ihrer Standes- und Nationalitätenzugehörigkeit zu Ungarn, ihrem Vaterlande.¹ Ernst Moritz Arndt bezeichnet in seinem 1804 herausgegebenen Reisebericht den Patriotismus als „eine Tugend, die unsern Verstand und unser Herz veredelt“.² Allerdings war dieser Patriotismus eher mit den Ansichten der Aufklärung, dem Engagement für ihr Land mit der Fortschrittsutopie der aufgeklärten Zeitgenossen in Europa verbunden.

Ein etwas konkreterer Ausdruck patriotischer Gefühle ist die Ornamentik und Verzierung des Gebetbuchs von Adam Sager, einem ungarndeutschen Schulmeister aus Németyháza aus dem Jahr 1803. Jahrzehnte früher, als die ungarischen nationalen Symbole in der Reformzeit eingeführt wurden, verwendete Sager, der einfache Vorsänger und Dorflehrer, die ungarischen Nationalfarben auf jedem Blatt seines Gebetbuches als Rahmen. Auf dem Titelblatt seines handschriftlich in deutscher Sprache abgeschriebenen Buches zeichnete er das ungarische Nationalwappen mit der Stephanskrone ab. Die Verwendung der ungarischen nationalen Symbole ist nicht nur eine bloße Höflichkeitsgeste dem

gastgebenden Land gegenüber, sondern darüber hinaus ein Zeichen der Bestrebung zur Integration, ein Bekenntnis der Zugehörigkeit zur ungarischen Nation. Darauf verweist auch die Erwähnung des ungarischen heiligen Königs, Stephan I., in der Aufzählung der Litanei zu Ehren aller Heiligen, bzw. die Anrede von der Jungfrau Maria als „Königin und Patronin des Königreichs Ungarn“ zum Schluss der Lauretanischen Litanei, beide als örtliche Varianten der sonst im deutschen Sprachgebiet weit verbreiteten Gebete.

Die tiefe Verwurzelung in bzw. die enge Verbindung mit der ungarischen Geschichte und Tradition war der Grund, dass die ungarndeutsche Minderheit bei Behaltung ihrer nationalen Identität immer eine loyale Haltung dem ungarischen Staat gegenüber eingenommen hatte, was zum komplexen und eigenartigen Gebilde einer multipolaren Identität führte.

Das erste große traumatische Erlebnis hinsichtlich dieser komplexen Identität war, dass durch die Vertreibung aus Ungarn gerade die Identifizierung mit der ungarischen Nation nicht mehr möglich war. Dieser Identitätsverlust war bei vielen umso tiefgreifender, als sie verschiedentlich das Ungarische bereits als Alltagssprache benutzten und sich auf Deutsch kaum noch verständigen konnten.

Im Folgenden versuche ich jenen Moment aus der beweglichen Geschichte der Ungarndeutschen herauszugreifen und durch persönliche Berichte, Erinnerungen, Monographien zu rekonstruieren, in dem sie sich von Ungarn – vielleicht für immer – verabschieden mussten. Dabei bemühe ich mich, in Zeitlupe jene kurze Übergangszeit zu analysieren, in der sie zwischen dem Festhalten an der früheren – ‚undankbaren‘ – ungarischen Nation und der Integration in ihre neue Umgebung in Deutschland schwankten.

Sehr eindrucksvoll schildert Sebestyén Kindl in seinem vom 24. Februar bis 28. April 1946 geführten Tagebuch die Tage der Abreise aus dem Heimatdorf Torbágy (Turwall) bei Budapest sowie die Ankunft und die ersten Wochen in der neuen Heimat in Württemberg. (Mit Absicht verwende ich hier seinen ungarischen Namen, denn Kindl sprach zur Zeit seiner Übersiedlung nach Deutsch-

land Ungarisch als Umgangssprache, ja, als der Zug in Wien hielt, konnte man nicht einmal eine Ansichtskarte auf Deutsch verlangen.) Der etwa zwanzigjährige junge Mann begann sein Tagebuch am Vorabend der Abfahrt aus Torbágy zu schreiben und berichtete jeden Tag in ein paar Sätzen über die wichtigsten Ereignisse des Tages. Unvergesslich für ihn bleibt der letzte Sonntag, an dem die auszusiedelnden Familien bereits am Bahnhof auf die Abreise warteten und der örtliche Priester noch ein letztes Mal für sie den Gottesdienst feierte. Zurückgebliebene und Vertriebene, etwa 700 Personen nahmen an dieser heiligen Messe teil, die an einem improvisierten Altar vor den Schienen zelebriert wurde. An der gleichen Stelle fand bereits im Oktober 1921 unter ähnlichen Umständen ein Gottesdienst statt, an dem der vertriebene König Karl und seine Frau Zita teilnahmen. Das königliche Paar nahm die Kommunion auf den Schienen kniend zu sich. Kindl schreibt darüber in seinem Tagebuch:

„Nach 25 Jahren geschah eine ähnlich sonderbare Geschichte dort. Zuerst der König, dann wir Schwaben wurden verbannt, jetzt knien wir zwischen den Schienen und nehmen die heilige Kommunion zu uns.“³

Das Schwierigste war jedoch der Abschied, als nachmittags um halb zwei der Zug abfuhr. Eine absurde Szene: Alle sangen gemeinsam die ungarische (!) Nationalhymne und weinten bitterlich. Über diese sonderbare Abschiedsszene berichtet eine andere Augenzeugin, eine ebenfalls aus Torbágy-Turwall ausgesiedelte Frau folgendermaßen:

„Beim Abschied auf dem Turwaller Bahnhof am 27. Februar nahmen wir noch an einem gemeinsamen Gottesdienst teil, den unser daheim gebliebener Ortspfarrer Josef Bokor für die ca. 700 Ausgewiesenen und vielen von ihnen Abschied nehmenden Menschen auf dem Bahnhofsgelände hielt. Auch einige Lehrer verabschiedeten sich von ihren Schülern. Die Musikkapelle spielte die ungarische Nationalhymne und stieg dann auch in den Zug ein. Wir nahmen Abschied von unserem Heimatort. Vor der Abfahrt kontrollierten

Mitglieder einer alliierten Kommission der Siegermächte die Lebensmittelvorräte des Transportzuges. Dann fuhren wir los. Viele Menschen winkten uns mit Tränen in den Augen lange nach, bis wir ihren Blicken entschwanden.“⁴

Aus vielen ungardeutschen Dörfern wurden rührende Szenen der Verabschiedung berichtet, in manchen Ortschaften ging die Kolonne oder der Zug der Vertriebenen unter Begleitung von Musik, in einigen Dörfern wurden die ungarische Nationalhymne und der Rákóczi-Marsch gespielt.

Während die Wagen aus Perbal fuhren, standen die zurückbleibenden Angehörigen und Freunde am Straßenrand und betrachteten das Geschehen. Am Ausgang des Dorfes hatten sich einige Mitglieder einer in Perbál sehr beliebten Musikkapelle mit ihren Instrumenten versammelt und spielten zum Auszug der Wagen. Eine zurückgebliebene Frau berichtet:

„Es war eine traurige Sache. Wir weinten wie die Schlosshunde, das Vieh lief über den Hotter (Acker) und schrie in den Ställen, die Glocken läuteten, die Musik spielte, und die Wagen fuhren. Das ganze Dorf war wie eine Leich‘ (Beerdigung)“.

Es gab Einzelfälle, wo ganze Familien durch die Zwangsaussiedlung geteilt wurden. Die Familie von Annusch K. in Turwall war überzeugt, dass sie von der Aussiedlung verschont würden, der Vater diente nämlich als Soldat in der ungarischen Armee. Trotzdem erschienen die Namen der Familienangehörigen auf der Liste der Aussiedler. Die Mutter und Schwester der achtjährigen Annusch wurden mit dem Transport am 27. Februar nach Deutschland ausgesiedelt. Das kleine Mädchen musste sich bei Verwandten verstecken, denn auch sie war in die Transportliste aufgenommen.

Wir groß war die Freude, als der Vater 1948 aus der Kriegsgefangenschaft nichts ahnend in die ungarische Heimat nach Turwall zurückkehrte und die Tochter dort wiederfand. Erst Jahre später, 1951, konnte die Familie erneut vereinigt werden,

als im Rahmen der Familienzusammenführung Tochter und Vater zur Frau und den älteren Schwestern nach Deutschland fahren durften. Als Abschiedsessen bereiteten die Pflegeeltern in Turwall das Lieblingsessen von Annusch: Kaiserschmarrn. Der Abschied aus dem ungarischen Heimatdorf erfolgte jedoch genau so schwer und genauso schmerzhaft, wie der der anderen deutschen Dorfbewohner vier Jahre zuvor.⁵ Nicht weniger schmerzhaft – und beschämend – war die Ankunft der Vertriebenen in ihrer neuen Heimat. Die ansässige deutsche Bevölkerung wurde oft nicht ausreichend über die Ankömmlinge informiert.

Die aus Perbál nach Bromskirchen Übersiedelten wurden als ‚Zigeuner‘ empfangen; die Einheimischen wussten nämlich nur so viel: dass sie ‚aus Ungarn kommen‘ und dass es ‚in Ungarn viele Zigeuner gibt‘.

„Die Bezeichnung Zigeuner hatte für die Perbáler eine überaus negative Bedeutung, meinte sie doch in ihrem Verständnis eine arbeitsscheue, faule, hinterlistige und gerissene Person, vor der man sich in Acht nehmen musste. Von den Kindern am Straßenrand als Zigeuner bezeichnet zu werden, traf sie hart, machte eine solche Titulierung ihnen doch unmissverständlich klar, was man von ihnen dachte und erwartete.“⁶

Die erste Phase nach der Übersiedlung der Ungarndeutschen war von der wehmütigen Erinnerung an die Heimat geprägt. Vertriebene Deutsche aus der Ortschaft Perbál im Komitat Pest berichten über ihr großes Heimweh in den ersten Wochen und Monaten nach der Ankunft in Deutschland. Hätte die Möglichkeit bestanden, man wäre sofort nach Perbál zurückgekehrt. Voller Sehnsucht erinnerten sich die Erwachsenen und Alten an ihre soziale und wirtschaftliche Situation in Ungarn und verglichen sie mit der in Deutschland. In Gedanken waren sie bei der Arbeit auf ihren Feldern und in ihren Weingärten. Oft standen sie am Fenster und blickten voller Schmerz auf die fremde Landschaft und Vegetation. In der Zeit des Maisanbaus hieß es oft: „Jetzt könnte man in Perbál Mais anbauen“, oder später: „Jetzt könnte man in Perbál die Bohnen setzen.“⁷

Die ersten Erfolge der Integration zeigten sich jedoch innerhalb von wenigen Jahren, und bereits Anfang der 50er Jahre kauften oder bauten sich die Ausgesiedelten in Deutschland Häuser oder Eigentumswohnungen. Viele der in Ungarn Zurückgebliebenen befremdete das, verzichteten die Ausgesiedelten doch somit endgültig darauf, jemals nach Ungarn zurückkehren zu wollen.⁸

Ein schönes Beispiel jedoch für das Festhalten der vertriebenen Deutschen an den ungarischen Traditionen und für ihre weitere Verbundenheit mit dem ungarischen Nationalgefühl liefert die Geschichte der Siedlung St. Stefan bei Darmstadt. 1946 entdeckten einige in Oberhessen untergebrachte ungarndeutsche Vertriebene, dass in dieser Gegend die landwirtschaftlichen Gegebenheiten ähnliche waren, wie auf ihrem Sandboden in der früheren Heimat. Nach einem Jahr kamen die ersten 41 Siedlerfamilien, vertrieben aus der Batschka, Baranya und Tolna, und gründeten bald eine Obst- und Weinbaugenossenschaft. In deren Gärten fehlten natürlich nicht der geliebte Kukurutz und die unentbehrliche Paprika. Das schönste Andenken an die frühere ungarische Heimat ist aber die eigene Pfarrei mit der Pfarrkirche St. Stefan, deren Name die Anhänglichkeit an den ersten und größten der ungarischen Könige, der den Donauraum befriedet und christianisiert hat, belegt.

„So kündigt St. Stefan von Heimattreue und Bewährung, von freudigem Dienst an der neuen Heimat und vom Verzeihen erlittenen Unrechts.“⁹

So, wie einst deutsche Bauern aus Baden-Württemberg die Weinkultur nach Ungarn brachten, ebenso waren es jetzt wieder die deutschen Aussiedler, die ungarische Pflanzenkultur in Süddeutschland ansiedelten. In diesem Sinne ist auf die Chance zu hoffen, in einem friedlicheren Europa den Austausch von Kulturen und Traditionen unter besseren Bedingungen fortzusetzen. ■

Anmerkungen

- ¹ Vgl. László Tarnói (Hrsg.): *Literatur und Kultur im Königreich Ungarn um 1800. Im Spiegel deutschsprachiger Prosatexte*, Budapest 2000, S. 671.
- ² Ernst Moritz Arndt: *Erinnerung an Ungarn*. Zitiert nach Tarnói (Anm. 1), S. 671.
- ³ Sebestyén Kindl: *Napló a kitelepítésről*. In: *Biatorbágy „ezer“ éve*. Hrsg. von Imre Horváth, Lajos Palovics, Biatorbágy 2002, S. 131-146, S. 132.
- ⁴ Anna Bruckner: *Unsere Vertreibung*. In: *Turwaller Heimatbuch*. Hrsg. von Franz Bruckner, Herbrechtingen 1984, S. 172-174, S. 173.
- ⁵ Annusch Keppler: *Erinnerungen*. Manuskript, 2003, S. 2.
- ⁶ Theresia Jacobi: „*Wir gehören jetzt schon hierher*“. *Flüchtlinge aus Perbál/Ungarn in Hessischen Gemeinden 1946-1956*, Marburg/ Elwert 1996, S. 86.
- ⁷ Jacobi (Anm. 6), S. 119.
- ⁸ Keppler (Anm. 5), S. 3.
- ⁹ *Der Staub als Wegweiser nach St. Stefan*. In: Peter Paul Nahm (Hrsg.): *Sie haben sich selbst geholfen. Tatsachenberichte aus chaotischer Zeit*. Hrsg. vom Bundesministerium für Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte. O. O., o. J., S. 97.

Muttersprache als Identität und Existenzgrundlage kleiner Völker

Māra Zālīte

Ich bin eine lettische Schriftstellerin. Ich schreibe meine Gedichte, Theaterstücke und Essays auf lettisch. Die lettische Sprache ist meine Muttersprache. In ihr verwirkliche ich mich als Individuum, als schöpferischer Mensch und als soziales Wesen. Ich habe Philologie studiert, und Sprache interessiert mich auch in ihrer theoretischen Dimension.

Ich bin ein Mensch, der sowohl die drückende Last als auch den Zusammenbruch der Sowjetunion am eigenen Leibe erfahren hat. Und ich schätze mich glücklich, dasjenige erleben zu dürfen, was gegenwärtig geschieht – die Eini-gung Europas. In diesem Zusammenhang sind nach meiner Erfahrung auch die sozialen und politischen Aspekte von Sprache relevant.

Innerhalb des nationalen Wertesystems der Letten steht die Sprache an erster Stelle. Laut Meinungsumfragen nennen die Letten als wichtigsten und unverzichtbaren Wert für das Wiedererstehen des lettischen Staates nicht die Stabili-sierung der Wirtschaft und des sozialen Bereichs, sondern die Sprache und die nationale Kultur. Dies zeugt indirekt von einer Furcht vor sprachlicher Assi-

milierung und vor dem Verlust kultureller Identität. Allerdings ist diese Furcht keine spezifisch lettische – sie ist vielen kleinen Völkern bekannt, die Krieg, Kolonialisierung, Deportation und Genozid erleiden mußten.

Eine kurze Visitenkarte der lettischen Sprache hat folgendes Aussehen:

– Lettisch gehört zum baltischen Zweig innerhalb der indoeuropäischen Sprachenfamilie. Zu diesem Zweig zählt außerdem nur noch das Litauische, seit das Altpreußische oder Pruzzische im 17./18. Jahrhundert auf gewaltsame Weise ausgerottet wurde.

– Das Lettische unterscheidet drei Dialekte sowie rund 500 Mundarten.

– Als Schriftsprache bildet sich das Lettische gegen Anfang des 16. Jahrhunderts heraus.

– Lettisch wird von rund 1,5 Millionen Menschen gesprochen, die sich auf dem Territorium der Republik Lettland konzentrieren, wo insgesamt rund 2,5 Millionen Menschen leben.

Gewöhnlich wird das Lettische als eine ‚kleine‘ Sprache apostrophiert, doch diese Einschätzung ist relativ. Weltweit gibt es rund 6000 Sprachen, von denen lediglich 250 von mehr als einer Million Menschen gesprochen werden. Somit darf man sagen, dass das Lettische zu den 250 ‚großen‘ Sprachen dieser Erde gehört.

Dennoch ist es nicht wesentlich, wie ‚groß‘ oder ‚klein‘ eine Sprache ist. Wesentlich ist vielmehr, sich bewusst zu machen, daß eine jede Sprache einen einzigartigen Kulturwert auf dieser Erde darstellt, der mit geeinten Kräften zu schützen ist. Es ist wichtig, das Verschwinden beispielsweise der altpreußischen Sprache als einen Verlust im europäischen wie globalen Kontext zu begreifen. Ich weiß nicht, ob jemand ein Requiem für das Altpreußische geschrieben hat. Ich weiß jedoch, daß alles getan werden muß, damit für keine der europäischen Sprachen jemals ein Requiem verfaßt werden muss.

Gibt es heute, da Lettland ein unabhängiger Staat und das Lettische in der Verfassung als Staats- und Amtssprache verankert ist, gibt es heute irgendeinen Grund, sich um das Schicksal dieser Sprache Sorgen zu machen? Die Antwort ist: Ja. Denn die Sprachenfrage in Lettland ist zum Gegenstand politischer Manipulationen geworden.

Im heutigen Lettland soll die lettische Sprache nicht nur den Dichtern als Muse dienen, sie hat nicht nur das von Heidegger proponierte „Zuhause der Seele“ zu sein, sondern auch die schwere Arbeit eines Zugpferds zu verrichten. Das heißt, sie hat die Integrationsbasis zwischen zwei einander recht entfremdeten Sprachengemeinschaften darzustellen – ein wenig vereinfacht ausgedrückt: zwischen Letten und Russen. Somit wird diese feine, zarte Substanz – die Sprache – zu einem innenpolitischen Instrument. Mehr noch: Durch die politischen Aktivitäten seitens der Russischen Föderation wird die Sprache auch zu einem außenpolitischen Problem.

Ungeachtet dessen, daß Lettland als Beitrittskandidat der EU sämtlichen von den europäischen Institutionen aufgestellten Kriterien entspricht, betreibt Rußland eine massive politische Kampagne, indem es die Republik Lettland einer angeblichen sprachlichen Diskriminierung der Russischsprachigen in Lettland bezichtigt und bestrebt ist, auch für das Russische den Status einer Staatssprache durchzusetzen. Zwei Staatssprachen in Lettland – oberflächlich betrachtet wäre daran nichts auszusetzen. Schließlich gibt es viele Staaten mit zwei oder mehr offiziellen (Staats-)Sprachen auf dieser Welt, darunter auch in Europa.

Dennoch möchte ich dazu auffordern, diesen Fall nicht oberflächlich zu betrachten. Zum einen, weil die lettische Sprache ihre soziolinguistische Funktion, deren sie während der Sowjetzeit als Folge einer bewußten Russifizierung beraubt war, gerade erst wiederzuerlangen beginnt. So gibt es in Lettland beispielsweise immer noch siebzehn Gemeinden, in denen lettische Kinder keine Möglichkeit haben, in der Schule in ihrer Muttersprache zu lernen, sondern nur auf russisch.

Zum anderen, weil die lettische und die russische Sprache nicht derselben Gewichtsklasse angehören. Und weil der Ring, in dem sie gegeneinander antreten, nicht das neutrale Territorium einer Sporthalle im Ausland ist. Der Ringkampf um die Sprachdominanz findet in Lettland statt – dem einzigen Territorium, wo die Letten ihr Recht auf Bewahrung und Entwicklung ihrer Sprache und Kultur realisieren können. Die Zahl der Angehörigen der lettischen Sprachengemeinschaft liegt wie gesagt bei 1,5 Millionen, die Zahl derjenigen der russischen Sprachengemeinschaft hingegen bei 150 Millionen.

Die Russen in Lettland sind keine isolierte Minderheit, denn Rußland ist ein einflußreicher Nachbar Lettlands. Obgleich sie räumlich in Lettland wohnen, leben die meisten von ihnen im russischen Informationsraum, indem sie das russische Fernsehen und Radio rezipieren, russische Presseerzeugnisse und Bücher lesen, russische Musik hören, mit einem Wort: sie fühlen sich der russischen Kultur angehörig. Mental leben sie in Rußland. Nebenbei bemerkt: So wie für lettische Staatsbürger Visafreiheit mit den westeuropäischen Staaten, nicht jedoch mit Rußland besteht, so besteht für lettische Nichtstaatsbürger (d. h. in Lettland lebende ehemalige Sowjetbürger, die nicht die lettische Staatsangehörigkeit besitzen) Visafreiheit mit Rußland. Diese Tatsache mag eine Erklärung dafür sein, warum unter den ethnischen Russen in Lettland ein derart geringes Interesse daran besteht, die lettische Staatsangehörigkeit zu erwerben bzw. naturalisiert zu werden.

Die russische Sprache besitzt einen hohen Marktwert, und sie hat hervorragende Zukunftsperspektiven. Deshalb hat die Sprachenpolitik in Lettland im Hinblick auf die lettische Sprache einen defensiven bzw. schützenden Charakter. Wie in jedem demokratischen Staat ist es dabei selbstverständlich, daß gleichzeitig den Minderheiten das Recht garantiert wird, ihre Sprachen zu benutzen und zu entwickeln.

Man kann auch Rußland begreifen. Es kann sich nur schwer mit dem Verlust des baltischen Raumes abfinden und ist bestrebt, seine politische Macht und seinen ökonomischen Einfluß zu bewahren. Diejenigen politischen Kräfte, die

eine nostalgische Sehnsucht nach dem Sowjetimperium empfinden, sind daran interessiert, die Spannung zwischen den Sprachen in Lettland aufrechtzuerhalten und den für die lettische Nation so wichtigen Integrationsprozeß zu behindern.

In diesem Zusammenhang noch eine Anmerkung: Die meisten Letten, nämlich rund 80%, sind zweisprachig – sie verstehen, sprechen und schreiben sowohl lettisch als auch russisch. Demgegenüber ist laut offiziellen Daten fast die Hälfte der Russen in Lettland – darunter auch viele Kinder, die nach der Wiederherstellung der Republik Lettland im Jahr 1991 geboren wurden – einsprachig. Das bedeutet, daß sie die lettische Sprache weder sprechen noch verstehen.

Unter dem Deckmantel des Sprachenrechts fördern russische Politiker bewußt diese Einsprachigkeit der Russen in Lettland, was für einen großen Teil der russischen Bevölkerungsteile in Lettland zum Problem wird. Bei dem Widerstreben, die Mehrsprachigkeit als Merkmal einer demokratischen Gesellschaft zu akzeptieren, handelt es sich um einen Ausdruck inerter imperialer Psychologie. Die Forderung nach dem Recht auf Einsprachigkeit – zudem in einem anderen Land – ist unvereinbar mit Toleranz und Offenheit gegenüber anderen Kulturen, anderen Erfahrungen, anderen Interpretationen von Geschichte. Ein weiteres Paradoxon ist, daß Rußland, indem es die vermeintliche Sorge um seine Volksangehörigen „im nahen Ausland“ im Munde führt, die soziale Mobilität und Konkurrenzfähigkeit der russischsprachigen Individuen auf dem lettischen Arbeitsmarkt faktisch behindert.

Als Lettland am 20. September in einem Referendum für den Beitritt zur EU stimmte, war eines der Motive für das klare Ja die Hoffnung auf Europa als einen Hort für die lettische Sprache und Kultur. Deshalb kommt der europäischen Idee von der Geeinheit in Vielfalt, von der toleranten Koexistenz und Wechselwirkung in meinen Augen eine eminente Bedeutung zu. Die Hoffnung, daß jede Sprache in Europa als ein gemeinsamer und zu schützender Wert betrachtet wird, sowie der Glaube, daß dies nicht nur eine schöne Formel ist, vermitteln mir das derzeit Unentbehrlichste: das Gefühl der Sicherheit.

Die Schlußfolgerung meines kurzen Beitrags ist praktisch die bereits in der Überschrift aufgestellte These: Die Muttersprache ist Identität und Existenzgrundlage eines kleinen Volkes. Dieser Satz ist meines Erachtens ein Axiom.

■

Aus dem Lettischen von Matthias Knoll

Mythenreste – Religionssplitter

Probleme der Religion im Gegenwartsdrama

Hans-Peter Bayerdörfer

I.

Das bisher wichtigste Einzeldatum des 21. Jahrhunderts ist ein Menetekel. Es signalisiert den Beginn einer weltpolitischen Polarisierung, die es – zwölf Jahre nach Ende des kalten Krieges – nach dem Willen seiner Arrangeure neu heraufführen soll. Die Botschaft dieses Datums ist aber zugleich religionsgeschichtlich markant, denn es drängt allen, die es hören und die es nicht hören wollen, die Forderung von Krieg und Terror in Verbindung mit einem altherwürdigen Gottesnamen auf. Die reale wie symbolische Tragweite des Datums vom 11. September 2001 muss damit auch als Indiz für den „weltweiten Aufschwung der Religion“ im Zuge der „Indigenisierung“, die viele Teile der Welt nach dem Ende der Blockteilung erfasst hat, gesehen werden. Der neue Rückbezug auf die positiven historischen Religionen, die jahrtausendlang den Weltkulturen ihre geistige und mentale Formation gegeben haben, scheint an die Stelle der Ideologien zu treten, die sich in ihrer historischen Wirksamkeit der europäischen Neuzeit, vor allem dem 18. und 19. Jahrhundert, verdankt haben. Diese zunehmende Bedeutung der Religionen im politischen Weltgeschehen ist auch

dann unübersehbar, wenn man nicht nur auf die militanten Bewegungen sehen will, welche sich mittels religiöser Rechtfertigung in ihrer krassen Zuspitzung artikulieren, sondern auch auf die großen Weltreligionen samt ihren konfessionellen Formationen, die sich keineswegs mit diesen politischen Bewegungen auf einen Nenner bringen lassen.

Dass die Religionen generell an Gewicht gewinnen, gilt – entgegen dem Augenschein – auch für Europa, obwohl gravierende Einbußen an Mitgliedschaft wie an Gewicht in der Öffentlichkeit seitens der großen christlichen Kirchen immer wieder zu Recht beklagt werden.¹ Wie aber aus einer von der Europäischen Kommission in Auftrag gegebenen Studie hervorgeht, ist die Relevanz der Religion für die gegenwärtigen sozialen und kulturellen Verschiebungen in europäischen Gesellschaften keineswegs unerheblich.² Dass sie allgemein unterschätzt wird, liegt an dem aus den Jahrzehnten der Vorherrschaft der politischen Ideologien stammenden, zur normativen Ansicht verfestigten ‚Befund‘, dass die Säkularisation einerseits und die Privatisierung von Restbeständen an Religiosität andererseits die allgemeine religiöse Entwicklung zum Stillstand geführt hätten. Dass dem so nicht ist, belegen u.a. öffentlich weithin sichtbare Phänomene wie „le renouveau de pèlerinage“, aber auch die weite Kreise ziehenden katholischen Weltjugendtreffen (etwa von Paris 1997 oder Rom 2000), sowie die ökumenischen Jugendtreffen der Taizé-Gemeinschaft oder der überkonfessionelle Kirchentag von Berlin (2003). Insofern kann man zwar insgesamt eine Schwächung – zahlenmäßig, aber auch in der öffentlichen Wirkung – auf Seiten der verfassten Großkirchen in Europa konstatieren, aber keineswegs bedeutet dies auch einen uneingeschränkten allgemeinen Triumph des Atheismus oder eines alternativen Neo-Paganismus. Der konsumgeschichtliche Höchststand der Überflusgesellschaften, der in einem Europa „sans guerre et sans faim [...] une situation historique nouvelle“ darstellt und angeblich so die religiösen Fragen zum Verstummen gebracht hat, dürfte hinter uns liegen – ebenso der allgemeine Geschichtsoptimismus, der sich in Europa nach dem Ende des Blocksystems anfangs breit machte. Die religiösen Fragen formulieren sich erneut, freilich auch auf neuer Ebene. Individuelle Konstrukte von Utopie und Zukunftshoffnung ersetzen dogmatische und kerygmatische, gleichsam

offizielle kirchliche Positionen, spirituelle Subjekterfahrung tritt an die Stelle der offiziellen Verkündigungsinhalte, persönliche Verinnerlichung der Lebenserfahrung als Ziel an die Stelle der geistlichen Erziehung.³ Insgesamt bietet sich für solche Äußerungsformen der religiösen Bedürfnisse die Kennzeichnung des „believing without belonging“ an. Diese Haltung hindert zwar – soweit die christlichen Traditionen Europas hier zur Debatte stehen – eine nominelle wie auch eine lebensmäßige Bindung an die religiösen Großkirchen. Sie schließt aber keineswegs eine endgültige und totale Absage ein, etwa an ein „patrimoine judéo-chrétien qui sert encore de code de sens, de réservoir pour les valeurs et références communes.“

Es ist nun offensichtlich, dass sich solche Grundhaltungen, soweit sie sich in Europa heutzutage immer noch im Horizont jüdisch-christlicher Traditionen bewegen, in verschiedener Weise herausgefordert sehen. Selbstprüfung hinsichtlich der subjektiven Aufrichtigkeit der religiösen Haltung steht dabei ebenso an, wie das Verhältnis der subjektiven Glaubensbindung zu allgemeinen politischen und sozialen Grundwerten Europas, die sich als christlich oder postchristlich deklarieren. Die Herausforderung zu solcher Selbstprüfung dürfte seit geraumer Zeit nicht zuletzt auch in den Äußerungsformen und den provokativen Erscheinungen liegen, die sich vor allem in den islamischen Diaspora-Minoritäten Mittel- und Westeuropas entwickelt haben. Diese gehören selbst als bedeutende Symptome zu der allgemeinen Regeneration des religiösen Identifikationsbedürfnisses der letzten Jahrzehnte. Ihre irritierende Note gewinnen sie daraus, dass sie einerseits einer – unreal bis utopisch gewordenen – „pensée fictive d’un retour“ in die Heimatländer verhaftet bleiben, andererseits aber nach einer dezidierten, an äußeren Merkmalen festzumachenden Abgrenzungsidealität gegenüber den europäischen Majoritätsgesellschaften streben. Indessen sind die außerkirchlichen religiösen Bindungen der Europäer durch eine grundlegende Scheu gekennzeichnet, sich im öffentlichen Kontext zu artikulieren und Verbindungen zwischen der religiösen Restbindung und den offiziell reklamierten Werten des politischen, verfassungsmäßigen und rechtlichen Status der europäischen Gemeinschaften zu ziehen. In dieser Unsicherheit und Unentschiedenheit ist die Auswirkung zu erkennen, welche der anhaltenden

Wert-Krise des alten Kontinents seit Jahrzehnten zueigen ist. Diese Krise umfasst natürlich außer den religiösen auch die säkularen ethischen Werte, die an deren Stelle getreten sind und andere historische Wurzeln, sei es in der Antike, sei es in der Aufklärung, aufweisen.⁴

In den Augen der europäischen Intellektuellen, wie im weltweiten Diskurs, sieht sich Europa, das sich als christliches Abendland zu identifizieren vermochte, heute sowohl mit seinen christlichen religiösen Traditionen wie mit seinen griechisch-antiken Wurzeln in Frage gestellt und daher in die Defensive gedrängt. Daher besteht Anlass zur historischen Sichtung, gerade in der heutigen politischen und kulturellen Situation, in der sich eine zwar Jahrzehnte lang vorbereitete, dennoch überraschend eingetretene Chance europäischer Neuformation ergeben hat. Die Suche nach der Gemeinsamkeit, welche die nach Jahrhunderten oder zumindest nach Jahrzehnten zählenden Perioden der Konfrontation überdauert hat, bringt auch das Verhältnis der jüdisch-christlichen Tradition zu dem griechisch-antiken Erbe neu vor Augen.⁵ Die Frage nach Restreligiosität, Mythenresten und Religionssplittern eröffnet daher einen Bereich der kulturellen Selbstprüfung und Selbstversicherung, der ein nachhaltiger Zweifel zugrunde liegt. Es geht um die Frage, ob sich Europa aufgrund seiner geistigen, mentalen und sozialen Vergangenheit dem politischen Auftrag der Gemeinsamkeit auch wirklich gewachsen erweisen wird.

Ob Drama und Theater in diesem Zusammenhang in den zurückliegenden Jahren wichtige Formulierungen der Probleme gelungen sind, steht im folgenden zur Debatte. Dabei muss von vornherein davon ausgegangen werden, dass ein dezidiert ‚politisches Drama‘ spätestens in den 1990er Jahren in Misskredit geraten ist. Die im Drama und auf der Bühne formulierten Problemlagen dürften daher eher im Bereich der moralischen, der religiösen, der geistigen und der sozialen Werte zu suchen sein, als mit Blick auf unmittelbar politische Stellungnahmen, Lösungen und Anweisungen. Insofern ergibt sich von theatergeschichtlicher Seite eine gewisse Erwartung, dass im Hinblick auf die Grundfrage nach der globalen Wiederbelebung der Religionen und ihrer Wertssysteme sowohl Dramen als auch Bühnenaufführungen etwas zu sagen haben. Dies ist

insbesondere zu vermuten, wenn man an das Menetekel-Datum des 11. September 2001 denkt, das nicht nur eine Reihe von Direktreaktionen in Form von Stücken und Aufführungen provoziert, sondern auch mittels seiner Schockwellen auf inszenatorische und schauspielerische Bemühungen um die Wiederaufführung von Repertoirewerken eingewirkt hat.

II.

Eine der theatralen Direktfolgen des 11. September 2001 betraf, laut Auskunft des Chefdramaturgen Hermann Beil, die Spielzeitplanung des Berliner Ensembles. Es wurde spontan beschlossen, Lessings *Nathan der Weise* aufzunehmen, teils mit Rückgriff auf das Regiekonzept, welches bereits Claus Peymanns Bochumer Aufführung 20 Jahre zuvor, 1981, getragen hatte. Als Reaktion auf die Zerstörung des World Trade Centers wurde die Magna Charta der Humanitätsreligion der deutschen Aufklärung aufgeboten, Lessings idealistische Botschaft zur Überwindung von religiös motivierter Gewalt, von Pogrom und Intoleranz. Das zentrale Gegenmotiv gegen die geschichtliche Erfahrung, Ringparabel und Toleranzbotschaft, wurde dabei freilich keineswegs predigthaft und affirmativ, sondern spielerisch und mit vielfältigen ironischen Brechungen gespielt, bis hin zu der abschließenden Symbolszene, in der die gegen alle Wahrscheinlichkeit gelingende Familienzusammenführung für die Vereinbarkeit einer menschlichen Form des Zusammenlebens eintritt: „Unter stummer Wiederholung allseitiger Umarmungen fällt der Vorhang“. Offensichtlich ging es um eine ‚frohe Botschaft‘ zur Unzeit. Um jedoch dem Verdacht der Blauäugigkeit zuvorzukommen, ließ die Regie nach dem Lessingschen Schluss den Vorhang noch einmal aufgehen. Während der Publikumsapplaus wieder abklang, begann die Daja-Darstellerin Carmen-Maja Antoni eine lange Passage aus Heiner Müllers Berlin-Stück *Lessings Schlaf Traum Schrei* zu rezitieren, in welcher die Lessingschen utopischen Ausblicke widerrufen werden. Es handelt sich dabei um jene zentrale Passage, in der Heiner Müllers Geschichtspessimismus zum Ausdruck kommt, in der prägnanten Formel von der „Geschichte“, die „auf toten Gäulen ins Ziel“ reitet.

Der Rückgriff des Berliner Ensembles auf die europäische Aufklärung und ihre menschheitliche Perspektive wird mit dem Pessimismus der 1990er Jahre kurzgeschlossen. Lessings Humanitätsreligion aus die *Erziehung des Menschengeschlechts*, in der die Aufklärung das Erbe religiöser Heilsversprechungen in ihrer Weise als säkulare Religiosität formulierte, wird den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts ausgesetzt, und das Theater tritt damit dem Menetekel-Ereignis entgegen.

Freilich nimmt das Peymannsche Theater mit dieser Aufführung zugleich auch wieder eine Debatte auf, die der langjährige künstlerische Partner und das älteste Mitglied des Ensembles, George Tabori, in den 90er Jahren bereits entfacht hatte. Als ungarischer Jude mit englischem Pass, amerikanischen Theatererfahrungen und deutscher Theaterlaufbahn seit 1969, hatte dieser in den 90er Jahren, nach der Öffnung der Blöcke und der Sistierung der ideologischen Weltkonfrontation, sozusagen die Frage nach einem ‚christlichen Abendland‘ und dessen Traditionen aus der Sicht des europäischen Juden, d.h. mit der persönlichen Holocaust-Erfahrung seiner Generation, aufgeworfen. Zur Debatte stand der universale christliche Anspruch einer Liebes-Ethik zum einen, und die Möglichkeit einer nach Aufklärungsmaß gedachten europäischen Toleranz zum andern.

Zunächst hatte sich George Tabori 1992 einem der literarischen Hauptwerke Europas mit christlichem Hintergrund gewidmet, Dostojewskijs *Brüdern Karamazov*. Wiedergekehrt auf seine Bühne ist der Großinquisitor und sein Widerpart, Christus, freilich nicht in einer Dramatisierung der Novelle selbst, sondern im Streitgespräch zwischen dem Erzähler und dem Zuhörer, wie sie sich in Dostojewskijs Roman formieren, d.h. zwischen Ivan und Alëša Karamazov. Dostojewskijs Grundfrage nach der universalen Möglichkeit der Liebe, die der christliche Erlöser in die Welt gebracht hat, die aber als Überforderung der Menschheit verstanden und von dem ‚Gegen-Erlöser‘, dem Großinquisitor, in ein universales System der menschheitsbeglückenden Lebensregulierung umformuliert wird – diese Frage wird erneut diskutiert: In Taboris szenischer Paraphrase gehen die Brüder Ivan und Alëša eine Wette ein, ob die Liebe aller

Provokation widerstehen kann, selbst dann, wenn sie extrem zur Entgegnung, zur Vergeltung gereizt und die Selbsterhaltung des Individuums bedroht wird. Alëša bleibt zunächst passiv, doch gelingt es Ivan sukzessive, mit Aufbietung der Dialektik von Zerstörung und Gewalt, die er als Triebkräfte menschlichen Handelns ins Spiel bringt, den Bruder zunehmend in die Enge zu treiben und seine Gewaltbereitschaft zu aktivieren. Letzter Auslöser ist eine psychische Überrumpelung mit extremer emotiver Wirkung. Ivan öffnet den im Zimmer befindlichen Sarg, in dem die Leiche des Vaters anzunehmen ist, und konfrontiert den Bruder so mit dem bereits vollzogenen Vatermord. Realiter hat diesen ihr Halbbruder Smerdjakov begangen, der freilich eher als Instrument von Ivans theologischer Anti-Ethik gehandelt hat: „Wenn Gott tot ist, ist alles erlaubt“. Am geistigen Vatermord haben aber alle drei Brüder Karamasov Anteil, in einer psychischen Verklammerung, der sich Alëša nicht mehr gewachsen fühlt. Der Nötigung zum Eingeständnis seines eigenen Tötungswunsches entweicht er in die Aggression gegen den Bruder Ivan und kämpft mit ihm. Ivan unterliegt, stirbt – und hat damit die Wette gewonnen. Auf Vatermord – den jeder in seinem psychischen Erwachsenwerden einmal begeht – folgt, so Tabori, potentiell der Brudermord, die Chiffre universaler Gewaltbereitschaft im individuellen wie im gesellschaftlichen Leben der Menschheit. Und an diesem psychischen Mechanismus scheitert das christliche Prinzip der Bruderliebe als allgemeine ethische Möglichkeit und allgemeines Postulat.

Diesem Widerspruch gegen das christliche Liebesgebot folgt zwei Jahre später, 1994, Taboris dramatischer Einspruch gegen Lessings *Nathan*. Schon nach der Bochumer Aufführung der Peymannschen Inszenierung aus dem Jahre 1981 hatte Tabori eine Entgegnung verfasst und darin verlauten lassen, dass er die Wandlung eines jüdischen Vaters, den ein Pogrom um sieben Söhne gebracht hat, zu einem vergebungsbereiten neuen Vater eines christlichen Adoptivkindes für jeden Zuschauer der Ära nach dem Holocaust als eine Zumutung empfinde. Taboris neues Stück, mit dem Titel *Nathans Tod*, radikalisiert diesen Einspruch in einer Reihe von Gewaltszenen. Zwei Mal wird Massenmord symbolisch auf der Bühne dargestellt: Nathan erscheint mit einem kleinen Leiterwagen, auf welchem die als Puppen repräsentierten Leichen der Söhne mitgeführt wer-

den; am Ende stirbt er nach Demütigung und körperlicher Misshandlung durch Verhörmethoden, derer sich die Mächte, Sultan und Patriarch, gemeinsam bedienen. Die Ringparabel ist aus dem Spieltext herausgefallen, der Sultan wehrt sie als ein altbekanntes Ammenmärchen mit leichter Handbewegung ab. Statt dessen erzählt dann Nathan, direkt dem Publikum zugewandt, die Lessingsche Parabel vom ‚brennenden Palast‘, wohl als Warnung vor der Wiederkehr des Gleichen, den Gefahren neonazistischer und neofaschistischer Umtriebe, wie Tabori es bereits 1983 in seinem Stück *Jubiläum* zum 50. Jahrestag der Machtergreifung getan hatte. Taboris erneuter Einspruch, in diesem Falle aus Anlass von Lessing und der Aufklärung, ist geschichtlich zu verstehen. Die christliche Botschaft und Aufforderung zu universaler Vergebung, die der Autor Lessing seiner jüdischen Titelfigur unterlegt und an dieser als eine seelische Möglichkeit demonstriert hat, wird von Tabori zurückgewiesen. Die Forderung ist weder leistbar noch gerechtfertigt. Die jüdische Erfahrung mit dem christlichen und dem aufgeklärten Europa muss nach dem nationalsozialistischen Holocaust ins Feld geführt werden, Lessings Figur und die Vergebungs-Moral als menschliche Möglichkeit können nicht anerkannt werden.

George Taboris Abrechnung mit dem christlichen Europa ist nicht verwunderlich, hat doch dieses sein jüdisches Erbe immer dann in den Wind geschlagen, wenn es sich mit den lebendigen Trägern jüdischer Tradition auseinandersetzt und diese weder sympathisch noch schonend behandelt und nicht erst im säkularen Furor des Antisemitismus und Nationalsozialismus mit Auslöschung bedroht hat. Wichtig im Zusammenhang der Frage nach der heutigen Erscheinungsform von Religion und deren Reflexe auf der Bühne ist hingegen, dass Tabori überhaupt Grundfragen der religiösen Überlieferung, einschließlich der idealistischen Konzepte der europäischen Neuzeit, in ihrer Bedeutung für die Gegenwart thematisiert. Große Teile seines dramatischen Gesamtwerkes sind, im Unterschied zu zahllosen anderen dramatischen Entwürfen der letzten 15 Jahre, von diesem Impuls bestimmt und kontrastieren daher scharf gegen die gedankenlose Ausklammerung religiöser und metaphysischer Fragen aus einem Großteil der kulturellen Produktionen der Gegenwart. Es kennzeichnet weiterhin das besondere Format Taboris, dass die Fragestellungen in minutiöser und

literar- bzw. theatergeschichtlich detaillierter und genauer Weise aufgegriffen werden. In diesem historisch ebenso wohl informierten wie gedankenreichen Zugriff begründet sich eine spezifische historische Sensibilität, die der Gegenwart und ihren Problemen zugute kommt.

Grundfragen der religiösen und mythischen Wurzeln des ‚christlichen Abendlandes‘ werden in den selben Jahren auch von anderer Seite, in einem großen, auf Überblick abzielenden dramatischen Konzept thematisiert. Mag man dabei auch eine gewisse Detailliertheit vermissen, so ist doch Marlene Streeruwitz‘ dramatischem Rundumschlag von 1998 eine panoramatisch-umfassende Perspektive zu bescheinigen, welche die Situation zum Ende des zweiten Jahrtausends zu erfassen sucht. Das Abendland wird mit seinen griechischen Wurzeln und seiner christlichen Geschichte in denkbarer Breite auf der Basis von Mythenresten und Religionssplittern motivlich vergegenwärtigt.

Zentrales mythisches Motiv ist die Rückkehr oder die Dauerpräsenz des Prometheus, des Feuer-bringenden, Technik-ermöglichenden, die europäische Zivilisation begründenden Heros. Streeruwitz‘ Stück trägt den Titel *New York, New York* – ein im nachhinein, nach 2001, geradezu unheimlicher Titel, der aber zunächst als symbolische Namensschiffre für die westliche Zivilisation insgesamt steht. Der Spielort selbst ist nicht das reale New York, sondern eine ubiquitäre abendländische Unterwelt, realisiert als unterirdische Toilette mit Jugendstil-ausstattung im Zentrum Wiens, wo die alteuropäische K&K-Zeit unter nostalgischem Vorzeichen noch am Ende des 20. Jahrhunderts besichtigt werden kann. Das Zitat “If you can make it there, you can make it everywhere“ hatte Frank Sinatra der Megalopolis an Hudson- und Eastriver bescheinigt. Das auf diese Weise universalisierte WC – Inbegriff der Errungenschaften von Technik und Hygiene – wird im Drama zu einem Ort von paradigmatischen Gewaltszenen. Schon kurz nach Beginn wird eine Prostituierte von ihrem Zuhälter bewusstlos geschlagen – ein Vorgang, der laut szenischer Anweisung wie ein sich immer wiederholendes Ritual auszuführen ist. Später wird die Bewusstlose oder Leblose in Pietà-Position zur Messung des Blutdruckes aufgerichtet. Im weiteren Verlauf des Stückes werden einem Mann die Augen ausgestochen, der als neuer

Oedipus, trotz seiner Blindheit seine programmatische Zerstörungsabsicht mit Blick auf das alte Europa verwirklichen und – in einem symbolischen Akt – die Toilettenschüssel zertrümmern kann. Weitere Aggressionsschübe folgen. Entscheidend ist aber, dass das WC der K&K-Zeit auch Nebenräume aufweist, in denen u.a. der ‚liebe Herr Prometheus‘ von der Toilettenfrau betreut wird, einer wiedergekehrten parzenhaft-nornenhaft strickenden Schicksalsgöttin (Moirä), die sich zugleich, in kleinbürgerlicher Beflissenheit, als Gralshüterin europäischer Errungenschaften und Kultur aufspielt. Sie pflegt den dahinsiechenden Prometheus, sie genießt europäisches Musiktheater, u.a. Puccinis *Turandot*, sie widmet sich einem Taubstummen, der nach therapeutischer Behandlung aus Rilkes *Duineser Elegien* zitiert. Nach dieser ‚Besserung‘ lässt sie einen christlichen Streetworker die weitere Betreuung übernehmen, die sich, sprachlich gesehen, in der alten christlichen Heilsvokabel der ‚Erlösung‘ verdichtet. Die Behandlung schlägt im Folgenden jedoch auf den Streetworker zurück. Seine Enttarnung als Priester, samt der Zertrümmerung seines Glaskreuzes und seiner Enthüllung als frustrierter Homosexueller durch eine furienhaft agierende Frauengruppe, lässt nicht lange auf sich warten.

Dieser wilde, taumelhafte Kehraus europäischer Kultur- und Religionssplitter hat seine Pointe darin, dass er das größte Interesse seitens außereuropäischer Touristen, verkörpert als Japaner, findet, die nicht nur die alte Toiletteneinrichtung des Francisco-Josephinischen Wiens fotografieren, sondern auch den Bewohner des mythischen Nebenraumes gerne besichtigen wollen. Europa ist zum touristischen Schauobjekt geworden, mit nostalgischen Bildungselementen, welche aber Europa wie ein exotisches oder museales Schauobjekt für die Kamera interessant machen. Die letztlich Verständnislosigkeit der eifrigst fotografierenden Touristen, welche die Restgehalte dessen, was sie aufnehmen wollen, kaum wahrnehmen, erreicht ihren Höhepunkt mit dem Ende des Stückes. Die Epiphanie des Prometheus, welche sich die Touristen eine Menge Bestechungsgelder für die Toilettenfrau kosten lassen, wird zum schockierenden Event. Es erscheint vor den Kameras ein übergroßer blutender Pferdekadaver – ein in seiner Drastik sehr allgemeines Symbol, das aber zugleich emblematisch verstanden werden kann, wenn man an Picassos Monumentalgemälde *Guernica* denkt, welches als Mahnmal für

den spanischen (europäischen) Bürgerkrieg stehen mag, zugleich aber in seiner Tragweite für die europäischen Weltkriege und die Selbstzerfleischung Europas einstecken kann. Das christliche wie das prometheische, griechische Europa haben ihre ‚Dämmerung‘ hinter sich, nicht zuletzt, weil sich der alte Kontinent, für den hier die alteuropäische Donaumonarchie in eins mit dem heutigen österreichischen Staat stehen, ins kulturelle wie ins politische Schlepptau der westlichen Supermacht begeben hat und keine eigenständige Rolle mehr im weltweiten politischen und kulturellen Zusammenhang spielt.

Der Titel *New York, New York* subsummiert nicht nur Österreich, sondern die gesamte westeuropäische Welt, einschließlich ihrer Jahrtausende alten Kultur. Die europäische Komponente ist dabei längst zum nostalgisch aufgesuchten Vergangenheitsrelikt geworden. Dies betrifft auch die Religionsgeschichte. Die ‚christliche Welt‘ ist längst aus dem Panorama der Gegenwart vertrieben, durch eine Gruppe von Stripperinnen, die in der Funktion der vor-homerischen Götter und Mythosgestalten als Furien auftauchen, das christliche Kreuz und seine Vertreter verjagen und dann den hoffnungslos veralteten Ort der Männertoilette im ungehemmten feministischen Aufbruch verlassen. Zurück bleibt die zur Toilettenfrau herabgesunkene Parze, die ihr Schicksalsgewirk weiter strickt, in Gegenwart eines Kadavers, der den ehemals prometheischen Weltteil im Status der Verwesung symbolisiert. Vergeblich sucht man in dem Stück von Marlene Streeruwitz nach einer Komponente, die darauf verweisen könnte, dass es immerhin seit einem halben Jahrhundert ein *renouveau européen* gibt, dessen Zukunft sich mit dem Jahre 1989 in verschiedener Hinsicht auch weltpolitisch wieder geöffnet hat. Insofern merkt man dem Stück an, dass es vor 1989 bereits in seiner Konzeption feststand und textlich niedergelegt worden ist. Dennoch ist die Europa-pessimistische Sicht nicht einfach auszublenden, so sehr sie auch in einer gesamtkritischen Einstellung gegenüber der westlichen Welt wurzelt, deren angeblicher absoluter Hegemonialanspruch als *fait accompli* genommen und nicht weiter auf seine Voraussetzungen und Inhalte überprüft wird.

Dennoch ist auch bei Streeruwitz, wie schon bei Tabori, bemerkenswert, dass sie sich überhaupt der Frage nach den metaphysischen und religiösen Wurzeln

der europäischen Kulturgeschichte in der genannten Weise widmet – etwa angesichts des unwidersprechlichen Befundes, dass Europa heutzutage, im Weltmaßstab gesehen, ja wohl nicht mehr als christliches Kernland zu betrachten ist, sondern eher als Weltgegend, welche – wie es auch im päpstlichen Sendschreiben *Ecclesia in Europa* heißt⁶ – eher der Re-Christianisierung bedürfte. Religions- und Kirchenpolemik in Literatur und auf der Bühne ist in dem Sinne positiv zu werten, dass noch als aktuell und der Diskussion wert erachtet wird, was unter anderer Perspektive bereits endgültig den Annalen der Geschichte überlassen bleibt.⁷

III.

Beschäftigt man sich nämlich mit weiteren Bereichen der Dramatik in den 1990er Jahren, so entsteht leicht der Eindruck, dass das Thema der Religion, ihrer Transformation, aber auch ihrer Kritik, bis hin zu einer konkreten Kirchenkritik, so gut wie nicht mehr auftaucht. Ausgreifende Fragen nach Religion und Metaphysik entfallen weitgehend, wozu freilich zu bemerken bleibt, dass auch weiter gespannte Probleme des gesellschaftlichen oder politischen Status der jeweiligen Länder oder Europas kaum expressis verbis auftauchen. Umso mehr gegenwärtig, bis hin zu exzessiver Ausgestaltung, ist hingegen das Thema der Gewalt. Dies gilt insbesondere für die Dramen der jüngeren Generation englischer Autoren, die seit Mitte der 1990er Jahre auch in der mitteleuropäischen Theaterlandschaft unter der Chiffre ‚blood and sperm‘ große Resonanz gefunden hat. Eine Grundsatzfrage nach dem Verhältnis von Gewalt und Religion tritt dabei aber weitestgehend zurück, erst in späterer Phase – als Sarah Kane sich auch bereits neuen formalen Textmustern zuwendet – tauchen Spuren religiöser Traditionen als Randmotive, u.a. mit eschatologischem bzw. apokalyptischem Akzent, auf.⁸

Über weite Strecken ist dieses Theater, in Gestalt von Zwei- bis Fünf-Personen-Stücken, bestimmt durch das Interesse an Beziehungsproblemen, Geschlechterrollen, Sexualrollen. Ravenhills Drama *Shopping and fucking*, welches Emblemcharakter für die ganze Richtung gewonnen hat, steht auch als Exempel für

die ausgreifende Gewalttechnik, die ihrerseits ihre emblematische Grundszene in der Vergewaltigung selbst gefunden hat.

Sexualität ist als permissive Praxis des Alltäglichen geschildert, die freilich keineswegs befriedigt, geschweige denn in stabile Partnerbeziehungen einmünden kann. Es substituiert sich vielmehr das Bedürfnis, dem anderen – und je nach triebmäßiger Eigendisposition sich selbst – unter die Haut zu dringen. Grundmotiv ist die Sexualität mit dem Messer. Schmerzerfahrung aufgrund von Fremdeinwirkung, aber auch von Selbstverletzung, bleibt die letzte Ebene von Selbstfindung im Modus einer radikalen und idolisierten Körperlichkeit. Soziale Probleme, Vergewaltigung, Folterung, sadistischer Missbrauch werden dadurch ambivalent, dass sie sozusagen psychodynamisch von den Erleidenden her als Modus der Selbsterfahrung thematisiert werden. Wieweit dies zugleich kritisch auf die gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse zu beziehen ist, bleibt in vielen Stücken offen. Die Gewaltszene wird gleichsam autonom, und es bleibt zu fragen, inwieweit dieses Theater nicht lediglich inhaltlich ratifiziert, was die Presse auf dem Wege der Schlagzeile über die soziale Realität noch berichtet, bzw. was die Massenmedien in noch größerem Maßstab ohnehin täglich in die Häuslichkeit der Rezipienten visuell vermitteln.

Der Theatermacher Thomas Ostermeier von der Berliner Schaubühne schätzt die Bedeutung für die Bühnen anders ein. Die Vergewaltigung stellt seiner Meinung nach den Inbegriff des aufbegehrenden Theaters der 90er Jahre dar und stößt auch in eine neue ästhetische Dimension vor.

„Das Schlachtfeld der neunziger Jahre war der Körper: die Physis, nicht die Psyche. Es ging darum, den Körper zu verteidigen gegen Mißbrauch, gegen Verletzung, Umwandlung in Ware. Und es ging darum, ihn zu spüren, auch in der Zerstörung. Es ging darum, ihn zu verlassen und zu übersteigen [...] der Körper war die letzte Bastion der Selbstbestimmung. Der Konflikt um den Körper findet seine Zuspitzung in einem Akt der Gewalt: die Vergewaltigung ist der Topos der neunziger Jahre, als Mißbrauch, Befreiung, gerechte Strafe.

Hier feiert das Schöne im Häßlichen, die Gewalt ohne Grund, hier feiert das Erhabene seine Rückkehr ins Theater.

Die neunziger Jahre sind das Jahrzehnt des öffentlichen Exhibitionismus und Voyeurismus. Alles will gezeigt sein, alles will gesehen werden.⁹

Diese ästhetische Wertung kann dennoch kaum verdecken, dass die Dramatik der ‚jungen Wilden‘ an Sozialproblemen weiterer Dimension nur bedingt interessiert ist.¹⁰

Hinzuzufügen bleibt, dass Thomas Ostermeier diese Phase für beendet hält und für das neue Jahrhundert eine Umorientierung, einen ‚neuen Realismus‘ und damit auch ein neues Theater der sozialen Kritik postuliert. Solche Momente finden sich denn auch in der Dramatik der folgenden Jahre, und die Kritik nimmt dabei Motive auf, die zumindest ansatzweise über die reine Konstatierung der zwischenmenschlichen Misere hinausreichen.

In einem der Musterstücke der letzten Jahre, Marius von Mayenburgs *Parasiten*, wird dabei auch wieder ein Restbestand religiöser Motive aktiviert, wie er sich im Erinnerungsraum einer kontakt- und beziehungslos gewordenen Individualität noch erhalten hat. Mit der Titelmetapher ‚Parasiten‘ ist die Existenzform von Individuen gemeint, die sich gegenseitig, wie tierische Schmarotzer, aussaugen und ihre Lebensenergie und ihren Lebenserhalt von den anderen beziehen. Dies geschieht freilich so, dass der ‚Wirt‘ von dem man lebt, nie an den Rand der Existenz, des Todes gebracht werden darf, denn ein toter Wirt ist nicht mehr lebensförderlich. Außerdem besteht das parasitäre Verhältnis zum anderen jeweils gegenseitig, so dass sich geschlossene Beziehungssysteme der wechselseitigen Abhängigkeit herstellen. Über den sich ergebenden Gespensterreigen von fünf handelnden Personen weist ein atmosphärisches Grundelement hinaus, die Gluthitze einer überheißen Sommerwoche mit stählernem blauen Himmel. Einem symbolischen Verständnis dieser immer wieder angesprochenen Dimension kommen weitere Textsplitter zu Hilfe, die deutlich als Religionsreste, vornehmlich apokalyptischer Aussage, zu identifizieren sind.

„Geh raus, schau dich um, heb die Augen in den Himmel, der aus Metall ist und spiegelt, hör auf die große Stille [...] schau auf dieses ahnungslose Schlachtvieh, für das der Tod schon bereitsteht, wie sie wimmeln unter dem erbarmungslosen Himmel, wie sie streiten, wo alles zu spät ist und kämpfen um Versöhnung, wo nichts mehr gilt, wie sie rennen nach Zerstreuung, dass sie den Tod nicht sehen [...] und jeden Tag wirft der Himmel einen neuen Menschen herab auf die Erde, zerschmettert ihn auf dem Grund, uns anderen zur Warnung, dass das Ende nah ist [...].“¹¹

Dieser monologisch ausgedrückten Vision entspricht im folgenden ein Gebets-Zitat, welches imperativisch formuliert ist:

„Nun hebt auf eure Hände, dass Gott dies große Sterben wende. Nun hebet auf eure Arme, dass Gott sich über uns erbarme. Jesus, durch deinen Namen drei, mach, Herr, uns von den Sünden frei. Jesus, durch deine Wunden rot, behüt uns vor dem jähen Tod.“¹²

Schließlich kommt, als echtes Gebet formuliert, ein weiteres Psalm-Zitat hinzu:

„Behüte mich wie einen Augapfel im Auge, beschirme mich unter dem Schatten deiner Flügel“ (Ps. 17,8).

Sprecher dieser zitierten Passagen ist der nach einem nicht von ihm selbst verschuldeten Autounfall querschnittsgelähmte, an den Rollstuhl gefesselte 20jährige Ringo. Doch sind seine Äußerungen monologisch, so dass keine Reaktion der anderen Rollen wiedergegeben wird. Vom Sprecher selbst und seinem Vorleben erfährt man aber so wenig, dass sich das religiöse Sprachmaterial auch kaum mit der Rolle insgesamt psychologisch und lebensgeschichtlich in Beziehung setzen und deuten lässt. Wie ein isolierter Motivkranz umgeben die religiösen Zitate das Stück der Parasiten, wie ein Wetterleuchten der Erinnerung angesichts menschlicher Situationen, die von absoluter Aussichtslosigkeit und Hoffnungslosigkeit geprägt sind.

Diese apokalyptischen Spuren, die sich auf der Bühne von Mayenburgs im isolierten Erinnerungsschatz einer ganz ins Private zurückgenommenen Restreligiosität finden, sind aber seit dem 11. September 2001 in einen durchaus aktuellen und breiten Kontext gerückt, der auch in die öffentliche Rhetorik hineinreicht und damit den religionsphänomenologischen Bereich ins Spiel bringt, welcher mit dem polemisch konnotierten ‚Fundamentalismus‘ im Zusammenhang steht.

IV.

Dramatik und Theater der sog. Postmoderne sind unter der Devise angetreten, dass die Zeit der *grands récits* abgelaufen sei, und die kleinteilige Episodendramatik der zahllosen Sex&Crime, Familien- oder Freundschaftsgeschichten, die seit den 90er Jahren auf den Bühnen erscheinen, fügt sich einem solchen Richtspruch. Es gibt aber Ausnahmen, nicht nur, weil sich ohnehin das Repertoiretheater die großen dramatischen Geschichten keineswegs verbieten lässt und damit das Thema der Letztbegründung von staatlicher und rechtlicher, aber auch metaphysischer Ordnung aufgreift. Es finden sich auch Autoren, die diese Geschichten erneuern und mit Mitteln der Bühne oder der dramatischen Form neu erzählen. Geht man davon aus, dass sich Europa, einer geläufigen Trias zufolge, dem griechischen *logos*, dem römischen Recht und der christlichen Religion verdankt, so lassen sich die ersten beiden Gesichtspunkte zusammen diskutieren im Hinblick auf die Bühnenfassung des Schlussteils der *Odyssee*, mit dem Botho Strauß unter dem Titel *Ithaka* zum Jahrtausendwechsel einen breiten Theatererfolg erlangen konnte. Auch hier geht es um Mythen- und Religionsreste. Denn der Textbestand von *Ithaka* schließt keineswegs eine auf Gegenwartsverhältnisse bezogene Aufführung aus, in denen dann die Erzählfolge der *Odyssee* als Überlieferungsrest zitatenweise erinnerlich wird. Andererseits thematisiert Strauß mit den ordnenden Eingriffen, welche die Götter, Athene und Zeus, am Ende vornehmen, das Problem, dem alle heutigen säkularen Ordnungssysteme – aus Mangel an metaphysischer Orientierung – ausgesetzt sind. Inszenierungen wie die Münchner in der Regie von Dieter Dorn lassen daher keinen Zweifel daran, dass *Ithaka* überall ist und das Problem der Wiedergewinnung und Befestigung

von Recht, in eins mit der Befriedung eines chaotisch desorganisierten Territoriums, auf heutige Verhältnisse hin weitergedacht werden soll. Die homerischen Freier der Penelope, die das Gemeinwesen zum Privatbesitz machen wollen, werden dabei als Vertreter einer nicht unsympathisch agierenden Spaß- und Fun-Gesellschaft gezeichnet, der gegenüber sowohl Penelope als auch Odysseus in ihrer strikten Haltung eher starr wirken. Barbarisch erscheinende Akte des Odysseus, wie etwa die Bestrafung der treulosen Mägde, aber auch die Installation des ‚königlichen Paares‘, können daher keineswegs von vornherein mit einem Sympathiebonus seitens des Publikums rechnen. Hart und fast willkürlich erscheinen so auch die Eingriffe der Götter, die am Ende die Unterbrechung der Kette von Aufstand, Rache, Krieg zugunsten einer befestigten ‚globalen‘ Ordnung ermöglichen. Wie immer die politischen Konnotationen seitens der Zuschauer ausfallen mögen – die Frage bleibt, ob erkennbare Schranken gegen eine dezidiert rechtslastige Deutung der Forderung nach Ordnungsstrukturen gesetzt sind. Das Problem eines modernen Gemeinwesens jedenfalls, das jenseits der Konstitution eines Werte-Konsens Grundlagen von rechtlicher und politischer Ordnung benötigt, bleibt dem Betrachter aufgegeben. Mit Blick auf die Mythen- oder Religionsreste, die eine solche Ordnung legitimieren, handelt es sich um eine kulturgeschichtliche und nicht lediglich verfassungsgeschichtliche Frage, die nicht mit dem Verweis auf den ‚starken Mann‘, seine politische Sendung oder seine charismatische Ausstrahlung auf falsche Geleise geraten darf.¹³

Das Problem ist übrigens auch in anderer Formulierung auf den Bühnen durchaus präsent, dank der Tatsache, dass im Rahmen des deutschen Repertoiretheaters immer erneut jenes Grunddokument europäischer Staatlichkeit und Rechtlichkeit aufgeführt wird, welches uns aus den Anfängen überliefert ist: Aischylos *Orestie* aus dem Jahre 458 v. Chr. leistet eine religiöse Letztbegründung von Recht und Demokratie in Auseinandersetzung mit althergebrachten Vorstellungen von religiösen und rechtlichen, familiären und dynastischen Rache-Ketten. Zu Beginn der 1980er Jahre hatte Peter Stein mit einer Aufführung an der Berliner Schaubühne – gleichsam als Ausklang der Phase des politisch engagierten Theaters – diese Problematik wieder ins theatrale Spiel gebracht, nach der Öffnung der Blöcke von 1989 eine Reprise dieser Inszenierung unter

den Voraussetzungen des russischen Theaters in Moskau erarbeitet und Mitte der 90er Jahre diese Version wiederum in den Westen gebracht.

Diese Sequenz fand Nachfolge. In den Münchener Kammerspielen wurde Ende 2000 Andreas Kriegenburg beauftragt, eine neue *Orestie* zu erarbeiten. In den Prozess der Inszenierung fiel das Datum des 11. September 2001, so dass die Aufführung, die mit thematischen Anspielungen massiver Art darauf reagierte, dann von Rezensentenhand unter der Überschrift „Zwischen Troja und Ground Zero“ vorgestellt werden konnte.¹⁴ Der trojanische Krieg wird nun auf die Situation New York 2001 eingespielt, das ursprünglich als Zitat von Steins Inszenierung eingeführte Palastprofil in Mykene wird zur Großwand in Manhattan, wo die Angehörigen der Opfer des terroristischen Anschlages ihre Suchzettel nach Vermissten und Toten anheften. Weitere aktuelle Akzente ergeben sich auf dieser Ebene dann daraus, dass der Zerstörung des World Trade Centers Zwischenszenen im Stil der Clownerie entgegengesetzt werden. Präsident Bush unterhält sich mit seinem Verteidigungsminister Donald Rumsfeld und dem deutschen Ministerkollegen Struck, wie man den Irakkrieg am besten einfädelt. Die Reaktion auf den Angriff auf New York wird mit der Vorbereitung des Irakkrieges kurzgeschlossen. Ground Zero dient für eine pauschale Attacke gegen die Kriegsvorbereitung der amerikanischen Regierung samt der Unterstellung eines machtpolitisch hybriden Anspruchs des Weißen Hauses.¹⁵ Danach gewinnt der Schlussteil, *Die Eumeniden*, in dem sich die Letztbegründung von Rechtsordnung und Demokratie Athens durch göttlichen Schiedsspruch ereignet, den Charakter einer rückwärtsgewandten Utopie, die wenig Überzeugungskraft für die Gegenwart ausstrahlt. Entscheidend in unserem Zusammenhang ist freilich, dass in Verbindung mit dem politischen Zweck der New York-Attacke das Problem des ‚Fundamentalismus‘ auf die Bühne gebracht wird. Inhaltlich gesehen, wird es im Wesentlichen einseitig zu Lasten der amerikanischen Entscheidung, vornehmlich des US-Präsidenten, eingespielt. Insofern bleibt es innerhalb der gesamten Aufführung isoliert und konturlos. Keineswegs gewinnt die Frage des Fundamentalismus Prägnanz, etwa mit Bezug auf die mythischen Voraussetzungen des Stoffes der *Orestie*, und d.h. religiös bezogen auf die vor-demokratischen Zustände in Athen. Ebenso wenig wird der religionspolitische Kontext des New Yorker Anschlages zusammen mit den

aktuellen Dimension, die der Schlussteil der *Eumeniden* aufweist, thematisiert. Die Regie sah sich offensichtlich nicht in der Lage, jenseits punktueller Verweise, eine thematisch durchdringende Vermittlung vorzunehmen.

V.

Immerhin hat das Inszenierungsteam, das durch den 11. September ja gleichsam in der Arbeit überrascht wurde, im Programmheft eine Reihe von erweiternden Perspektiven untergebracht, so eine ausführliche Blütenlese aus Samuel Huntingtons Studie über den ‚Kampf der Kulturen‘. Der nach dem Niedergang der europäischen Fortschrittsideologien sich abzeichnende

„weltweite Prozeß der Indigenisierung zeigt sich generell am Wiedererstarken der Religionen, das in so vielen Teilen der Welt zu beobachten ist... Der naheliegendste, entscheidendste und stärkste Grund für den weltweiten Aufschwung der Religion ist genau derjenige, der eigentlich den Tod der Religion bewirken sollte: es ist die soziale, wirtschaftliche und kulturelle Modernisierung, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die ganze Welt erfaßt hat.“¹⁶

Das Problem der individuellen und kollektiven Identität, das sich damit neu im Hinblick auf die Tragfähigkeit von Religion und Religionen stellt, ist hier zumindest im Ergänzungstext zu der Inszenierung, dem Programmheft, mit Hilfe der Thesen von Huntington thematisiert. Religion erscheint dadurch freilich in einer doppelten Gestalt: zum einen als universale Kultur tragende und Kultur schaffende geistige und mentale Räume, zum anderen als religiöse Etikettierungen der aus solchen Räumen sich herauslösenden fundamentalistischen Strömungen. Wenn Huntington schreibt, dass „alle Religionen, was immer ihre universalistischen Ziele sein mögen“ eine grundlegende Unterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen postulieren, die „einer überlegenen In-Gruppe und einer anderen, minderwertigen Out-Gruppe“ gleichkommen, so verliert er wohl kaum religionsgeschichtliche Entwicklungen zu Toleranz und Kooperation, die sich über Jahrhunderte in den Hochreligionen abgespielt haben, aus dem Auge. Auf den Büh-

nen, soweit sie sich auf den 11. September 2001 einstellen, werden solche Differenzierungen, welche das vielfache tolerierte Nebeneinander und die säkulare Kooperation der Religionen erbracht haben, kaum getroffen. Dennoch ist nicht zu bestreiten, dass heute die Erscheinungsform von Religion in globalen Dimensionen im Zeichen von selbsternannten Speerspitzen des Fundamentalismus steht. Das größere Problemfeld bleibt aber ausgeblendet, so Huntingtons Beobachtung, dass die „Renaissance nicht-westlicher Religionen die machtvollste Manifestation der Ablehnung der westlichen Gesellschaft durch die Nicht-Westler“ darstellt, obwohl diese Abkehr keineswegs eine pauschale Ablehnung der technischen Modernisierung nach europäischen Maßgaben mit sich bringt.

Das Maß und die Tragweite der Problemdarstellung, wie sie Drama und Theater bislang geleistet haben, weisen extreme Unterschiede auf. Eine Gegenüberstellung von Stücken, die terroristische Akte zum Inhalt haben, verdeutlicht die Schwierigkeiten. Für das Beispiel des israelischen Theaters liegt das Schockdatum bereits Mitte der 1990er Jahre. Aufgrund ihrer selbstkritischen Grundhaltung sind Autoren – wie etwa Motti Lerner mit seinem Stück *Die Ermordung des Isaak* – in der Lage, das aus jüdischem Fundamentalismus hervorgehende Attentat auf Jizchak Rabin zu einer grundlegenden Auseinandersetzung mit der eigenen Gesellschaft, ausgehend von deren fundamentalistischen Gruppen, werden zu lassen. Auch die entsprechenden Kräfte der palästinensischen Gegenseite kommen dabei in den Blick. Das Drama spielt auf zwei Ebenen. In einem Betreuungsheim für Kriegsgeschädigte versucht eine Gruppe von Insassen, die Vorgänge, die zu Rabins Ermordung führten, klärend nachzuspielen. Dabei stellt sich die ideologische Konfrontation, die im Vorfeld des Mordes aufgedeckt wird, unter den Spielenden wieder her. Der Mörder-Darsteller bringt den Rabin-Darsteller um, noch ehe das geplante Spiel stattfinden kann. Das Stück erreicht äußerste Schärfe, die zurückliegende schockhafte Erfahrung hat auf der mentalen Tiefenebene keine Prozesse der Umorientierung ausgelöst, die ideologische Feind-Feind-Konstellation stellt sich immer erneut her, das Scheitern der ‚Bewältigung‘ lässt ideelle wie politische Stagnation der Gegenwart erkennen. Das Theater als kritische Anstalt erweist hier seine Fähigkeit, über die nationalen, religiösen und kulturellen Grenzen hinweg Positionen zu markieren, welche die heutige Weltsituation bestimmen. Angesichts

der verbreiteten Formen politischen Handelns, das sich fundamentalistisch mit angeblich religiöser Begründung legitimiert, sind diese Positionen, *mutatis mutandis*, in unterschiedlichen Kulturkreisen zu identifizieren und, aufgrund der szenisch-theatralen Plastizität der Rollen und Vorgänge, auch zu imaginieren.

Soweit mir Texte bekannt sind, reagiert die dramatische Literatur, die sich unter religiösen Fragestellungen direkt mit dem 11. September 2001 beschäftigt, so etwa das Stück von Michel Vinaver, welches das Datum selbst als Titel trägt, eher schematischer. Seine Textbasis ist dokumentierend und collagierend gewonnen, aus den direkten Medienberichten, den Telefongesprächen zwischen Tower und Kabine, aus Berichten und Stellungnahmen von Zeugen des Geschehens. Hinzu kommen Zitate aus dem ‚Testament‘ Muhammad Attas, sowie eine engführenden Collage von Äußerungen, einerseits von Präsident Bush in seiner ersten öffentlichen Reaktion, andererseits von angeblichen Kommentaren Osama Bin Ladens, wie sie durch die Medien gingen. Die Zitate sind gegeneinander versetzt, aber in satzstruktureller Analogie montiert:

BUSH Good afternoon on my orders the United States military has begun strikes
 BIN LADEN Here is America struck by God almighty in one of its vital organs
 BUSCH We are supported in this operation by the collective will of the world
 BIN LADEN So that its greatest buildings are destroyed grace and gratitude to God
 BUSH Now the Taliban will pay a price initially the terrorists may burrow deeper into caves
 [...]
 BIN LADEN And thanks be to God that what America is tasting
 BUSCH Operations to drive them out and bring them to justice
 BIN LADEN Is only a copy of what we have tasted
 BUSH At the same time the oppressed people of Afghanistan will know the generosity of America

BIN LADEN God has blessed a group of vanguard Muslims to destroy America

BUSH As we strike military targets we will also drop food

Die Machart des Textes suggeriert mittels Korrespondenzen, die durch den graphischen Zeilensatz erstellt werden, eine Gleichwertigkeit der Äußerungen. Der religiös-politische Fundamentalismus auf der einen Seite, welcher sich ausdrücklich der Gottesanrufung bedient, und die ideologisch-politische Reaktion auf der anderen, welche ihrerseits so als latent fundamentalistisch-religiös gekennzeichnet wird, erscheinen als in jeder Hinsicht kompatibel. Es ist hier nicht erforderlich, inhaltlich eine politische Diskussion dieser unmittelbaren Gegenüberstellung en détail und eine religionsgeschichtliche Erörterung zu führen, insbesondere bezüglich der Frage, ob hier nicht wichtige Unterschiede politischer Rhetorik im Hinblick auf das Verhältnis von Religion und Politik, wie sie in totalitärer und demokratischer Verfassung möglich sind, unterschlagen werden. Bemerkenswert vor allem erscheint, dass das Thema ‚religiöser Fundamentalismus‘ in einem für die Bühne gedachten Spiel überhaupt aufgegriffen und dargestellt werden kann. Jedenfalls bleibt die Collage aufgrund der erkennbaren konstruktiven Technik der Textkorrelationen diesseits einer expliziten politisch-ideologischen Parteinahme stehen und hält das Reflexionsfeld daher offen.

Eine stärker linear geprägte Machart führt hingegen auch zu einliniger thematischer Aussage, so etwa zu einer pauschalen Gleichsetzung von Fundamentalismus und Religion, bzw. nationaler Mentalität, wie sie in dem Stück von Falk Richter, *Sieben Sekunden / In God we Trust*, vorgenommen wird.¹⁷ Es entwirft die Situation eines amerikanischen Bomberpiloten auf dem Flug zum Abwurf seiner Bombenlast in einem nicht spezifizierten Land. Seine Gedanken – oder seine imaginäre Kommunikation – mit seiner Frau und drei Kindern im häuslichen Suburbia, vermischen sich mit Erinnerungen an Fernsehdebatten und Fernsehsendungen über Krieg, die Feinde Amerikas und die Ansprachen des Präsidenten. Kriegsrealität und Kriegsfilm bzw. Kriegsreportage gehen eine nicht mehr differenzierbare Vermischung ein. Auf einer melodramatischen Ebe-

ne wird insofern eine Art Ausgleich herbeigeführt, als der Pilot, der sich für diejenigen, die er bombardiert, ihre Herkunft, ihre Lebensweise, ihre politische und religiöse Situation nicht interessiert, selbst am Ende des Geschehens abstürzt. Es herrscht eine triviale ausgleichende Gerechtigkeit. Die religiösen Motive sind hingegen durchgehend einlinig geordnet. Das Titelmotto „In God we trust“ kehrt leitmotivisch im gesamten Text wieder und suggeriert, ohne jegliche Differenzierung, dass amerikanische Religiosität mit der Politikhörigkeit, dem fundamentalistischen Weltrettungsanspruch bzw. Gerechtigkeitsanspruch prinzipiell zusammenfällt.

Man mag darin teilweise Unkenntnis über die Binnenstruktur und Differenziertheit der religiösen Kultur der USA erkennen, z.T. die Direktreflexe eines medial vereinfachten europäischen Antiamerikanismus. Wichtiger aufs Ganze gesehen ist jedoch die Index-Funktion des Themas. Das Stück belegt die Bedeutung, welche religiöse Zeichen, wie stark vereinfacht und entleert auch immer, im Zuge einer generellen Aufwertung religiöser Positionen in Verbindung mit politischen Grundsatzfragen zukommt. Außerdem signalisiert der Text eine in der Gegenwart stark hervortretende Differenz, die sich innerhalb der westlichen Kulturen aufgetan hat, und diese dürfte, historisch gesehen, mit unterschiedlichen Erfahrungen zu tun haben, welche die Völker in Europa und US-Amerika mit dem Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit gemacht haben. Der Titel *New York, New York* von Marlene Streeruwitz' Drama von 1989 hat noch die metaphorische Bedeutung von ‚westliche Welt‘. In den beiden Stücken zum 11. September steht das Menetekel von New York nun für eine tiefgehende Differenz zwischen der europäischen und der amerikanischen Mentalität hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und Politik. Von amerikanischer Seite hat auch Susan Sontag in ihrer Frankfurter Preisrede aus Anlass der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels entsprechend argumentiert. Zwischen den Vereinigten Staaten und Europa sieht sie eine wesentliche Differenz darin, dass das Gefühl einer missionarischen Grundhaltung, wie es in ‚God's own country‘ auf breiter Basis ansprechbar ist, diesseits des Atlantiks kein Pendant aufweist.

Diese Formulierung umschreibt freilich ein weiteres Problem, das auch in den hier diskutierten Theatertexten gleichsam *via negationis* erkennbar ist. Soweit es um ihre direkten Aussagen geht, betreffen die Stücke Europa nicht. Die weltweite Debatte um Religion und Politik, Fundamentalismus und Terrorismus lässt Europa aus. Religion ist auf dem alten Kontinent selbst nur bedingt ein Thema. Hinzu kommt, dass Europa zwar zahlreiche fundamentalistische christliche Sekten aufweist, aber keinen darauf aufbauenden politischen Fundamentalismus.¹⁸ Soweit ein solcher eine Rolle spielt, ist er sozusagen importiert, durch die Minoritäten, wie die Affäre um das Kölner Kalifat des Metin Kaplan in Deutschland oder fundamentalistische Gruppen innerhalb der algerisch-nordafrikanischen Einwanderungsgesellschaft in Frankreich belegen. Europa liegt noch in einer religiösen Windstille, soweit die Frage einer politischen Theologie und ihrer Zuspitzung in fundamentalistischem Sinne zu diskutieren wäre. Kopftuch-Affären in beiden Ländern signalisieren aber die wachsende Reibung zwischen dem nationalen und religiösen Profilierungsdruck, der auf den muslimischen Gruppen heutzutage lastet, und der Mehrheitsbevölkerung, die sich überwiegend an der laizistischen Verfassung- und Rechtslage der europäischen Demokratien orientiert. Auf der Ebene des Theaters als diskursformierender Institution europäischer Kultur scheinen diese Themen bislang unbesetzt oder zumindest unterbesetzt. Dabei ist die durchaus ‚dramatisch‘ einschätzbare Gefahr, dass sich die Unterschiede zwischen den Religionen und den in ihnen präsenten Kulturräumen weiter aufschaukeln, ebenso wenig von der Hand zu weisen, wie die Spannungen innerhalb der Weltreligionen selbst, d.h. zwischen Gruppen, die auf der Basis von Toleranz und Anerkennung Kooperation als Grundwert anerkennen, und den fundamentalistischen Absplitterungen, welche die Konfrontation auf ihr Banner geschrieben haben. In seiner großen Rede zur offiziellen Feier des 10. Jahrestages der deutschen Wiedervereinigung am 3. Oktober in Magdeburg hat Imre Kertész dazu eine generelle These vertreten: In unserer modernen – oder postmodernen – Welt verlaufen die Grenzen nicht so sehr zwischen Volksgruppen, Nationen und Konfessionen als vielmehr „zwischen Weltanschauungen, Welthaltungen, zwischen Vernunft und Fanatismus, Toleranz und Hysterie, Produktivität und zerstörerischer Herrschsucht [...]“.¹⁹ Damit mag es seine Richtigkeit haben, mittelfristig gesehen. Für den Augen-

blick aber ist es doch wohl die religiös-politische Militanz, die die Impulse des Handelns setzt, in der Hoffnung, sich die großen Religionsgemeinschaften mittelbar anschließen und sozusagen gefügig machen zu können

VI.

Im weiten Horizont von Religion, Geschichte und Politik betrachtet, sind die erschreckenden Signale, die vom 11. September auf der Bühnenwelt wetterleuchten, nicht die einzigen. Auch die vom Wendejahr 1989/90 ausgehenden Impulse, die angesichts des religiösen und politischen Wertezusammenhangs und dessen Bedeutung für das Europa nach der Block-Zeit zur Debatte stehen, bleiben weiter virulent, nicht zuletzt unter der Provokation des späteren Datums. Gemessen daran tritt das kalendarische Ereignis der Jahrhundert- bzw. Jahrtausendwende etwas ins Hintertreffen, obwohl sich traditionellerweise an solche Daten – auch im öffentlichen Bewusstsein – die Reflexion oder Spekulation über Zeitenwenden, historische Epochen und die weitere Zukunft anlagern. Was die konkrete politische Wende von 1989 an geschichtlichen Veränderungen gezeitigt hat, könnte unter der Prämisse einer ‚Jahrtausendwende‘ natürlich auch weiter ins Allgemeine oder Grundsätzliche überschritten werden, so dass das Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im größeren, menschheitsgeschichtlichen Rahmen problematisiert würde. Auf der Ebene der individuellen Restreligiosität eines Einzelnen ist das Thema von Zukunft und Zukunftsangst im Falle von Mayenburgs *Parasiten* schon als apokalyptisches oder eschatologisches Randmotiv aufgetaucht.

Dabei ist es nicht geblieben. Für das Vorjahr der Jahrtausendwende hat Botho Strauß zu den Wiener Festwochen von 1999 eine Art dramatischer Endzeitstudie vorgelegt, die als Kontrafaktur auf biblische Berichte konzipiert ist und den Titel *Lotfantasie* trägt. Die apokalyptische Vision des Weltuntergangs ist freilich dabei rückgewandt, der Untergang liegt, symbolisiert in den Städten Sodom und Gomorrha, bereits zurück. Angesichts eines solchen Stoffes liegt es nahe, allegorisch zu denken, und Sodom und Gomorrha als Chiffren für das 20. Jahrhundert, die Zeit der Weltkatastrophen und der Globalisierung des Schre-

ckens zu verstehen. Immerhin ist die Katastrophe, wie sie die Bibel schildert, so bedrohlich, dass sie denjenigen, der sich ihr offenen Auges aussetzt und sich umkehrt, wie Lots Weib nach Sodom, zur Salzsäule erstarren lässt – wobei die Assoziation von Walter Benjamins ‚Angelus novus‘, der, vor Entsetzen starr, rückwärts in die Zukunft getrieben wird, sich einstellt. Die Frage ist dann, unter welchen Prämissen heute ein Überleben denkbar und zugleich zukunftsträchtig ist, welche Zukunftsaussichten, etwa auf Grund menschlicher Utopien oder religiösen Zuspruchs noch relevant sein können.

Dem dramatischen Text von Botho Strauß liegen die alttestamentlichen Perikopen zugrunde, die von der Errettung Lots samt seiner Familie und von deren weiterem Verhalten nach dem katastrophalen Untergang ihrer Lebenswelt berichten. Als Vorgeschichte des dramatischen Spiels wird in Erinnerung gerufen, wie Lot, welcher der Aufforderung seiner Engel-Besucher folgt, sich und seine Frau rettet, indem er aus dem verfluchten Sodom, wider alle Vernunft und zum Hohn der Nachbarn, auszieht; angefügt ist die Episode von Lots Weib. Die eigentliche Handlung von Strauß' Szenenfolge ist dann dem Bemühen von Lots geretteten Töchtern gewidmet, die sich nach dem Untergang der alten Lebenswelt als einzige Überlebende wännen, somit verantwortlich für den Fortbestand der Menschheit fühlen und darin ihre individuelle ‚historische‘ Berufung erkennen. Mangels anderer Männer, die ihnen dazu verhelfen könnten, verführen sie ihren eigenen Vater im Zustand der Trunkenheit zur inzestuösen Kopulation. Ihre aus diesem Samenraub hervorgehenden Söhne werden als Inzestgeburten – laut den biblischen Berichten – zu den Stammvätern der Moabiter und Amalekiter, den Urfeinden Israels, welches sein Überleben und zugleich seine Erwählung zum Volk der Zukunft indessen der Vaterschaft Abrahams verdankt.

Das Fantasie-Pastiche von Botho Strauß verschärft gegenüber den biblischen Vorlagen die Motive, vor allem den Ehrgeiz der Töchter, die zu Stamm-Müttern der neuen Menschheit werden wollen. Dazu kommen sie nicht nur überein, ihren Vater inzestuös zu überrumpeln, sondern ihn auch – heilsgeschichtlich gesehen – an die Stelle des Stammvaters Abraham zu lancieren, um die religiös-utopische Legitimation für ihre eigene Fortpflanzungs-Tat auf sich zu lenken.

Ihrem Vater Lot gaukeln sie daher auch vor, dass ihre Schwangerschaft von einem engelhaften Fremden herrühre, der Lot besucht und sie, die Töchter, in der Nacht aufgesucht habe. An die Stelle einer Inzest-Zeugung, die sich im Zirkel des gleichen Erbgutes zwischen Vater und Kind ergibt, unterstellen sie eine Zeugung, die aufgrund fremden Erbgutes auf eine prinzipielle Generationen-Veränderung hinauslaufe. Mittels dieser Lüge bestimmen sie den alten Vater, die Väter- und Generationengeschichte, wie sie im Alten Testament berichtet wird, umzuschreiben. Lot wird, da er einwilligt, ein neues ‚grand récit‘ entwerfen, in welchem seine Töchter und er die zukunftsträchtige heilsgeschichtliche Position einnehmen, anstelle des ‚Samens‘ von Abraham, von dem man nur noch diffuse Legenden vernommen habe.²⁰

Botho Strauß hat mit seiner 1999 erschienenen „Fantasie“ eine Vision aufgegriffen, welche wenige Jahre zuvor bereits in der groß dimensionierten Zeitanalyse von Michel Houellebecqs Roman *Elementarteilchen* für die Jahrzehnte zwischen den 1960er und 1990er Jahren entfaltet worden ist. Auch dieses Werk ist intertextuell angelegt, und zwar als ein Transkript von George Orwells negativer Utopie von *Brave New World*, die sich auf das Jahr 1984 bezogen hatte. Houellebecqs Text, der inzwischen auch mit einer Dramatisierung durch Frank Castorf den Weg auf die Bühnen gefunden hat – eine weitere Bühnenbearbeitung ist Johan Simons zu verdanken – zeichnet den Verlust der letzten Bastion der europäischen, aufgeklärten Menschheit nach, den Verlust der Sexualität als Zukunft und Glück verheißendes Lebensgebiet. Kontrastiv dazu wird in vielen Einzelheiten auch vom Funktions- und Bedeutungsverlust der religiösen Traditionen, wie sie im Zeichen einer zunächst nahezu kultisch programmierten sexuellen Lebenserfüllung sich vollziehen, berichtet. Die historische Nachzeichnung dieser Entwicklung mündet, so der sarkastisch-satirische Duktus des Romans, in die wissenschaftlich und methodisch angeleitete Kreation einer neuen Menschheit oder Wesenheit, nach den Erkenntnissen des Gentechniker Michel Djerzinski, dessen manipulativ benutzbares System der Veränderung ein neues Zeitalter heraufführt. Durch die Medien und ihre propagandistische Reichweite beeinflusst, verzichtet die Menschheit zunehmend auf ihre nach alten biologischen Vorgaben sich vollziehende Reproduktion, indem sie sich natürlicher

Nachkommenschaft versagt. Stattdessen stimmt sie der Fortpflanzung durch Klonung zu. Weiterhin wird durch genetische Veränderung das sexuelle Begehren wie alle persönliche Profilierungs- und Herrschsucht eliminiert zugunsten eines Allgemeinprogramms von Zuneigung und neutraler Verbundenheit aller.

Houellebecq führt in seinem Roman das in der sog. Postmoderne sattem diskuterte und dogmatisierte Theorem vom Ende des menschlichen Subjekts radikal zu Ende, in eine zukünftige Dimension, in der eine posthumane Gesellschaft ein permanent glückliches, konfliktlos Leben lebt. Ein gleichsam unsichtbarer Großinquisitor, hinter dem sich die Gentechnologie als neueste Wissenschaft verbirgt, regelt die Geburts- und die Glücksquoten, wie in der weit ins 21. Jahrhundert vorverlegten fiktionalen Nachrede – und von dort aus dann im Rückblick – berichtet wird. Schon für das Jahr 2013 ist eine neue Maxime von Wissenschaft und Politik ausgegeben worden: „Die Wandlung findet nicht im Geiste statt, sondern in den Genen“. Rund 15 Jahre später, 2029, betrat dann das erste Exemplar der neuen Spezies den Schauplatz des historischen Lebens, ein ‚Mensch‘, ihm zum Bilde, zum Bilde des Menschen“ geschaffen. Mit dieser schöpfungstheologischen Wende hatte die – gewaltlose – Entwicklung der neuen Klon-Gesellschaft begonnen. Der Zug ins Nach-Menschliche ist seither unaufhaltsam.

Der Erzähler, der in den vorausgehenden Partien seines Romans an vielen Stellen den Niedergang und den Verfall abendländisch-religiöser Ethik und Metaphysik, aber auch Situation und Bedeutung außereuropäischer Weltreligionen angesprochen hat,²¹ bleibt seinem theologischen Interesse treu. Daher versieht er auch in der „Nachrede“ die Genese einer glücksverpflichteten Klon-Gesellschaft mit ironischen Kommentaren, welche die Orientierung an schöpfungstheologischen Aussagen der christlichen Tradition erkennen lassen. Auch aus der Sicht des Jahres 2079 ist die Entwicklung nicht uneingeschränkt positiv zu sehen, wenn man an die zurückliegende Jahrtausendwende noch einmal zurückdenkt. Die Klon-Gesellschaft, die sich selbst bisweilen, „wenn auch mit einer Spur von Humor“ mit dem Namen ‚Götter‘ bezeichnet, befindet sich bereits in einer Majoritätsposition. Eine aussterbende Minorität steht ihrer sieghaften Einebnung aller Lebensverhältnisse noch entgegen:

„Es existieren noch einige Menschen der alten Rasse, insbesondere in den Regionen, die lange dem Einfluß traditioneller religiöser Doktrin ausgesetzt waren. Ihre Fortpflanzungsquote verringert sich jedoch von Jahr zu Jahr“,

und im Übrigen ist es durchaus „überraschend mitanzusehen, mit welcher Ruhe, welcher Resignation und vielleicht sogar insgeheimer Erleichterung die Menschen ihrem eigenen Verschwinden zugestimmt haben.“²² Die Formulierung schwankt zwischen Bedauern und Sarkasmus. Daher hält es der Erzähler für angebracht, der „Menschheit“, nach ihrem historisch folgenreichen und endgültigen Verschwinden, eine Huldigung darzubringen, die wenigstens einmal erfolgen muss: „dieses Buch ist dem Menschen gewidmet.“²³

In der Bearbeitung, die für die Aufführung des Volkstheaters Berlin in der Regie von Frank Castorf vorgenommen wurde, heißt die entsprechende Szene²⁴ „Von neuen Göttern und alten Menschen.“ Sie wird monologisch von Martin (Wuttk) gesprochen, und enthält überwiegend direkte Zitatübernahmen aus der Nachschrift des Romans. Während der Roman aus der fiktiven Lage des Jahres 2079 im historischen Abstand sprechen kann, muss der Schauspieler auf der Bühne, den Gesetzen des Theaters folgend, freilich die Zeitlichkeit des Monologs beachten und präsentisch formulieren, außerdem die schriftliche Textfassung gegen die Präsenz der Rede austauschen. Die Widmung gewinnt damit eine zeitliche Qualität, die zwischen dem weit in das neue Jahrhundert vorgreifenden fiktiven Datum und der Gegenwart der Aufführung oszilliert. Auf der Bühne erreicht sie so eine gleichsam zeitenthobene Allgemeinheit, die noch den alten schöpfungstheologischen Nachklang mitschwingen lässt: „dieser Abend ist dem Menschen gewidmet“²⁵.

Anmerkungen

¹ Im apostolischen Sendschreiben des Vatikans *Ecclesia in Europa* (2003) wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass in den Ländern Europas nicht nur eine neue Verkündigung angezeigt ist,

sondern auch für viele Gebiete eine „Erstverkündigung“ der christlichen Botschaft erforderlich ist, da nicht nur – auch bei Getauften – ein erheblicher Schwund an Identifikation und Zugehörigkeit zu verzeichnen, sondern auch bares Nichtwissen und Unkenntnis zentraler Verkündigungsinhalte zu bemerken sei.

² *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*. Commissariat général du Plan, Institut universitaire de Florence, Chair: Jean-Monnet. La Documentation française, 29, Quais Voltaire, 75344 Paris, Cedex 07 – Die folgenden Zitate beziehen sich auf den Bericht von Henri Tincq, der unter dem Titel *L'Europe des religions bouge* in *Le Monde* erschienen ist (17.8.2002, S.11).

³ Eine Vielzahl von religiösen Angeboten, die aus nicht-christlichen Religionen und Kulturen unterbreitet werden, finden breiten Zuspruch, teils auf sehr populärer, teils auf trivialisierter Basis, signalisieren insgesamt aber das Bedürfnis nach neuer religiöser und metaphysischer Orientierung, nicht weniger der Zulauf, den zahlreiche christliche oder synkretistische Sekten finden. In beiden Bereichen ist die soziale Einfügung in mehr oder weniger strikt organisierte, aber überschaubare Gemeinschaftsstrukturen ein weiteres attraktives Moment.

⁴ Die vielfachen Gründe sind hier nicht im Einzelnen zu erörtern. Abgesehen von Störungen und Irritationen im Prozess demokratischer Willensbildung oder Machtausübung, wären auch historische Dimensionen zu berücksichtigen, für die europäische Verantwortung eingeklagt worden ist: Kolonialismus, Imperialismus, das Jahrhundert der Weltkriege, des Faschismus, einschließlich der nationalsozialistischen Exzesse, schließlich die weltweit zu Buche schlagenden sozialen ethischen Fehlleistungen der marxistischen Staaten.

⁵ Vor 200 Jahren, 1789, in ähnlich geschichtsträchtiger Stunde, konnte in der neuen Periode immerhin von Europa noch im Zeichen der Wiederkehr der Götter geträumt werden, Hesperien als Auftrag der Geschichte, wie Hölderlin formulierte, oder die neue Zeit konnte in Analogie zur christlichen Ära der mittleren Zeiten als eine neue Sternstunde der Gemeinsamkeit verstanden werden, wie von Novalis. 200 Jahre später ist Europa geschichtlich um so viel mehr belastet, das jede Europa-Euphorie zugleich durch Europa-Skepsis aufgewogen wird. Sofern freilich dieser historischen Situation heute eine verfassungs- und rechtsgeschichtlich beträchtliche Kontinuität von einem halben Jahrhundert vorausgeht, erstreckt sich die Problematisierung eher auf die geistigen, religiösen und mentalen Traditionen, die in der Fülle der historischen und nationalen Besonderungen weiter bestehen, nachdem sich eine politische und rechtliche Annäherung aller betroffenen Staaten bereits ergeben hat.

⁶ *Ecclesia in Europa* (Anm. 1).

⁷ Die einzige Ausnahme ist die erneute Aufführung von Rolf Hochhuths aus den 60er Jahren stammenden Stück *Der Stellvertreter* am Theater von Claus Peymann am Berliner Ensemble am Schiffbauerdamm 2001.

⁸ Gleichzeitig zeichnet sich auch ein neues historisches Interesse ab, etwa in Mark Ravenhills *Scharf gestochene Polaroids*, in dem das Generationenverhältnis der Jungen zu der Generation derer thematisiert wird, die in den 1960er und 1970er Jahren eine starke ideologische und politische Motivation erfahren haben.

⁹ *Helden ohne Grund. Theater in Zeiten der Beschleunigung*. In: *Süddeutsche Zeitung*, 7.7.1999, S. 15.

¹⁰ Eine gewisse Wende ist erst in den letzten beiden Texten von Sarah Kane zu vermerken, in kleinerem Ausmaß bei Ravenhill (*Scharf gestochene Polaroids*) und Crimp (*Auf dem Land*).

¹¹ Marius von Mayenburg: *Parasiten*. Berlin 2000. Abdruck in *Theater heute*, Jg. 41(2000), Heft 7, S. 55-63.

¹² Ebda.

¹³ C. Bernd Sucher hat in einer Rezension (*SZ*, 10.2.1997: *Aus dem Königreich der Kunst in die Welt*) einen Vergleich zwischen dem Straußschen und dem Handkeschen ‚Königsdrama‘ (*Ithaka/Zurüstungen für die Unsterblichkeit*) resümiert: „Strauß erinnert sich eines Heils in der Vergangenheit, Handke imaginiert es in der Zukunft. Strauß denkt politisch, Handke deutet poetisch.“ Zugleich interpretiert er die dezidiert geschichtlich politische Antwort von Strauß: „Der neuen intellektuellen Elite, zu der er sich zählt, geht es an den Kragen, den rechten Außenseitern im linken Mainstream der Kulturindustrie; die herunter demokratisierte Gesellschaft nach 1968 erlaubt keinen Widerspruch mehr und keine Entwürfe“. – Zur detaillierten Auseinandersetzung mit Strauß' politischer Position vgl. Michael Braun: „*Anschwellender Bocksgang*“ und die Folgen. *Anmerkungen zur Botho Strauß-Debatte*. In: Gerd Langguth (Hrsg.): *Intellektuelle und die nationale Frage*, Frankfurt a.M. 1997, S. 264-282; sowie generell Andreas Englhart: *Im Labyrinth des unendlichen Textes. Botho Strauß' Theater Texte 1972-1996*, Tübingen 2000.

¹⁴ Silvia Stammen in *Theater heute*, Januar 2003.

¹⁵ Den Höhepunkt bildet eine Überleitungsszene, in welcher der mit Masken gespielte Bush in die Handlung der *Orestie* gerät, und die Seherin Cassandra, die bei Aischylos im Hause von Klytaimnestra und Aigistos ermordet wird, auf der Vorderbühne mit einem Baseballschläger erledigt.

¹⁶ Samuel P. Huntington: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München/Wien 1996, hier zitiert nach dem Programmheft der Münchner Kammerspiele zur *Orestie* des Aischylos, München 2002, S. 54.

¹⁷ Uraufführung am 4.10.2003 am Schauspielhaus Zürich unter der Regie von Falk Richter.

¹⁸ Terrorismus von neonazistischen Gruppen oder militanten Minoritäten wie den Basken, sind nicht religiös, sondern aus den nationalstaatlichen Traditionen Europas her zu begründen.

¹⁹ Textabdruck unter dem Titel *Wenn die Freudenfeuer verglimmen. Europa in der Generalprobe: Rede zur Feier der deutschen Wiedervereinigung* in der *NZZ* vom 4./5. 10.03.

²⁰ Lot wird also, dieser Forderung zufolge, die alte Heilsgeschichte der alttestamentlichen Überlieferung umschreiben, und damit die geschichtlichen Interessen der sich ihm verdankenden Überlebensgruppe zur Sinndeutung von Geschichte überhaupt ausformulieren. Geschichtsbewusstsein und Geschichtsverständnis verdankt sich so immer, laut Botho Strauß, einer Geschichtsschreibung, die bestimmte Teile der Vorgeschichte dem Vergessen preisgibt oder gegenüber dem Hauptstrang der Geschichte marginalisiert. Eine weitere wichtige Komponente ist, dass die Gruppe mit dem geschichtsprägenden definitiven Bedürfnis ihr Überleben auf einen göttlichen Eingriff zurückführt, der sie aus vorausgehender Katastrophe oder chaotischer Auflösung errettet hat. – Insofern ergibt sich eine Analogie zu dem Ende der *Ithaka*-Dramatisierung von Botho Strauß. Die neue Ordnung, welche Zeus und Athene stiften und zugleich oktroyieren, hat zur Bedingung, dass die Vorgeschichte des Kampfes und der Zerstörung der Freier-Herrschaft bedingungslos dem Vergessen anheim gegeben wird. – Diesem in der Geschichte wie in der Geschichtsschreibung obwaltenden Prinzip des Vergessens bzw. der Verschleierung widerspricht einzig und allein der Künstler-Poet, der mit der Nacherzählung auch die Vorgeschichte nicht ausspart und damit ein Korrektiv zu herrschenden Geschichtsbildern und ihrer normativen Bedeutung für Rechtsprechung, Politik und Sozialordnung anbietet.

²¹ Einschließlich einiger wenig qualifizierter Bemerkungen zum Islam, die ihm in anderem Kontext in der Öffentlichkeit ja entsprechende Kritik eingetragen haben.

²² Michel Houellebecq: *Elementarteilchen*, Köln 1999, S. 356.

²³ Ebd. S. 357.

²⁴ Regiebuch *Elementarteilchen* (7.12.2000), Szene 18, S. 95/96. Ich danke der Freien Volksbühne für die freundliche Überlassung des Textes.

²⁵ Ebd. (7.12.2000), S. 96.

Eliten im postkommunistischen Europa der Demokratie und des Autoritarismus

Jerzy Maćków

Die postkommunistischen Demokratien Europas sind in eine Verbandsleere hineingebaut worden. Da die postkommunistische Gesellschaft am Anfang sehr schwach strukturiert und ausdifferenziert war, konnte sie weder starke Demokratisierungs- noch antidemokratische Impulse auslösen. Bei den Demokratisierungsprozessen spielte deshalb das Verhalten von Eliten die entscheidende Rolle. Wo diese demokratisch gesonnen waren, hatte die Demokratie gute Entstehungschancen.

Für gewöhnlich werden unter „politischen Eliten“ jene Personen verstanden, deren gesellschaftliche Position es erlaubt, Einfluss auf politische Entscheidungen zu nehmen („Positionsansatz“). Es wird dabei zwischen dem engen und dem breiten Konzept unterschieden – das breite Konzept umfasst nicht nur die nationale, sondern auch die kommunale und die Kreisebene. Ein anderes Konzept könnte das klassische genannt werden: Zur Elite werden hier alle jene gerechnet, deren Leistung außergewöhnlich ist. Die meisten politologischen Elite-Studien beruhen – wie auch der vorliegende Text – freilich auf dem Positionsansatz, der die Zugehörigkeit zur Elite mit den bestimmten Posten bzw. Ämtern verbindet.

Um eine Demokratie aufzubauen, braucht man keine ausschließlich aus Demokraten bestehende Gesellschaft. Beispiele von zutiefst undemokratischen Gesellschaften in Europa, die sich mit der Demokratie versöhnt haben, sind bekannt. Damit es zu einer solchen Versöhnung kommen kann, ist es allerdings absolut notwendig, dass es in dieser Gesellschaft überzeugte Demokraten gibt, die die politische Entwicklung am meisten beeinflussen.

Die politische Elite im posttotalitären Europa muss unter allen Umständen Verfassung und Gesetz achten, was angesichts ihrer anfänglich oft überschwänglichen Popularität im Volk eines stark ausgeprägten Ethos der Selbstbeschränkung bedarf. Der Teil der politischen Elite wiederum, der am Regieren direkt beteiligt ist, muss insbesondere die verfassungsmäßigen Rechte der politischen Opposition respektieren, ungeachtet dessen, dass ihr damit zum Machtgewinn verholfen werden könnte. Dass die postkommunistischen Eliten im autoritären Osteuropa im Gegensatz zum demokratischen Zentral- und Nordosteuropa ihrer Verantwortung für den demokratischen Verfahrenskonsens und ihrer Vorbildfunktion nicht gewachsen sind, ist augenscheinlich.

Der ‚klassische‘, von Walter Bagehot in *The English Constitution* analysierte Parlamentarismus zeichnete sich durch das Fehlen der Parteiendisziplin aus. Die schwache Parteiendisziplin und die partielle Opposition, die sich u.a. im abtrünnigen Abstimmungsverhalten eines Koalitionspartners gegen die eigene Regierung manifestiert, ist auch in den postkommunistischen Parlamenten bekannt. Nun kann das Honoratorienparlament des 19. Jahrhunderts trotz der fehlenden Parteiendisziplin nicht als ineffizient bezeichnet werden.

Die Effizienz des House of Commons beruhte in erster Linie auf der Qualität seiner Abgeordneten. Sie stammten vorwiegend aus der jungen Mittelklasse und brachten die innere Kraft für verantwortungsvolle, autonome Entscheidungen mit. Ein wichtiges Kennzeichen des damaligen Parlaments, das (noch) nicht zum Instrument der gut organisierten, bürokratisierten Parteien werden konnte, war eine lebhaft, kontroverse Plenardiskussion, in der es durchaus um Politikrichtlinien ging, und die oft personelle Konsequenzen nach sich zog. Erst

im Laufe der Zeit entwickelte sich in Westeuropa das Parlament von heute, dessen Plenum seine Machtkompetenz zugunsten von hinter verschlossenen Türen tagenden Ausschüssen und parlamentsnahen Gastronomieeinrichtungen eingebüsst hatte. In den Ausschüssen und in informellen Gremien haben die Parteien das Sagen.¹

Im Posttotalitarismus, wo die politischen Parteien schwach sind oder nur ein virtuelles Dasein führen, wo die Parteiensysteme einen ‚schwebenden‘ Charakter haben, mag die Arbeit des Parlaments und anderer politischer Institutionen eigentümlichen Regeln folgen. Doch braucht die schwache Institutionalisierung des Parteiensystems nicht in Politikunfähigkeit zu enden. Wie im Honoratorienparlament des 19. Jahrhunderts kann die Qualität der politischen Elite dafür sorgen, dass die Politik die einmal gesetzten Ziele auch erreichen kann.

Stefan Kisielewski, ein mittlerweile verstorbener großer polnischer Publizist, pflegte noch in den 80er Jahren seine Freunde aus dem antikommunistischen Widerstand provokativ zu fragen, wer denn nach dem Kommunismus die Eliten-Posten besetzen soll, um Demokratie und Marktwirtschaft einzuführen: Wisse nicht derjenige, der vorsätzlich eine Uhr zerstört hat, am besten, wie ihr Uhrwerk wieder repariert werden kann? Sicher ginge die Annahme zu weit, ausschließlich die Kommunisten wären in der Lage, das sowjetsozialistische System zu demokratisieren. Darüber hinaus: Wenn sie tatsächlich über die dazu notwendigen Kenntnisse verfügten, dürfte man ihnen allein diese wichtige Aufgabe trotzdem nicht übertragen. Aber die entgegen gesetzte Prämisse, die besagt, dass nur der vollständige Elitenwechsel das Gelingen der Systemtransformation garantiert, ist ebenso falsch wie naiv.

Das Ausmaß der notwendigen Elitenzirkulation lässt sich nicht prozentuell bestimmen. Es liegt aber nahe, anzunehmen, dass es geboten wäre, in einigen postkommunistischen Gesellschaften eine höhere Elitenreproduktion (Kontinuität der alten Eliten) zu befürworten als in anderen. Z.B. waren die kommunistischen Kader Polens und Ungarns wegen der Erfahrungen, die sie als politische Klasse mit einer ihre Kritik gegenüber dem System zum Ausdruck brin-

genden Gesellschaft machen mussten, viel aufgeschlossener als die ideologisch bornierten tschechischen, sowjetischen oder auch die DDR-Parteifunktionäre. Obwohl vom Ethos des Opportunismus ergriffen und größtenteils moralisch verdorben, waren es in Polen und Ungarn eben diese Führungskader, die sich auf einen friedlich ausgehandelten Abschied vom Kommunismus eingelassen haben. Den dogmatischen Funktionären der DDR oder der Tschechoslowakei, die selbst während der offenkundigen Systemzerfallsprozesse vor der Realität die Augen verschlossen haben und so ihre Länder tendenziell in die vielleicht im letzten Augenblick abgewendete Katastrophe des Bürgerkrieges hinmanövierten, soll keine Träne nachgeweint werden. Im Gegensatz dazu wäre es jedoch einfach verfehlt gewesen, sich des opportunistisch-pragmatisch agierenden Personals des kommunistischen Parteistaates in Polen und Ungarn gänzlich zu entledigen.

Vom jeweiligen Modus des Systemwechsels und dem spezifischen Zustand der kommunistischen Elite hing es am wenigsten ab, ob die Kommunisten-Postkommunisten am Auswechseln des ‚Uhrwerks‘ mitarbeiten durften. Vielmehr erwiesen sich diese Profiteure des alten Regimes im Posttotalitarismus schlicht als unentbehrlich, womit die seit Max Weber bekannte Erkenntnis, Systemwechsel brauche das Personal des alten Systems, nochmals Bestätigung fand. Zum Teil hing diese Unentbehrlichkeit mit dem von Kisielewski angemahnten Machtwissen zusammen, auf das – selbst in den neuen Bundesländern – nicht nur bei der Auflösung bzw. beim Umbau der Sicherheitsdienste, sondern auch der Verwaltungsapparate und selbstverständlich der Wirtschaft zurückgegriffen werden musste. Zum anderen ging sie darauf zurück, dass es einfach keine Ersatzelite gab, die im Falle einer kompletten Säuberung des Staatsapparates die freigewordenen Posten hätte neu besetzen können. Selbst in den neuen Bundesländern, wo der Elitenimport hohe Ausmaße erreichen konnte, war das Fehlen des Fachpersonals offenkundig. Der CDU-Vorsitzende in Sachsen, Reichenbach, forderte Anfang Mai 1991, „die Partei für frühere SED-Mitglieder zu öffnen“, da man auf Dauer auf deren Erfahrungen nicht verzichten könne.² Es darf zudem nicht übersehen werden, dass die wachsende Komplexität der nunmehr stark differenzierten posttotalitären Systeme die Zahl der Führungs-

posten hatte steigen lassen – dieser Umstand hat gewiss keine systematischen Massenentlassungen der Staatsangestellten nach sich gezogen. Im Laufe der Systemtransformation kam schließlich noch ein zusätzlicher Faktor hinzu: die neue Beamtengesetzgebung. Die Entpolitisierung des Beamtentums gehörte zu den funktionalen Notwendigkeiten der Systemtransformation. Um das zu erreichen, mussten Beamte vor Entlassungen aus politischen Gründen geschützt werden. Die Scharen postkommunistischer Bürokraten konnten also aufatmen, wie berechtigt eine Entlassung unter den Kriterien von Gerechtigkeit und Professionalität auch immer zu sein schien.

Der postkommunistische Elitenwandel folgte dem typischen Muster eines Systemwechsels. Am Anfang – in der Umbruchsphase – entstand der Eindruck bzw. wurde bewusst der Eindruck vermittelt, dass eine gewaltige Welle der Elitenrotation (des Elitenwechsels) über das jeweilige Land komme. Die Personen, die die bekanntesten Vertreter und Nutznießer des alten Systems gewesen waren, mussten gehen. Die Parteispitze, Teile der Parteiführung und Regierung wurden ausgewechselt. Sobald aber die neuen Leute die Spitzen der Exekutive und der staatlichen Apparate erklommen hatten, lag ihnen selbstverständlich daran, dass in ihren jeweiligen Verantwortungsbereichen Ruhe einkehre. Dabei spielte es keine große Rolle, ob sie den neuen politischen Kräften oder den hinteren Reihen des kommunistischen Establishments entstammten. Ihr (selten wirklich professionelles) Mitarbeiterpersonal konnten sie meistens noch mitbringen. Die unteren Chargen der Bürokratie mussten dagegen übernommen werden. Diesem Muster folgte auch der Elitenwandel auf der lokalen Ebene von Politik und Verwaltung.

Neben der Götterdämmerung an der Spitze des kommunistischen Parteistaates haben während der Umbruchsphase vor allem die Gründungswahlen zum Parlament dazu beigetragen, dass der Eindruck einer gewaltigen Elitenzirkulation entstehen konnte. Die Elitenzirkulation in Exekutiven und Parlamenten war in der Tat beträchtlich. In die neuen Regierungen wurden beinahe ausschließlich Menschen aufgenommen, die in der kommunistischen Ära der Öffentlichkeit nicht bekannt waren. In Polen, wo die Systemumbruchsprozesse am frühesten

in Gang gesetzt wurden, war wegen der damals noch geltenden Brežnev-Doktrin die Elitenreproduktion auf der Exekutiveebene auch nach den Gründungswahlen zum Sejm vom Juni 1989 immer noch beträchtlich: Die Ämter des Präsidenten sowie die Minister der Verteidigung und des Inneren wurden zwar von bekannten Kommunisten bekleidet (dies änderte sich erst in der zweiten Hälfte des Jahres 1990). Aber bereits der auf einem nur, zu 35%-demokratischem Wege gewählte Sejm vom Juni 1989 setzte sich aus Abgeordneten zusammen, von denen gut 90% niemals zuvor Abgeordnete gewesen waren. Diese Tendenz setzte sich bei den ersten freien und demokratischen Wahlen im Jahre 1991 in leicht abgeschwächter Form fort. Im Sejm der ersten Amtszeit stellten die Abgeordneten des vorangegangenen „halb-sozialistischen Kontrakt-Sejms“ nur noch ca. 25% aller Parlamentsmitglieder dar.

In der DDR wiederum markierten sowohl die freien Wahlen zur Volkskammer im März 1990 als auch der Übergang von der zweiten Regierung Modrow zur Regierung de Maizière im April gleichen Jahres den Beginn dieser für die Öffentlichkeit spektakulären Elitenzirkulation. In der frei gewählten Volkskammer konnten nur drei Prozent der Abgeordneten Parlamentserfahrung aufweisen. Was die Exekutive angeht, so war die personelle Kontinuität der Regierung Modrow bis zum November 1989 trotz aller Veränderungen sehr groß. In der Regierung de Maizière gab es dagegen keine Kontinuität mehr mit der Regierung Modrows³. Etwa zur gleichen Zeit wie in der DDR (im März und April 1990) erfolgten die Gründungswahlen zum ungarischen Parlament. Nur gut fünf Prozent der Abgeordneten saßen früher im Parlament. Selbst in postsowjetischen Staaten verhielt es sich ähnlich: In der russischen Duma von 1993 stellte die Abgeordnetengruppe, die bereits im Obersten Sowjet der Russischen Föderation saß, lediglich ca. 14% der Abgeordneten.⁴

Die Zusammensetzung aller frei gewählten postkommunistischen Parlamente lässt erkennen, dass der Wähler durchaus nach ihm bekannten Kandidaten suchte. Da er aber bei den Bewerbern um das Abgeordnetenmandat den – wenn auch häufig nur scheinbaren (siehe Rumänien, Bulgarien) – Abstand zum alten Regime honorierte, zog er den bekannten Funktionären des alten Regimes

Schauspieler, Sportler und – normalerweise für jeden politischen Systemwechsel besonders gefährlich! – Intellektuelle vor.

Der kommunistische Totalitarismus war ein repressives System. Dessen Sicherheitsdienste dienten der Unterdrückung der gesellschaftlichen Freiheit, als wichtige Informationsquelle für die Parteispitze und – last not least – der Spionage im Westen. Diese Dienste samt ihrer Funktionäre und Spitzel in die demokratische Ära zu überführen, erwies sich als eine Aufgabe, die zufrieden stellend nicht gelöst werden konnte. In der Tat wäre die einzige akzeptable Lösung ihre Auflösung gewesen. Dass sie in den neuen Bundesländern tatsächlich stattfand, ist ausschließlich aus dem Umstand zu erklären, dass der hinter den Sicherheitsdiensten stehende Staat seinerseits aufgelöst wurde. Andernorts hat man dagegen auf eine mehr oder weniger ernsthafte Art und Weise versucht, die Strukturreform mit personeller Säuberung zu begleiten, ohne dabei gleich auf die Idee zu kommen, auf das gesamte Personal ‚der Sicherheit‘ zu verzichten. Bezeichnenderweise wurden die Funktionäre der kommunistischen Auslandsspionage von den postkommunistischen Sicherheitsdiensten für gewöhnlich bereitwilliger übernommen als diejenigen der früheren inländischen Sicherheitsorgane.

Die spanische Politologin Carmen González Enriquez hat einen halbwegs informativen, wenngleich analytisch nur vordergründigen Artikel über die „Entkommunistisierung“ (bzw. Dekommunistisierung) der Eliten im Postsozialismus verfasst.⁵ Darin unterscheidet sie zwischen jenen Ländern, die – wie Polen und Ungarn – niemals eine ernsthafte Dekommunistisierung gewagt hätten, jenen, die ebensolches getan haben (Tschechien auf dem rechtstaatlichen Weg, Albanien am Gesetz vorbei), sowie solchen wie Rumänien und Bulgarien, wo man sich auf spektakuläre, die Öffentlichkeit täuschende Maßnahmen beschränkt hatte, sprich die Erschießung des Paares Ceaușescu in Rumänien oder das Gerichtsverfahren gegen Todor Živkov in Bulgarien. Über die Auswahl und Zuordnung der von González Enriquez untersuchten Länder kann man zwar streiten, doch bestätigt sie im Grunde genommen und völlig zu Recht die gängige Wahrheit, dass selbst in den prekärsten Eliten-Sektoren nirgendwo im Postkommunismus

eine politische Säuberung der kommunistischen Eliten erfolgt ist, die als systematisch und umfassend zu bezeichnen wäre.

Noch in den 80er Jahren war in Polen eine Redewendung populär, in der die Träume von der besseren Zukunft ironisiert wurden: „Auf den Bäumen werden statt der Blätter Kommunisten hängen.“ („A na drzewach zamiast liści będą wisieć komuniści.“) Wolf Biermann wiederum beklagte ein Jahrzehnt nach der Wiedervereinigung provokativ den Umstand, dass am Ende der DDR die Köpfe der Kommunisten nicht rollten. Sowohl der schöne Spruch als auch die Klage von Biermann waren nicht ernst gemeint. Das Ethos von *Solidarność* war ausgesprochen friedlich – eben auf dieses Ethos ging der Erfolg der Bewegung zurück. Die zitierte Redewendung spielte ironisch auf die massive Propaganda der Mannschaft Jaruzelski an, die der *Solidarność* der Jahre 1980-1981 unterstellte, Pläne zur physischen Vernichtung der Mitglieder der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei entwickelt zu haben. Was Biermann angeht, so hat er in den heißen Tagen des DDR-Umbruchs entschlossen dafür plädiert, die düsteren Gestalten der DDR-Führung nicht umzubringen, sondern einfach in Rente zu schicken. Mit seiner späteren Provokation wollte er darauf aufmerksam machen, dass die mit dem wachsenden Abstand zum Umbruch wieder frech-fordernd gewordenen Nutznießer des alten Systems sich über den Modus von dessen Beendigung eigentlich freuen müssten. Es gab nämlich am Ende des alten Systems keine Hoffnungen und keine (ernsthaften) Wünsche nach einer revolutionären – mit Gewalt einhergehenden – Ablösung von kommunistischen Eliten.

Abgesehen von der Gewaltfrage: Die empirischen Untersuchungen zu postkommunistischen Nomenklatura-Schicksalen bestätigten, dass von Ablösung generell kaum zu sprechen ist.

Es ist kein Zufall, dass bereits einige Jahre nach dem Systemumbruch die wichtigsten Studien über den Elitenwandel in postkommunistischen Ländern veröffentlicht wurden. Denn damals waren die größten Wellen des Elitenaustausches bereits abgeschlossen, so dass man Verallgemeinerungen über das Ausmaß der Elitenzirkulation bzw. der Reproduktion der Nomenklatura wagen konnte. Recht aussage-

kräftig sind in diesem Zusammenhang Untersuchungen, die einerseits Polen sowie Ungarn (stellvertretend für Mittel- und Osteuropa) und andererseits Russland (stellvertretend für das postsowjetische Osteuropa) zum Gegenstand hatten. In Polen und Ungarn, also in den Ländern des ausgehandelten Übergangs vom Totalitarismus zum Pluralismus, behielt die Hälfte der Nomenklatura-Mitglieder aus dem Jahre 1988 ihre Elite-Positionen im Jahre 1993, obwohl sie binnen der dazwischen liegenden fünf Jahre normalerweise ihre Posten gewechselt hatten. Ähnlich große Anteile der Nomenklatura-Subgruppen (Nomenklatura der Partei, des Staates, der Massenorganisationen, der Wirtschaft, der Medien und Kultur) wanderten in die Privatwirtschaft. In der Elitenforschung wird derartige Wanderung als „Umwandlung des politischen in das wirtschaftliche Kapital“ bezeichnet. Das System, das diesen Transfer ermöglicht, wird „politischer Kapitalismus“ genannt.

In etwa ein Viertel der staatlichen Säule der Nomenklatura behielt ihre Posten bis 1993 bei. Immerhin sind drei weitere Subgruppen – der Apparat der kommunistischen Partei, die ökonomische und die kulturelle Nomenklatura – von den höchsten politischen Positionen gänzlich verschwunden. Alles in allem kann in Bezug auf beide Länder von einer relativ hohen Elitenzirkulation gesprochen werden. Trotzdem muss man Jadwiga Staniszkis zustimmen, die im ersten Absatz ihres im Jahre 2001 erschienenen Buches über den Postkommunismus Folgendes feststellt:

„Der Kommunismus zerfiel im Jahre 1989 wie ein Kartenhäuschen. Dass es so leicht ging, war eine Ohrfeige sowohl für die Opfer des Regimes als auch für deren Träger wie auch für dessen breiteste Gruppe: die Opportunisten. Die Vertreter der zwei letztgenannten Kategorien berappelten sich aber schnell – in der letzten Rechnung wurde klar, dass sie die Sieger sind. In etwa die Hälfte der heutigen Macht- und Geldelite in Polen hatte in der Zeit des Kommunismus die Führungsposten inne, ein Drittel stellten die ‚Fachleute‘ dar, und lediglich 11 % befanden sich unten auf der sozialen Leiter. Das Ende des Kommunismus, das war nämlich vor allem eine Art ‚Manager-Revolution‘.“⁶

Die in Prozenten angegebenen Ergebnisse der empirischen Forschung über postkommunistische Eliten variieren, je nachdem, ob ihnen ein enges oder breites Konzept der Elite zugrunde liegt, wie die untersuchte Stichprobe zusammengesetzt wurde u.ä. Doch die unterschiedlichen Ergebnisse hängen vor allem davon ab, ob sich die Untersuchungen auf demokratische oder autoritäre Posttotalitarismen beziehen. In den postkommunistischen Autoritarismen ist die Reproduktionsrate der kommunistischen Nomenklatura wesentlich höher als in den posttotalitären Demokratien. Jedenfalls wird eine solche Tendenz von Daten über Russland bestätigt.⁷ Die in diesem Land feststellbare kontinuierliche Herrschaft der Nomenklatura-Kader schließt übrigens den Nepotismus ein: Kinder von Nomenklaturisten finden leicht ihren Weg in die postkommunistischen Eliten.

Es ist gewiss nicht zu erwarten, dass die Nomenklaturisten allein und von sich aus das Uhrwerk des alten Systems auswechseln werden. Dass sie sich jedoch mutwillig an solchen Uhrwerkreparaturen beteiligen werden, die in ihrem Interesse liegen, davon kann durchaus ausgegangen werden. Insofern zeugt die extrem hohe Reproduktionsrate der Nomenklatura ohne Zweifel von einem Transformationstypus, in dem die Interessen der alten-neuen Eliten bedient werden, selbst wenn dies den offiziell deklarierten Zielen des Systemwechsels widerspricht. Wesentlich mehr besagen die empirisch gewonnenen Erkenntnisse über den Grad der Elitenzirkulation bzw. Elitenreproduktion allerdings nicht. Auch die empirisch untermauerten Antworten auf die Frage, welchen Aktivitäten die in die neue Elite hinüber ‚geretteten‘ Mitglieder der Nomenklatura im alten System nachgingen, besagen noch recht wenig darüber, ob der Elitenwandel die Entwicklung hin zur Demokratie tatsächlich fördert oder nicht.

Denn der Demokratisierungserfolg hängt nicht von der sozialen Zusammensetzung der Eliten, sondern von deren Demokratiewilligkeit ab. Diese hängt wiederum mit den kulturellen Prädispositionen der Eliten zusammen. John Higley und György Lengyel sprechen in diesem Zusammenhang zutreffend vom ‚Ethos der Einheit in Vielfalt‘, das dem Gelingen der demokratischen Umwandlung zugrunde liegt.⁸ Sie stellen zu Recht fest, dass sich in Polen, Tschechien und

Ungarn ein solches Ethos herausgebildet hat, während die Slowakei unter Mečiar, sowie Bulgarien, Russland, Serbien und Kroatien von ihm entfernt sind (bzw. waren).

Wo die Elitenfragmentierung stark ist und die Eliten nicht demokratisch gesonnen sind, dort fällt es schwer, sich auf einen demokratischen Verfahrenskonsens zu einigen, ohne den die ‚Einheit in Vielfalt‘ nicht aufkommen kann. In allen postkommunistischen Autoritarismen konnte von Anfang an der Drang nach dem Ausschluss des politischen Gegners aus dem politischen Spiel beobachtet werden. Ob es sich dabei um die (umgewandelten) Kommunisten, die ‚Partei der Macht‘ oder die – meistens nationalistisch und populistisch agierenden – Kräfte, die nicht dem kommunistischen Establishment entsprangen, handelte: Immer haben die Regierenden gegen die Spielregeln der Demokratie verstoßen, wenn sie die ihnen zur Verfügung stehenden Ressourcen des Staates sowie die Schwäche ihrer politischen Gegner dazu nutzten, die politische Opposition ganz zu neutralisieren bzw. einfach zu eliminieren. Gerade in den ersten Jahren der Transformation kam es auf die Übereinstimmung der Eliten hinsichtlich der Ziele der großen Umwandlung an. Wollten die Eliten tatsächlich einen Wechsel oder nur die Reform des bestehenden Systems?

Man kann versuchen, diese Frage zu beantworten, indem man auf offizielle Verlautbarungen der Vertreter der Elite und auf die Ergebnisse empirischer Untersuchungen über die Eliten zurückgreift. Man kann diese Frage aber auch auf eine ganz andere Weise beantworten. Im Nachhinein kann man einfach das Handeln der Eliten analysieren. Während der erstgenannte Weg sehr viele Ähnlichkeiten innerhalb der Einstellungen der postkommunistischen Eliten in den ersten Jahren der Systemtransformation an den Tag zu bringen vermag, offenbart die Analyse des Handelns qualitative Unterschiede besonders der politischen Führungen der betroffenen Länder.

In der Tat lag es in Händen des wichtigsten Teils der politischen Elite – der neuen politischen Führung – einen ernsthaften Versuch zur Etablierung von neuen politischen Spielregeln zu unternehmen. Hätte sich die neue politische Führung

nicht nach den Regeln der rechtsstaatlichen Demokratie verhalten, so hätten die übrigen Segmente der politischen Elite – allen voran die Medien und die politische Opposition – ernsthaften, wenn auch friedlichen Widerstand gegen die Praktiken der Regierenden leisten müssen. Wo dieser Widerstand keine großen Ausmaße erreichte, nicht zuletzt wegen des geschickten Agierens der Exekutive, die die potentiellen Gegner in ihre Reihen zu kooptieren verstand, dort tragen eben die Eliten die Hauptverantwortung für das Scheitern des demokratischen Experiments nach dem Kommunismus. Die harsche Politik Vladimir Putins gegenüber den autonomen Medien und jenen ‚Oligarchen‘, die nach der Autonomie der Wirtschaft von der Politik (und somit letztlich auch nach der politischen Autonomie) strebten, kann als die Folge der jahrelangen Missachtung des Gesetzes durch die Eliten betrachtet werden. Die Hoffnung, dass der am Gesetz vorbei regierenden, aber vermeintlich ‚reformfreudigen‘ posttotalitären Führung die ökonomische und politische Selbstständigkeit der Mächtigen der Gesellschaft nicht als Dorn im Auge, sondern als ein zu begrüßender Transformationserfolg erscheinen werde, zeugt von bodenloser Naivität.

Das Problem aller postkommunistischen Eliten im Autoritarismus wie in der Demokratie stellte zunächst ihre geringe Professionalität dar. Dieses Defizit wurde in Deutschland häufig missverstanden, nämlich entweder als das „ewige Nichts-Können der Völker im Osten“ oder aber als Aufweis der fehlenden Bildung der Funktionsträger. Die Wahrheit sah jedoch ganz anders aus: Die postkommunistischen Eliten waren (und sind) – statistisch betrachtet – nicht schlechter gebildet als die der etablierten westlichen Demokraten. Am besten lässt sich das anhand der Zahlen aus West- und Ostdeutschland vergleichen: Der Anteil der Mitglieder der politischen Elite Ostdeutschlands, die einen Studienabschluss haben, ist mit knapp 80% sogar (wenn auch unwesentlich) höher als in Westdeutschland. Auch die Zahlen aus Russland bestätigen den hohen Bildungsstand der (in diesem Fall eng: als politische Führung begriffenen) Eliten – er war unter El'cin höher als unter Gorbačev und Brežnev.

Die am Anfang des Transformationsprozesses auffallende Inkompetenz der Eliten entsprang in erster Linie dem Umstand, dass sie in einem ihnen nicht ver-

trauten politischen System agierten, das sich im Aufbau befand. Selbst wenn sich die Eliten in der Vergangenheit in vergleichbaren Situationen befanden, können nur die mit einem besonders aufklärerischen Eifer beseelten Intellektuellen ernsthaft daran glauben, dass man den Funktionsträgern das fehlende Wissen und die gebotenen Verhaltensweisen in Volkshochschulen-Schnellkursen vermitteln bzw. beibringen könnte.

In Wirklichkeit mussten die ersten Jahre des Systemwechsels durch spontane Lernprozesse geprägt sein, die den Betroffenen hohe Anpassungsfähigkeit abverlangten (in den fest institutionalisierten modernen Demokratien wird dagegen den Eliten die Intelligenz selten abverlangt). Das Sozialisationserbe des alten Systems, in dem das verantwortungsvolle autonome Handeln verpönt war, wog in diesem Zusammenhang außergewöhnlich schwer. Nun brachten aber ausschließlich jene Menschen, die diese Sozialisierung erfahren hatten, das Wissen über das umzuwandelnde System in den Systemwechsel mit. Es stellte sich deshalb die Frage, ob dieses Wissen bei der Systemumwandlung die besagte Last der Sozialisation ausgleichen könnte.

In den postkommunistischen Demokratien verhalten sich die Eliten gegenüber dem neuen System durchweg loyal, aber sie legen auch ein gutes Jahrzehnt nach dem Systemwechsel immer noch große Fachkompetenzdefizite und Korruptionsanfälligkeit an den Tag. In der Tat ist es sowohl für die neu-alte politische Elite als auch für die alt-neue Verwaltungselite leichter, gegenüber der Demokratie Loyalität zu verkünden, als sich die für die reibungslose Funktionsweise der Demokratie notwendige Professionalität anzueignen. Dies unterscheidet die Elitenreproduktion in den postkommunistischen Ländern von jenen Problemen, die für die Kontinuität besonders der deutschen Verwaltungseliten nach dem Nationalsozialismus oder zu Beginn der Weimarer Republik typisch waren. Damals musste um die Loyalität der zutiefst antidemokratischen Eliten geworben werden. Ein bestimmter Grad an ideologisch indifferenter Professionalität war dagegen vorhanden. Wären die ‚wilhelminischen Bürokraten‘ demokratisch gesonnen gewesen, hätten die Überlebenschancen der Weimarer Republik wesentlich besser ausgesehen. Nach dem 2. Weltkrieg wiederum trugen in West-

deutschland das erlebte Inferno und die Besetzung durch westliche Mächte entscheidend dazu bei, dass der Loyalitätswandel der alten Eliten erfolgte. Zugleich hat ein gutes Jahrzehnt des Nationalsozialismus es offenbar nicht vermocht, die Professionalität der Verwaltungseliten ganz zu tilgen.

Der Professionalität der kommunistischen Kaderverwaltung lagen ganz andere Voraussetzungen und Kenntnisse zugrunde als jener, die das halbwegs reibungslose Funktionieren des Verfassungs- und Rechtsstaates (sei es in seiner autoritären, sei es in seiner demokratischen Version) garantiert. Die grenzenlose Systemloyalität war im Kommunismus zweifellos wichtiger als die Fachkompetenz. Die meisten Westdeutschen, die jahrzehntelang ihren Lieblingsmythos pflegten, ungeachtet aller Systemunterschiede würden sowohl im Osten als auch im Westen Deutschlands die höchsten Standards in Wirtschaft und Verwaltung (sowie selbstverständlich im Sport) eingehalten, mussten noch während der letzten Monate der DDR feststellen, dass sich die DDR-Verwaltungsleute durch nichts anderes als eine „politisierte Inkompetenz“ auszeichneten.⁹

In den neuen Bundesländern war es allerdings einerseits möglich, noch im Mai 1990 mit den in Westdeutschland durchzuführenden Professionalisierungsmaßnahmen für das DDR-Personal zu beginnen, die so nach der Wiedervereinigung ein beträchtliches Ausmaß erreichen konnten.

„Das Urteil über den Qualifikationsstand des ostdeutschen Personals [...] [war dabei] vernichtend und [...] [reichte] auf der Qualifikationskala von 0 bis minus 10, wie es ein Praktiker ausdrückte“.¹⁰

Andererseits konnte mit materiellen Anreizen eine regelrechte Armee von westlichen Fachkräften zur Übernahme der Führungspositionen im ‚wilden Osten‘ bewegt werden. Dieser Elitenimport hat zur Professionalisierung der vom Kompetenzmangel am stärksten befallenen Bereiche des öffentlichen Dienstes und der Wirtschaft maßgeblich beigetragen, wenngleich er ohne Zweifel auch Anteil an der weiteren Entmündigung der posttotalitären Gesellschaft in den neuen Bundesländern gehabt hat. Das folgende Klagelied bringt beide Sachverhalte zum Ausdruck:

„Nur 20% des Führungspersonals der durch die Treuhand privatisierten Betriebe kommt aus Ostdeutschland. [...] Als Begründung dafür reicht die in Ost und West differenzierte Möglichkeit der Akkumulation von finanziellem Kapital in der Vergangenheit nicht aus. [...] In den Parteien finden sich nur wenige ostdeutsche Politiker in Spitzenfunktionen. [...] Mit der Evaluierung des akademischen Personals wurde das in Ost-Deutschland zur Verfügung stehende Fachpersonal für Neubesetzungen drastisch reduziert. Von Neubesetzungen und der zusätzlichen Einrichtung von Lehrstühlen an den Universitäten und Hochschulen profitierten vor allem westdeutsche Wissenschaftler. Angeführt sei hier nur das [folgende] Beispiel [...]: Von den 38 Lehrstühlen ‚neuen Rechts‘ im Fach Soziologie, die Ende 1993 besetzt waren, kamen 33 Professoren aus Westdeutschland und nur 5 aus Ostdeutschland, wobei letztere alle nur auf eine C-3 Professur berufen wurden. [...] Gleiche Phänomene sind auch im administrativen Bereich zu finden. So kamen im Januar 1993 von den 258 Richtern an den Arbeitsgerichten 143 aus Westdeutschland und nur 72 aus Ostdeutschland, 43 waren so genannte Leihbeamte aus Westdeutschland“.¹¹

„Man gießt das schmutzige Wasser aus dem Eimer nicht aus, wenn man kein sauberes hat“ – soll Adenauer in Anspielung auf viele ehemalige Nazis und Mitläufer des NS-Regimes in der politischen Klasse der jungen Bundesrepublik gesagt haben. Die neuen Bundesländer haben ganze Zisternen mit sauberem Wasser geliefert bekommen. In der Bevölkerung der neuen Bundesländer werden die Lieferungen oft als Ausdruck der ‚Kolonisierung‘ beklagt. Diese Sicht ist nachvollziehbar, sie blendet aber die Tatsache aus, dass das Ausmaß der Elitenrotation in den neuen Bundesländern im Vergleich mit allen anderen postkommunistischen Gesellschaften recht groß ist. Offenbar hat der massive Import der westdeutschen Eliten in den neuen Bundesländern den Aufstieg von neuen, nicht belasteten (d.h. nicht der Nomenklatura entstammenden) Personen in die ostdeutschen Eliten erleichtert.

Anders verhielt es sich mit den anderen postkommunistischen Staaten. Dort konnte man bestenfalls Hoffnungen auf die Rückkehr von Emigranten aus dem Westen knüpfen. Obwohl es in jedem postkommunistischen Land vereinzelt spektakuläre Karrierewege von Re-Emigranten gibt (wäre es vorstellbar gewesen, dass Bulgarien seinen jahrzehntelang in Verbannung lebenden Zaren als *Premierminister* Simeon Sakschoburggotski wiederbekommen wird?), bildeten sich in den Eliten der postkommunistischen Länder jedoch keine Re-Emigranten-Kartelle. Die Professionalisierung von Eliten findet dort in einem langen Prozess statt – erzwungen durch institutionelle Maßnahmen, die die Einstellungen und Verhaltensmuster der zwar ‚eigenen‘, aber durch die kommunistische Vergangenheit in vielerlei Hinsicht belasteten Bürokratie nur langsam verändern.

„Pragmatismus“ und „Professionalität“ sind Stichworte, auf die die Vertreter der postkommunistischen Eliten am liebsten zurückgreifen. Hinter diesen Stichworten verstecken sich für gewöhnlich Opportunismus und Anpassung an (jegliche) Systembedingungen. Dies ist freilich kein Grund, die zweifellos fortschreitende Elitenprofessionalisierung in Frage zu stellen. In posttotalitären Demokratien bedeutet diese Professionalisierung die Gewöhnung an die Spielregeln des Verfassungs- und Rechtsstaates. Die neuen Rechtsnormen müssen gelernt und angewandt werden. In Autoritarismen dagegen kommt es darauf an, die informellen Machtkanäle und Machtverhältnisse zu ergründen, die gegebenenfalls bei der Entscheidung helfen, ob entsprechend dem Gesetz oder nach Maßgabe einer informellen Norm gehandelt werden soll.

In beiden Systemtypen haben speziell die politischen Eliten sehr schnell gelernt, wie Politik ‚nach Meinungsumfragen‘ gemacht wird. Aus diesem Grund verstehen sie sich meistens glänzend mit den Politikern aus den etablierten Demokratien, die die gleiche Art politischer Führung praktizieren. Die Professionalisierung von Wahlkämpfen in postkommunistischen Autoritarismen erreicht mittlerweile ungeahnte Dimensionen. Wenig populäre Machthaber schaffen es immer wieder, eine Wahlschlappe zu vermeiden, was in erster Linie auf die gekonnte Nutzung der Machtressourcen für Wahlkampfzwecke zurückzuführen

ist. Die Leichtigkeit, mit der sich ehemals kämpfende Atheisten – wo nötig – als Gläubige ausgeben, Etatisten als Liberale auftreten, Populisten den Nimbus von Staatsmännern beanspruchen, ist ein Ergebnis von erfolgreichem *trial and error*. Der neue Professionalismus demokratischer Politiker ist dagegen weniger spektakulär. Er drückt sich am sichtbarsten in der neuen Fähigkeit der Politiker aus, komplexe gesellschaftliche Sachverhalte zu verstehen und darzustellen. Die Politik wird zunehmend sachlich, die Heil versprechenden Alles-Wird-Bald-Besser-Ideen werden mühselig, aber konsequent an den – breiten – Rand des Populismus gedrängt.

Die zunehmende Spezialisierung charakterisiert Eliten in Demokratien stärker als in Autoritarismen. Da sich in den Reformgesellschaften die neuen gesellschaftlichen Milieus schnell ausdifferenzieren, da neue Verbände sowie Organisationen gegründet und aktiv werden, werden Eliten immer vielfältiger. In Autoritarismen gehen die gesellschaftlichen Ausdifferenzierungsprozesse viel langsamer vonstatten. Die Eliten (die breit begriffene ‚Partei der Macht‘) setzen sich deshalb immer noch aus Gestalten zusammen, die beispielsweise zwar im Business aktiv sein können, doch ihre Kontakte in Sicherheitsdiensten und Verwaltung nach wie vor pflegen. Die Rollen im neuen System haben noch nicht jene scharfen Konturen, die die westliche Zivilgesellschaft ihren handelnden Akteuren abverlangt.

Die Eliten tragen zwar die Verantwortung für die Transformation, sie stellen aber zugleich ein Produkt ihrer Gesellschaft dar. Besonders die Politiker-Schicht tut sich – aus verständlichen Gründen – schwer damit, sich von den gesellschaftlichen Standards der politischen Kultur abzuheben. Selbst wenn es Politiker gibt, die der Demokratie und dem Rechtsstaat mehr Bedeutung beimessen, als es in ihrer Gesellschaft üblich ist, geschieht es äußerst selten, dass sie auch dann gegen die in ihrer Gesellschaft dominierenden antidemokratischen Einstellungen und die Missachtung des Rechts vorgehen, wenn dies für ihre Karrieren riskant wäre.

Die Grenze zwischen Ländern mit vorwiegend demokratischen und undemokratischen Eliten stellt jene Linie dar, die seit Jahrhunderten den Westen Europas

von dessen Osten trennt. Heute verläuft sie in etwa zwischen jenen postkommunistischen Staaten des Alten Kontinents, die bald Teil der EU sein werden (bzw. dies ernsthaft anstreben), und denen Ost- und Südosteuropas. Hinter den statistischen Angaben über die postkommunistische Elitenzirkulation verbergen sich also Kräfte, die das Gesicht Europas von jeher geprägt haben.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. R.H.S. Crossman: *Introduction*. In: Walter Bagehot: *The English Constitution*, Ithaca/ New York 1996, S. 1-57, S. 39-46.
- ² *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6.5.1991. Nach: Hans-Ulrich Derlien: *Regimewechsel und Personalpolitik. Beobachtungen zur politischen Säuberung und zur Integration der Staatsfunktionäre der DDR in das Berufsbeamtentum*, Juni 1991, S. 54.
- ³ Derlien (Anm. 2), S. 19ff.
- ⁴ *Sejm Rzeczpospolitej Polskiej. I Kadencja. Informator (2)*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1992, S. 195; *Revanš. Nedoperevyvorot, Versija centra „RF-Politika“*, Moskva 1994, S. 214.
- ⁵ Carmen González Enriquez: *Elites and Decommunization in Eastern Europe*. In: John Higley, Jan Pakulski, Włodzimierz Wesolowski (eds.): *Postcommunist Elites and Democracy in Eastern Europe*, Houndmills/ Basingstoke/ Hampshire/ London 1998, S. 277-295.
- ⁶ Jadwiga Staniszkis: *Postkomunizm. Próba opisu*, Gdańsk 2001, S. 5.
- ⁷ Vgl. Iván Szelényi, Szonja Szelényi: *Circulation or reproduction of elites during the postcommunist transformation of Eastern Europe. Introduction*. In: *Special Issue of „Theory and Society“*, 24 (1995), S. 615-638; John Higley, György Lengyel: *Elite Configurations after State Socialism*. In: John Higley, György Lengyel (Hrsg.): *Elites after State Socialism. Theories and Analysis*, Lanham/Boulder/New York/Oxford 2000, S. 1-21; Jacek Wasilewski: *Hungary, Poland, and Russia. The Fate of Nomenklatura Elites*. In: Mattei Dogan, John Higley: *Elites, Crises and the Origins of Regimes*, Lanham/Boulder/New York/Oxford 1998, S. 147-167.
- ⁸ Higley, Lengyel (Anm. 7), S. 19.
- ⁹ Derlien (Anm. 2), S. 42ff.
- ¹⁰ Ebd. S. 48.
- ¹¹ Heike Solga: *Der Elitenimport nach Ostdeutschland. Transformationstypen und Veränderungen in der Elitenrekrutierung*. In: Martin Diewald, Karl Ulrich Meier (Hrsg.): *Zwischenbilanz der Wiedervereinigung. Strukturwandel und Mobilität im Transformationsprozess*, Opladen 1996, S. 89-109, S. 104.

Nichtprivilegierte Existenz: Oralität und Literalität im Werk Alta Vášovás

Peter Zajac

Es existiert die Lebenszeit und es existiert die Geschichtszeit. Sie strömen, sie bilden für eine Weile einen gemeinsamen Fluss, sie fließen in die gleiche Richtung, im Strom der Zeit. Sie verflechten sich, sie vermischen sich, sie verschmelzen. Sie fließen gegeneinander. Die authentische Eigenschaft der Zeit ist das Strömen, der unbekannte Fluss, der das menschliche Leben und die Geschichte hervorbringt. Walter Benjamin benannte die Geschichte nicht mit einer Wasser-, sondern mit einer Luftmetapher: Er nannte die Geschichte den Todesengel, der zurück blickt, die Verwüstung hinter sich sieht und gleichzeitig vorwärts stürmt:

„Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst.“¹

Authentisch ist das Leben zum Tode, aber ebenso authentisch ist das Sein in der Gegenbewegung, gegen den Zeitfluss, gegen den Tod. In diesen Koordinaten spielt sich das menschliche Leben ab. Als Bewegung und Gegenbewegung zur

Geschichte, als Bewegung und Gegenbewegung zum Tod. Gegenüber der Vergangenheit ist das Leben die Zukunft, in der es jedoch zur Vergangenheit wird. Heutzutage scheint es keine Zukunft zu geben; es ist, als verwandelte sich die Gegenwart im Handumdrehen zur Vergangenheit. Als existierte die *Plötzlichkeit* nicht, in der man nicht nur etwas erlebt, durchlebt und erfährt, sondern in einem winzigen, klaren Leuchten oder Aufblitzen auch vorausschaut.² Als existierte nur der Augenblick des Ruhms, der sich an nichts bindet außer an den Augenblick der Gegenwart.

Die Historie metamorphiert dann zu den Gegenwartsmomenten des Ruhms, der Biographien und Memoiren, zu den Begebenheiten und Geschichten privilegierter Existenzen, berühmter Leute, Politiker, Staatsmänner, Ehefrauen, Ehemänner, zu den Berühmtheiten verschiedenster Couleur von Models und Schauspielerinnen über Sänger bis hin zu Spitzensportlern.

All dies sind Erfolgsgeschichten. Das Wort Erfolglosigkeit ist darin ein *verbotenes Wort*. Der Erfolg ist der Schlüssel, der alle Türen öffnet, und vor allen Dingen die Tür zum Ruhm. Dieser gleicht einer Sensation, einer sichtbaren, also mediatisierten Gegenwart. Er ist auch die Voraussetzung einer säkularen *Absolution*, mit der alles verziehen wird: Unanständigkeit, Lüge, Diebstahl, Korruption, Promiskuität, Untreue, Unterschlagung.

Die mediale Konkurrenz von Mündlichkeit und Schriftlichkeit heftet sich nach Horst Wenzel an die Vorstellungskomplexe des Flüssigen und des Erstarrten (des Geronnenen, Vereisten, Vertrockneten). Das flüssige, lebendige gesprochene Wort ist hier im Konflikt mit der fixierenden, einfrrierenden, sowohl speichernden als auch tötenden Schrift.³

Erfolgsgeschichten haben ihre (*ghost*)writer. In den Geschichten erfolgreicher Menschen passt der Aufschreiber deren mündliche Äußerungen an die Schriftform an und gibt vor, diese sei die treue Wiedergabe der mündlichen Darstellung, während er selbst sich im Namen des erfolgreichen Menschen im Text auflöst.

Es ist, als gäbe es in dieser Zeit der *Erfolgsgeschichten* keinen Raum für *nicht-privilegierte Existenzen*. Nichtprivilegierte Geschichten gehen höchstens in die Fotoalben der Familien oder in die *oral history* als Tonband- oder Videoaufzeichnung ein. Sie bleiben am Rande der Geschichte, die sie ausspeit, so wie die Meeresbrandung Tang, Äste, lose Knochen, Blechbüchsen oder Ölflecken ans Ufer spült.

Es ist, als hätte man den nichtprivilegierten Existenzen ihre Geschichte genommen, als wäre ihre Geschichte, wenn sie denn schon eine haben, nicht interessant, nicht sensationell genug. Als wären gerade die alltäglichen Geschichten und Existenzen das einzige *Verbot*, weil sie nicht das Potenzial haben, zum Ereignis zu werden, zur medialen Performanz oder zur Selbstinszenierung.⁴

Der Schriftsteller war aber nie der Aufzeichner von Erfolgen. Sein Los ist es, das ‚in die Schrift zu stellen‘, was der Erfolg verdeckt, was sich hinter dem Erfolg verbirgt. Und vor allen Dingen das, was mit Erfolg nichts zu tun hat: die Geschichten nichtprivilegierter Existenzen. Der Schriftsteller ist, vereinfacht gesagt, der *Schrift-Steller* erfolgloser Geschichten nichtprivilegierter Existenzen.

Gerade sie bilden aber die Identität der europäischen Literaturen des vergangenen Jahrhunderts. So wie in Alta Vášová Novelle *Ganz eng*. Oft spielen sie an den Rändern der menschlichen, lokalen, regionalen, nationalen oder europäischen Existenz. Darin besteht ihr Wert, so wie der Rand und der Celansche Ort der Bewegung von *Schwelle zu Schwelle* der Preis ist, den der Schriftsteller für sein Leben an der Peripherie zahlt, und dies auch an der europäischen.⁵

Alta Vášová⁶ interessiert sich für Geschichten, in denen sich hinter dem breiten Rücken des Erfolgs, des gesellschaftlichen Glanzes und Glammers die Einsamkeit und die Leere einstellen. Im Unterschied zu den Geschichten erfolgreicher Menschen konfrontiert sie in ihrer Novelle *Ganz eng* zwei Perspektiven: die *orale* Perspektive der erzählenden Ärztin Klára mit der *Schrift* der Erzählerin Alta (nur am Rande sei auf die semantische Verwandtschaft, aber auch auf die Unterschiedlichkeit beider Namen verwiesen). So verleiht sie der Schrift Flüs-

sigkeit, während sie die Rede fixiert. Sie schafft ein wandlungsfähiges Relationsgefüge, in dem die Erzählerinnen im Extremfall die Rollen tauschen: Die Erzählerin wird zur erzählten Figur der Geschichte, und die erzählte Figur der Geschichte wird zur Erzählerin.

Der Perspektivwandel zwischen oral history und geschriebenem Text, dahinter aber auch von zweierlei Erfahrung und Imagination, generieren eine ganze Skala von Beziehungen und Berührungen vom Durchdringen bis hin zum Verschmelzen, aber auch bis zur Reiberei, Stichelei, zum Zusammenstoß. „Ganz eng“ bedeutet hier nicht nur, einander so nah zu sein, dass es näher nicht mehr geht, sondern auch zu nah, so nah, dass man für die Bewahrung der eignen Identität einen Abstand braucht.

Alta Vášová ist eine Autorin der Gegenbewegungen. Vor allem ist sie in Gegenbewegung zum heutigen Verständnis des Erfolgs. Außerdem befindet sie sich als Autorin jenseits der gegenwärtigen Frauenliteratur, die vom Feminismus bestimmt ist. Sie vollführt aber als Erzählerin auch eine Gegenbewegung zu ihren Figuren. Gemeinsam mit ihnen bildet sie eine Art doppelten Spiegel. Sie spiegelt sich an den Figuren, die Figuren spiegeln sich an ihr. Die Erstarung der Schrift gleicht sie durch eine Wellenbewegung von Oralität und Literalität aus, die dem gesprochenen Wort Festigkeit und dem geschriebenen Wort Elastizität verleiht.

Diese Beziehung gründet sich auf ihr Hineinversetzen in Kláras Gefühle und Handlungen:

„[...] wenn du mich ausgesucht hast, werde ich passen, wirklich wie angegossen [...]. Jeden Moment werde ich prüfen, ob ich dich wirklich berühre, ob ich über dich meditiere oder nur über mich, ob ich das bin, du oder wir.“⁷

Diese Berührung, das Tasten im Anderen, oder sein Abtasten bedeutet nach Miroslav Petříček aber auch, dass man mit dem „Tastsinn berührt, aber hinter

der Berührung gleichzeitig die Unantastbarkeit dessen verspürt, was man berührt.“⁸ Die Geschichte der Zahnärztin Klára gründet sich auf mehrere Gegenbewegungen. Die erste ist die Bewegung einer in sich gerollten *In-flexion* gegen die auktoriale Imagination einer entfalteten *Re-flexion*⁹ von Kláras erzählter Lebensgeschichte. Hier stößt die Perspektive des gegenwärtigen, gemeinsam erlebten Augenblicks mit der Retrospektion dessen zusammen, was aus der erlebten, im Gedächtnis abgelegten Erfahrung emportaucht.

Es bilden sich *Beziehungsfalten* zwischen Kláras Lebenszeugnis und der Erfahrung der Schriftstellerin. Und das Wort Schriftstellerin meine ich hier im ursprünglichen Sinne von ‚in die Schrift setzen‘. So wie Alta Vášová ihre eigene persönliche Erfahrung nicht nur mit der Altersgefährtin Klára konfrontiert hat, sondern in der Novelle *Mit Božena* (1995, dt.: *Wie Laub von einem Baum*) auch in den Ähnlichkeiten und Unterschieden zweier historisch unterschiedlicher Erfahrungen mit der tschechischen Schriftstellerin des 19. Jahrhunderts Božena Němcová.

Hier wandelt sich das persönliche Erleben in Erfahrung. Es entsteht die doppelte Situation der kleinen Lebenszeit und der großen Geschichtszeit, die so charakteristisch ist für den mitteleuropäischen Identitätsverlust im letzten Jahrhundert, da die große Geschichte mit Gewalt in die individuellen Lebensgeschichten drang, sie in die Knie zwang und entwurzelte, und wo die kleine Geschichte und die große Geschichte nur in den seltenen Augenblicken der Plötzlichkeit Hand in Hand gingen.

Die Geschichte der Zahnärztin Klára spielt in einer bekannten Zeit und an einem lokalisierbaren Ort. Den Rahmen bilden die Zäsuren von 1945, 1948, 1956, 1968 und 1989. Es ist ein labiler Raum, wo in den letzten fünfzig Jahren bis auf die Gräber nichts an seinem Platz blieb. Es ist die Zeit von sieben Regimes und von vier Staaten. Es ist die Zeit eines wiederholten Scheiterns und Versagens und der Raum einer unentwegt entstehenden Schuld und Schande.

Klára wird in die Zeit nach dem 2. Weltkrieg hineingeboren. Sie ist eine Ungarin in der Slowakei, eine Dörflerin unter Stadtmädchen, eine Nichtkommuni-

stin unter Kommunisten, eine Frau unter Männern, sie lebt in einer männerorientierten Gesellschaft, in der aber die Frauen dominieren.

Die Männer nutzen sich durch Arbeit, Rivalitäten und Prestigekämpfe ab, sie richten sich durch den permanenten Zwang zur Positionsverteidigung, durch Konkurrenzfrust oder einfach durch die Angst vor der eigenen Unzulänglichkeit zu Grunde, durch Schuld oder Scham wegen einer lebenslänglichen Niederlage. So wie Kláras Mann. Oder sie sterben für die Ehre wie ihr Sohn. Für ihn ist nämlich die Ehre und die Pflicht, den Freund aus dem Feuer zu retten, größer als die Angst vor dem Tod.

Aber auch die Frauen vollführen in ihrer Größe und Einsamkeit eine Gegenbewegung zu den zeitgenössischen Vorstellungen von weiblichen Pflichten. So wie Kláras Mutter, die mit einem Holzbein den Hochzeitswalzer tanzt wie einen mittelalterlichen *danse macabre*, oder einen Bernhardschen *Totentanz*. Es ist aber auch der urzeitliche *Tanz der Weisheit (dancing wisdom)*, den sie vor Gott das erste Mal tanzte, „als es noch keine Welt und noch nicht einmal das Chaos gab“, und das zweite Mal „in dem Augenblick, da das Schöpfungswerk vollbracht war“¹⁰ und bei der Frau die Form des Einverständnisses mit dem Leben angenommen hat.

Dieser doppelte Tanz von Geburt und Untergang ist aber auch eine Art Vermächtnis der Mutter für die Tochter Klára, die sich in einer Gesellschaft, die auf Protektion, Korruption und auf durch Klassenzugehörigkeit bestimmte Beziehungen angewiesen ist, eine bürgerliche Existenz errotzen will, den Arztberuf, eine erfolgreiche Familie, einen Ehemann, einen Sohn, Töchter, ein Haus – und die gleichzeitig alles verliert.

Der Sohn verbrennt ihr im Feuer, der Mann zieht sich in sein Schneckenhaus zurück, die Töchter gehen fort, das Haus bleibt leer und verwaist. Es bleibt ihr nur der Beruf als Ärztin, die andere heilt, und die gleichzeitig nicht ihre Seele zu heilen vermag; sie kann sie nur ans Ufer spülen in einer abgehackten Beichte:

„[...] solche hab ich aufgeschnitten, offene Brustkörbe und Schädel, das hab ich gelernt, ich bin Ärztin, ich glaube nicht an diesen Seelenkram [...], wenn mich einer überzeugen könnte, würde sich meine Seele bestimmt entkrampfen, würde sie zur Ruhe kommen, denn immer nur warum, warum, warum, das lässt einen nicht nur nicht leben, sondern auch nicht schlafen.“¹¹

Wie sieht dieses Frauenschicksal des vergangenen Jahrhunderts aus? Wahrscheinlich ließe es sich als die Geschichte eines vergeblichen Opfers und als die Sehnsucht bezeichnen, redlich in einer unredlichen Zeit zu leben, bürgerlich in der Zeit des kommunistischen Philistertums, offen und direkt in der Zeit der Verstellung. Es ist eine Geschichte, die den historisch verheerenden Sturmwind der Sehnsucht nach Modernität begleitet.

Erich Fromm beschrieb diese Sehnsucht mit dem Gegensatz von Haben und Sein. Diese beiden Pole treten in Kláras Geschichte auseinander. Am Anfang treffen wir Menschen, die nicht haben, aber sind; am Ende finden wir Menschen, die haben, aber nicht sind. Sie sind modern, und deswegen sind sie die Menschen eines unentwegten Wandels. Sie wechseln Männer und Frauen, bauen neue Wohnhäuser, erwerben neue Besitztümer. Was sie verlieren, sind die menschlichen Beziehungen: Zärtlichkeit, Vertrauen, Treue, Bewunderung – verkörpert und materialisiert in der schweren Bohle, die Klára gemeinsam mit ihrem Mann im Lehm versenkt wie in einem gemeinsamen Grab, wobei sie das Beben eines zurückgehaltenen Weinens spüren, das sie für immer voneinander entfernt.

Im Moment des größten, geradezu schreienden Gegensatzes zwischen Erfolg und menschlicher Existenz bricht das Erzählen ab. Das Schibboleth, das Wort, das in der Geschichte unausgesprochen bleibt, aber dennoch der Schlüssel zu ihr ist, heißt *Konvivialität*.

Dieses Wort benennt das, was wir als *Kultur des Wohlwollens* bezeichnen könnten. Vielleicht bildet gerade ihre Abwesenheit die innere Bewegung der

Geschichte, in der zwar der äußere Erfolg wächst, alles andere aber abnimmt. Denn der Verwüstung fällt hier das menschliche Innenleben anheim: „Als hätten die Großen keinen Anspruch auf Zärtlichkeit; als hätten sie das nicht drauf.“¹²

Dieser Raum hat außer der historischen auch eine ganz aktuelle Dimension. Als hätte sich gerade nach dem kurzen Moment der Erlösung des *verwunschenen Landes*, wie es in einem Märchen der slowakischen Romantik heißt, nach der Erlösung der verwunschenen Aschenputtel und jüngsten Brüder etwas wie im Märchen wiederholt: Erfolg kostet den totalen Gefühlsverlust.

Mit dieser Leere, die das verlorene Gefühl zurücklässt, wendet sich diese Geschichte der Gegenwart zu. Sie sagt leise, ohne Sensationslust, über nichtprivilegierte Existenzen und für nichtprivilegierte Existenzen, dass es keine Erlösung ohne Wohlwollen, Zärtlichkeit, Zuneigung, ohne jenes „Beben zwischen den beiden Enden der Bohle“¹³ geben wird. Dass auch in der neuen, möglicherweise europäischen Identität nur der Nachgeschmack des Erfolgs bleibt und der Misserfolg als verbotenes Wort.

■

Aus dem Slowakischen von Ute Raßloff

Anmerkungen

¹ Walter Benjamin: *Illuminationen*. Hrsg. von Siegfried Unseld. (*Ausgewählte Schriften*), Frankfurt a.M. 1961, S. 273.

² Vgl. Zum Begriff der „Plötzlichkeit“: Karl Heinz Bohrer: *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, München/Wien 1978.

³ Vgl. Horst Wenzel: *Die „fließende“ Rede und der „gefrorene“ Text. Metaphern der Medialität*. In: Gerhard Neumann (Hrsg.): *Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, Stuttgart/Weimar 1997, S. 481-503.

⁴ Vgl. dazu den Band: *Inszenierung von Authentizität*. Hrsg. von Erika Fischer-Lichte und Isabel Pflug, Tübingen/Basel 2000, S. 9-32.

⁵ Vgl. Karl-Markus Gauß: *Europäisches Alphabet*, Wien/München 1997.

⁶ Alta Vášová (1939) schrieb die Prosawerke *Aufzeichnen von Unwahrheiten* (1970), *Ort, Zeit, Grund* (1972), *Fest der Unschuldigen Kinder* (1992), *Wahlurnen* (1995), *Eskapaden* (1995), *Ganz eng* (1997); die Romane aus dem Bereich der Phantastik *Danach* (1979), *In den Gärten* (1982), *Die Zwillinge von Gemini* (1981), *7,5 Grad Celsius* (1984); und die Kinderbücher *Vorschulmädchen* (1978), *Einer wie ich* (1988), *Herr Puch* (1991), *Lelka aus dem Schreibsekretär* (1992).

Sie ist Autorin der Kino- und Fernsehfilmdrehbücher *Roman von einem Kontrabass* (1969), *Die süßen Spiele des vergangenen Sommers* (1970), *Geld oder Leben* (1975), *Wie Laub von einem Baum* (1979), *Die Vergeltung* (1979), *Nehmt uns nicht die Prinzessin* (1982), *Einer wie ich* (1988); sie ist Autorin der Musicals *Cyrano aus der Vorstadt* (1978), *P+L* (1988), *Nehmt uns nicht die Prinzessin* (2001) und der Bühnenfassung des mit dem Oscar ausgezeichneten Films *Der Laden auf dem Korso* (2000), der nach der gleichnamigen Erzählung von Jiří Grossmann gedreht worden ist.

⁷ Alta Vášová: *Ganz eng* [Natesno. L.C.A, Levice 1997], S. 6.

⁸ Miroslav Petříček: *Nedotknutelnost*. In: *Rudolf Fila – 6. zmysel*, Katalóg výstavy v Oravskej galérii v Dolnom Kubíne [*Unantastbarkeit*. In: *Rudolf Fila – Der 6. Sinn*, Ausstellungskatalog in der Orava-Galerie in Dolný Kubín], 5.4.2001, S. 10.

⁹ Vgl. Gilles Deleuze: *Die Falte*, Frankfurt a.M. 1995, S. 47.

¹⁰ Vgl. Dalibor Antalík: *Pořádní světa a tančící moudrost* [dt.: *Die Ordnung der Welt und die tanzende Weisheit*]. In: *Teologická REFLEXE III*. Vyšehrad, Praha 1997, S. 129-130.

¹¹ Alta Vášová (Anm. 7), S. 100.

¹² Ebd. S. 60.

¹³ Ebd. S. 63.

Städtische und nationale Nachbarschaften im Spiegel der Literatur

Andrei Corbea-Hoisie

Die etymologischen Lexika der deutschen Sprache verweisen in ihren Herleitungen des Wortes „Nachbar“ auf die Zusammensetzung zweier Einträge, nämlich „nahe“ und „Bauer“, die bereits im Mittelalter den eigentlichen semantischen Kern jenes Wortes konstituiert hätten: in der dörflichen Gemeinde waren ja „Nachbarn“ diejenigen, deren Grundstücke unmittelbar aneinander grenzten, oder, in einem erweiterten Sinne, die Bewohner eines durch die Kategorie des Nahen oder des Nahestehenden einheitlich bestimmten Raumes. Sie waren also „Hiesige“¹ und teilten in der primordial-geschlossenen Welt des Ländlichen eine Identität, die auch durch den kollektiven symbolischen Rahmen „grosser Traditionen“² geprägt war. Obwohl jenes Hiesigsein als solches nicht zuletzt eine soziale und historische Konstruktion war und ist, erschien sie des Öfteren im Gewande eines scheinbar „natürlichen“ Zustands verschleiert, als eine ein für allemal gegebene und geordnete Konfiguration von „Grenzen und Stereotypen“³, die sich im Laufe der Jahrhunderte durchaus stabil gezeigt habe und die Grundlage einer beinahe autarken Solidargemeinschaft darstellte, die einen ständigen Widerpart gegen den poli-

tisch-kulturellen Druck verschiedener Zentren mit universalistischem Anspruch (kirchlicher oder säkularer Art)⁴ bildete. Anthropologisch-soziologische Modelle der neuzeitlichen Entstehung von umfangreicheren gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Identitäten betonen gerade die Bedeutung der durch den Vorgang eines elementaren Austausches erfolgten gegenseitigen Anerkennung der Individuen innerhalb solcher ursprünglichen Zellen gemeinschaftlichen Lebens; Karl W. Deutsch zum Beispiel, der vor solchem Hintergrund auf die Kommunikation als wesentliches soziales Bindeglied hinwies, spricht von tradierten und immer wieder erlernten Verhaltensmustern der gesellschaftlichen Bedürfnisse und Zielvorstellungen, die dazu dienen, die Individuen zusammenzuhalten und sie von anderen zu unterscheiden.⁵

Im Laufe des gigantischen, Jahrhunderte lang durchgezogenen Wandels von Menschen, Gütern und Ideen, durch einen kontinuierlichen, ökonomisch und machtpolitisch bestimmten Konkurrenzkampf angefacht und unterhalten, den beispielsweise Norbert Elias unter den Begriff des „Zivilisationsprozesses“ fasste, wurde die Geschlossenheit und Abgeschlossenheit solcher Gemeinschaften allerdings ständig herausgefordert, denn das aufbauende und gestaltende „Kommen und Gehen“⁶ machte die immer komplexeren Verflechtungserscheinungen, d.h. „die wechselseitige Angewiesenheit oder Abhängigkeit auf- und voneinander von Menschen“⁷ unvermeidlich. Die Welt der „Hiesigen“ wurde also gezwungen, von der Andersheit Kenntnis zu nehmen – in erster Instanz durch die Präsenz der von Karl Deutsch so genannten „newcomers“, die, wenn sie sich auch um schnellste „Assimilierung“ bemühten, doch noch lange nicht hoffen durften, in Bezug auf die vorher erwähnten „patterns“ oder Muster anders denn als Außenseiter⁸ wahrgenommen zu werden. In seinem berühmten *Exkurs über den Fremden* hat Georg Simmel mit Nachdruck zwischen dem Wandernden, der „heute kommt und morgen geht“, und demjenigen, „der heute kommt und morgen bleibt“ unterschied; dieser letzte sorgt für Unzufriedenheit bei den „Hiesigen“, weil er als Fremder zu bleiben trachtet, wobei freilich geadaptiert wird, dass er „die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat“⁹, mit der Folge, dass sein Anderssein als etwas Verhängnisvolles und für die Umwelt Bedrohliches empfunden wird. Sein allmähliches „Nachbar“-Werden

ändert noch nichts an seinem Außenseitertum, nämlich dass er in den Umkreis der „Hiesigen“, dem er nicht „von vornherein“ angehört, „Qualitäten“ hineinträgt, „die aus ihm [dem Umkreis] nicht stammen und nicht stammen können“; sein „Fremdsein“ und das „Fremdsein“ überhaupt bedeutet, laut Simmel, „dass der Ferne nah ist“. Mit anderen Worten: unter den Nachbarn gibt es einige,

„von denen es heißt: sie sind nicht wie ‚wir‘! [...] Sie sind Hiesige, aber gehorchen nicht den Stereotypen, die die Hiesigen von sich selbst entwickeln und pflegen“¹⁰.

Die Moderne hat durch ihre Mobilität jene vorige Ausnahmesituation zur Regel gemacht: die Nachbarschaften wechselten in beschleunigtem Tempo; der „Prozeß der Zivilisation“ hat dazu geführt, dass „die Menschen des Abendlandes [...] in weiten Teilen der Erde eine Veränderung der menschlichen Beziehungen und Funktionen zu ihrem eigenen Standard hin [erzeugen und erzwingen]“¹¹; die Agenten des bürgerlichen Habitus mit seinem Hang zur individualistischen Anonymität haben die primordial-peripheren Gemeinschaften durchdrungen und auf diese Weise dazu beigetragen, die Distanz zwischen Individuen zu egalieren, so dass es entweder „keine Fremden mehr“ gibt, oder „alle [...] Fremde [sind]“¹². Diese vermeintliche Rationalisierung der Gesellschaft, deren Nivellierungswerk zwar einen Norbert Elias optimistisch stimmen mochte, als er feststellte, dass durch die Bildung der Gewaltmonopole des modernen Staates, wie auch dank der fortschreitenden Differenzierung der sozialen Funktionen „befriedete Räume“ entstehen, „die von Gewalttaten normalerweise frei sind“¹³, wird andererseits zumindest nach dem drastischen, von Horkheimer und Adorno formulierten Urteil über die barbarische Kehrseite der aufgeklärten Moderne¹⁴ mit einem kritischen Blick gerade dort bedacht, wo es sich um die konkrete Handhabung dieser Ratio in Bezug auf diejenigen handelte, die aus bestimmten Gründen in das Konzept der Identität stiftenden Gleichmachung weniger passten. Eine denkwürdige Ausstellung im Sigmund-Freud-Museum in Wien befasste sich neulich mit den Nachbarn des Analytikers, die ab März 1938 bis 1942 aus dem Haus in der Berggasse 19 allmählich verschwanden – wie übrigens auch er selbst.¹⁵ Bis zu dem Augenblick, als der Anschluss Österreichs an das Dritte

Reich erfolgte, lebten in jenem gutbürgerlichen Wiener Mietshaus Leute, deren Nachbarschaft ja auf einem gewissen ökonomisch-sozialen Status beruhte; ihre durch „Besitz und Bildung“ definierte Bürgerlichkeit garantierte allen seitens aller – jenseits von Konfession oder politischer Gesinnung – einen „zivilisierten“ Umgang mit der individualistischen „Fremdheit“ eines jeden. Plötzlich aber wurde aus weniger als der Hälfte der Nachbarn „Juden“, die, vermeintlich „dem deutschen Wesen fremd“¹⁶, dazu verurteilt waren, sich einer Sonderbehandlung unterziehen zu lassen; ihr Schicksal – Enteignung und Entzug der bürgerlichen Rechte, Emigration, Deportation, Tod in den Gaskammern –, vollzog sich tatsächlich entsprechend jener (wahnhaften) Konstruktion.

Es wurde in der Soziologie verschiedentlich und sattsam nachgewiesen, dass nicht nur die von der modernen Gesellschaft angewandten Kriterien bei der – von der Vertreibung und Vernichtung europäischer Juden im 20. Jahrhundert paroxistisch verdeutlichten – individuellen oder kollektiven Ausgrenzung von „Nachbarn“ aufgrund einer angeblichen „Fremdheit“ „relativ“ und „ambivalent“ im Verhältnis zu den verschiedensten Perspektiven sind (wobei das „Ethnische“ ebenfalls ein „politisch-bürokratisches Konstrukt“ und keine „ursprüngliche Variable“ sei)¹⁷, sondern auch, dass die gelegentliche „Irritation“ gegenüber „Fremden“, die sich zu wiederholten dramatischen Gewaltausbrüchen entwickeln kann, von „Fremdsteereotypen“, die sich dann bei gewissen Gelegenheiten in „Feindbilder“ verwandeln dürften, latent gepflegt wird.¹⁸ Gewisser Dissens herrscht demgegenüber nur in der Bestimmung der Mechanismen, die innerhalb der modernen „Zivilisation“ die „soziale Konstruktion der Fremdheit“ bis zur Reversibilität der Barbarei steuern. Der Pole Zygmunt Bauman z.B. bemerkt, indem er die Eliassche Dichotomie zwischen dem „kontrollierten Raum“ der „Zivilität“ und der „Barbarei“, wo die Gewalt „diffus, verstreut, regellos und daher unvorhersehbar und lähmend“¹⁹ sei, kritisch betrachtet, „dass die Barbaren“ den modernen Eliten schon immer „als ein Instrument der Stratifizierung und der Reproduktion kultureller Hegemonie“ dienten, wobei diese Eliten sich das Recht vorbehalten hätten, zu entscheiden, „wer der Barbar [oder der Fremde! u.A.] ist“²⁰; in dem Nicht-Angepasstsein an die etablierten Kategorien glaubten sie eine Provokation gegen den oft so genannten „natürlichen“ Charakter²¹ ihrer Herrschaft zu entdecken. Dagegen sah etwa Sh-

muel Noah Eisenstadt die Besonderheit der europäischen Zivilisation darin, dass in der fortgesetzten „Konfrontation zwischen Zentrum und Peripherie [...] jederzeit ein Sieg der Peripherie über das Zentrum denkbar, ja möglich war, ein Sieg in dem Sinne, dass die Peripherie sich vom Zentrum emanzipierte oder sogar das Zentrum [...] überlagerte“²². Er ist der Auffassung, dass die modernen Zentren sich bei ihrer Konstruktion vom autarken Geiste der peripher-„primordialen“ Gemeinschaften durch die Übernahme eines Protestpotentials (sozialistischer oder nationalistischer Prägung) anstecken ließen, das „gegen die institutionellen Realitäten der modernen Zivilisation in deren eigener Symbolik“ rebelliere²³, indem es unter anderem die „totale Exklusion einiger Teile der Bevölkerung“ erzwingt,

„welche zuvor mit denjenigen, die nun die Exklusion betreiben, einen gemeinsamen Rahmen gebildet hatten, die nun aber als vollkommen anders definiert und von jeglicher Kategorie des Menschlichen ausgeschlossen werden“²⁴.

Bernhard Giesen erläutert diesen Vorgang, indem er auf das Phänomen hinweist, worin umgekehrt die in den universalistischen Zentren entstandene selbstkritische Moderne den vermeintlich „unentfremdeten Wilden“ entdeckt und in ihn, umgekehrt, ein paradiesisch-naturhaftes „Erlösungsversprechen“ projiziert; diese Art „Inklusion des Wilden“, die die „romantische Transzendenz“ als „Signum der kulturellen Moderne“ vollführte, ging so weit, dass „nicht mehr das Zentrum, sondern die Peripherie [...] Identität und Authentizität [verspricht]“ und „das scheinbar Unvernünftige und Verrückte [...] als tiefere Wahrheit [erscheint]“, mit der noch jetzt in Europa besonders wahrnehmbaren Folge des Versagens der modernen Ordnung durch den „Rückfall in die persönliche Willkür über Leben und Tod“²⁵.

Die neuesten Erkenntnisse der Historiker über den 2. Weltkrieg, sei es in Bezug auf die Verantwortung der Wehrmacht für Verbrechen gegen die Zivilbevölkerung in den besetzten Gebieten Osteuropas²⁶, oder auf die Vorkommnisse in Jedwabne, wo die Juden von ihren polnischen Nachbarn niedergemetzelt worden waren²⁷, oder in den von den rumänischen Behörden verwalteten transni-

strischen Konzentrationslagern für Juden und Roma²⁸, aber auch diejenigen der Haager Staatsanwälte über den gegenseitigen Mord an Nachbarn im jugoslawischen Kriege fünfzig Jahre später liefern der soziologisch-politologischen Reflexion ständig neuen Stoff gegen die alten aufklärerischen Illusionen einer in die Richtung einer humanen Vollendung aufstrebenden Moderne. Wir möchten hier jedoch diese Grunddebatte in ihren Einzelheiten nicht weiter verfolgen, denn man könnte zahllose Zitate mit theoretischem Charakter anführen, die sich nicht unbedingt widersprechen, sondern das Bild mit interessanteren und geistreichen, wenn auch tragischen Nuancen ergänzen würden. Zu unserer Problematik gehört jedoch eher eine andere Frage, die auch gerade in diesem Raum gestellt werden müsste: inwieweit nämlich das Bemühen der Wissenschaft, die „Wahrheit“ über die Vergangenheit zu ergründen und auszusprechen, in seiner ethischen Dimension von denen überhaupt wahrgenommen wird, die unmittelbar an der Gestaltung der Gegenwart und der Zukunft beteiligt sind. Die Ratlosigkeit, mit der man z. B. im Israel der 70er Jahre die Tatsache zur Kenntnis nahm, dass das jugendliche Publikum der Hollywood-Fernsehproduktion *Holocaust* diese filmische Vermittlung des historischen Schicksals der Juden in Deutschland nach 1933 für emotional überzeugender hielt als die unzähligen Materialien und Dokumentarfilme zum selben Thema, verweist nicht nur auf das bekannte und schwer lösbare Dilemma der „sinnlichen“ Darstellung der Shoah – zwischen dem Empfindungsbedürfnis und seiner „sachlichen“ Unangemessenheit²⁹ –, sondern auch im Allgemeinen auf ein, etwa laut Adorno – der wohlbedacht die anscheinend zum „Konsum“ bestimmten Werke von dieser Regel hatte ausnehmen wollen –, wesentliches Merkmal der künstlerischen Diskurse, deren „Bildcharakter“ im Vergleich zum Diskurs der Wissenschaften einen direkteren Zugang zur „Totalität“ böte, „die im Einzelnen treuer erscheint als in den Synthesen der Einzelheiten“. Darin liegt, nach dem Frankfurter Philosophen, die Beziehung der Kunst zu dem „nicht geradewegs der diskursiven Begriffsbildung Zugängliche[n] und gleichwohl Objektive[n] an der Verfassung der Wirklichkeit“³⁰. Daher gab Adorno etwa beim Lesen von Paul Celans Gedichten seine Zweifel auf, ob eine Lyrik nach Auschwitz möglich sei, denn „das perennierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemarterte zu brüllen“³¹.

Wenn wir also – wiederum in diesem theoretischen Falle in Berufung auf Adorno – annehmen würden, dass „der Sinn eines Kunstwerks [...] zugleich das im Faktischen sich versteckende Wesen [ist]“, indem „er [...] zur Erscheinung [zitiert], was diese sonst versperrt“³², würde sich dann doch vielleicht empfehlen, parallel zu den historischen Untersuchungen und den soziologischen Modellierungsversuchen des durchaus komplexen Phänomens der barbarisch zerbrochenen europäischen Nachbarschaften im Laufe des vorigen Jahrhunderts, mit dem an Millionen Menschen zugefügten Leid, dessen Wiederhall in Celans emphatisch gelallter „Neigung zum Verstummen“ wahrzunehmen ist³³, die erzählten Fiktionen um diesen gewaltigen Umsturz von Lebenswelten nicht als eine bloße Widerspiegelung, als eine mehr oder weniger gelungene, sprachlich inszenierte Nachahmung des Daseins zu betrachten, sondern als einen „objektiven, aller Psychologie entrückten“ Ausdruck, „dessen das Sensorium an der Welt höchstens einmal inward und der nirgendwo anders überdauert als in Gebilden“³⁴. Ist es zufällig, dass ein seltsames literarisches Motiv, in dessen Handlungskern eine ‚fremde‘ Amme und Erzieherin steht, in einem gewissen Zeitraum mehrere Autoren, die aus demselben osteuropäischen ‚Kulturkreis‘ stammen, beschäftigt hat? In einem 1931 geschriebenen und erst zwei Jahrzehnte später veröffentlichten Gedicht mit dem Titel *Das andere Leben* beschwört der deutschsprachige Dichter aus dem damals seit knapp zwölf Jahren wieder rumänisch gewordenen Czernowitz in der ehemals österreichischen Bukowina, der Jude Alfred Margul Sperber, die „aus der dunklen, traurigen Tiefe der Kindheit“ emporsteigende Figur der „Bäuerin Frosina“, seiner Amme: „Es ist ein Schicksal vom Dorfe, womit mein Leben beginnt; / Sie durfte ihr Kind nicht behalten und säugte das Judenkind / Und die dem eigenen Kinde zu schenken das Los ihr versagt, / Ihre überströmende Liebe gab mir die Bauernmagd“³⁵.

Die geschichtlich bestimmte Nachbarschaft, die nach dem Anschluss des nordmoldauischen Landstrichs an Österreich 1775 durch die allmähliche Ansiedlung deutscher und jüdischer Familien in den rumänisch und slawisch besiedelten Dörfern und Märkten der Provinz entstanden war, kann natürlich in den Termini beschrieben werden, die von Elias oder Eisenstadt bis zu denen, die die Habsburger Expansion in Ost- und Südosteuropa aus der Perspektive der „postcolo-

nial studies“ interpretieren³⁶, angewandt wurden: Der „Prozeß der Zivilisation“ brachte eine von einem „universalistisch“ angelegten ‚Zentrum‘ gesteuerte, kolonisierende (im sozialen und nationalen Sinne) Oberschicht und eine an der noch an ‚primordialen‘ Werten der Peripherie angebundene, zu kolonisierende Unterschicht zusammen, was gleichzeitig Kollision und eine zu einem „weiten Interdependenzgeflecht“ führende „Durchdringungs- und Mischungsbewegung“ bedeutete. Die These etwa, wonach der Orient als Objekt der westlichen Forschung eine von verschiedenen kolonial-utilitaristischen Sätzen abhängige diskursive Konstruktion sei³⁷, passt ebenso zu diesem Kontext, in dem die alte Auffassung einer ‚kulturellen‘ Mission Österreichs im europäischen („halb-asiatischen“) Osten³⁸ sich in eine fast sozusagen binäre Darstellung der auf dem sozialen ‚Feld‘ der Provinz handelnden Kräfte projizierte: die von Toleranz begleitete aufklärerisch-fortschrittliche Initiative befände sich immer auf der ‚westlichen‘ Seite, während die Empfänger deren zivilisatorische Bemühungen stets passiv und oft mit einem gewissen Widerstand aufnehmen.

Allerdings verkörperten unter den neuen und ‚fremden‘ Nachbarn die Juden, meist als Händler tätig und vom Bodenbesitz lange Zeit ausgeschlossen, Georg Simmel zufolge „den spezifischen Charakter der Beweglichkeit“ des Fremden – „denn der schlechthin Bewegliche kommt gelegentlich mit jedem einzelnen Element in Berührung, ist aber mit keinem einzelnen durch die verwandtschaftlichen, lokalen, beruflichen Fixiertheiten organisch verbunden“³⁹. Die Juden wurden schon sehr früh zum bevorzugten Feindbild des nationalistischen ‚Protests‘, wie etwa in den Tiraden des rumänischen Nationaldichters Mihai Eminescu, der die Verhältnisse in der Bukowina der 70er Jahre des 19. Jahrhunderts, wo „Herr über diesen Boden die galizischen Juden und die Schwaben aus Bayern geworden“ seien, laut beklagte:

„Was haben die Juden aus der Bukowina gemacht? Einen Sumpf allerkorruptester Elemente, einen Sammelplatz derer, die nirgendwo sonst im Babylonischen Reich leben konnten. [...] Und das heißt im Wiener Pressejargon, ‚die Zivilisation in den Orient zu tragen‘“⁴⁰.

Der ‚Fremde‘ Sperber will aber gerade in einem Augenblick, als dieser „Protest“ durch die Folgen des 1. Weltkriegs angeblich bestätigt wurde, wobei Eminescu ja weiterhin eine ideologische Stütze sowohl im Dienste des modernen rumänischen Staates als auch der neuen rechtsextremen politischen Bewegungen blieb, seine aus eigener (Sperbers) Sicht – gegen Simmel – „organisch“ und individuell legitimierte Bodenständigkeit behaupten:

„Sie säugte mich mit ihrer Sehnsucht nach Dorf und Brunnen und Flur – / Nun rollt in meinen Adern nicht Blut der Ahnen nur: / Das dunkle Brüten der Bauern, ihr Grollen und Schreiten schwer / Trag ich in meinem Blute von meiner Amme her!“

Sperbers pathetisch klingender Rekurs auf die Zeugenschaft der „Bäurin Frosina“ – in einer Sprache, in der die Vernunft sich in nach Empathie rufenden Bildern verkleidete („Und kommt auf dem Heimweg vom Markte ein Bauer des Weges daher, / So forsch ich in seinen Zügen, als ob er mein Bruder wär“) –, um scheinbar die unabänderlich verfeindete ‚Nachbarschaft‘ sowohl von der entindividualisierenden Willkür, als auch von der Relativität der ihn betreffenden, ‚ethnisch-rassisch‘ konstruierten Fremde zu überzeugen, verrät in letzter Instanz eine wachsende Unsicherheit, vielleicht sogar das resignierte Gefühl, dass eine in ihrem barbarischen Ausmaß unvorhersehbare Katastrophe unmittelbar bevorsteht.⁴¹

Kassandra hieß die ‚Nährmutter‘, von der in einer der fünf *Portraitstudien* zu einer *Autobiographie* die Rede ist, die Gregor von Rezzori unter dem Titel *Blumen im Schnee* Ende der 80er Jahre veröffentlicht hatte.⁴² In der Familie eines in Czernowitz beschäftigten österreichischen Beamten, in die die junge Bäuerin gebracht worden war, nachdem sie, wie Sperbers Frosina, ein uneheliches Kind in irgendeinem Kloster zur Welt gebracht hatte, spielt sie eine doppelte Rolle: Sie ist das lebendige Zeichen einer nahen und gleichzeitig fernen Nachbarschaft der ‚Hiesigen‘, für die die Rezzoris, trotz Verwandtschaft vor Ort, als Vertreter der ‚fremden‘ imperialen Herrscher erscheinen, und gleichzeitig soll sie im familiären Umkreis, der an seiner künstlichen Absonderung

festhält, wiederum die Inkarnation einer ‚Fremdheit‘ darstellen, gegenüber der das Zentrum sich überall an seinen Peripherien behaupten musste. Sie, die in den Karpaten „zu Hause“ war, läuft jetzt in dem geräumigen Haus der Rezzoris im Czernowitzer Villenviertel in einer „sterilisierten“ Tracht umher. Allein durch ihre Präsenz kann sie daher die schizophrene Situation dieser fiktiven und entfremdeten „Hiesigkeit“ einer „fremden“ Kaste, die ihrerseits kam und blieb – auch ohne sich die Mühe zu geben, die „Landesprachen“ zu erlernen –, reproduzieren, indem sie nicht nur als zahlenmäßige „Minderheit“ auftritt, sondern auch durch ihre angebliche kulturelle und sogar ‚ästhetische‘ Minderwertigkeit („Unzivilisiertheit und unmenschliche Häßlichkeit“) den „Wahn“ dieses pseudofeudalen „Kolonialherrentums“ bestätigt – einschließlich sein durch das Trauma des Jahres 1918 genährtes „Überlegenheitsgefühl, eigentlich einer überlegenen Zivilisation zu gehören“. Kein Klischee ist in Bezug auf Cassandra zu grob für die „Zivilisierten“: Sie ist „ein Tier“, „eine Halbwilde“, sie gehört einer „alten Sklavenrasse“ von „primitiven Menschen“ an, „ihr Affengesicht ist grotesk und koboldhaft“, sie ist „nährisch verkleidet“, wie „ein exotisches Exemplar aus der Völkerschau eines Wanderzirkus“ usw. – damit ist sie auch „unser aller Bild im Zerrspiegel“. Darin scheint auch das Symptomatische an der Reaktion der Bäuerin auf die ihr aufgezwungene „Fremdheit“ zu liegen: sie verfremdet die entfremdete Konstellation der Verhältnisse im Hause der „Herren“, indem sie deren Habitus „imitierte, paraphrasierte, parodierte und persiflierte“, so dass sie „alles Dramatische ins komödienhaft Absurde aufblies und im Witz zerschellen ließ“.

Jener Effekt, der zur Entzauberung der im zivilisatorischen Missionsauftrag verfestigten Phantasien führte, wurde noch mehr durch Kassandras Art und Weise verstärkt, sich der „Sprache ihrer Herren“ anzupassen, die auch in der nachösterreichischen Zeit die Sprache „der Gebildeten“ geblieben war: Das daraus entstandene „Kauderwelsch“, worin „jedes zweite oder dritte Wort entweder ruthenisch, rumänisch, polnisch, russisch, armenisch oder jiddisch“ klang, forderte, wenn auch ungewollt und unbewusst, die souveräne Selbstverständlichkeit der Kultursprache heraus. Die fortdauernde Skepsis, die die Analphabeten gegen die Bücher bewahrte, zumal sie im Lesen einen der schwarzen Magie

ähnlichen Vorgang zu erblicken meinte, entstammte allerdings ihrer mythisch-primordialen Veranlagung gegen das allgemein Abstrakte, das durch die daraus entsprungenen Illusionen und Fiktionen – auch diejenigen, mit denen sich ihre Herren quälten – die natürliche Sicht der Dinge verstelle. In diesem Sinne *nomen est omen*: Cassandra, die ihren fremden Nachbarn aus einer entfernten und ehrgeizigen Metropole die Welt der Peripherie vermitteln wollte, bleibt von ihnen ungehört und unverstanden. Auch das Kind, das durch sie die Welt entdeckt und „die Milch der Erde, der sie [...] entstammte, mit allen ihren hellen und dunklen Kräften“ eingesogen hatte, wird eines Tages der Versuchung „der Kultur“ nicht widerstehen können. Die bald entfesselte geschichtliche Katastrophe, die auch die Rezzoris ereilte, schien irgendwie auch mit der symbolischen Unmöglichkeit verbunden, die Schranken des gegenseitigen Verständnisses, die die Amme Cassandra durch ihre Liebe zu dem fremden Knaben zu überwinden gehofft hatte, zu bewältigen. Während der Umsiedlungsaktion, die sie als Flüchtling 1940 nach Deutschland bringen wird, findet die Mutter noch Zeit, die photographischen Spuren der Amme, die ihre (der leiblichen Mutter) Mütterlichkeit sozusagen in Frage zu stellen gewagt hatte, zu tilgen. Im Westen angelangt, wo man sie als Ost-Flüchtlinge ihrerseits abschätzig behandelt, werden die Rezzoris allerdings lernen müssen, wie relativ-übertragbar die Fremdheit ist – wessen sie vorher bei Cassandra, in der Bukowina, schon hätten gewahr werden können.

Das narrative Gewebe von Aharon Appelfelds Roman *Caterina*, der im selben Jahr wie *Blumen im Schnee* auf hebräisch erschienen ist⁴³, ist nun viel komplizierter als bei Rezzori, wo die offen erklärte memorialistische Intention keine Schwierigkeiten bereitete, die Stimme des Autors mit der des Erzählers zu identifizieren. In diesem Fall inszeniert der Autor, der selbst aus der Bukowina stammt und als Kind der Judenverfolgung während des 2. Weltkriegs zum Opfer gefallen war, eine Erzählung, in der eine in Bezug auf ihn selber zweifache Alterität sprechen soll: sowohl diejenige der Christin als auch die der Frau. Sieht man einmal von dem Scharfsinn ab, mit dem der Autor seine psychologische Analyse betreibt, so tritt ein kompliziertes Spiel zu Tage, das durch verfremdende Spiegelungen und Vermittlungen von ‚Inhalten‘ zwischen den

verschiedenen, hier anwesenden Instanzen und Identitäten – wobei die Gestalt der ‚Weltvermittlerin‘ zwischen ‚Nachbarn‘ und ‚Fremdheiten‘ nicht nur im Mittelpunkt der Handlung steht, sondern diese auch erzählt – einen an sich unkonventionellen Denkanstoß bietet. Die in einem abgelegenen bukowinischen Dorfe geborene ruthenische Bäuerin Caterina ist ein Kind jener primordial-patriarchalen Peripherie, die noch im innigen Einvernehmen mit der Natur – als Teil von ihr – lebt. Für die menschliche Seele, die den vertrauten Raum als eine Dimension der Ewigkeit kennen lernt, bedeutet das Dasein eine zyklische Wiederholung von Geburt, Paarung und Tod, in deren Ritualen die ursprünglichen Überlebenstriebe reproduziert werden; nicht zufällig beherrschen die Menschen an diesem scheinbar paradisiischen Orte, dessen Luft nach Gras und Wasser duftet, eine geheime Sprache, die sie mit den Tieren verbindet – die allgemein waltende Stille, die gelegentlich von wildem Geheul unterbrochen wird, verbirgt ein latentes Sieden, wo stürmische Leidenschaft sich mit roher Lust und unerbittlicher Grausamkeit mischt und wo der Glaube, dessen universalistische Botschaft dennoch unfassbar bleibt, sich an diese natürliche Sittlichkeit anpassen musste. Der Rhythmus dieser Existenz außerhalb der Geschichte wird eines Tages durch eine Begegnung unterbrochen, die für die Gemeinschaft der ‚Hiesigen‘ die unmittelbare Entdeckung des ‚Fremden‘ darstellen wird. Schwarz gekleidete Juden erscheinen plötzlich auf einem Fußpfad durch den Wald, mit Koffern voll bunt gefärbter Waren, die den Hauch von einer anderen Welt mit sich bringen. Diese Juden kommen und bleiben; von jetzt an werden sie einen Bestandteil dieser Gemeinschaft bilden: ‚der geschlossene Wirtschaftskreis‘, so Simmel,

„wird nun auch dem Händler eine Existenz gewähren; denn allein der Handel ermöglicht unbegrenzte Kombinationen, in ihm findet die Intelligenz noch immer Erweiterungen und Neuerschließungen, die dem Urproduzenten mit seiner geringeren Beweglichkeit [...] schwer gelingen.“⁴⁴

Das Dorf blickt auf die Juden mit Neugier, aber auch mit gewisser Abscheu; man betrachtet sie in ihrer absoluten Andersheit in Sprache und Sitten, im äu-

ßerlichen Aussehen, in ihrer Furcht vor dem Tod, die deren Sinn für die Geschichte ausmacht, als Boten einer von Ferne gestifteten säkularen Ordnung, die mit ihrer gefährlich-reizenden Buntheit die Grundlagen der primordialen Gemeinschaft bedroht: ‚die Bauern schätzen sie, haben vor ihnen Angst, und wenn ihr Neid zu groß wird, bringen sie sie um‘.

Caterina fällt zunächst dieser unerwartet eingebrochenen Zivilisation zum Opfer. Sie wird von ihren Versuchungen in die Sünde gerissen und unter die Versager, an den Rand des sozialen Gefüges getrieben. In ihrer Not nimmt sie trotz einiger Abneigung das Angebot einer Jüdin an, in ihrem Haus zu arbeiten. Es geschieht in diesem Augenblick etwas Schicksalhafter: Caterina – wie vielleicht auch Rezzoris Cassandra – beginnt, sich die Fremdheit nolens-volens anzueignen. Der Prozess ist nicht unvermittelt, denn sie geht ‚zu den Juden‘ mit allen üblichen Vorurteilen der Ihrigen, die sich die Andersheit der ungeliebten Nachbarn unter dem vordergründig feindlichen Emblem des Zaubenhaften und Teuflischen vorgestellt hatten. Die Jüdin, die sie von der Straße holt und ihr auch weiterhin vertraut, nachdem Caterina ein uneheliches Kind zur Welt gebracht hat, erscheint ihr dagegen im Rückblick als Engel, der sie nicht nur vom körperlichen Verfall gerettet hatte, sondern ihr den überraschenden Zugang zu einer Welt eröffnete, wo man das Wunder des menschlichen Lebens richtig zu schätzen weiß – gerade wegen der ständigen Gefahr, der die Fremden ständig seitens ihrer Nachbarn ausgesetzt waren. Die wichtigste Erfahrung Caterinas in den jüdischen Häusern, in denen sie – anders als Cassandra, die dem Fremden als krankhafte Einbildung des ‚Herrentums‘ begegnet – von einer Außenseiterin zu einer Teilhaberin der ‚Zivilisation‘ wird, ist diejenige, die am prägnantesten von der Eliasschen Diktion festgehalten wurde: ‚die Verwandlung der gesellschaftlichen Fremdwänge in Selbstwänge, in eine automatische, zur selbstverständlichen Gewohnheit gewordene Triebregulierung und Affektzurückhaltung‘⁴⁵. Die Rationalität, mit der Caterina die ihr bekannt gewordenen Juden identifiziert, imponiert ihr weniger als Ausdruck von technologischem Fortschritt, denn in erster Linie als Mittel zur Überwindung der Instinkte und Leidenschaften, zur Befreiung der menschlichen Natur von einer ununterschiedenen sozusagen urtierischen Komponente und nicht zuletzt zur Entzauberung

eines den Willen zur Selbstüberwindung lähmenden Mythos. Es wird ihr eines Tages offenbar, dass das Buch, das ja im Mittelpunkt des jüdischen Alltags steht, die menschliche Blendung, die Leute ihrer Art zum „Raubtier“-Wesen verurteilte, heilen könne und dazu beiträgt, die tiefen Hintergründe der Dinge zu sehen und auch die ruhige Gewissheit der Erlösung zu gewinnen, mit der man dem bitteren Schicksal des Fremden entgegentreten kann. Damit lernt Caterina auch eine nicht minder leidenschaftliche Art der Liebe kennen, die den Menschen ‚verwurzelt‘ und schützt, – eine Liebe, die sie fast ausschließlich diesen Fremden schenken wird: der Jüdin Rosa und ihrem Mann, deren Kinder sie nach Ermordung der Eltern durch aufgebrachte Bauern erziehen möchte, der jüdischen Klavierspielerin Henny, dem Juden Sami. Ihr gemeinsames Kind will sie wohlbegründet „fremd“ von den „Hiesigen“ wissen.

Diese ‚Zivilisation‘ bringt jedoch noch nicht die erhoffte Erlösung. Die hohen Mauern, die die Menschen umgeben, werden ihnen keine Flucht vor dem vorgegebenen Schicksal erlauben: man wird Caterina nicht gewähren, Rosas Kinder zu behalten, denn, so deren Tante, „es ist verboten, zu vergessen, dass ihr Juden seid“; die sich von ihrer Gemeinde losgesagt habenden Juden, wie die Klavierspielerin Henny oder ihr Lebensgefährte, werden in tiefer Verzweiflung enden, und auch das „jüdische“ Kind Caterinas wird von einem hasserfüllten Bauern grausam hingemordet. Caterina selbst, die den Kindes-Mörder ihrerseits im Affekt tötet, wird zu lebenslänglicher Haft verurteilt. Hinter den Gefängnismauern hört sie daraufhin das von der Freude der „hiesigen“ Gefangenen begleitete Geräusch der Eisenbahnzüge, der (symbolischen) Erzeugnisse der Zivilisation, in denen die Juden barbarisch in den Tod deportiert werden. Das verhängnisvolle Bündnis zwischen höchster Technologie und peripherisch bestimmtem Ressentiment hat die ‚Fremdheit‘ aus der Welt ausgerottet, in der nun wieder die erschreckende, primordiale Stille herrscht. Die ‚fremden Nachbarn‘ dürfen forthin – und für wie lange? – nur noch in der Erinnerung Caterinas leben.

■

Anmerkungen

- ¹ Ulrich Beck: *Wie Nachbarn Juden werden. Zur politischen Rekonstruktion des Fremden in der reflexiven Moderne*. In: Max Miller, Hans-Georg Soeffner (Hrsg.): *Modernität und Barbarei*, Frankfurt a.M. 1996, S. 318-344.
- ² Shmuel Noah Eisenstadt: *Die Konstruktion nationaler Identitäten in vergleichender Perspektive*. In: Bernhard Giesen (Hrsg.): *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1991, S. 23.
- ³ Beck (Anm. 1), S. 324.
- ⁴ Vgl. Eisenstadt (Anm. 2).
- ⁵ Karl W. Deutsch: *Nationalism and social Communication. An Inquiry into the Foundation of Nationality*, Cambridge (Mass.)/London 1978, S. 37-38; vgl. auch Otto Dann: *Der moderne Nationalismus als Problem historischer Entwicklungsforschung*. In: Ders. (Hrsg.): *Nationalismus und sozialer Wandel*, Hamburg 1978, S. 12-22; hier: S. 18.
- ⁶ Norbert Elias: *Über den Prozeß der Zivilisation*, Frankfurt a.M. 1980, Bd. 2, S. 324.
- ⁷ Ebd. S. 326.
- ⁸ Deutsch (Anm. 5), S. 127.
- ⁹ Georg Simmel: *Exkurs über den Fremden*. In: Ders.: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (= Gesamtausgabe, hrsg. von Otthein Rammstedt, Bd. 2)* Frankfurt a.M. 1992, S. 764-771, S. 764 f.
- ¹⁰ Beck (Anm. 1), S. 323.
- ¹¹ Elias (Anm. 6), S. 358.
- ¹² Beck (Anm. 1), S. 323.
- ¹³ Elias (Anm. 6), S. 330.
- ¹⁴ Vgl. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 1969.
- ¹⁵ Lydia Marinelli (Hrsg.): *Freuds verschwundene Nachbarn*, Wien 2003.
- ¹⁶ Hazel Rosenstrauch (Hrsg.): *Aus Nachbarn wurden Juden*, Berlin 1988, S. 31.
- ¹⁷ Sighart Neckel in Beck (Anm. 1), S. 339.
- ¹⁸ Ebd.
- ¹⁹ Zygmunt Bauman: *Gewalt - modern und postmodern*, in Miller/Soeffner (wie Anm. 1), S. 36-68, S. 41 f.
- ²⁰ Ebd. S. 43f.
- ²¹ Zygmunt Bauman in: Beck (Anm. 1), S. 326.
- ²² Eisenstadt (Anm. 2), S. 31.
- ²³ Ebd. S. 34.
- ²⁴ Shmuel Noah Eisenstadt: *Barbarei und Moderne*. In: Miller/Soeffner (Anm. 1), S. 96-118, S. 96.
- ²⁵ Bernhard Giesen: *Die Struktur des Barbarischen*. In: Miller/Soeffner (Anm. 1), S. 118-130, S. 120 f.

- ²⁶ *Verbrechen der Wehrmacht. Dimensionen des Vernichtungskrieges 1941-1944*. Ausstellungskatalog, hrsg. vom Hamburger Institut für Sozialforschung, Hamburg 2002.
- ²⁷ Vgl. Jan Thomas Gross: *Nachbarn. Der Tod an den Juden von Jedwabne*, München, 2001.
- ²⁸ Vgl. Mariana Hausleitner, Brigitte Mihok, Juliane Wetzel: *Rumänien und der Holocaust. Zu den Massenverbrechen in Transnistrien 1941-1944*, Berlin 2001.
- ²⁹ Moshe Zimmermann: *Mühsal der Erinnerung. Zur Darstellbarkeit der Shoa*. In: Marinelli (Anm. 15), S. 117.
- ³⁰ Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a.M. 1970, S. 130.
- ³¹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt a.M. 1973, S. 360.
- ³² Adorno (Anm. 30), S. 161.
- ³³ Paul Celan: *Der Meridian*. In: Ders.: *Gesammelte Werke in sieben Bänden*, hrsg. von Beda Allemann und Stefan Reichert unter Mitwirkung von Rolf Bücher, Bd. 3, Frankfurt a.M. 2000, S. 197.
- ³⁴ Adorno (Anm. 30), S. 171.
- ³⁵ In: Alfred Margul-Sperber: *Zeuge der Zeit*, Bukarest 1951, S. 38.
- ³⁶ Johannes Feichtinger, Ursula Prutsch, Moritz Csáky (Hrsg.): *Habsburg postcolonial*, Innsbruck/Wien/München/Bozen 2003.
- ³⁷ Edward Said: *L'Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident*, Paris 1980.
- ³⁸ Der Ausdruck wurde bekanntlich von Karl Emil Franzos: *Aus Halb-Asien, Kulturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrußland und Rumänien*, Leipzig 1876 geprägt.
- ³⁹ Simmel (Anm. 9), S. 766.
- ⁴⁰ Mihai Eminescu: *Opere*, hrsg. von Petru Cretia, Bd. 9, Bucuresti 1980, S. 430 f.
- ⁴¹ Die Figur der „autochtonen“ Amme, dank deren das zu einer „Kolonisten“-Familie gehörende Kind eine besondere Beziehung zu der Sprache und den Sitten seiner Umwelt entwickelte, ist allerdings keine Seltenheit in der deutschsprachigen Literatur Mitteleuropas: siehe Franzos' Ruthenin Marinia („Sie hat mich gehen, sie sprechen gelehrt, natürlich ruthenisch, auch etwas polnisch; sie ist [...] mein Eins und Alles.“; vgl. Karl Emil Franzos: *Mein Erstlingswerk: „Die Juden von Barnow“*. In: Ders. (Hrsg.): *Die Geschichte des Erstlingswerks*, Leipzig 1894, S. 221-222) oder Canettis „rumänische Amme“ („Ich hörte immer Rühmendes von ihr sagen, und obwohl ich mich nicht an sie erinnern kann, behielt um ihretwillen das Wort ‚rumänisch‘ für mich einen warmen Klang“, vgl. Elias Canetti: *Die gerettete Zunge*, München 1977, S. 16-17); laut Georg Escher (*Ghetto und Großstadt. Prag-Literatur des 20. Jahrhunderts als Stadtnarrativ*, unveröffentlichter Vortrag im IFK Wien) soll das Motiv der tschechischen Magd durchaus präsent in der deutschen Literatur aus Böhmen und Prag gewesen sein. Andererseits kam das symbolische Bild der Milch in seiner oxymoronischen, auf die Materie der Erde anspielende Umstellung „schwarze Milch“ dank der Bukowiner Paul Celan in der berühmten *Todesfuge* und vor ihm Rose Ausländer in dem Gedicht *Ins Leben* (aus dem Gedichtband *Der Regenbogen*, Czernowitz 1939, S. 9) zur Geltung.
- ⁴² Gregor von Rezzori: *Blumen im Schnee*, München 1989.
- ⁴³ Wir zitieren nach der von Rodica Amel unterzeichneten rumänischen Übersetzung des Romans (Aharon Appelfeld: *Caterina*, București 2002).
- ⁴⁴ Simmel (Anm. 9), S. 766.
- ⁴⁵ Elias (Anm. 6), S. 354

Günter Grass' Novelle *Im Krebsgang* oder: Aus der Geschichte lernen

Wulf Segebrecht

Auch wer die 2002 erschienene Novelle *Im Krebsgang* von Günter Grass nicht kennt, weiß doch, dass es in diesem Buch um den Untergang des Schiffes, Wilhelm Gustloff geht, um jenes Schiff, das am 30. Januar 1945 von Torpedos eines sowjetischen U-Boots getroffen wurde und vor der hinterpommerschen Küste sank. Ungefähr 9000 Menschen, überwiegend Flüchtlinge, kamen dabei ums Leben, darunter etwa 4000 Kinder.

Wie geht man, zumal als Deutscher, mit so schrecklichen Ereignissen um? Wie lässt sich überhaupt über sie sprechen? Welche Konsequenzen haben sie? Und schließlich: Kann man aus dieser Geschichte etwas lernen? – Diese ebenso schlichten wie weitreichenden Fragen trage ich nicht von außen an die Novelle von Grass heran; es sind vielmehr genau diese methodischen Fragen, die in ihrem Zentrum stehen. Schon der Titel *Im Krebsgang* zeigt das an. Denn er bezieht sich nicht auf das historische Ereignis des Untergangs der, Wilhelm Gustloff, sondern auf die Art und Weise, wie die Annäherung an dieses historische Ereignis und seine Vergegenwärtigung in der Novelle stattfinden. Die Bewegungsart der Krebse, die „den Rückwärtsgang, seitlich ausscherend vortäuschen“⁴¹, wie

es im Buch heißt, wird als zugleich fortschreitend und rückschreitend wahrgenommen: Was rückschrittlich aussieht, kann sich unter Umständen als fortschrittlich erweisen, und der scheinbar Progressive kann sich als höchst reaktionär herausstellen. Der Fortschritt ist also in der jüngsten Novelle von Günter Grass nicht mehr eine Schnecke, die nur langsam, aber sicher vorankommt – so erschien er in seinem bisherigen Werk² –, sondern ein Krebs, der die Vorwärts-, Seitwärts- und Rückwärtsbewegung miteinander verbindet. Das ist exakt die erzählerische Verfahrensweise in der Novelle *Im Krebsgang*, wovon noch zu sprechen sein wird. Nur in solchem Krebsgang kommt voran, wer aus der Geschichte lernen will.

Grass bindet darüber hinaus die Erzählung dieses ungeheuren Verbrechens und Leidens in eine Geschichte der Geschichtsschreibung, in eine Geschichte des Umgangs mit dieser Geschichte ein. Drei Generationen sind in der Novelle von Grass an der Rekapitulation der Geschichte des Untergangs der ‚Wilhelm Gustloff‘ beteiligt: Tulla Pokriefke, die Göre aus *Katz und Maus* und *Hundejahre*, von der Kenner des Werkes von Grass aus dem Roman *Die Rättin* vermuten mussten, sie sei mit der ‚Wilhelm Gustloff‘ untergegangen. Sie hat, wie wir nun erfahren, nicht nur überlebt, sondern sie ist es auch, die immer wieder dazu drängt, die dramatische, selbsterlebte Geschichte, die sie in der Erinnerung zunehmend nostalgisch einfärbt, aufzuschreiben. Es ist die Position der ‚oral history‘, die sie vertritt. Derjenige, den sie zur Niederschrift auffordert, ist ihr Sohn Paul. Dieser wurde auf einem Begleitschiff der ‚Wilhelm Gustloff‘ kurz vor deren Untergang am 30. Januar 1945 geboren. Er ist Journalist geworden, und er unterzieht sich der historiographischen Aufgabe eher lustlos durch professionelle Recherche. Er ist der prinzipiell interesselose Geschichtsschreiber. Er ermittelt beispielsweise, dass Wilhelm Gustloff, nach dem das Flüchtlingschiff benannt war, ein Schweizer Landesgruppenleiter der NSDAP war, der 1936 in Davos von dem serbischen Juden David Frankfurter ermordet und auf diese Weise zum nationalsozialistischen Helden wurde, nach dem der ‚Kraft durch Freude‘-Dampfer benannt wurde. Und er geht ebenso den erreichbaren Daten über den russischen U-Boot-Kommandanten Marinesko nach, der für den Untergang des Schiffes verantwortlich war. Die Hauptquelle der Informationen

bietet dem Journalisten Paul Pokriefke das Internet, und hier stößt er entsetzt auf die Web-Sites seines 17jährigen Sohnes Konrad, der dort die ganze Geschichte der ‚Wilhelm Gustloff‘ aus konsequent neofaschistischer und antisemitischer Sicht darstellt und mit Gesinnungsgenossen europa-, ja weltweit diskutiert. Hier entfaltet sich eine ideologische Geschichtsschreibung mit verhängnisvollen Auswirkungen; denn Konrad Pokriefke wird am Ende zum Mörder an einem Generationsgefährten, der sich ihm gegenüber im Chatroom als Jude ausgegeben und den Mord an Gustloff ebenso zu rechtfertigen versucht hatte wie er die Beschießung des Schiffes als legitime Sühne bezeichnet hatte. Mit vier Pistolenschüssen, ebenso wie seinerzeit der Jude David Frankfurter den Nazi-Helden Wilhelm Gustloff niedergestreckt hatte, erschießt er ihn.

Grass betreibt Geschichtsschreibung nicht als pure Vergegenwärtigung deutschen Leids. Er reflektiert vielmehr die Formen und Funktionen des Redens über die eigene Geschichte. Am Beispiel der drei Mitglieder der Familie Pokriefke, die zugleich drei Generationen zu vertreten haben, stellt er die Formen der Verfehlung und der Verfälschung von Geschichte, aber auch die Bemühungen um eine weder durch Heimattümelei noch durch Ideologien verfälschte Geschichte dar.

Da ist zunächst *Tulla Pokriefke*, die Überlebende, nun längst zur Großmutter geworden. Sie ist durch die Schiffskatastrophe, während derer sie ihren Sohn Paul zur Welt brachte, offensichtlich traumatisiert. Obsessiv möchte sie das, was sie erlebt hat, bewahrt wissen und fordert zunächst ihren Sohn Paul, später ihren Enkel Konrad auf, ihre Erlebnisse aufzuschreiben: „Ech leb nur noch dafier, daß main Sohn aines Tages mecht Zeugnis ablegen“ (19), behauptet sie, an ihrem ostpreußischen Heimatidiom festhaltend, und verlangt von Paul: „Das mußte aufschraiben. Biste ons schuldig als glicklich Ieberlebender. Werd ech dir aines Tages erzählen, klitzeklain, ond denn schreibste auf...“ (31). Es sei seine „Sohnespfligt [...], endlich aller Welt zu berichten“ (32). Doch Paul enttäuscht sie: „Baldich wird kainer von ons mehr lebendich sain, nur du. Abä du willst ja nech aufschraiben, was ech diä alles schon immer erzählt hab“ (94). Was sie von der Geschichtsschreibung erwartet, geht aus ihrer Beurteilung des Buches

von Heinz Schön und einer Dokumentation von den drei englischen Autoren Dobsen, Miller und Payne im Ullstein-Verlag (94, 115) hervor³, die ihr Sohn ihr zur Verfügung stellt: „Das ist mir alles nech persenlich jenug erlebt. Das kommt nich von Härzen!“ (94). Geschichte ist für sie als Katastrophe persönlich erlebte Geschichte, die sie nur emotional erfahren, aber nicht intellektuell zu beurteilen vermag. Ihr mangelndes Beurteilungsvermögen macht sie orientierungslos: In der DDR lebend, schwärmt sie für Stalin, weint sogar bei dessen Tod (169) und bleibt auch danach Stalinistin (170), preist aber zugleich auch die „Kaadeäff“ (,Kraft durch Freude‘)-Aktionen der Nazis. „Unfaßbar blieb, für wen, gegen wen sie war“ (40), heißt es im Text. „Sie ließ sich nicht organisieren“, trat aber freiwillig der SED bei (67), wurde sogar Aktivistin, übererfüllte das Plansoll usw. (90). Noch 1990, also nach der Wende, legt sie an der Stelle am Schweriner See, „wo einst [...] der große Granit zu Ehren des Blutzugegen“ Wilhelm Gustloff gestanden hatte, Blumen nieder, allerdings nicht für Gustloff, sondern „fier das Schiff ond all die Kinderchen, die draufjegangen sind damals inne eiskalte See“ (91). Dieses Erlebnis hat sie lebenslang geprägt: „Kann man nicht vergässen, sowaDas heert nie auf. Da träum ech nich nur von, wie, als Schluß war, ain ainziger Schrei ieberm Wasser losjing. Ond all die Kinderchen zwischen die Eisschollen ...“ (57).

Dieses Bild verfolgt sie auch, als sie zusammen mit anderen Heimatvertriebenen eine sogenannte „Heimwehtour“ nach Danzig unternimmt. Anerkennend stellt sie fest: „Das muß man den Polacken lassen, ham viel aufjebaut wieder, alle Kirchen ond so“ (205). Aber diese Reise ändert doch nicht ihre prinzipiell eingeschränkte Gedanken- und Gefühlswelt: „schon bald lief wieder ihre Platte mit Sprung“ (205). Sie ist ein für alle Mal fixiert; unfähig, sich zu wandeln, vertritt sie sicherlich die Generation der aus ihrer Heimat Geflohenen oder Vertriebenen, die für ihr ganzes Leben traumatisiert sind, und dass dies keine ganz harmlose Position ist, wird daran sichtbar, dass Tulla, nachdem ihr Sohn Paul sie enttäuscht hat, ihre ganze Hoffnung auf ihren Enkel Konrad setzt: „Na vleicht wird mal main Konradchen eines Tages drierber was schraiben“ (94). Und das geschieht dann ja auch; allerdings auf eine Art und Weise, die in einen Mord einmündet. Ob man sie deshalb als „allein [...] schuldig“ (193) an der Entwick-

lung Konrads bezeichnen kann, wie ihr das ihr Sohn Paul vorwirft, mag man bezweifeln; eine Mitschuld trifft sie aber allemal; und das scheint sie am Ende auch zu erkennen, wenn sie nach dem Urteilsspruch sagt: „Nich das Jungchen, mich hätten se ainlochen jemußt“ (198).

Für Paul, ihren Sohn, steht indes fest, dass sie, die „Ewiggestrige“ (72), verantwortlich ist für die verheerende Entwicklung seines Sohnes Konrad zum Mörder, für dessen antisemitische Fixiertheit auf David Frankfurter, den Mörder des Nazis Wilhelm Gustloff: „Sie hat ihm das eingimpft,“ schreibt Paul. „Dafür, Mutter, und weil Du mich geboren hast, als das Schiff sank, hasse ich Dich“ (70). Nicht für sie, sondern für einen anderen Auftraggeber, von dem noch zu sprechen sein wird, unternimmt Paul denn auch seine historiographischen Studien über den Untergang der ‚Wilhelm Gustloff‘. Er tut es zunächst ohne großes Engagement, aber mit Sorgfalt: Er zieht die einschlägigen Quellen und die wissenschaftliche Literatur heran, recherchiert kritisch im Internet und trägt zusammen, was zum Thema an Büchern, Filmen und Dokumentationen erreichbar ist.⁴ Er versteht sich als bloßer Berichterstatter, nicht als Poet und nicht als Beteiligter. Er will sich immer heraushalten: „Bleibe bemüht, will wedernoch sein. Gebe mich in der Regel neutral. Denn wenn ich einen Auftrag, gleich von wem, habe, stelle ich nur fest, berichte nur, lasse aber nicht locker“ (75) – eine recht zutreffende Selbstcharakterisierung und gewiss keine schlechte Voraussetzung für einen Historiker, der sich weder von Emotionen noch von Ideologien leiten lassen will. Er ist auch urteilsfähig und verhält sich kritisch seinen Quellen und vor allem sich selbst gegenüber; so stellt er sich beispielsweise vor, wie er als Journalist während der Einweihungspressekonferenz für die ‚Wilhelm Gustloff‘ – wie alle anderen Journalisten damals auch – es wohl unterlassen hätte, kritische Fragen nach der Finanzierung des Schiffes zu stellen (vgl. 58 und 60). Er hält sich selbst für einen nur mittelmäßigen Journalisten (42), der nacheinander sowohl für Springers *Bild*-Zeitung als auch für die *taz* gearbeitet hat. Und im privaten Bereich, als Sohn, Ehemann und Vater hält er sich sogar für einen Versager. Gesinnungs- oder Gewissenlosigkeit kann man ihm jedoch nicht vorwerfen; ihn kennzeichnet allenfalls eine etwas blasse Durchschnittlichkeit, die aber jedenfalls zu angemesseneren Ergebnissen führt als die

extreme Exzentriz seines Sohnes Konrad. Beide verstehen sich als Historiker. Als sein Sohn, befragt, was er denn eigentlich tue, ihm sagt, er betreibe historische Studien, antwortet der Vater: „Ich auch, Konny, ich auch! Lauter alte Geschichten“ (76). Aber es kommt bei diesen historischen Studien der beiden etwas sehr Verschiedenes heraus. Das lässt sich beispielsweise daran zeigen, wie beide die Zusammensetzung und die Situation der Passagiere der ‚Wilhelm Gustloff‘ auf ihrer letzten Fahrt darstellen. Konrad spricht auf seiner Website nur von den „vor der russischen Bestie fliehenden“ Mädchen und Frauen, Müttern und Kindern“ (103), die sich auf dem „Flüchtlingsschiff“ befunden hätten. Sein Vater dagegen hält fest, dass außerdem 1000 U-Bootmatrosen, 370 Marinehelferinnen sowie Verwundete und – zur Ergänzung der Schiffsbesatzung – kroatische Kriegsfreiwillige an Bord waren und dass man sogar Flakgeschütze angebracht hatte, so dass es sich keineswegs um ein reines Flüchtlingschiff handelte, sondern um ein „der Kriegsmarine unterstelltes, bewaffnetes Passagierschiff“ (104), was natürlich Konsequenzen hat für die Beurteilung des Geschehens. Paul ist, so kann man zusammenfassend sagen, der zuverlässige, nüchterne und kritische Historiker, ein Positivist, der allerdings einen eigenen Standpunkt nach Möglichkeit meidet.

Schließlich zu Konrad, dem jüngsten Mitglied der Familie Pokriefke. Er war, so wird berichtet, zehn oder elf Jahre alt, „als er seiner Großmutter in die Finger fiel“ (100). Sie pumpte ihn mit „Flüchtlingsgeschichten, Greuelgeschichten, Vergewaltigungsgeschichten“ (100) voll, so dass schon seine Lehrer meinen, „Konny's Denken sei ausschließlich vergangenheitsbezogen“ (67). Das verbindet ihn mit seiner Großmutter Tulla, die ihm einen PC schenkt, den er weniger zur Recherche benutzt als vielmehr, um mit Gesinnungsgenossen im Chatroom kommunizieren und seine abwegigen antisemitischen Lehren verbreiten zu können. So spricht er von seiner

„liebe[n] Großmutter, der ich im Namen der Kameradschaft Schwerin bei ihrem weißen Haar geschworen habe, die Wahrheit, nichts als die Wahrheit zu bezeugen: Es ist das Weltjudentum, das uns Deutsche für alle Zeit und Ewigkeit an den Pranger ketten will“ (73f.).

Er zeigt sich, auch darin seiner Großmutter ähnlich, in gleicher Weise von dem „Wunderwerk ‚Kraft durch Freude‘“ ebenso begeistert wie von den „Bemühungen des Arbeiter- und Bauern-Staates, gleichfalls ein sozialistisches Ferienparadies erblühen zu lassen“. So „sprach seine Großmutter aus ihm“ (89). Zu den neonazistischen Glatzköpfen dagegen hält er durchaus Distanz, ruft nicht, wie sie, zu Gewalttaten auf, und die berüchtigten Slogans „Juda verrecke“ oder „Schweinejuden“ sind von ihm nicht zu hören. „Er paßte nicht zu den Glatzen“ (84), heißt es zusammenfassend. Aber er spekuliert im Internet doch in einem Kommentar zu den Konferenzen von Jalta und Potsdam über eine mögliche andere, unter Umständen wunderbare Wendung der Geschichte, die sich hätte ergeben können, wenn die ‚Wilhelm Gustloff‘ mit den 1000 Matrosen an Bord den Zielhafen Kiel erreicht hätte, und zeigt anhand einer Gebietskarte des Großdeutschen Reiches mit markierten Gebietsverlusten: „So hat man unser Deutschland zerstückelt“ (124). „Wer die Geschichte seines Volkes vergißt, ist ihrer nicht wert“ (160) – diesen markigen Satz ‚chattet‘ Konrad seinem vermeintlich jüdischen Chatroom-Partner zu. Und er erschießt diesen Partner, mit dem er eben noch gejuxt hatte, unmittelbar nachdem dieser auf das Fundament der ehemaligen Ehrenhalle für Wilhelm Gustloff mit den Worten gespuckt hatte: „Als Jude fällt mir nur so viel dazu ein“ (174). – „Ich schoß aus Prinzip“ (182), erklärt Konrad vor Gericht und: „Ich habe geschossen, weil ich Deutscher bin – und weil aus David der ewige Jude sprach“ (189). Der deutsche Antisemit erschoss den deutschen Philosemiten, und er bewertet seinen Mord als „Hinrichtung“ (192).

Das Schlusswort Konrads im Prozess scheint auf einen ersten Sinneswandel hinzudeuten. Er verzichtet darin auf die Rede von den „russischen Untermenschen“, die er sonst im Munde führte, und bittet den von ihm Ermordeten nachträglich sogar um Verzeihung dafür, dass er den Untergang der ‚Wilhelm Gustloff‘ fälschlicherweise als Mord an Frauen und Kindern bezeichnet habe. In Wirklichkeit sei Admiral Dönitz der Verbrecher. Denn der habe zugelassen, dass auf dem Flüchtlingschiff auch „Militärpersonal eingeschifft wurde“ (192), so dass Kriegsgegner das Schiff als militärisches Objekt werten konnten, eine Auffassung, die sich übrigens auch Grass selbst in einem Interview zueigen gemacht hat.⁵

Konrad ist ein bis zur Absurdität Verblendeter, wobei die Kausalkette eng geknüpft ist, die seine Verblendung als Produkt einer verfehlten Erziehung und als Konsequenz der Einflussnahme seiner obsessiven Großmutter erscheinen lässt. Seine historischen Einsichten sind geleitet von einem pauschalen Antisemitismus, der sich aus den Parolen des Nationalsozialismus speist. Grass zielt mit dieser im Chat weltweit agitierenden Figur offenbar auch darauf ab, Differenzierungen innerhalb der rechten Szene in Deutschland vorzunehmen, die mit ihren Springerstiefeln, mit Gewalt gegen Ausländer und Juden keineswegs hinreichend charakterisiert sei.

Soviel zu den drei Mitgliedern der Familie Pokriefke, die zugleich drei Umgangsformen mit der Geschichte repräsentieren: den emotional, den nüchtern und den ideologisch geprägten Umgang mit der Geschichte, wobei gleich hinzu-zufügen ist, dass alle drei Figuren die ihnen zugewiesene Rolle nicht als Typen übernehmen, sondern als in sich widersprüchliche, nicht leicht auf einen Nenner zu bringende Charaktere. Das liegt auch daran, dass sie aus der Perspektive des Ich-Erzählers Paul Pokriefke gesehen werden. Er lässt sie zwar gewissermaßen authentisch zu Wort kommen, doch müssen sie sich seine Kommentare, seine Kritik gefallen lassen. Man könnte daraus schließen, dass dem nüchternen Historiker Paul Pokriefke durch diese Vorrangstellung der Vorzug gegeben wird gegenüber den eher verblendeten Figuren der Tulla und des Konrad Pokriefke. Und diese Annahme ist sicherlich nicht unberechtigt. Dennoch muss sich auch der Berichterstatter Paul eine rigorose Einschränkung gefallen lassen. Denn er verfasst seinen Bericht im Auftrag und unter der ständigen Kontrolle eines übergeordneten Herausgebers, der bereits im ersten Satz der Novelle, freilich nicht unter seinem bürgerlichen Namen, begegnet: „Warum erst jetzt?“ sagte jemand, der nicht ich bin“ (7).

Dieser Jemand, den der Ich-Erzähler dieser Novelle immer wieder zu Wort kommen lassen muss, ist unverkennbar der Autor selbst, Günter Grass, der sich kenntlich macht z.B. durch die Erwähnung seiner *Hundejahre* (77, 104, 108 u.ö.). Er lässt die Geschichte des Untergangs der Wilhelm Gustloff von denjenigen Figuren ermitteln und erzählen, die er selbst geschaffen hat. Paul ist zwar

durchgehend der Ich-Erzähler der Geschichte, aber er reagiert an mehreren Stellen auf die Einwürfe, Fragen, Anregungen des Autors, der als „Er“, „Jemand“, der „Alte“, der „Arbeitgeber“ oder auch der „Boß“ (176) bezeichnet wird.

Dieser Boß, so teilt Paul beispielsweise mit, „verlangt deutliche Erinnerungen“ (54). „Er läßt nicht locker“ (55) – diese Eigenschaft teilt er übrigens mit dem Ich-Erzähler Paul Pokriefke (75) –, „er läßt nicht nach“ (55), fordert die Schilderung von Einzelschicksalen mit „Horrorwörtern“ während der Katastrophe (136). Doch dazu sieht sich seine „Hilfskraft“ (78) – so wird Paul einmal bezeichnet – nicht in der Lage. „Ich kann nur berichten, was von Überlebenden an anderer Stelle als Aussage zitiert worden ist“ (137); „mit episch ausladender Gelassenheit und angestrengtem Einfühlungsvermögen“ zu erzählen (136), ist ihm nicht gegeben. So kann ihn Grass schließlich bitten, sich kurz zu fassen und zur Sache zu kommen (139), was umso mehr gilt, als ihm eine „Verbotstafel“ (199) strikt alle Spekulationen darüber untersagt, was in den Köpfen der Beteiligten vorgegangen sein mag. Das führe nur zu Beliebigkeit.

Bei allen Qualitäten, die Paul Pokriefke zweifellos auch besitzt, muss man doch feststellen, dass er eine Art Medium des Autors ist, und dazu eignet sich nach dem Urteil des alten Jemand nur „eine Person von eher dürrigem Profil“, die seiner Auffassung nach Paul ist. Dennoch sei er für diese Rolle „prädestiniert“ geboren, während das Schiff sank“ (78).

Es wird deutlich, dass dieser Jemand die letzte Verantwortung für den Text trägt, nicht etwa Paul, obwohl dieser, der Fiktion zufolge, den Text verfasst hat. Das zeigt sich nicht zuletzt auch an der Gattungsbezeichnung „Novelle“; Paul schreibt: „Er [das ist wieder der Autor Grass; W. S.] sagt, mein Bericht habe das Zeug zur Novelle. Eine literarische Einschätzung, die mich nicht kümmern kann. Ich berichte nur“ (123). Die Gattungsbezeichnung Novelle leitet sich, wie ich annehme, nicht von konkreten Formnormen her, sondern sie ist Ausdruck einer „literarischen Einschätzung“, eines Kunstanspruchs, mit dem der Text als Ganzes und in seinen Teilen auftritt. Die Kombination zwischen dem recherchierenden Berichterstatter und dem einredenden, kommentierenden und selbstkritisch reflektierenden Autor hält

die Differenz zwischen ihnen permanent präsent und bezeugt gewissermaßen den poetischen Mehrwert, den Pauls Bericht durch das Herausgeberarrangement erfährt und der ihn zur Novelle macht. Die Wahrheit der Geschichte, so ließe sich folgern, lässt sich nicht allein aus der dokumentarischen Recherche (Paul) herleiten und auch nicht aus den persönlichen lebensgeschichtlichen Erinnerungen (Tulla) oder den ideologischen Geschichtskonstrukten (Konrad), sondern sie bedarf zusätzlich einer poetischen Dimension, die mit der Bezeichnung Novelle signalisiert wird. Kein geradliniger Weg führt zu dieser ‚Wahrheit‘, sondern erst die Verbindung der unterschiedlichen Perspektiven, die Brechung der fortlaufenden Chronologie durch Rück-, Seiten- und Ausblicke, die wechselseitige Relativierung der Positionen eröffnet die Aussicht auf die Annäherung an die Wahrheit der Geschichte. Auf diese Weise wird das Bild vom Krebsgang inhaltlich und konzeptionell eingelöst.

Die Figuren, zu denen ja auch der Berichterstatter gehört, geraten dabei keineswegs zu bloßen Marionetten; sie entwickeln unter dem Diktat der historischen Fakten, mit denen sie in Verbindung gebracht werden, eine Eigendynamik, die sogar den Autor überraschen und enttäuschen kann. Das gilt insbesondere für Tulla Pokriefke, deren jugendliche Exzentrik in den früheren literarischen Werken von Günter Grass, in denen sie begegnet, so viel Banalität und Rückwärtsgerichtetheit im Alter nicht hätte erwarten lassen: „Niemals [...] hätte er gedacht, daß sich die überlebende Tulla Pokriefke in solch banale Richtung [...] entwickeln würde“ (100).

Grass benutzt die Konstruktion eines übergeordneten Autors, in dessen Auftrag eine seiner Figuren in Ich-Form die Geschichte der ‚Wilhelm Gustloff‘ aufrollt, auch dazu, die Geschichte seiner eigenen Beschäftigung mit diesem Stoff nachzuzeichnen und kritisch zu beleuchten. Eigentlich sei ja er aufgrund seines bisherigen literarischen Werkes für alles, was in der Geschichte mit Danzig zusammenhänge, eher zuständig als ein vorgeschobener Ich-Erzähler. Der Stoff des Untergangs der ‚Wilhelm Gustloff‘ sei ihm „[g]leich nach Erscheinen des Wälzers *Hundejahre*“ bekannt geworden, und dass er ihn nicht aufgegriffen habe, sei ein „Versäumnis“, ja ein „Versagen“ (77); er müsse zugeben, „daß er gegen Mitte der sechziger Jahre die Vergangenheit sattgehabt, ihn die

gefräßige, immerfort jetztjetztjetzt sagende Gegenwart gehindert habe“ (77), den Stoff zu bearbeiten. Ersatzweise habe er nun ihn – Paul Pokriefke – „zwar nicht erfunden, aber [...] entdeckt“ (78). Ebenso betrachtet er es als, bodenloses Versäumnis, dass seine Generation die Aufgabe versäumt habe, „dem Elend der ostpreußischen Flüchtlinge Ausdruck zu geben“ (99). „Niemals, sagt er, hätte man über so viel Leid, nur weil die eigene Schuld übermächtig und bekennende Reue in all den Jahren vordringlich gewesen sei, schweigen, das gemiedene Thema den Rechtsgestrickten überlassen dürfen“ (99).

Das sind deutliche Worte, die Grass inzwischen mehrfach erläutern musste. Auch die kritische Diskussion über Günter Grass' Novelle *Im Krebsgang* ist von vornherein in nicht nur literarische, sondern explizit politische Diskussionszusammenhänge gerückt worden. Die Literaturkritik hat ausdauernd darüber diskutiert, ob Grass mit diesem Buch das Tabu gebrochen habe, das besagt, es stünde den Deutschen als dem Volk der Täter nicht oder allenfalls nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen zu, die Leiden deutscher Opfer des Krieges, beispielsweise der Luftangriffe, der Flucht und der Vertreibung zu behandeln. Unter Hinweis auf nicht wenige Beispiele aus der deutschen Literatur und dem Film, die bezeugen, dass bereits lange zuvor Themen dieser Art durchaus behandelt wurden (Nossack, Sebald), wird Grass zwar bestritten, mit seiner Zuwendung zur Thematik deutschen Kriegsleidens Neuland betreten zu haben, zugleich wird jedoch befürchtet, sein Buch repräsentiere auf exemplarische Weise insofern einen revisionistischen Trend in Deutschland, als es sich ausschließlich auf die deutschen Opfer kriegerischer Ereignisse konzentriere. Andererseits wird auch nicht selten moniert, Grass habe sein Thema dadurch mit allzu großer politischer Korrektheit ausgestattet, dass er mit Konrad Pokriefke einen Neonazi auftreten lasse, der, um Rache zu nehmen für den Mord an dem Nazi ‚Wilhelm Gustloff‘ durch den Juden David Frankfurter, nun seinerseits einen vermeintlichen Juden mit vier Schüssen tötet und dafür bestraft wird.

Dass es sich beim Aufgreifen der Thematik von Flucht und Vertreibung durch Günter Grass keineswegs nur um einen rein literarischen Trend oder eine nur publizistische Mode handelt, scheinen politische Ereignisse der jüngeren und

jüngsten Zeit zu beweisen. Die Forderungen der Sudetendeutschen nach Aufhebung der Benes-Dekrete und nach Anerkennung ihrer Vertreibung als Unrecht, die Gründung der „Preußischen Treuhand GmbH&Co“ (2001), die das Ziel verfolgt, Polen zur Rückgabe von Vermögen an deutsche Vertriebene zu bewegen, und vor allem das Vorhaben, in Berlin ein ‚Zentrum gegen Vertreibungen‘ zu errichten, haben zu erheblichen wechselseitigen Verdächtigungen und zu ernsthaften Besorgnissen und Ängsten in Polen geführt. Vor allem die heftigen Reaktionen aus Polen auf Initiativen dieser Art in der polnischen und deutschen Presse haben Aufregung hervorgerufen. Ich denke an die Karikatur auf dem Titel der polnischen Wochenzeitschrift *Wprost* vom 14. September 2003, die die Vorsitzende des Bundes der Vertriebenen, Erika Steinbach, in SS-Uniform (mit deutlich sichtbarem Hakenkreuz) auf dem Rücken des auf allen Vieren krabbelnden deutschen Bundeskanzlers sitzend zeigt. Darunter steht zu lesen: „Niemiecki koń trojański“, also: „Das deutsche trojanische Pferd“. Oder ich denke an die Stellungnahme von Wladyslaw Bartoszewski in der polnischen Zeitung *Rzeczpospolita* und in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*⁶, die in Deutschland nicht nur wegen der persönlichen Invektiven gegen Frau Steinbach, sondern auch wegen mancher Einseitigkeiten und verbaler Unbesonnenheiten auf lebhaften Widerspruch stießen. Und schließlich denke ich an einen Leserbrief der Sejm-Abgeordneten Dorota Arciszewska-Mielewczyk aus Gdynia (Gdingen) in der *FAZ*⁷, die, um ihre Anteilnahme am Leiden der deutschen Kriegsoffer zu bezeugen, mitteilt, sie habe im Februar dieses Jahres das Patronat über einen Gottesdienst zum Jahrestag der Katastrophe des Schiffes ‚Wilhelm Gustloff‘ übernommen und gegen erheblichen Widerstand ehemaliger polnischer Kriegsteilnehmer eine Foto-Ausstellung unterstützt, die an die Geschichte dieses Schiffes erinnerte; schließlich habe sie sich für die Anbringung einer Gedenktafel für die Opfer des Schiffes eingesetzt, zu der es jetzt aber nicht mehr kommen werde: „Dank der Aktivitäten Erika Steinbachs und ihresgleichen wurde diese schöne Idee unwiderruflich verloren“, denn das geplante Zentrum gegen Vertreibungen beruht, so sagt diese Sejm-Abgeordnete, „auf Lüge und auf historischem Betrug“.

Ich kann mich natürlich nicht anheischig machen zu versuchen, den polnisch-deutschen Streit über das ‚Zentrum gegen Vertreibungen‘ zu schlichten. Mir

scheint aber weder der polnische Protest gegen die Errichtung dieses Zentrums aufgrund der bloßen Vermutung, es könnte revisionistischen Tendenzen dienen, noch das Plädoyer des gegenwärtigen deutschen Bundeskanzlers und seines Außenministers, auf die Errichtung dieses Zentrums mit Rücksicht auf die Gefühle der polnischen und der tschechischen Nachbarn zu verzichten, den notwendigen Anforderungen im Umgang mit der jeweils nationalen Geschichte zu entsprechen. Beide Verhaltensweisen lassen erkennen, dass man dem europäischen Nachbarn nicht zutraut, die ganze Geschichte zur Kenntnis zu nehmen: Unter den Polen gibt es viele, die glauben, die Deutschen würden ausschließlich ihr eigenes Leid thematisieren und ihre unermessliche Schuld an den Ereignissen des Krieges und an seinen Folgen verdrängen; unter den Deutschen gibt es viele, die glauben, es sei den Polen angesichts eigener Leiden und der unleugbaren Kriegsschuld und Kriegsverbrechen der Deutschen nicht zuzumuten, auch an polnische Verbrechen erinnert zu werden. In beiden Verhaltensweisen kommt ein Misstrauen dem Nachbarn gegenüber zum Ausdruck, das aber zugleich auf eigene Defizite aufmerksam macht: Wenn man meint, dem Nachbarn nicht gestatten zu sollen, auf sein eigenes Leid hinzuweisen, dann zeigt man zugleich, dass die Möglichkeit zumindest nicht auszuschließen ist, dass man selbst mitschuldig an diesem Leid sein könnte. Dieses Mitschuld-Eingeständnis – darum der Widerspruch – soll offenbar vermieden werden. Wenn man andererseits glaubt, die Gefühle des Nachbarn unbedingt respektieren zu müssen, dann zeigt man zugleich, dass man sich nicht in der Lage sieht, das für wahr Erkannte auch vorzuzeigen. Es soll vermieden werden, dass der Nachbar an dem, was man selbst für richtig hält, Anstoß nehmen könnte. Diesem Zirkel von Verdächtigung und Misstrauen, mangelndem Selbstvertrauen und mangelnder Fremdeinschätzung ist nur zu entkommen, wenn jeder rücksichtslos zunächst die eigene Geschichte komplettiert, bevor er daran geht, die Nachbarn an die Pflicht zur Komplettierung ihrer Geschichte und an die Revision beliebter Nachkriegsmythen zu erinnern. Diesem Postulat verweigern sich die Stimmen der deutschen Bundesregierung ebenso wie die Stimmen aus Polen, die ich gehört habe.

Die letzten Worte der Novelle lauten: „Das hört nicht auf. Nie hört das auf“

(216) – ein geschichtspessimistischer Schluss, wie es scheint, denn das, von dem hier gesagt wird, dass es nie aufhöre, ist der Neonazismus in Deutschland. Aus der Geschichte, so könnte man diesen Satz lesen, ist nichts zu lernen, weil die Menschen nicht lernfähig sind. Auch Konrad Pokriefke hat im Gefängnis offenbar weiterhin nichts anderes im Sinn als seine Wilhelm-Gustloff-Manie. Seine Gefängniszelle hat er mit Fotos seiner Helden und Gegner (vgl. 203) ausgestattet, und seine Freizeit verbringt er damit, das Schiff maßstabsgetreu als Modell nachzubauen. Dieses Schiff zerstört Konrad Pokriefke am Ende in Gegenwart seines Vaters. Nun scheint er seinen Wahn überwunden zu haben. Das wäre ein immerhin hoffnungsvoller Schluss geworden. Doch der schon erwähnte „Jemand“ (der Arrangeur des Ganzen, also Günter Grass) lässt diesen Schluss nicht zu und fordert den Erzähler Paul Pokriefke auf, im Internet ein anderes, ein „passendes Schlußwort“ zu suchen. Dort stößt dieser dann auf die Website einer „Kameradschaft“, auf der Konrad, sein Sohn, nach seinem Mord von vermeintlichen Gesinnungsgenossen als Vorbild gefeiert wird: „Wir glauben an Dich, wir warten auf Dich, wir folgen Dir“ (216), muss er dort lesen, und das heißt: Selbst wenn Konrad seine neonazistische Vergangenheit überwinden sollte – andere Neonazis wachsen immer wieder nach. „Das hört nicht auf. Nie hört das auf“ (216). Diese Formulierung – „Das heert nie auf“ (57) – hatte man schon von Tulla gehört: So wie ihre Erinnerung an das schreckliche Geschehen vom 30. Januar 1945 von ihr als unauslöschlich erfahren wird, so hört auch die Pervertierbarkeit der Geschichte nicht auf.

Dieser Schluss der Novelle ist auf doppelte Weise lesbar. Er besagt einerseits: Die deutsche Schuld ist unauslöschlich, sie erneuert sich immer wieder, und nur vor diesem Hintergrund ist die Darstellung des Leidens deutscher Opfer überhaupt akzeptabel. Doch er ist andererseits auch lesbar als ein Beispiel einer Lehre aus der Geschichte und er besagt dann: Wir müssen mit beidem leben: mit den Unverbesserlichen, die rechtsradikales Gedankengut reaktivieren wollen, und mit denen, die darauf bestehen, dass ihr Leid nicht aus Rücksichtnahme ändern gegenüber versteckt bleibt, mit den Tätern und mit den Opfern. Als poetisches Werk ist die Novelle aber nicht ohne weiteres auf eine schlichte Lehre aus der Geschichte zu reduzieren; sie präsentiert vielmehr ein aus un-

terschiedlichen Beweggründen und Interessen zusammengesetztes Bemühen um Geschichte, das Zweifel, Irrwege und Fehler einschließt. Die so genannte ‚Wahrheit der Geschichte‘ ist ohne Berücksichtigung der sehr unterschiedlichen Formen des Umgangs mit Geschichte nicht zu erreichen – und das ist denn zuletzt doch auch eine ‚Lehre‘.

■

Anmerkungen

- ¹ Günter Grass: *Im Krebsgang*. Eine Novelle, Göttingen 2002, S. 8 f. Zitate hinfort mit Seitenzahlen nach dieser Ausgabe.
- ² „Die Schnecke, das ist der Fortschritt“. Günter Grass: *Werkausgabe in zehn Bänden*. Hrsg. von Volker Neuhaus. Band 4: *örtlich betäubt. / Aus dem Tagebuch einer Schnecke*, Darmstadt und Neuwied 1987, S. 268.
- ³ Jüngste Ausgabe: Heinz Schön: *Die Gustloff-Katastrophe*, München 2002. – Christopher Dobson, John Miller, Ronald Payne: *Die Versenkung der ‚Wilhelm Gustloff‘*, Wien 1979 (Taschenbuchausgabe Berlin 1995).
- ⁴ Dazu gehört neben den in Fußnote 3 genannten Büchern der in der Novelle mehrfach (S. 62, S. 113) genannte Film *Nacht fiel über Gotenhafen* sowie Rolf Lyssys Film *Konfrontation* (1974) über den Attentäter David Frankfurter (vgl. S. 68).
- ⁵ Nach einer dpa-Meldung vom 2. Februar 2002.
- ⁶ Wladyslaw Bartoszewski: *Wider das selektive Erinnern*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6.8.2003.
- ⁷ Dorota Arciszewska-Mielewczyk: *Das Zentrum wird auf Lüge und Betrug beruhen*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 7.10.2003.

Nationale Bilder und Selbstbilder in der Karikatur

Zygmunt Januszewski

Karikatur schafft prinzipiell keine gefälligen, keine ‚lauwarmen‘ Bilder. Sie übertreibt, sie beißt und sie sagt ungestraft und mitten ins Gesicht die Wahrheit. Das entspricht keineswegs dem Privileg von ‚Narrenfreiheit‘ sondern einer moralischen Verpflichtung des Künstlers: nämlich zu provozieren und frech zu sein.

Häufig hört man den Vorwurf, dass aus einem gesellschaftlichen Projekt, aus einer politischen Institution oder auch aus einer einmal guten Idee eine pure ‚Karikatur‘ geworden sei, mithin das Gegenteil der anfänglichen Absicht erreicht wurde. In solchen Fällen fungiert die Kunst der Karikatur als Warnung. Der Karikaturist muss wachsam sein. Seine Aufgabe besteht darin, der Gesellschaft die jeweiligen Warnsignale deutlich vor die Nase zu halten, indem er sie mit Sinn für Humor, mit Ironie und stärkster Aussagekraft ins Bild setzt.

Oft fragt man sich: Was geschieht eigentlich im Kopf eines Künstlers? Dieses Rätsel faszinierte Daniel Chodowiecki, den großen Danziger Radierer, Maler und Zeichner aus dem 18. Jahrhundert, der vielen Kennern als eigentlicher Vater der gesellschaftskritischen Karikatur in Polen gilt. In seiner Radierung *Das Gehirn eines Künstlers* von 1792 (Abb.1) sehen wir, dass das wichtigste Körperorgan, nobler Sitz der Ratio, aus-

schließlich aus pulsierenden Bildern von Menschen und Tieren besteht. Satirisch leicht gewürzt kocht die brodelnde Bildmasse schon. Aber – noch ist sie im Werden. Noch ist das Wildschwein echt, noch sind Königin, Knecht und Tod deutlich erkennbar. Erst nach zwei Jahrhunderten wird sich aus dieser *Materia Prima* etwas herauskristallisieren, eine repräsentative Gruppe der europäischen Völker, obwohl diese Umwandlung immer noch unvollendet zu sein scheint (Abb. 2: Reiner Ehrh, o. T., 1993).

Am Anfang der deutsch-polnischen Karikatur stand also dieser Daniel Chodowiecki. Es gibt noch einen Danziger, dem wir alle viel zu verdanken haben. Es ist Lech Wałęsa, ehemaliger Elektriker in der Danziger Werft, Staatspräsident und Friedensnobelpreisträger, dem das Unmögliche gelungen ist. Er hat wie der Rattenfänger von Hameln (Abb. 3: Antoni Chodorowski: *Lech Wałęsa*, o. J.) mit Hilfe der Kirche (Abb. 4: Antoni Chodorowski: *Johannes Paul II.*, 1985) die gestürzte kritische Masse des Kommunismus aus diesem Land hinausgeführt. Nun scheint die Lage etwas entspannter und fröhlicher zu sein. Doch, wie es in der Karikatur häufig der Fall ist, der schöne Schein täuscht leider... nicht. (Abb. 5: Piotr Socha, *Europa Stämme*, 2003). Wir haben aber keinesfalls Grund, vor uns selber Angst zu haben. (Abb. 6: Andrzej Dudziński: *Er sollte keine Angst vor der Wahrheit über sich haben*, 1980).

Was für typische Nationalbilder und Selbstbilder sind von den Deutschen und Polen im Zerrspiegel der Karikatur zu finden? Sie sehen natürlich vom deutschen Standpunkt ganz anders aus als vom polnischen (Abb. 7: Gerhard Glück: *Deutsche Sehweisen*, 1989). Aber auch die selbstbewussten Polen haben ganz eigene Vorstellungen über ihren Platz in Europa (Abb. 8: Jacek Gawłowski, o. T. *Gazeta Wyborcza*, 28.09.2003).

Sag' mir, was du von den anderen Nationen hältst und ich sage dir, wo du stehst? Das dürfte das Motto für die *Zeit*-Umfrage über die dominierenden Klischees und Stereotypen unter den Völkern Europas abgegeben haben. Ja, mit Hilfe von modernen wissenschaftlichen Mitteln erhalten wir genug Material, um festzustellen, dass die alten Vorurteile, Stereotypen und nationalen Bilder durch die neuen ergänzt bzw. ersetzt worden sind.

Was halten die Deutschen von uns?: „Sie leben vom Diebstahl deutscher Autos

und vom weinerlichen Stolz auf ihre Leidensgeschichte“.

Und die Polen selber?: Der Karikaturist Henryk Sawka mit seinem Comic-strip „*Koreaner billig, Japaner sicher, Franzosen bequem, Heimische na ja... Als echter Pole... habe ich lieber solide, deutsche Wagen*“ (Abb.9) wirft etwas Licht auf diese ‚dunkle Seite‘ der polnischen Seele.

Für die Italiener sind wir „ewige Schwarzarbeiter, bäurisch, naiv, aber immerhin auch Katholiken“. Zbigniew Ziomecki in seiner *Kathedrale*, 1994 (Abb. 10) versucht der Wahrheit klar in die Augen zu sehen. Nun, die Polen sind heutzutage ein wenig gelassener Gläubige geworden und öffnen sich in bunter Vielfalt einer globalisierten Welt. (Abb. 11: Henryk Sawka: *Katholik – Wohl ein Pole!*).

Die Dänen haben wenig Mitleid und Verständnis für uns und behaupten, wir sind „Diebe und Soldaten, denen nicht zu trauen ist; wollen wahrscheinlich Bornholm stehlen“. Demgegenüber schickt Jacek Gawłowski, Karikaturist der *Gazeta Wyborcza*, ein beruhigendes Signal mit seiner pazifistischen Zeichnung aus dem Irak (Abb.12).

Laut der Stereotypentabelle der *Zeit* sind die Polen übrigens mit sich selber recht ehrlich. In unseren eigenen Augen sind wir „gastfreundlich, streitlustig. Zwei Polen – drei Meinungen. Viel Improvisation, wenig Disziplin“, was aber das Streben nach idealem Gleichgewicht nicht verhindert (Abb. 13: Zygmunt Januszewski: *Ideales Gleichgewicht*, 1986).

Die Deutschen, aus dem Blickwinkel der anderen europäischen Nationen gesehen, haben es auch nicht leicht. Die Dänen z.B. glauben, dass die Deutschen „gern etwas Verbotenes tun“ (Strandburgen bauen, zu schnell fahren, Weltkriege anfangen). Wenn man sie jedoch vor den Folgen warnt, wollen sie einem nicht so recht glauben (auch wenn der Reifen an ihrem Auto schon längst kaputt ist) (Abb. 14: Josef Partykiewicz, o. T. o. J.). Die Deutschen selbst haben sich in der *Zeit*-Umfrage erstaunlich nüchtern und illusionslos charakterisiert. „Die ungeliebte Nation. Nach schlimmer Straftat nur auf Bewährung entlassen“, was Ernst Maria Lang in seiner Karikatur *Herzogs Kreuzweg nach Warschau* (Abb. 15) mit Scharfsinn pointiert hat.

In der alten Freundschaft von Deutschen und Franzosen, von der uns Ernst Maria Lang in seiner rührenden Liebeszene von Charles de Gaulle und Konrad Adenauer einen Beleg gibt (Abb. 16), ist zärtlich suggeriert, dass die Deutschen nur „grüblerische Biertrinker sind, die mit ihrem ökologischen Bewusstsein nerven“. Dass das aber wohl nicht alles ist, darauf hat der polnische Karikaturist Stefan Wielgus in seiner Zeichnung *Müll aus Bremen* angespielt (Abb. 17).

Auf der Liste der ‚Vorwürfe‘ gegen die Deutschen finden wir zwei Mal eine echte kleine Überraschung, und zwar, was die Skepsis der Österreicher und Spanier angeht. Was die beiden Nationen bei den Deutschen am meisten irritiert und betroffen macht, ist ein eher kleines habituelles Detail, nämlich: „weiße Socken in Sandalen“. Nun, das muss wohl der letzte Modeschrei in Deutschland sein, gelangt er doch in älteren Karikaturen überhaupt nicht zum Ausdruck. Weder in der Karikatur vom Kaiser Wilhelm (Abb. 18: Teodor Lipiński *„Wie schade, dass die Erdkugel nur aus zwei Hälften besteht“*, o. J.) noch in *Wagner und Muse* von Paul Flora (Abb. 19) noch in *Polnischer Polka* von Walter Hanel (Abb. 20).

Die Polen werfen (auch wenn der Kleidungs geschmack deutscher Touristen in der Tat hier und da zu wünschen übrig lässt) den Deutschen da schon Gewichtigeres vor, etwa dass sie „Laut und oft überheblich sind. Ohne Fantasie. Alles geht nach Vorschriften und Vorgaben“. Nun: In Wirklichkeit ist es jedoch ziemlich lächerlich, den Deutschen gerade daraus einen Strick zu drehen. Etwas Ordnung muss ja nicht unbedingt schaden, oder? Es ist doch ganz schön, wenn etwa einer der besten deutschen Karikaturisten, Ernst Kahl, uns etwas Orientierung verschaffen will und zwar in einer solch umstrittenen Materie wie dem Ausländerwahlrecht. Er meint, es sei doch ganz einfach: z.B. dürfe Dong Hukatong, Kampfhundfänger, wählen und Carmen Moffo, Exorzistin, dürfe eben nicht wählen (Abb. 21). Alles klar?

Wie dem auch sei: Trotz aller Differenzen, Hindernisse und nicht zuletzt Nationalismen müssen wir gemeinsam in Europa leben! Sollte es mal ein ideales vereinigtes Europa geben, dann müssten natürlich die Engländer seine Polizisten sein, seine Küchenchefs die Franzosen, die Deutschen die Ingenieure, die Italiener die Liebhaber und all das sollte von den Schweizern schlussendlich koordiniert werden. Welche Rolle aber wäre dann uns Polen verblieben? Nach einer Zeichnung von Andrzej Mleczko, dem Krakauer Cartoonisten (Abb. 22): *Handschlag drauf! Wir geben euch die Moral und ihr gebt uns die Kasse*, können Sie sehen, verehrte Leser, wir Polen freuen uns schon auf die Rolle der Schatzmeister. ■

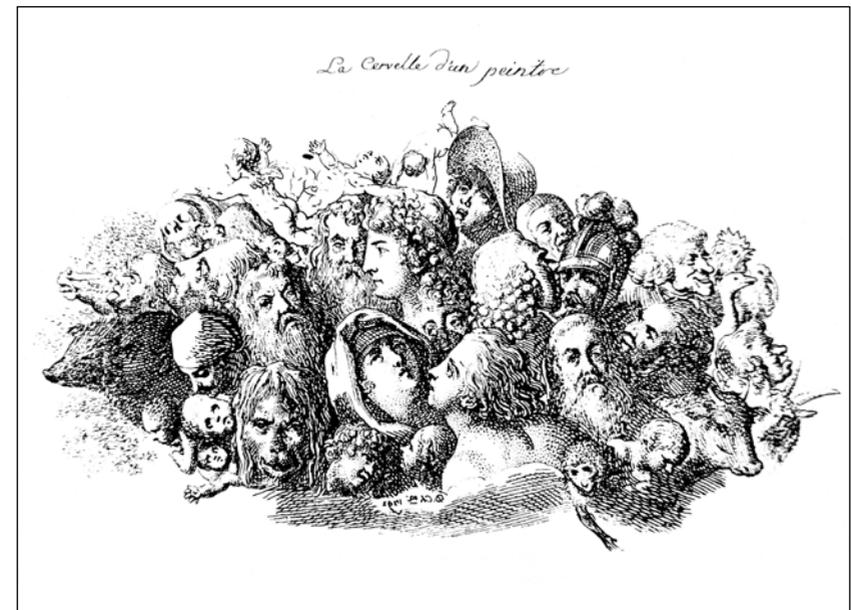


Abb. 1: Daniel Chodowiecki: *Das Gehirn eines Künstlers*

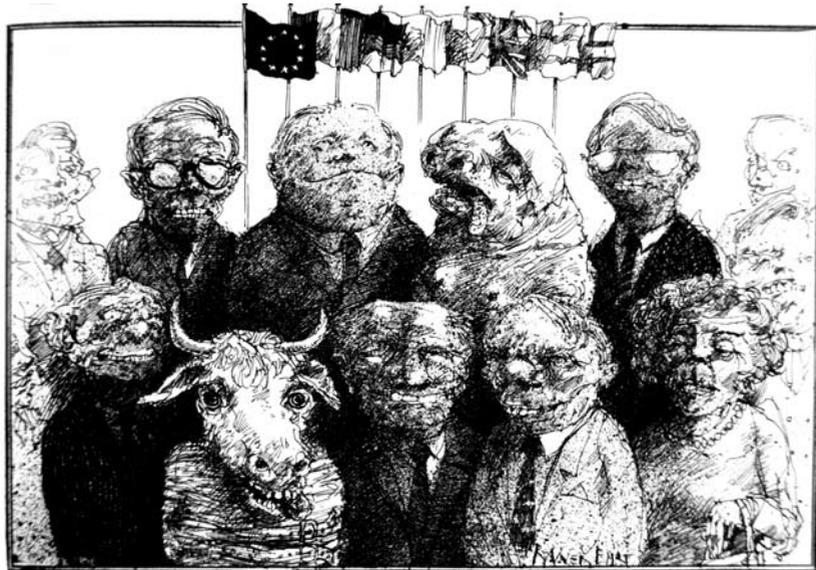


Abb. 2: Reiner Ehrt: o. T.



Abb. 3: Antoni Chodorowski: *Lech Wałęsa*

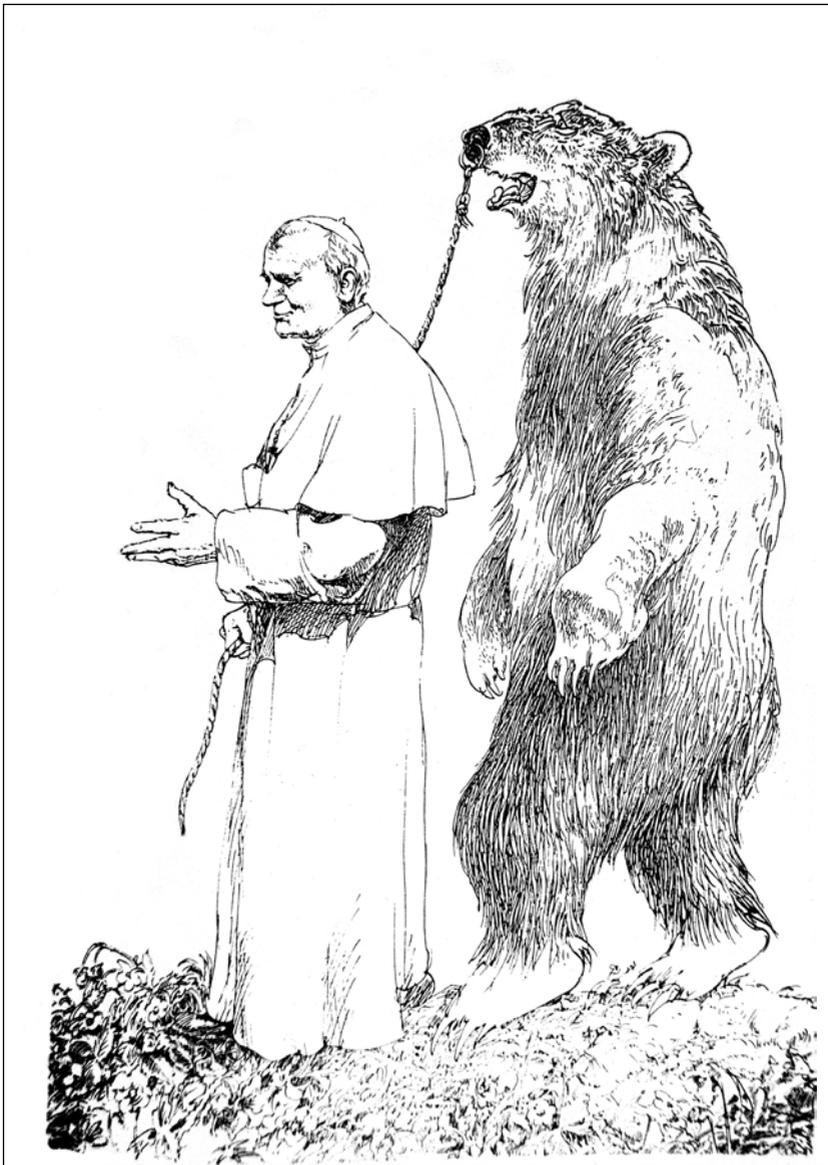


Abb. 4: Antoni Chodorowski: *Johannes Paul II.*



Abb. 5: Piotr Socha: *Europas Stämme*

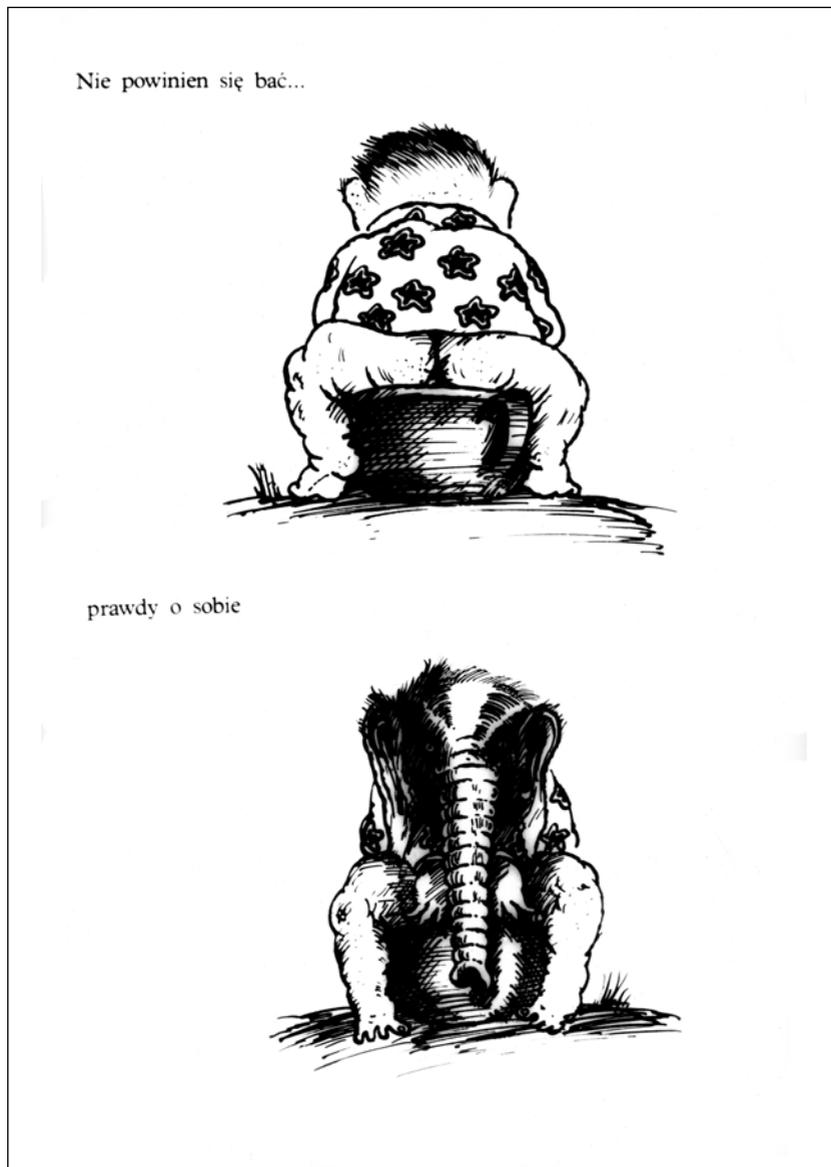


Abb. 6: Andrzej Dudziński: *Er sollte keine Angst vor der Wahrheit über sich haben*

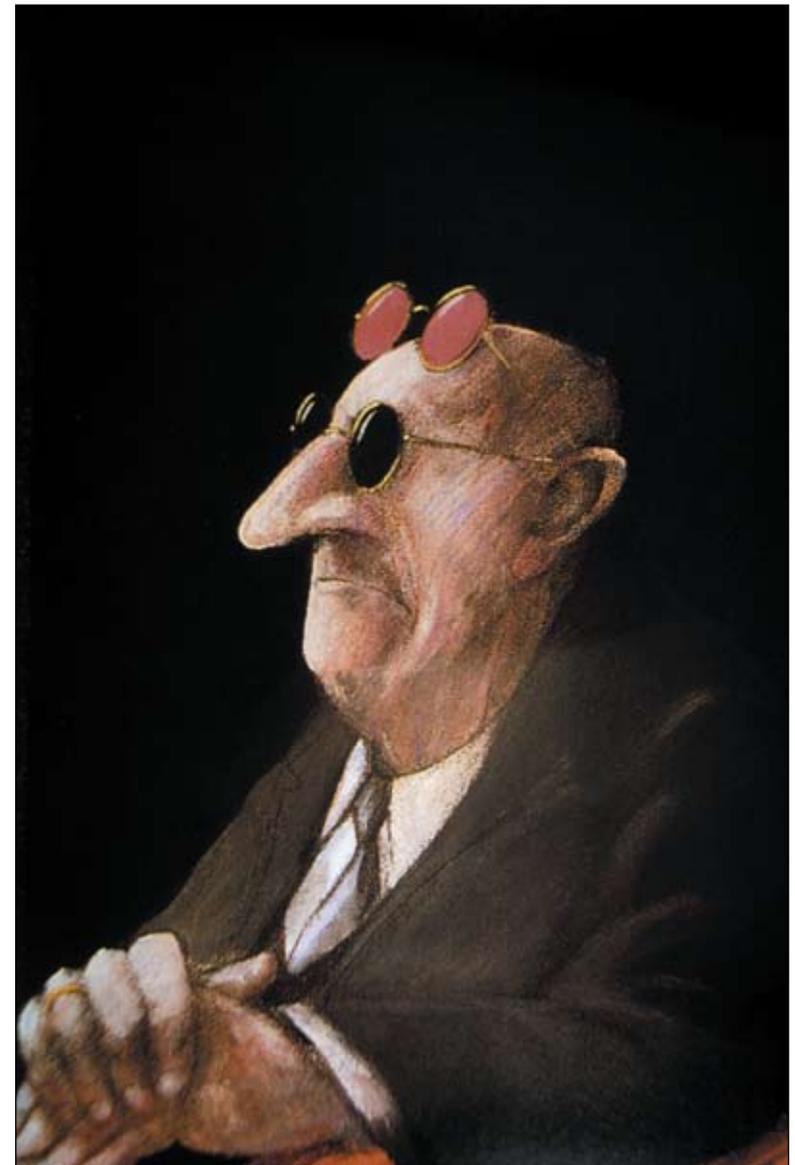


Abb. 7: Gerhard Glück: *Deutsche Sehweisen*

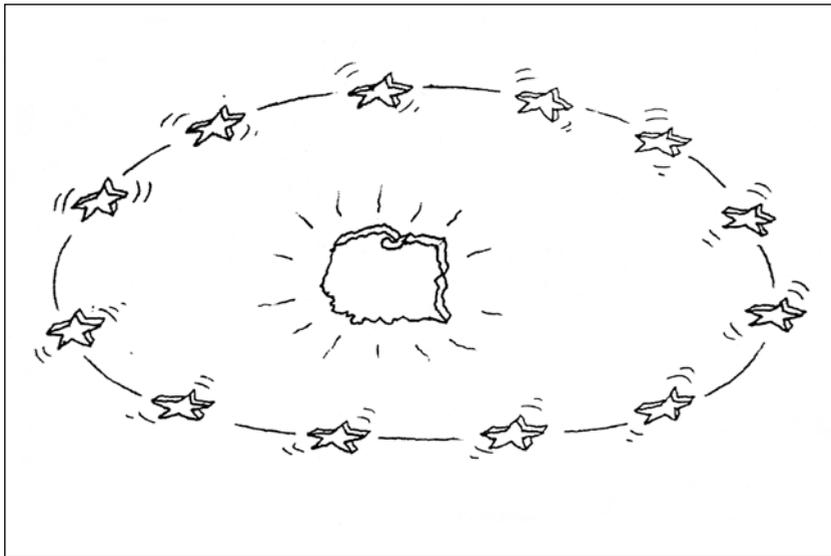


Abb. 8: Jacek Gawłowski: o. T.



Abb. 9: Henryk Sawka: „Koreaner billig, Japaner sicher [...]“



Abb. 10: Zbigniew Ziomecki: *Kathedrale*



Abb. 11: Henry Sawka: „Katholik – Wohl ein Pole!“



Abb. 12: Jacek Gawłowski: o. T.

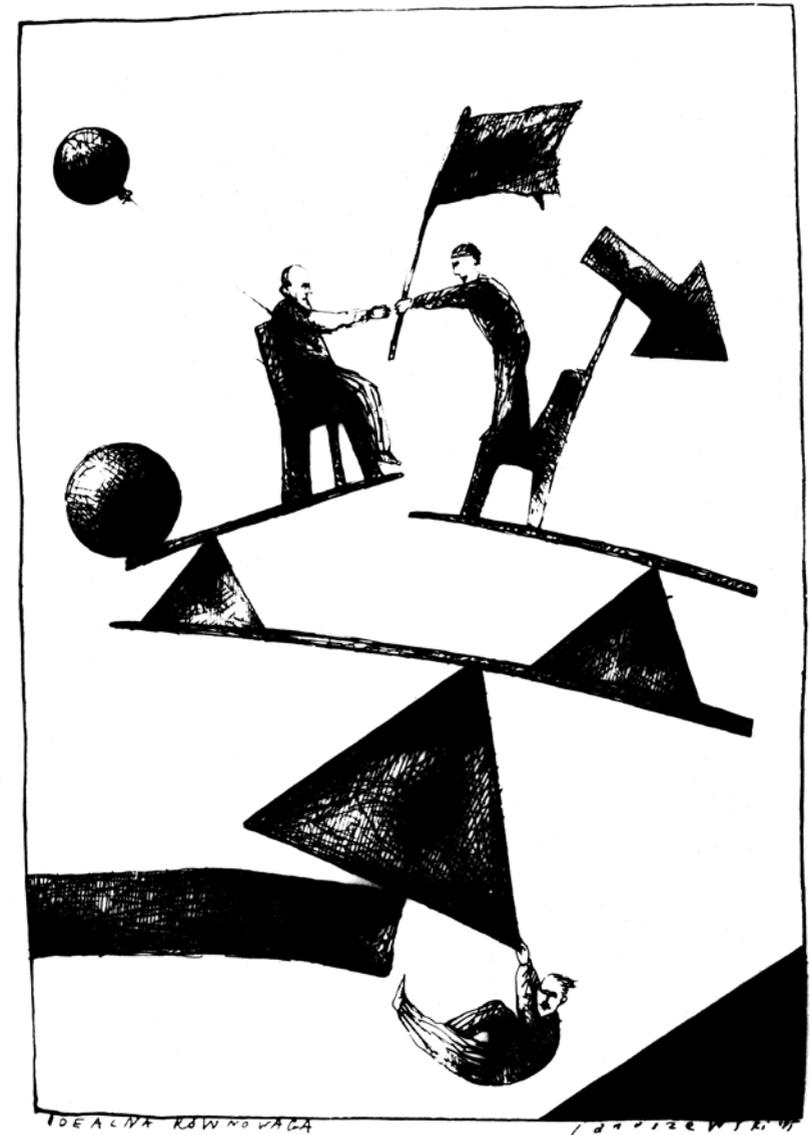


Abb. 13: Zygmunt Januszewski: *Ideales Gleichgewicht*

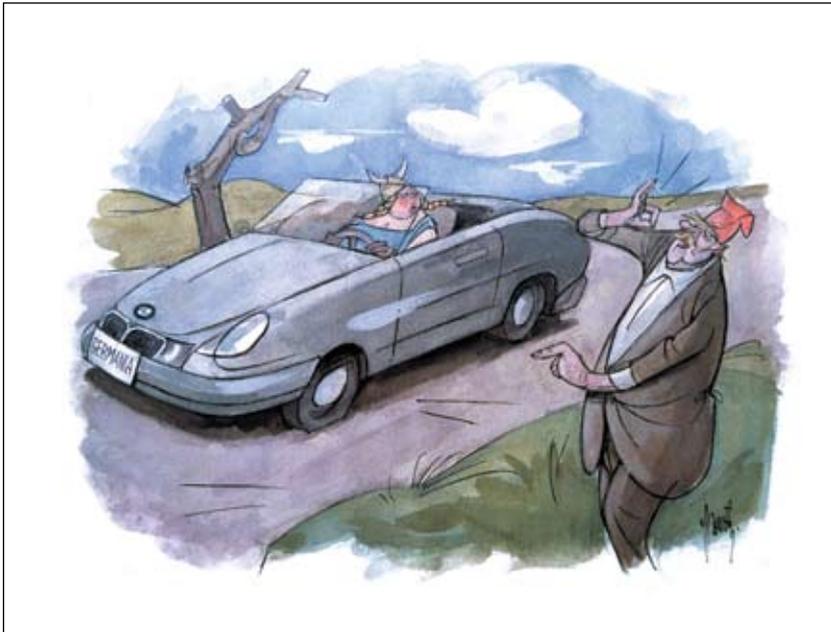


Abb. 14: Josef Partykiewicz: o. T.

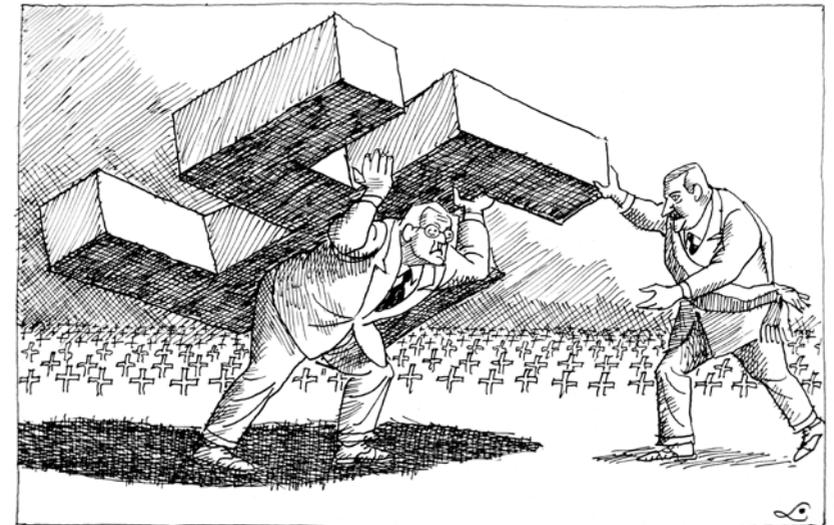


Abb. 15: Ernst Maria Lang: *Herzogs Kreuzweg nach Warschau*

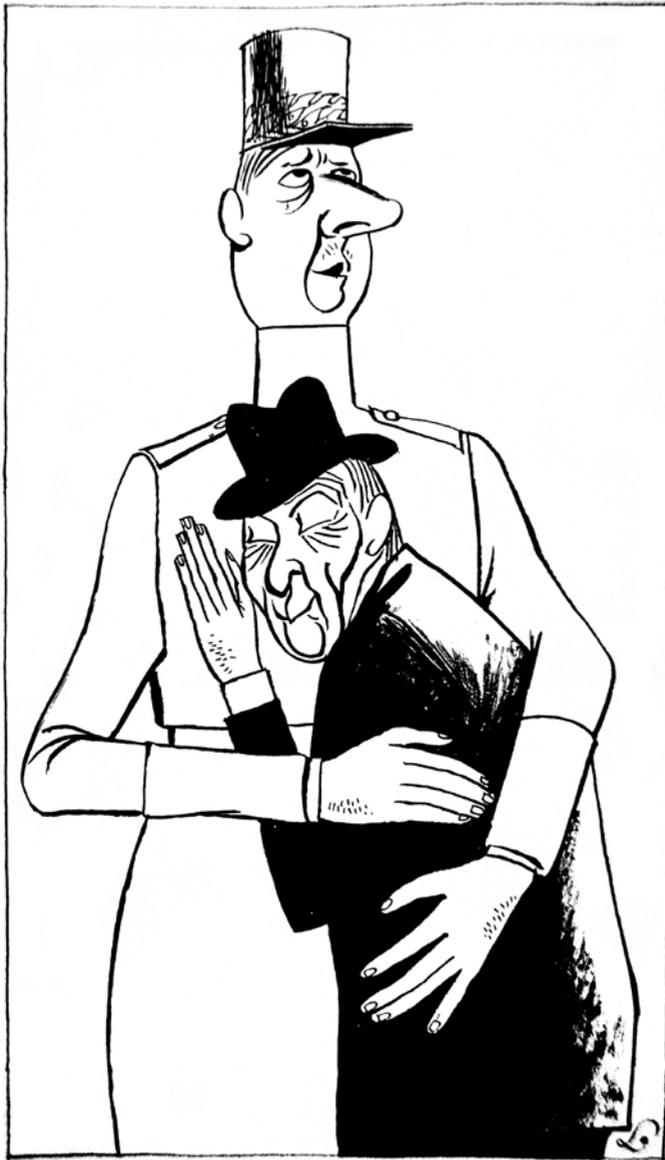


Abb. 16: Ernst Maria Lang: ‚Liebesszene‘ De Gaulle – Adenauer

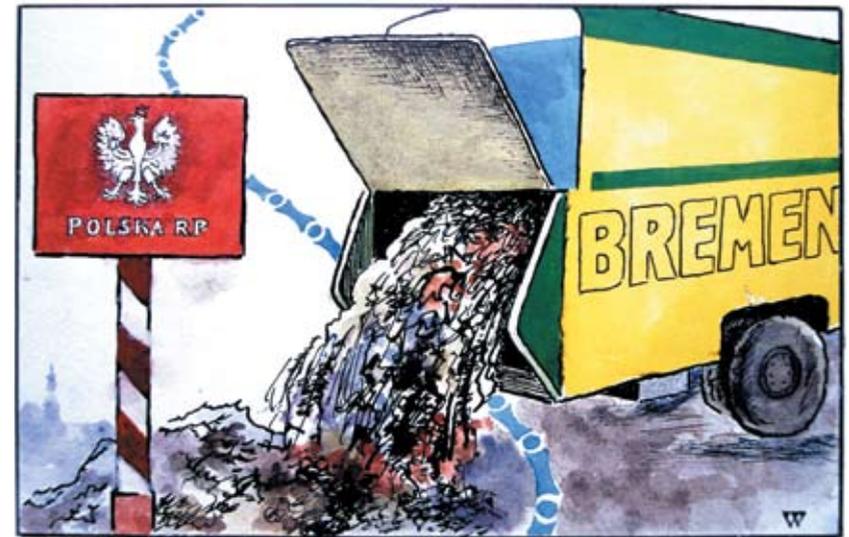


Abb. 17: Stefan Wielgus: Müll aus Bremen



Abb. 18: Teodor Lipiński: „Wie schade [...].“



Abb. 19: Paul Flora: *Wagner und Muse*



Abb. 20: Walter Hanel: *Polnische Polka*

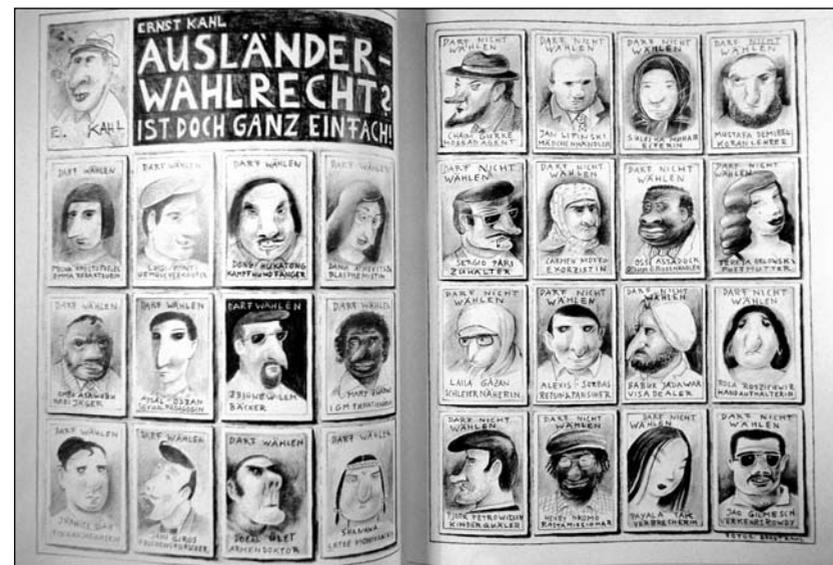


Abb. 21: Ernst Kahl: *Ausländerwahlrecht? Ist doch ganz einfach!*



Abb. 22: Andrzej Mleczko:
„Handsclag drauf! Wir geben euch die Moral und ihr gebt uns die Kasse“

Polen in Europa

Jerzy Łukosz

In Niederschlesien wird nach dem 2. Weltkrieg polnisch gesprochen – und polnisch geschrieben. Es gibt also eine polnische Literatur in Schlesien. Es gibt aber keine *schlesische* in Polnisch geschriebene Literatur. Dazu fehlt eine wichtige Komponente, und zwar die Verwurzelung der polnischen Autoren, die so genannte Bodenständigkeit. Selbst wenn die Schriftsteller mit dem Boden ins Gespräch kommen. Dem Boden, der deutsch spricht. Das Problem einer literarischen Identität, die von den Schriftstellern mitgeprägt wird, bleibt also offen. Ist der in Wrocław lebende Tadeusz Różewicz ein schlesischer Autor? Er ist es nicht.

Im so genannten Volkspolen war es Problem und Aufgabe, so lange als mit sich selbst identisches Volk zu überdauern, bis der Kommunismus bekämpft bzw. abgeschafft würde – womit damals kaum jemand auf absehbare Zeit gerechnet hätte. Nach der Wende stand die polnische Nationalidentität wiederholt zur Debatte. Anlass dessen war der polnische Beitritt zur Europäischen Union. Vernehmbar werden Stimmen, die vor Identitätsverlust warnen. Wobei Identität als eine ideologische (in Polen lies: katholische) Sache empfunden wird. Sicher: Wenn man Identität entlang konfessioneller Qualitäten denkt und bewertet, liegt eine integralisierende und auch regionalisierende Bestimmung nahe.

Aber nicht nur eine Ideologie kann Gutes vom Bösen, das Richtige vom Falschen, das Originäre vom Übernommenen trennen. Der gute Geschmack reicht manchmal völlig aus. Auch ästhetisches Urteilen über ‚Tugenden‘ und ‚Sünden‘ macht Identität aus, künstlerische Verfahrensweisen und literarisch vermittelte Botschaften also, die ihre Nähe zu oder ihre Entfernung von europäischen Standards je nachdem anspruchsvoller oder dezidiert anspruchsloser bemessen. Ohne Rekurs auf beide Perspektiven bleibt Identität ein vages Lösungswort, zwar immer noch ein schönes, jedoch bedenkliches. Die Schriftsteller sind diejenigen, die Entsprechendes zu leisten haben. Würde man bei all dem nur über einen einzigen Maßstab verfügen, so wäre die Kritik des Bestehenden stets ein Leichtes. Es gibt allerdings mehrere Maßstäbe. Es gibt etwa pragmatische, zukunftsorientierte Optionen auf der einen und religiöse Optionen auf der anderen Seite. Oder: Man denkt sich Polen als ein Land, das kultur- und mentalitätsgeschichtlich an das Erbe Europas anknüpft (womit nicht nur an Trinkgewohnheiten gedacht ist). Jedoch betrachtet man Polen hierzulande auch als Enklave von ‚Nationalcharakter‘ – wobei man immer weniger weiß, worin dieser eigentlich bestehen sollte. Die „schöne polnische Seele“ wird dann immer mit der französischen und der deutschen verglichen. Es wäre natürlich sehr von Nutzen, wenn dieser Vergleich von Nationalversionen eine kulturelle Relevanz aufwiese.

Bei aller Skepsis gegenüber einer aufs Nationale eingeengten Identität: Auch die so genannte europäische Identität ist nur mit großer Vorsicht auf lokale Lagen und Problematiken übertragbar. Sie stellt zwar keine wirkliche Gefährdung für das jeweils beitretende Land dar; aber sie ist eben auch nicht mehr als ein Bündel sehr allgemeiner Prinzipien, entlang derer die Floskeln von Toleranz, Freiheit und vielfältiger Koexistenz formuliert werden, ohne den jeweiligen Besonderheiten tatsächlich gerecht zu werden. Gerade diese Besonderheiten, diese nationalen, regionalen und lokalen Eigenarten sind jedoch der eigentliche ‚Motor‘ der Literatur. Es gibt keine Literatur aus europäischem Antrieb. Jede Schreibweise, selbst wenn sie sich von jeglichem Nationalismus distanziert, wird, wenn nicht vom Nationalen, dann vom Regionalen gespeist.

Gerade die Region scheint Ort einer untrüglichen Identitätsfindung zu sein. Im Regionalen werden Nachbarschaften spürbarer und relevanter. Sie sind keine bloßen Phrasen mehr, die auf der Staatsebene getauscht werden. Region heißt Dialog. Die Menschen, nicht Ideologien, sprechen miteinander. Es zählt nicht so sehr, dass man sich unbedingt und um jeden Preis ‚mag‘ (wobei: natürlich mag man sich...), sondern dass man aufeinander angewiesen ist. Diesem Aufeinander-Angewiesensein einen Bonus abzugewinnen, der kulturell fruchtbar sein könnte, das ist ein ebenso schlichter Anspruch wie eine sehr große Chance. Für die Autoren und für diejenigen, die sich mit ihren Texten auseinandersetzen.

In der heiklen Identitätsdebatte ist – dies abschließend – ein weiterer Begriff zumindest impliziert: Weltbürgertum. Ich habe schon anfangs einen Dichter erwähnt, der jeden nationalen Rahmen sprengt. Wenn man an Tadeusz Różewicz denkt, und somit an eine ganze Tradition des polnischen Schrifttums, das dank seiner Übersetzer in allen Regionen der Welt gelesen wird, kann man ziemlich sicher sein, dass man nicht nur in Wrocław mitten in Europa leben *wird*, sondern dass man bereits darin lebt – und stets gelebt hat.

■

Heimat in Europa

Norbert Lammert

Das Thema des heutigen Abends scheint außergewöhnlich einfach: Heimat in Europa. Ich gebe zu, dass meine spontane Zusage, mit einem eigenen Beitrag zu diesem Thema mitzuwirken, auf dem famosen Missverständnis beruhte, dass das Thema so einfach sei, wie es sich zunächst anhört. Jede nähere Beschäftigung mit dem Thema führt schnell zu dem Ergebnis, dass es außerordentlich kompliziert und auch hochgradig sensibel ist. Ich möchte nur zur Illustration der Kompliziertheit dieses Themas „Heimat und Europa“ und „Heimat in Europa“ zwei nicht sonderlich spektakuläre, aber für diesen Zusammenhang signifikante Ereignisse ansprechen, die Mitte Oktober 2003 in nahezu allen Zeitungen in Deutschland, wie auch in Polen, nachzulesen waren.

In diesen Tagen ist Kardinal Gulbinowicz 75 Jahre alt geworden. Als er im Wilnaer Land in einer adeligen polnischen Familie geboren wurde, lag Wilna noch in Polen, und Breslau war deutsch. Als er vor 28 Jahren zum Erzbischof der Erzdiözese Wrocław berufen wurde, war diese schlesische Metropole polnisch geworden, die alte Heimat im Osten, die er als junger Mann hatte verlassen müssen, war längst Teil der litauischen Sowjetrepublik. – Die zweite Nachricht: Der 82 Jahre alte ehemalige Auschwitzhäftling und Vorsitzende des tschechischen Verbandes ehemaliger politischer Häftlinge ist vom Exekutivausschuss seines

eigenen Verbandes seines Amtes enthoben worden. Die Begründung für diese Amtsenthebung ist, dass Oldrich Stransky dem Bundesvorsitzenden der Sudetendeutschen Landsmannschaft, Bernd Posselt, übrigens einem Mitglied des Europäischen Parlaments, zur Eröffnung des Sudetendeutschen Informationsbüros in Prag gratuliert und dabei die Hoffnung ausgesprochen hätte, das Büro möge der Aussöhnung zwischen Tschechen und Deutschen dienen.

Als ich angefangen habe, mich mit diesem Thema etwas näher zu beschäftigen und Materialien und Unterlagen zusammenstellte, war mein erster Eindruck: Eigentlich ist zu diesem Thema alles gesagt, und zu seinen beiden Aspekten auch. Zum Thema Heimat wie zum Thema Europa gibt es ganze Regalmeter von Literatur: von Historikern, von Schriftstellern, von Philosophen, von Bischöfen, von Publizisten und von Politikern. Dennoch scheinen gegenwärtig mehr Fragen offen als beantwortet. Gerade die jüngsten Erfahrungen im deutsch-polnischen Verhältnis machen deutlich, dass manche Fragen neu gestellt werden, die viele längst für beantwortet gehalten haben.

Die Schwierigkeiten des Themas beginnen schon mit den Begriffen: Heimat und Europa. Weder ist klar, was Heimat ist, noch ist wirklich klar, was Europa ist. Europa ist sicher mehr als die Europäische Union. Jedenfalls war das völlig klar, als wir über die Europäische Gemeinschaft der sechs Gründungsstaaten gesprochen haben, die sich sehr bewusst waren, dass dies allenfalls der Nukleus Europas in seiner künftigen Gestalt sein könnte, aber nicht Europa. Nach meinem Eindruck war dies auch klar und galt unstrittig für das Westeuropa der neun, später dann der fünfzehn Mitgliedstaaten der Europäischen Union. Aber schon für die jetzt bevorstehende und wichtige, über viele Jahre gemeinsam angestrebte Erweiterung der Europäischen Gemeinschaft nach Mittel- und Osteuropa hin und damit für das Europa der Fünfundzwanzig ist die Frage spannend und offen, ob dies denn nun das ganze Europa sei, oder was denn noch dazugehöre. Und: Wenn dies noch nicht Europa sei, ob es eigentlich irgendwo auch seine Grenzen habe, und wo diese dann genau verliefen. Wir reden über Europa, als sei unstrittig, worum es geht. Tatsächlich müsste jede Beschäftigung mit Europa mit der Klärung beginnen, worüber wir eigentlich reden. Und was ist eigentlich Heimat? Ist Heimat eine Herkunftsbezeichnung? Oder ist Heimat der jeweilige Lebensmittelpunkt? Oder ist Heimat die Identifikation mit

einer Stadt, mit einer Region, mit einem Land, in dem man lebt oder aus dem man stammt? Und was stiftet Identifikationen? Eine Religion? Die gemeinsame Sprache? Oder die gemeinsame Geschichte? Oder die Kultur? Oder Besitz?

Das Thema Heimat in Europa ist auch deswegen so schwierig, weil es sich von einem anderen Thema nicht lösen lässt, das damit immer verbunden ist: dem Thema „Nationen in Europa“. Es gehört nicht viel Mut zu der Vorhersage, dass die Europäische Union, ob sie denn eine Gemeinschaft von 25 bleibt oder eine von 28, 30 oder 35 Staaten werden wird, die Nationen weder verdrängen noch ersetzen wird. Alle einschlägigen Hoffnungen oder Befürchtungen, Europa könne die Nationen ersetzen, scheinen mir nicht wirklichkeitsnah.

Selbstverständlich ist die Wahrnehmung von Europa und besonders von Heimat in Europa auch und gerade über nationale Erfahrungen geprägt. Ich sage das am 24. Oktober 2003 und damit auf den Tag genau 208 Jahre nach der dritten polnischen Teilung. Das Königreich Polen hörte mit der dritten polnischen Teilung auf zu existieren. Russland, Österreich und Preußen übernahmen die Herrschaft über ein Restterritorium, das nach den vorhergehenden Teilungsbeschlüssen von 1772 und 1793 übrig geblieben war. Erst weit mehr als hundert Jahre später, 1918/1919, erhielt Polen seine Unabhängigkeit zurück, und es hat nur ganze 20 Jahre gedauert, bis das nationalsozialistische Deutschland und die Sowjetunion Polen ein weiteres Mal unter sich aufteilten. Wie anders als durch nationale Erfahrungen sollen eigentlich Heimat und Geschichte wahrgenommen werden? Wenn wir also über Heimat in Europa sprechen, meinen wir bewusst oder unbewusst immer auch die Vergangenheit und keineswegs nur die Zukunft. Die Zukunft Europas ist von seiner Vergangenheit nicht zu trennen.

Die Vermittlung zwischen Vergangenheit und Zukunft ist das Gedächtnis, die Erinnerung, die Erfahrung. Die Glückserfahrung und die Leiderfahrung. Die klügsten Bemerkungen, die ich zum Umgang mit Geschichte und Erinnerung, mit Gedächtnis und Erfahrungen je gelesen habe, habe ich bei Andrzej Szczypiorski gefunden. Und nirgendwo in einer konzentrierteren Form als in der Rede, die er fünfzig Jahre nach Ende des 2. Weltkrieges vor dem Niederländischen Parlament in Den Haag

gehalten hat. In dieser Rede aus dem Jahre 1995 sagte Szczypiorski (abgedruckt in seinem Buch: *Europa ist unterwegs. Essays und Reden*, Zürich 1996):

„Das Europa von heute beschäftigt sich seit einigen Jahrzehnten mit dem Problem der Bewältigung seiner eigenen Vergangenheit. Mein persönliches Verhältnis dazu ist skeptisch. [...] Denn die Vergangenheit kann man nicht bewältigen. Mit der Vergangenheit kann man überhaupt nichts tun. Sie existiert in mir, in jedem von uns, sie hat uns geformt und sogar das Nachdenken über sie ist eine Folge von ihr. [...] Denn im Grunde geht es uns nicht um die Vergangenheit, sondern um die Erinnerung. Eigentlich existiert meine Vergangenheit nicht, es existiert nur meine Erinnerung an die Vergangenheit. [...] Die Geschichte ist nicht die Vergangenheit, sondern das, was beschrieben, festgehalten, übermittelt, kommentiert, benannt wurde. Die Geschichte spielt sich im Bereich der Worte ab, die den Nationen von dem berichten, was im kollektiven Bewusstsein erinnert werden soll. Deshalb kennen wir nicht die volle Wahrheit von den vergangenen Ereignissen.“

Und er schließt diese Betrachtungen über Erinnerungen, Erfahrungen und Gedächtnis mit dem Hinweis: „[...] die Erinnerung ist selektiv und jeder von uns kann seine eigene Erinnerung manipulieren. Die Nationen können das auch.“

Erinnerungen sind selektiv, Erfahrungen werden vermittelt. Wir machen gerade, wenn wir heute über die Gegenwart und über die Perspektiven für die Zukunft reden, regelmäßig die Erfahrung, dass Errungenschaften unserer Zivilisation verblasen, sobald sie Realität geworden sind. Der Rechtsstaat fasziniert, solange man ihn nicht hat. Die parlamentarische Demokratie ist eine Riesensache, solange es sie nicht gibt. Und für Europa – nicht als territoriale Bezeichnung, sondern als politischer Begriff – gilt präzise das gleiche. Solange es die erwähnten Dinge nur in der Vorstellung gibt, aber nicht in der Realität, machen sie einen gewaltigen Eindruck. Sobald sie Wirklichkeit geworden sind, verblasen sie. Henry Kissinger hat einmal gesagt: „Was uns eine Sache bedeutet, kann man am besten durch die Frage ermitteln, was sie uns wohl wert wäre,

wenn wir sie nicht mehr hätten.“ Das ist in der Tat eine intelligente Nachfrage gegenüber vermeintlichen Selbstverständlichkeiten. Was wäre uns Europa wert, wenn es Europa nicht gäbe? Und wem – um das hinzuzufügen – ist Heimat überhaupt bewusst, solange er sie hat? Über Jahrzehnte war Europa – schon gar ein vereintes Europa – eine große Vision, eine schöne Utopie. Nun wird diese Vision Realität, und indem sie Realität wird, verliert sie ihren Glanz, weil die Ärgernisse des Tages, die handfesten Interessen, die mühsamen Kompromisse die Geschäfte bestimmen und mit den Tagesgeschäften auch das Bewusstsein. Träume sind golden. Die Wirklichkeit ist grau.

Da wir jetzt die Wirklichkeit bekommen, die wir gewollt haben, für die die besten Männer und Frauen in unseren Ländern über viele Jahre, teilweise Jahrzehnte, gekämpft und gearbeitet haben, dürfen wir nicht vor ihr weglaufen, sondern wir müssen uns den Mühseligkeiten dieser Wirklichkeit stellen. Wir müssen uns mit den Problemen beschäftigen, von denen wir uns Jahre lang gewünscht haben, dass wir sie endlich bekommen, und dürfen uns nicht darüber beklagen, dass die Wirklichkeit, die wir noch vor wenigen Jahren für gar nicht erreichbar gehalten haben, nicht nur als Errungenschaft, sondern auch als Herausforderung auf uns zukommt.

György Konrad, der große ungarische Literat, Träger des Karlspreises von Aachen, hat im Herbst 2003 in einem Interview erklärt: „Europa entwickelt sich zu einer Nation neuen Typs.“ Davon bin ich persönlich nicht überzeugt. Ich glaube nicht, dass Europa unter den historischen Bedingungen, unter denen dieser Kontinent gewachsen ist, rational und vor allem emotional eine ähnliche Position gewinnen könnte, wie die Nationen im Bewusstsein der Menschen über Jahrhunderte lang eingenommen haben. Als Heimat ist Europa zu groß, als Standort in der einen Welt ist die Heimat zu klein. Europa ist nötig, wird aber nur begrenzt Identifikationen stiften. Wer das Bedürfnis nach Identifikation mit der Notwendigkeit der Handlungsfähigkeit, der Wettbewerbsfähigkeit, der Relevanz dieses Kontinents verbinden will, der darf Europa nicht zur Heimat erklären. Aber er muss Heimat in Europa möglich machen. Dazu gehört, dass der Weg in eine hoffentlich glückliche gemeinsame Zukunft die bitteren und zugleich erhellenden Erfahrungen der gemeinsamen Vergangenheit nicht ver-

drängt. Diese Einsicht in schwierige Zusammenhänge ist selten so eindrucksvoll formuliert worden wie in der bereits Rede von Andrzej Szczypiorski im Niederländischen Parlament zum 50. Jahrestag des 2. Weltkrieges:

„Ich habe am Warschauer Aufstand gegen die Deutschen teilgenommen und bin besiegt worden. Fast direkt von der Barrikade holten sie mich in das KZ Sachsenhausen. Als man mich im Viehwaggon abtransportierte, war ich voller Haß, Angst und Rachegefühle. Am 2. September 1944 bekam ich auf der Lagerrampe zum ersten Mal eines mit dem Ochsenziemer über den Rücken, weil ich zu langsam aus dem Waggon sprang. Ich bekam diesen Schlag von einem Lager-Kapo, der kein Deutscher war, sondern Franzose. Und wenige Tage später gab mir ein deutscher Häftling, der seit 1934 in Sachsenhausen saß, ein Stück Brotrinde, damit ich meinen Hunger stillen konnte. Damals brach in mir eine historiosophische und politische Konstruktion zusammen, die mich in den vorangehenden Kriegsjahren begleitet hatte. Denn ich sah Deutsche, die meine Kameraden im Unheil waren, und sah Polen, die mich im KZ verfolgten. Ich wurde geschlagen von einem Holländer, zusammen mit einem anderen Häftling, ebenfalls einem Holländer. Ich aß aus einer Schüssel mit einem Deutschen, diese Schüssel aber nahm uns ein Ukrainer weg und vertrieb uns mit Fußtritten. Ich sah, wie ein Deutscher einen Deutschen quälte, ein Pole einen Polen, ein Holländer einen Holländer, ein Franzose einen Franzosen, so wie ich zwei Jahre zuvor auf einer Warschauer Straße gesehen hatte, wie ein Jude einen anderen Juden den deutschen Gendarmen auslieferte. Seit jenen Tagen unterscheide ich deshalb die Nationalitäten nicht mehr, die Nationalität eines Menschen kümmert mich nicht. Ich interessiere mich nicht für die Vergangenheit der Deutschen, Holländer, Polen, ich weiß nur, was ich nicht vergessen habe, die Menschen und die Un-Menschen. Ich will bei den Menschen bleiben.“

Nur so kann Europa Heimat möglich machen: Indem es bei den Menschen bleibt



Heimat in Europa

Paweł Huella

Es gibt natürlich viele Versuche, das Phänomen der so genannten ‚kleinen Heimat‘ zu definieren. Als ich mir Notizen zur heutigen Begegnung machte und dabei die im folgenden vorgestellten Thesen erarbeitete, dachte ich spontan an einen einführenden Kommentar von Czesław Miłosz für die Prosa von Stanisław Vincenz. Miłosz schrieb darin, daß die Menschen sich nach einem Vaterland sehnen, aber letztlich nur einen Staat bekommen. Im weiteren Verlauf seiner knappen Ausführungen stellte Miłosz fest, daß die Heimat nach seinem Verständnis – ähnlich wie bei Vincenz – vor allem eine Frage der Erinnerung sei. Zur Erinnerung gehört der Duft des Brotes genauso wie der Geruch und das Rauschen des Flusses am eigenen Haus. Zur Erinnerung gehört aber auch – um Adam Mickiewicz zu zitieren – das Gedenken an die Stimmen, die man in der eigenen Kindheit vernommen hat.

Bezeichnenderweise hängt der Begriff „kleine Heimat“ in der diesbezüglich geführten Debatte in der polnischen und deutschen Literatur (aber nicht nur dort!) stets mit Erinnerung und Kindheit zusammen. Vielleicht deshalb, weil – wie bereits Charles Pierre Baudelaire konstatierte – die einzige wahre Heimat jedes Menschen (aber vor allem des Schriftstellers) die eigene Kindheit darstellt. Dies sind geradezu prophetische Worte! Denn das, worüber wir hier

sprechen und das, was bereits in zahlreichen Büchern, Dokumenten und literarischen Zeugnissen festgehalten wurde, kann man insgesamt als besonderes Drama bezeichnen: als den Verlust der kleinen Heimaten. Dies ist, genauer gesagt, vor allem ein mitteleuropäisches Drama, das jedoch gleichzeitig das gesamteuropäische Drama verkörpert.

Alle diese kleinen Heimaten wurden nämlich im Laufe der Zeit zerstört, so daß es zur Aufgabe, ja sogar zur großen Herausforderung der Schriftsteller wurde, diese kleinen Heimaten vor dem Vergessen zu retten. An dieser Stelle drängt sich eine ganze Reihe von Beispielen auf. Denn sowohl die Masuren von Ernst Wiechert oder das Schlesien von Horst Bienek als auch das Wilnaer Gebiet von Tadeusz Konwicki oder Czesław Miłosz bilden stets nur eine bestimmte Variante der gleichen erzählten Geschichte. Sie beschreiben also, wie das jeweilige Vaterland „schmeckt“ und „duftet“ bzw. aus welchen Wurzeln es zehrt. Gerade diese prägenden Merkmale werden sehr oft in Erinnerung gerufen – und anschließend das Drama ihres Verlustes.

Der an dieser Stelle genannte Stanisław Vincenz schuf seinen großen epischen Zyklus *Na wysokiej poloninie (Auf der Hochalm)* wie die meisten Schriftsteller aus kleinen Vaterländern – in der Emigration. Dieses vierbändige Epos schrieb Vincenz über viele Jahre lang in einem kleinen Dorf in den Alpen. Das monumentale Werk enthält eigentlich all das, was bei anderen Schriftstellern dieser Gattung bereits unwiderruflich verloren gegangen war. Denn als Vincenz in den französischen Alpen die schönsten Sätze seines Epos formulierte, existierte seine kleine Heimat – das Huzulenland (an den Nordabhängen der Ostkarpaten) – in der von ihm beschriebenen Gestalt und mit den von ihm offenbarten Werten bereits nicht mehr. Das Huzulenland war längst Teil der Sozialistischen Ukrainischen Republik im sowjetischen Staatsverband geworden.

Meine familiären Erfahrungen weisen gewisse Ähnlichkeiten damit auf. Denn obwohl ich zwar 1957 – und nicht 1956 – in Danzig auf die Welt kam, stammt der größte Teil meiner Familie väterlicherseits aus Lemberg, wo meine Vorfahren bereits seit über 300 Jahren lebten und daher mit dieser Stadt gleichsam ver-

wachsen waren. Das Drama der verlorenen kleinen Heimat und der Erlangung einer neuen bzw. der Vertreibung in eine neue Heimat war mir irgendwie bereits von Geburt an bekannt. Im Haus meiner Eltern verhielt es sich nämlich ähnlich, wie dies einst Adam Zagajewski in einem seiner Essays beschrieb. Denn als sich die Großeltern in unser Familiengespräch einschalteten, redeten wir plötzlich über zwei Lebenswelten: über die verlorene kleine Heimat in Lemberg, wo alles herrlich und schön gewesen war, und über die gegenwärtige Lebenswelt in Danzig, wo ich geboren wurde und wo meine Großeltern leben mußten, denen dort alles völlig anders vorkam als zuvor. Ich sage bewußt nicht: schlechter – doch anders und eben nicht so wie früher.

Wichtig für mich waren die Worte meines Großvaters Karol, den ich selber nie kennen gelernt habe. Seine Worte wurden mir jedoch von meinem Vater überliefert. Als mein Großvater – einer der ersten politischen Häftlinge von Auschwitz – nach dem Krieg zu meinen Eltern nach Danzig fuhr, sagte er zu ihnen:

„Nun, das ist aber nur vorübergehend. Ihr habt euren Wohnort schlecht ausgewählt. Ihr werdet schon sehen, die Deutschen kommen erneut, sie werden nochmals hier einfallen. Das wird sich wiederholen.“

Doch es wiederholte sich nicht. Und mir fiel es gewissermaßen zu, nicht so sehr das Drama des Heimatverlustes, sondern den Prozeß der Aneignung einer neuen Heimat zu beschreiben: Wie ich also allmählich in Danzig hineinwuchs. Das war damals für einen jungen Polen natürlich eine ganz andere Aufgabe, ein ganz anderes Kreuzworträtsel als für einen jungen Polen in Krakau, Warschau oder Łódź.

Ich halte es für eine äußerst glückliche Gabe, ein großes Geschenk des Schicksals, daß ausgerechnet in Danzig Günter Grass lebte und wirkte. Denn er war gerade für meine Generation der Ende der 50er Jahre Geborenen ein ungewöhnlich bedeutender Mensch. Grass war eigentlich der erste deutsche Schriftsteller, mit dem wir als polnische Leser den Dialog aufnahmen. Abgesehen davon, daß

Grass gleichsam zu unserem Reiseführer in dem für uns unbekanntem Danzig und Wrzeszcz (das nordwestliche Stadtviertel von Danzig) avancierte, wurde uns rasch bewußt, daß er in weiten Teilen seiner Werke genau über das schrieb, was auch wir selbst erlebt hatten, als Kinder von Menschen, die nach 1945 nach Danzig gekommen waren. Uns wurde schnell klar, daß er gewissermaßen eine Art Spiegelbild war. Denn Grass schrieb ebenfalls über den Verlust der Heimat – und zwar über einen unwiederbringlichen Verlust! Er zeigte dies anhand einzelner Familienschicksale und vor dem Hintergrund äußerst verwickelter Nationalitätenkonflikte.

Bei der Begegnung mit den Werken von Grass verstanden ich und meine polnischen Schriftstellerkollegen sehr bald, daß das Drama des Heimatverlusts letztlich darin bestand, daß die kleine Heimat von der Geschichte und von verbrecherischen Menschen auf barbarische Weise geraubt wurde, daß aber gerade dies für die Literatur einen gewissen Gewinn bedeutete. Denn erst der unwiederbringliche Verlust der Heimat führte zu einer schriftstellerischen Haltung, die keinen Rückzug mehr zuließ. Alles ging verloren und wurde so nicht nur zum Gegenstand der eigenen Erinnerung, sondern zum Anreiz, eine diesem Erinnerung gemäße literarische Konstruktion zu verfassen und eine alternative Welt – die Literatur – zu entwerfen. Daher läßt sich paradoxerweise feststellen: Je größer die Niederlage bzw. die Tragödie des Heimatverlusts war, desto mehr profitierte die Literatur davon. Ihre Funktion als Zeugnis, Vermerk und als eigentliche Kunst der Erinnerung gewann immer mehr an Bedeutung. Für uns Polen, Polonisten und junge Schriftsteller war das ganz selbstverständlich. Denn Mickiewicz läßt unser größtes Nationalepos – *Pan Tadeusz* – mit folgenden Worten beginnen: „Litauen! Mein Vaterland, du bist wie die Gesundheit. Wie sehr man dich schätzen muß, erfährt nur derjenige, der dich verloren hat.“ Der Verlust wird zur eigentlichen Bedingung für die erfüllte Liebe. (Gemeint ist hier natürlich nur das Gebiet der Literatur.)

Mein Leben bzw. meine Werke sind also nicht nur vom Verlust des mythischen Lemberg gekennzeichnet, sondern auch von dem Versuch, das Hineinwachsen in eine neue Wirklichkeit zu beschreiben. Dabei nahm ich natürlich den groß-

en Unterschied zwischen meiner Kindheit bzw. Jugend in Danzig und der Lage meiner Altersgenossen in Galizien (z.B. in Krakau) wahr. Wenn einer in Krakau seine Großeltern oder Eltern fragte: „Und was ist das für ein Haus? Wer hat hier gewohnt? Was ist hier an diesem Platz oder an dieser Straße geschehen?“, erhielt er eine mehr oder weniger klare Antwort. Oder aber der Großvater bzw. der Vater sprach: „Schau dort in dem Buch nach, das du liest!“ Danzig bildete dagegen für meine Generation einen ganz anderen historischen Raum. Meine Eltern kannten nämlich die Geschichte dieser Stadt gar nicht oder zeigten für sie überhaupt kein Interesse. Damals herrschten noch ganz starke Ressentiments gegenüber den Deutschen und ihrer Kultur. Zum Glück bin ich von diesen Ressentiments bereits nicht mehr geprägt worden. Noch heute erinnere ich mich, welche Erleichterung ich verspürte, als ich in dem denkwürdigen Aufsatz von Jan Józef Lipski den Satz las, daß wir Polen, die das Trauma der Westverschiebung erleben mußten, in hohem Grade Sachwalter der in diesen Gebieten zurückgelassenen deutschen Kultur seien und daß wir für sie verantwortlich sind.

Besonders bedeutsame, ja nahezu familiär vertraute Menschen dieser deutschen Vergangenheit Danzigs sind für mich Johanna Schopenhauer und Daniel Chodowiecki. Von diesen beiden Gestalten handelt mein Aufsatz *Die Heilige Geist Gasse*. In den Werken dieser beiden Menschen, sowohl in den Danziger Erinnerungen von Johanna Schopenhauer als auch in den Zeichnungen und im Reisetagebuch (und insbesondere in den Zeichnungen) Chodowieckis, fiel mir ein- und dasselbe Problem auf: die Beschreibung der kleinen Heimat, die gleichsam vor den Augen des Betrachters in die Vergangenheit abwandert. Die Beschreibung des alten Danzig – der deutschen Perle in der polnischen Krone, wie es Norman Davies formulierte – die Beschreibung dieser alten, multikulturellen Handelsrepublik, wo das Phänomen des friedlichen Zusammenlebens verschiedener Völker historische Wirklichkeit wurde. Sowohl Johanna Schopenhauer als auch Daniel Chodowiecki liefern ein episches Zeugnis für den Untergang einer kleinen Heimat. Die altehrwürdige republikanische Hansestadt ist darin zur Vergangenheit geworden. Demgegenüber wurde Danzig zu Lebzeiten von Schopenhauer und Chodowiecki ausschließlich zur preußischen Garnisonsstadt.

Was den Verlust der Heimat angeht, so kann man in hohem Maße von einer Symmetrie leidvoller Erfahrungen sprechen. Daher hielt ich es stets für ein bißchen allzu optimistisch, um nicht zu sagen naiv, daß man gerade Danzig als einen außerordentlich geeigneten Ort für polnisch-deutsche Begegnungen anzusehen pflegte. Denn gerade von dort wurden die deutschen Einwohner in den Jahren 1945/46 in Güterwaggons abtransportiert, während gleichzeitig die Polen aus den Kresy-Gebieten (oder aus Zentralpolen) ebenfalls in Güterwaggons in der Stadt eintrafen. Jene Eisenbahnwaggons der 15. Klasse, mit denen die einen aus der Stadt hinausfuhren und die anderen dort ankamen, sind für mich ein Symbol des großen Unglücks, das in Danzig geschehen ist. In sämtlichen Diskussionen über den Verlust der kleinen Heimat bemühe ich mich, eben diesen Aspekt besonders herauszustellen. Das Unglück dieses Heimatverlusts war ein Drama von universalem Ausmaß, unabhängig davon, wie man heute darüber diskutieren will. Dies gilt insbesondere dann, wenn man z.B. der historischen Wahrheit, den Ursachen und schuldhaften Verstrickungen dieses Phänomens näher auf den Grund gehen möchte. Dabei ist gerade das von Norbert Lammer zitierte Wort von Andrzej Szczypiorski besonders wichtig. Ich denke, daß alle diese Menschen, an die Sie heute erinnert haben, in diesem Zugwaggon mit Sicherheit Platz gehabt hätten. Ich muß zugeben, daß ich mich viele Jahre lang vor einer Fahrt nach Lemberg besonders gesträubt habe. Ich habe zwar das schöne Gedicht von Adam Zagajewski *Nach Lemberg fahren* gelesen. Dennoch habe ich mich lange Zeit vor dieser Reise gefürchtet. Erst in diesem Jahr bin ich zum ersten Mal in meinem Leben in diese Stadt gefahren. Ich bin bereits 46 Jahre alt, vielleicht kommt das alles bereits zu spät. Natürlich erlebte ich Lemberg völlig anders. Ich mußte diese Stadt zwangsläufig ganz anders wahrnehmen als ich sie aus den Erzählungen meiner Großeltern kannte. Und auch ganz anders als mein Urgroßvater, der Professor am dortigen Politechnikum war. Und anders als alle meine anderen Verwandten, deren Memoiren ich kenne. Gegenstände der Erinnerung an diese Menschen befinden sich noch heute in meiner Danziger Wohnung. Natürlich steckt darin etwas Beständiges, aber auch etwas von der Dialektik der Veränderung. Diese Veränderung ist sicher notwendig. Dabei stellt sich lediglich die Frage, inwieweit wir diese Veränderung akzeptieren können.

Der Verlust der kleinen Heimaten offenbart die enorme Spannung zwischen der multikulturellen Sichtweise, die eigentlich in den Erinnerungen sämtlicher Schriftsteller erkennbar ist (z.B. bei Johannes Bobrowski oder Christa Wolf), und den zerstörerischen Kräften, die der Dämon des Nationalismus freigesetzt hat. Der multikulturelle Charakter der kleinen Heimaten wird natürlich oftmals in übertriebener Weise mythologisiert und dient häufig nur dazu, um bestimmte Konflikte zu verheimlichen oder gar zu ignorieren. Gleichzeitig wird er als großer europäischer Wert dargestellt. Wir dürfen dabei nicht vergessen, daß dieses Phänomen auch eine Ursache zahlreicher Konflikte war und immer noch ist, was man nicht zuletzt an den Ländern und Völkern des ehemaligen Jugoslawiens sehen kann. Es stellt sich also die Frage, inwieweit jener mythische, von der Literatur bereits mythologisierte Raum, der seinen realen Nährboden hatte, gerettet und den nachfolgenden Generationen übermittelt werden kann. Wird das Thema ausschließlich zu dem der Schönen Literatur werden, der sich nur Studenten an den Universitäten widmen, oder wird es zu einem allgemeinen Bildungsgut avancieren, zu einem bedeutenden Wert der europäischen Bildung? Ich meine, daß dies durchaus möglich ist.

An dieser Stelle möchte ich mit einigen wenigen Sätzen auf ein besonderes Faktum eingehen, dessen Zeuge und Mitwirkender ich gewesen bin. Ich meine die Entstehung der *Fundacja Pogranicze* (Grenzland-Stiftung), die unter der Leitung von Krzysztof Czyżewski in Sejny tätig ist, also in einer Grenzstadt, in der die Kulturen und Nationalitäten Polens, Litauens und Weißrusslands aufeinandertreffen. Die Mitarbeiter dieser Stiftung arbeiten mit den Jugendlichen dieser drei Völker und bedienen sich verschiedener Bildungs- und Theaterprogramme etc. Einst erzählte mir Krzysztof Czyżewski von einem sehr interessanten Experiment, das man dort durchgeführt hatte: Um den jungen Leuten einerseits alle Konsequenzen und Möglichkeiten der bestehenden Konflikte vor Augen zu führen und ihnen andererseits die diversen Versuche der Konflikteindämmung zu zeigen, ließ man die Jugendlichen aus Litauen, Polen und Belarus nach Siebenbürgen reisen. Dort herrschen ja bekanntermaßen bis heute noch sehr starke Spannungen zwischen Ungarn und Rumänen. Und erst als sie – gleichsam im Spiegel einer völlig anderen Grenzlandschaft und völlig anderer Kulturen – äh-

liche Probleme und familiäre Spannungen wie zuhause wahrgenommen hatten, kehrten sie von dort, an Erfahrungen bereichert und mit einer veränderten Einstellung, in ihre Heimat zurück.

Aus all dem ergibt sich für mich die Schlußfolgerung, daß meine kleine Heimat die Erinnerung an das alte Danzig ist, über das ich hier zu Ihnen sprach. Also eine Erinnerung an all die Menschen, die nach dem Krieg in diese Stadt fuhren und sie mitgeschaffen haben. Ich sehe im Saal einen älteren hervorragenden Kollegen, den Schriftsteller Zbigniew Żakiewicz, der eigentlich ein ganzes Leben lang die Sage seiner Wilnaer, weißrussischen, litauischen und polnischen Grenzlandschaft kreiert hat. In Danzig lebt auch der heute wohl nicht anwesende Selim Chasbijewicz, ein Nachkomme der polnischen Krim-Tataren, die nach 1945 aus dem Wilnaer Gebiet in diese Stadt kamen. Chasbijewicz nimmt innerhalb der muslimischen Gemeinde Danzig (aber auch in ganz Polen) einen recht bedeutenden Platz ein. Er war mein Studienkollege in der Fakultät für Polnische Philologie. Gerade diese Menschen bilden und begründen das charakteristische Klima der kleinen Heimat Danzig, das etwas Übertragenes, etwas Hinzugefügtes ist. Dennoch sind gerade diese Elemente ungewöhnlich stark mit dem Bild Danzigs nach 1945 verwoben und können nicht mehr ausgeradiert werden.

Es stellt sich also die Frage, ob dieses Phänomen der kleinen Heimat weiter existieren kann bzw. wodurch es in seinem Bestehen am meisten bedroht ist. Immer wieder ist davon die Rede, daß die diversen Nationalismen von heute für das Verständnis von kleiner Heimat die größte Gefahr darstellen. Wie wir aus der Geschichte nur allzu gut wissen, hat der Nationalismus tatsächlich so manche Tragödie der Menschheit bewirkt. Nationalismen und Totalitarismen bilden also eine erhebliche Bedrohung. Aber obwohl derzeit eigentlich in jedem europäischen Land aggressive, nationalistische Gruppierungen innerhalb der politischen Rechten existieren, deren Haltungen natürlich bekämpft werden müssen, liegt darin nicht die größte Gefahr. Für die Aufrechterhaltung der kleinen Heimaten stellt vielmehr der Globalisierungsprozeß die größte Bedrohung dar. Denn dieser Prozeß führt dazu, daß gewisse Elemente der lokalen Identifizierung (die schließlich zum Wesen der kleinen Heimat gehören) in Wilna, Czernowitz, Danzig oder in den Städten Westeuropas nicht mehr voneinander unterscheidbar werden. Dabei denke ich vor allem an bestimmte Phänomene der Globalisierung und Nivellierung, die im Bereich der Kultur anzutreffen sind. Und genau hierin liegt meines Erachtens die größte Gefahr.

■

Aus dem Polnischen von Jan Obermeier

Johannes von Thadden

Danzig und die Kaschubei sind ein hervorragender Ort, um über Erfahrungen von Diktatur und Kollektivismus, politischen und religiösen Systemwandel, über Identität und Vertreibung und über Dimensionen nationaler und europäischer Nachbarschaft zu sprechen. Seit Jahrhunderten ist die Kaschubei ein – manchmal übersehenes – Brennglas europäischer Entwicklungen. Das war schon zu Zeiten von Herzog Swantopolk/ Swiętopelk dem Großen im 12. Jahrhundert so, der Danzig die Stadtrechte verlieh und sich mit Dänen, Polen, dem Deutschen Orden und den Pruzen auseinandersetzen musste.

Die schwierige politische und soziale Situation in der Kaschubei, aber auch die komplexe Frage der eigenen regionalen Identität zeigt sich beeindruckend in dem ersten Roman in kaschubischer Sprache, *Das abenteuerliche Leben des Remus (Zęcé i Przigodé Remusa)* von Aleksander Majkowski aus dem Jahr 1930, in dem Remus Wesen und Zukunft der Kaschuben nachspürt, aber auch den stillen Kampf gegen den preußischen Gendarmen führt.

Der Roman *Die Blechtrommel* (1959) von Günter Grass behandelt exemplarisch die schwierigen Themen von Identität, Diktatur und Vertreibung für die

Kaschuben. Um Oskar Matzeraths Großmutter zu zitieren: „So isses mit de Kaschuben. Die trifft es immer am Kopp.“

Erfreulicherweise hat die heutige Kaschubei ihre Stimme wieder gefunden, vor allem mit Schriftstellern wie Paweł Huelle, der nicht nur hier in der Region und in Polen, sondern auch in Deutschland große Aufmerksamkeit findet.

Arno Surminski ist nicht nur ein bedeutender Autor der deutschen Gegenwartsliteratur, sondern auch ein namhafter literarischer Repräsentant des polnisch-deutschen Dialoges. Ihm sind die schwierigen Erfahrungen des letzten Jahrhunderts wohlvertraut. Der 1934 in Ostpreußen geborene und nach dem Krieg über Flüchtlingslager nach Deutschland gelangte Autor hat sich einen Namen als literarischer Chronist einer unter gegangenen deutschen Kulturlandschaft gemacht. Ostpreußen, dessen Landschaft, dessen Bewohner und dessen Geschichte er immer wieder mit Einfühlungsvermögen und Detailkenntnis zu beschreiben weiß, ist der zentrale Gegenstand seiner Romane und Erzählungen. Sie behaupten ihren Rang deshalb nicht nur als literarische Werke, sondern auch als Dokumente der Zeitgeschichte. So zum Beispiel der 1984 erschienene, ins Polnische übersetzte und in Masuren spielende Roman *Polninken oder Eine deutsche Liebe* (polnischer Titel: *Polninken czyli historia niemieckiej miłości*), in dem nicht nur die Danziger Streiks vorkommen, sondern auch geradezu visionäre Anmerkungen über die Zukunft Deutschlands und Europas. Die Vergangenheit als politisches oder gar ideologisches Ideengut auszubeuten, liegt dem Autor fern: „Ich schreibe, was sich damals ereignet hat, und die Erinnerung daran wachzuhalten, ohne Vorwürfe zu erheben und ohne politische Forderungen zu stellen“, sagte er 1997 in einem Interview.

Als deutschsprachiger Autor, der mit seinen Werken nach eigenen Worten seiner ostpreußischen Heimat ohne verklärendes Pathos ein „Denkmal“ setzen will, schlägt Arno Surminski eine Brücke zwischen Polen und Deutschland. Es ist die Literatur, die auf diese Weise Vorurteile zwischen den Nationen abbauen kann, die Kulturen und Sprachen verbinden und zu einer bereichernden Begegnung zwischen den europäischen Nachbarn beitragen kann.

Die Sprache des Schriftstellers ist, wie die aus Rumänien stammende Schriftstellerin Herta Müller in ihrem Essayband *Der König verneigt sich und stirbt* (2003) geschrieben hat,

„nirgends und zu keiner Zeit ein unpolitisches Gehege, denn sie lässt sich von dem, was Einer mit dem Anderen tut, nicht trennen. Sie lebt immer im Einzelfall, man muss ihr jedesmal aufs Neue ablauschen, was sie im Sinn hat.“

In diesem Sinne belegt auch Arno Surminski mit seinen Werken, wie wichtig es im zusammenwachsenden Europa der Zukunft ist, die Literatur der Nachbarn zu lesen, ihre Geschichte und Geschichten zu kennen.

■

Einführung in das Werk von Arno Hermann Surminski

Andrzej Kątny

I. Zur Biographie des Schriftstellers

Arno Surminski kam am 20. August 1934 in Jäglack (Jęglawki) bei Rastenburg (Kętrzyn) in Ostpreußen zur Welt. Nach dem Einmarsch der Roten Armee wurden seine Eltern nach Russland deportiert, wo sie umgekommen sind. Der damals Elfjährige blieb in seinem entvölkerten Heimatdorf bis zur Aussiedlung im Winter 1946. Nach Aufhalten in Flüchtlingslagern in Brandenburg und Thüringen wurde Surminski 1947 in Trittau (Schleswig-Holstein) von einer kinderreichen Flüchtlingsfamilie aus seiner Heimat aufgenommen.

Nach Abschluss der Lehre war er als Anwaltsgehilfe tätig. 1955 wanderte er nach Kanada aus, wo er sich in verschiedenen Berufen, vor allem als Holzfäller und Waldarbeiter, durchschlug. Nach der Rückkehr arbeitete er als Anwaltsgehilfe und später (1961-72) als Angestellter bei einer Hamburger Versicherungsgesellschaft. Ab 1972 ist er freiberuflich als Schriftsteller und Journalist für Wirtschafts- und Versicherungsfragen tätig.

Surminski wurde u.a. mit dem Andreas-Gryphius-Preis (1978) und dem Kulturpreis der Landsmannschaft Ostpreußen (1982) ausgezeichnet. Drei Romane (*Jokehnen*, *Kudenow* und *Fremdes Land*) sowie der Erzählungsband *Aus dem Nest gefallen* wurden für das Fernsehen verfilmt. Seine Werke erfreuen sich in Deutschland einer großen Popularität und haben einen breiten Leserkreis, so z.B. ist *Jokehnen* in zehn Auflagen erschienen. Zwei Werke¹ (*Polninken* und *Aus dem Nest gefallen*) wurden ins Polnische übersetzt. In deutschen Germanisten- und Literaturkreisen ist Surminskis Werk dagegen wenig bekannt; in einem Interview² äußert sich der Verfasser dazu folgendermaßen:

„Ich empfinde mich als Außenseiter, als einer, der außerhalb des in Deutschland veranstalteten Literaturbetriebs steht. Ein Grund für diese Außenseiterposition ist, daß ich der altmodischen Meinung anhängen, ein Schriftsteller müsse in erster Linie gelesen und verstanden werden. Diesem Diktum unterwerfe ich alles. Ich bemühe mich, einfach, das heißt verständlich zu schreiben, und verzichte bewußt auf das ‚kunstvoll Literarische‘, wenn ich das Gefühl habe, es steht der anderen Aufgabe entgegen.“

„Nicht, daß ich dieses ‚kunstvoll Literarische‘ verachten würde, davon kann überhaupt keine Rede sein. Nur setze ich die Prioritäten anders. [...]“

II. Hauptmotive im Schaffen von Arno Surminski

(1) Das wohl wichtigste Thema im Werk von Surminski ist Flucht, Vertreibung und verlorene Heimat³; sieben von den neun Romanen und fast die Hälfte seiner Kurzgeschichten befassen sich mit dieser Thematik:

„Ausgangspunkt von Surminskis literarischem Schaffen war zweifelsohne die Bewältigung bzw. literarische Umgestaltung autobiographischer Erlebnisse wie Flucht, Verschleppung der Eltern, Vertreibung und das Flüchtlingsdasein in der unmittelbaren Nachkriegszeit.“⁴

Insbesondere in seinem Erstlingsroman *Jokehnen oder Wie lange fährt man von Ostpreußen nach Deutschland* (1974) lassen sich viele autobiographische Züge feststellen. Der Verfasser wählt als Handlungsort das im Herzen Ostpreußens liegende Jokehnen bei Rastenburg, das ein Prototyp für das ostpreußische Dorf ist. Der Roman erzählt die Geschichte einer Kindheit in einem ostpreußischen Dorf zwischen 1934 und 1945 und die misslungene Flucht aus Jokehnen, die sowjetische Eroberung und Besetzung Ostpreußens sowie die endgültige Vertreibung der Überlebenden nach Deutschland. Er endet mit der Ankunft des verwaisten Hermann Steputat, der Hauptfigur des Romans, in einem Flüchtlingslager bei Brandenburg.

Surminskis zweiter Roman *Kudenow oder An fremden Wassern weinen* (1978) stellt die Fortsetzung des ersten Romans dar; in ihm wird „die desolate Lage der entwurzelten Flüchtlinge bzw. Vertriebenen im Westdeutschland der unmittelbaren Nachkriegszeit“⁵ geschildert. Die Hauptfigur Kurt Marenke und das prototypische Dorf in Ostpreußen, aus dem die Hauptfiguren stammen, heißt Kruglanken. Im Vordergrund steht das Dorf Kudenow in Schleswig-Holstein in den Jahren 1946-1950. Surminski beschreibt den täglichen Existenzkampf und die anfangs feindliche Einstellung der Einheimischen, sowie das seelische Leiden der Flüchtlinge, die mit dem Verlust ihrer Heimat zurechtkommen müssen. Die Ereignisse werden vor allem aus dem Blickwinkel des 11-jährigen Kurt erzählt.

Den Roman *Fremdes Land oder Als die Freiheit noch zu haben war* (1980) kann man als dritten Teil von Surminskis Flüchtlingsstrilogie ansehen, denn die stark autobiographisch geprägte Handlung wird fortgeführt.⁶ Der Held, ein Ostpreußen-Flüchtling, wandert, u.a. um der Wehrpflicht zu entgehen, von Westdeutschland nach Kanada aus; seine Auswanderung sieht er in erster Linie als Folge und Fortsetzung seines Flüchtlingsdaseins.

Im Roman *Grunowen oder Das vergangene Leben* (1989) wird die nostalgische Reise zweier älterer Herren in ihr früheres Dorf zu einer Fahrt zurück in die Vergangenheit; der Roman ist „eine Auseinandersetzung und Wieder-

begegnung mit dem vergangenen Leben in den verlorenen deutschen Ostgebieten“⁷.

Der 1997 erschienene Roman *Sommer vierundvierzig oder Wie lange fährt man von Deutschland nach Ostpreußen* ist „ein Requiem auf das untergegangene nördliche Ostpreußen“⁸; im Mittelpunkt stehen Königsberg und die Kurische Nehrung. Mit viel Detailkenntnis und Einfühlungsvermögen, aber ohne Sentimentalität beschreibt der Autor die einzigartige Welt der Nehrung mit ihren Wanderdünen, den Traditionen der kurischen Fischer und den Schwärmen der Zugvögel. Die Vorahnung vom nahen Abschied durchzieht den Roman wie ein Leitmotiv.⁹

Das Hauptmotiv der Flucht und Vertreibung in Surminskis Romanen fasst Beyersdorf in treffender Weise zusammen:

„Obwohl sich Surminski als Autor der Vertreibungsliteratur naturgemäß in erster Linie mit dem Schicksal der deutschen Flüchtlinge und Vertriebenen befaßt, kann er nicht der Einseitigkeit bezichtigt werden, denn er schildert auch – besonders in den späteren Romanen – die Leiden anderer Menschengruppen und befaßt sich dazu mit der deutschen Kriegsschuld.“¹⁰

Abschließend sei noch der Standpunkt von Surminski selbst angeführt, den er in einem Presseinterview äußerte:

„Über Flucht und Vertreibung die Wahrheit zu schreiben, ist dringend geboten, daraus politische Forderungen abzuleiten, ist töricht.“

(2) Arno Surminski zählt zu den wenigen deutschen Autoren, die sich mit dem Thema der deutschen Teilung und Wiedervereinigung befassen. Dieses Thema klingt schon in einigen Kurzgeschichten an, in *Polninken* wird es zu einem roten Faden.

Polninken oder Eine deutsche Liebe (1984) könnte man in einem Stichwort als „deutsche Vergangenheit und polnische Gegenwart im ‚masurischen Paradies‘“ (so Beyersdorf) bezeichnen. Im Vordergrund stehen die Kinder der Vertriebenen, die sich beim Besuch in Polninken, dem Dorf ihrer Eltern, treffen und ineinander verlieben. Die Liebesbeziehung zwischen einem Westdeutschen und einer DDR-Bürgerin ist im neutralen Masuren möglich, nicht aber im geteilten Deutschland.

Eine Abrechnung mit der Wende erfolgt im Roman *Kein schöner Land* (1993):

„[...] Surminskis Roman *Kein schöner Land*, der sich anhand repräsentativer Figuren kritisch mit der deutschen Teilung und Wiedervereinigung befaßt und sich behutsam für einen toleranten Umgang mit den von der deutsch-deutschen Geschichte Betroffenen einsetzt, kann als durchaus ernstzunehmender Ansatz einer längst fälligen literarischen Behandlung des Wende-Themas angesehen werden.“¹¹

Im Erzählband *Besuch aus Stralsund* (1995) rechnet Surminski ebenfalls mit verschiedenen Aspekten der DDR-Vergangenheit ab.

(3) Außer den Romanen stellen die Kurzgeschichten eine wichtige Gattungsart im Schaffen von Surminski dar¹², insgesamt 121 Geschichten; in ihnen kehren u.a. folgende Themen wieder:

- Ostpreußische Idylle als Kinderbuch – *Damals in Poggenwalde* (1983);
- Geschichten aus ostpreußischer Vergangenheit und westdeutscher Gegenwart – *Wie Königsberg im Winter; Geschichten gegen den Strom* (1981);
- Eine ostpreußische Idylle und deren Zerstörung – *Aus dem Nest gefallen, Geschichten aus Kalischken* (1976); die chronologisch geordneten Geschichten spielen zwischen 1880 und 1975. In ihnen werden zuerst die

masurische Welt (fast märchenhaft) nachgezeichnet, dann Schrecken von Krieg und Vertreibung.

Abschließend und zusammenfassend sei Helbig zitiert:

„Bei Arno Surminski liegt der Akzent auf den Menschen, die naturverbunden und in ländlichen Verhältnissen in ihrer Heimat lebten und ihre Lebensart zu einem großen Teil in den Westen mitbrachten. Ihm gelang es ähnlich wie Lenz, mit einer ebenso persönlichen wie eingängig dargestellten und aus eben diesen Gründen erfolgreichen Ostpreußen-Thematik, sich seinerseits eine wachsende Lesergemeinde zu schaffen. Er schreibt leichter, weniger didaktisch, mehr zur vorindustriellen Idylle neigend als Lenz; dennoch sind Surminskis Romane von ernsten, humanistischen Idealen getragen.“¹³

■

Anmerkungen

¹ *Polninken czyli historia niemieckiej miłości*, Olsztyn: Książnica Polska 1994; *Wypaść z gniazda*, Olsztyn: Książnica Polska 1994.

² Arno Surminski: *Ostpreußen ist nur noch ein Mythos*. In: *Die Welt*, 12.01.1998.

³ Vgl. dazu generell auch: Wioletta Knütel (2003): *Letzte Jahre in Ostpreußen. Zu Heimatproblematik in Jokehnen von Arno Surminski*. In: Andrzej Kątny (Hrsg.): *Deutsch-polnische Wechselbeziehungen in Sprache und Kultur*, Gdańsk 2003, S. 151-158.

⁴ Hermann Ernst Beyersdorf: *Erinnerte Heimat. Ostpreußen im literarischen Werk von Arno Surminski*, Wiesbaden 1999, S. 191.

⁵ Beyersdorf (Anm. 4), S. 36.

⁶ Vgl. ebd. S. 45.

⁷ Ebd. S. 72.

⁸ Beyersdorf (Anm. 4), S. 93.

⁹ Vgl. Renate Marsch: *Surminskis Abgesang auf Königsberg und die Nehrung. Letzter Sommer vor der Flucht*. In: *Dresdner Zeitung*, 18.12.1997.

¹⁰ Beyersdorf (Anm. 4), S. 196.

¹¹ Ebd. S. 93.

¹² Die Einteilung in thematische Gruppen wurde von Beyersdorf übernommen.

¹³ Louis Ferdinand Helbig: *Der ungeheure Verlust. Flucht und Vertreibung in der deutschsprachigen Belletristik der Nachkriegszeit*, 3. Aufl. Wiesbaden 1988, S. 133.

Im Wald von Czerwany Dwor

Arno Surminski

„...Vom Scheunengiebel den Feldweg ostwärts... dreihundert Meter zum Waldrand ... fünfzig Schritte rechts am Bachlauf ... dreißig Meter waldeinwärts. Am Bach steht eine Birke, dahinter eine Eiche ... zwischen den Bäumen ein grauer Stein ...“

So stand es auf brüchigem Papier, mit Tinte geschrieben und verblaßt. Die Buchstaben in Sütterlin. Unten rechts ein Datum: 20. November. Keine Jahreszahl. Es wird 44 gewesen sein, als sie ihre Schätze in die noch ungefrorene Erde gaben und den Weg beschrieben, um das Vergrabene wiederzufinden, später, wenn die Welt in Ordnung ist.

In fünfundvierzig Jahren hatte sie kein Wort darüber verloren, den Zettel im alten Gesangbuch aufbewahrt wie ein Lesezeichen. Als sie starb, fanden sie den Zettel, auf seiner Rückseite die Skizze. Den Feldweg hatte sie rot markiert, den bewußten Stein zwischen Birke und Eiche mit einem Kreuz versehen.

Ja, sie vergruben viel, als es dem Ende zuging. Dokumente, längst zu Staub zerfallen, gefressen von Würmern und Maulwürfen. Das gute Geschirr aus der guten Stube, nicht zu vergessen das Silberbesteck. Waffen aus der Franzosenzeit, Säbel aus der Kosakenzeit, das wertvolle Kristall aus der guten alten Zeit.

Nicht alles, was unter die Erde kam, ist bis heute gefunden worden, zwischen Tilsit und Ratibor ruhen nicht nur Steine und Gebeine unter der Grasnarbe. Weil die Vergraber es nicht überlebten, weil sie auch vergaßen, Skizzen anzufertigen wie unsere Oma, es nur im Kopf behielten und Köpfe so vergänglich sind.

Viele nahmen ihr Geheimnis mit in die eigene Erde. Im nächsten Jahrtausend werden Großraumbagger und tiefgehende Pflüge immer wieder alte Scherben zutage fördern für die Museen einer neuen Zeit. Der vergangene deutsche Osten ist nicht nur ein Gräberfeld, sondern auch ein weites Feld für Schatzsucher.

Nach dem Abendessen schob er dem Jungen den Zettel über den Tisch. „Das hat Oma uns hinterlassen“, sagte er.

„Es wird eine Kiste sein, die sie im Wald vergraben hat, bevor sie auf die Flucht ging.“

„Willst du hinfahren und sie ausbuddeln?“ fragte Christian.

„Nur wenn du mitkommst und mir beim Graben hilfst.“

Der Vater lachte. Er wußte, daß der Junge andere Pläne hatte. In den großen Ferien wollte er mit Interrail durch Frankreich und Spanien reisen. Der Osten bedeutete ihm nichts, vielleicht später einmal mit der Transsibirischen Eisenbahn. Als der Geschichtslehrer fragte, wer einen Eltern- oder Großelternanteil aus dem deutschen Osten habe, hob Christian nur zögernd die Hand und war erstaunt, daß sich drei Viertel der Schüler meldeten. Da könnt ihr mal sehen, wie es die Menschen nach dem Zweiten Weltkrieg durcheinandergewirbelt hat, erklärte der Lehrer. Es war die größte Völkerwanderung der Geschichte.

„Warum hat Oma die Sachen vergraben?“ fragte Christian, nachdem er den Zettel studiert hatte.

„Vergraben war ihr sicherer als mitnehmen“, antwortete der Vater. „Sie glaubte fest daran, eines Tages heimzukehren. Nach dem Krieg wollte sie nach Hause fahren, den Schatz ausgraben, das gute Geschirr auftragen und zu Tisch bitten. Du weißt ja, daß es anders gekommen ist.“ „Wie konnte sie das denken?“ wunderte sich der Junge. „Es war doch klar, daß keiner zurückkommt.“ „Heute ist es klar“, sagte der Vater. „Damals war es unvorstellbar. Flucht galt immer nur als vorübergehendes Verlassen, ein Ausweichen vor dem Krieg. Sie flüchteten in den Wald, über die Berge oder über die Grenze, um bald heimzukehren. Stets hatte es eine Rückkehr gegeben. Daß Millionen Menschen für immer rei-

sen mussten, daß ein fünfhundert Kilometer breiter Streifen mitten in Europa entvölkert sein würde, das überstieg ihre Vorstellungskraft. Es war auch noch nie vorgekommen.“

Er legte den Zettel zwischen die Seiten, klappte das Gesangbuch zu und schob es ins Regal. Also lassen wir das.

Aber es bewegte sie beide. Eines Abends traf er den Jungen am Bücherbord, das aufgeschlagene Gesangbuch mit dem Zettel in der Hand, vor sich eine alte Landkarte, auf der die Provinzen Ober- und Niederschlesien, Pommern, Westpreußen und Ostpreußen noch ihre Namen hatten.

„Schatzsuche wie bei Karl May“, sagte Christian und lachte. „Der Schatz im Silbersee, der Schatz der Sierra Madre, Stevensons Schatzinsel, der Schatz von ... Wie heißt der Ort?“

„Rothebude hieß das Dorf früher, den heutigen Namen kenne ich nicht.“

„Wie sollen wir den Schatz finden, wenn du nicht mal den Namen des Dorfes weißt?“

„Sechzehn Jahre war ich dort zu Hause und kenne alle Wege, in stockdunkler Nacht würde ich es finden.“

An einem Sommermorgen, noch vor Sonnenaufgang, brachen sie auf. Ohne Hotelreservierung. Wer zu solchen Abenteuern ausziehen will, kann nicht in klimatisierten Räumen schlafen, Im Kofferraum lagen ein Zelt, der Spirituskocher, Getränkeflaschen, dazu Werkzeuge für die zu erwartenden Erdarbeiten: Spaten, Schaufel, Hacke und ein geschärftes Beil. Ein feierlicher Abschied. So am frühen Tag nach Osten fahren.

Zum erstenmal mit dem Jungen allein, fünf Tage lang. Was ließe sich da alles bereden. Wie nahe würden sie sich kommen oder wie fern bleiben. Eigentlich hatte er mit der Fähre nach Danzig reisen wollen, aber sie war ausgebucht. Also mußten sie über die Grenzen fahren. Auch gut, denn die Grenzen gehörten dazu, waren ein Stück jener Geschichte, die dort im Wald vergraben lag. Nach einer halben Stunde schon die erste. Scheinwerfer leuchteten den grauen Beton ab, hier ein bewaffneter Posten, dort eine Gruppe. Hinter den Scheiben des Grenzhäuschens saßen sie mit blassen Gesichtern, ihre Augen musterten sie streng.

„Haben sie Waffen?“

Beide dachten an Beil und Spaten, die im Kofferraum lagen.

„Natürlich nicht, nein, keine Waffen, warum auch“, sagte der Vater. Welch eine Grenze! Kilometerweit Mauern, Stacheldraht, Gräben, spanische Reiter, Posten, Scheinwerfer. Ein Bauwerk für die Ewigkeit. Eine solche Grenze kann niemals umfallen, wird sich niemals auflösen. Und Vater und Sohn mit dem kleinen Auto mitten in der Betonwüste. Es kam ihnen so vor, als wären die Lerchen verstummt.

„Was hältst du von solchen Grenzen?“ fragte er den Jungen, als sie durch waren.

„Jeder richtet seine Grenzen so ein, wie er es für richtig hält.“

Die Antwort machte ihn betroffen. Daß sein Sohn, der die Umwelt mit so kritischen Augen sah, der die Katastrophen von Tschernobyl bis in den tropischen Regenwald verfolgte, diesen Alptraum von Grenze nicht wahrnehmen wollte, woran lag das? Wenigstens die Ökologie hätte er bemühen können. So viel Erde zubetonieren für weiter nichts als Grenze!

„Kannst du dir vorstellen, daß diese Grenze eines Tages nicht mehr sein wird?“ fragte er den Jungen, als sie durch Mecklenburg fuhren.

„Wie soll das zugehen?“ wunderte sich Christian. „Und wofür wäre es gut?“ Ja, wofür sind Grenzen gut? Eigentlich müßten wir über Geschichte sprechen. In Christians Schule waren gerade Reformation und Bauernkriege dran, ein weiter Weg noch zu dem Loch in der Erde, das Großmutter 1944 gebuddelt hatte. Eine Riesenlücke von vierhundert Jahren, in der die Wurzeln lagen für das Loch in der Erde, zu dem sie fuhren.

Er wollte sich dem Jungen nicht aufdrängen. Nicht dieses ständige: Weißt du noch? Nicht aufzählen, was Deutschland verloren hatte. Deshalb sprachen sie über die mecklenburgischen Alleen, das Sterben der Bäume, über die Mülldeponie Schönberg ganz in der Nähe und das uralte Kopfsteinpflaster, zu dem Christian folgende Bemerkung einfiel: „Hier können die Autos wenigstens nicht rasen.“

Kein Wort zu den verfallenen Häusern, obwohl ihr Anblick weh tat. Er hatte Wismar und Rostock 1946 gesehen, damals noch ansehnliche Städte. Kein Wort des Vorwurfs über das, was aus diesen Städten geworden war. Er lachte nicht über die schreienden Plakate, die glorreiche Aufbauleistungen feierten, die brüderliche Freundschaft zur Sowjetunion beschworen und glückliche Menschen zeigten. Der Junge, der sich zu Hause über jede McDonald's Reklame mokierte,

die sinnlose Geldverschwendung der Zigaretten- und Schnapswerbung beklagte, übersah die grellen Plakate, auf denen heitere Menschen mit strahlenden Augen einer roten Fahne nachliefen. Warum war das so?

„Fritz Reuter war hier zu Hause.“

Den kannte Christian. Fritz Reuter in Deutsch, die Bauernkriege in Geschichte, so weit waren sie gekommen. In Christians Schule feierten sie die rebellierenden Bauern als Helden, sein Vater erinnerte sich daran, daß sie zu seiner Schulzeit räuberisches Gesindel waren. So hatte jede Zeit ihre Räuber und Gendarmen. Worüber können wir sprechen? Über Grenzen. Nach drei Stunden schon wieder eine. Diesmal weniger Beton, auch nicht so viele Türme mit Schießscharten, aber immer noch Grenze genug, um lange zu warten und nachzudenken. Nun stellte Christian Fragen.

„Glaubst du, daß diese Grenze verschwinden wird?“ wollte er wissen.

Sein Vater war gerade mit den Papieren beschäftigt, er schlug die Pässe auf, warf einen Blick auf den vergilbten Zettel aus dem Gesangbuch, bevor er ihn in der Brusttasche versteckte. Schließlich sagte er: „Ja, das glaube ich.“

Er spürte, wie der Junge zusammensuckte, wohl auch protestieren wollte, deshalb beeilte er sich hinzuzufügen:

„Nicht verschwinden aber so bedeutungslos werden wie die Grenze zwischen Niedersachsen und Westfalen. Ich werde es nicht mehr erleben, aber du wirst dabei sein, wenn die europäischen Grenzen nur noch auf alten Landkarten zu finden sind und nicht mehr die Landschaft mit ihren Mauern, Zäunen und Schlagbäumen verunstalten.“

„Solche Träume hast du?“ wunderte sich Christian.

„Wir müssen vorwärtsträumen, nicht rückwärts. Nicht Grenzen wiederherstellen, sondern Grenzen überwinden, durchlässig machen, ihnen den Stacheldraht nehmen, sie nur noch als gedachte Linien auf dem Papier zulassen.“

Diesmal fragte keiner nach Waffen. Der Grenzsoldat tippte auf das Beil im Kofferraum und fragte, ob sie zum Holzhacken kämen.

„Lagerfeuer“, sagte Christian.

Während sie über die Oder fuhren, erklärte der Vater, hier ungefähr sei einmal die Mitte Norddeutschlands gewesen.

„Stettin lag auf halbem Weg zwischen Memel und Wilhelmshaven. Heute

ist die Stadt Soltau in der Lüneburger Heide die Mitte, so klein sind wir geworden.“

„Träumst du noch von Großdeutschland?“ fragte Christian und fuhr mit dem Finger über die alte Karte, um die Entfernung zwischen Memel und Wilhelms-haven auszumessen.

An der Weichsel hielten sie, standen am Wasser und sahen den Kähnen nach. Im Gebüsch saßen Angler, am gegenüberliegenden Ufer spielten Kinder.

„Ein polnischer Fluss, nicht wahr?“ fragte der Junge.

Sein Vater schüttelte den Kopf. „Der Rhein ist nicht deutsch, und die Weichsel ist nicht polnisch, es gibt nur noch europäische Ströme.“

„Und ich dachte immer, du gehörst zu denen, die alles wiederhaben wollen, den Rhein, die Oder, möglichst auch die Weichsel.“

„Vorwärtsträumen, mein Junge, immer vorwärts. Ist die Donau ein bayerischer Fluss und ist die Weser bremisch? Es wird Zeit, daß wir diese besitzanzeigenden Beinamen vergessen.“

Am Drausensee bauten sie Ihr Zelt auf. Christian sammelte Holz, der Vater warf den Spirituskocher an. Als der Rauch des Lagerfeuers zu Wasser zog, sich im Schilf verhedderte und nicht weichen wollte, aßen sie Spiegeleier, dazu trockenes Brot.

„Wie lange war diese Gegend deutsch?“ fragte der Junge und zeigte zum jenseitigen Ufer, wo gelbgrünes Hügelland in Wellen nordwärts auslief.

„Ungefähr siebenhundert Jahre.“

Christian stocherte im Feuer, pustete gegen den Rauch. „Ich dachte, das Dritte Reich hätte diese Gebiete erobert.“

„Das Dritte Reich hat sie nicht erobert, sondern verspielt. In zwölf Jahren zugrunde gerichtet, was siebenhundert Jahre Bestand hatte.“

Sie tranken lauwarme Limonade, das Feuer brannte langsam nieder, und der Rauch legte sich auf das Wasser des Drausensees.

„Wenn wir die Kiste wirklich finden, lassen die uns mit dem Zeug bestimmt nicht über die Grenze“, meinte der Junge.

„Dann werden wir nicht nur Schatzsucher, sondern auch Schmuggler sein“, antwortete der Vater.

Sie lachten beide. Hinter ihnen fielen Wildenten ins Schilf. Der Junge legte sich

ins Gras, blickte zu den blassen Wolken und summte eine Melodie, die der Vater nicht kannte. Er fühlte sich ihm so nahe wie nie zuvor. Jeder Vater sollte mit seinen Kindern einmal auf große Fahrt gehen zu einsamen Nächten unter freiem Himmel, einmal vorwärtsträumen ins nächste Jahrhundert, wenn sie die Grenzen einreißen und den Flüssen ihre besitzanzeigenden Namen nehmen.

„Du müsstest doch wissen, was Oma vergraben hat“, fing der Junge an, als die Dunkelheit den See zugedeckt hatte.

„Im November 44 war ich nicht mehr zu Hause.“

„Wo hast du dich rumgetrieben mit deinen sechzehn Jahren?“

„Ich war schon Soldat, kein richtiger, aber so etwas Ähnliches, sie nannten es Volkssturm. Ein halbes Jahr vor Kriegsende wurden alle Männer zwischen sechzehn und sechzig Jahren zum Kriegsdienst eingezogen.“

„Davon hast du nie ein Wort erzählt, daß du als Soldat im Zweiten Weltkrieg gekämpft hast!“ rief der Junge.

„Wir trugen keine Uniformen, nur eine Binde um den Arm und ein Gewehr in der Hand.“

„Mein Gott, damals warst du so alt, wie ich jetzt bin, und hast schon auf Menschen geschossen!“

„Sie ließen uns Bahnhöfe und Hafenanlagen bewachen. Nur einmal gab es eine Schießerei, es war nachts, ich habe auch ein paar Mal abgedrückt, ob ich getroffen habe, weiß ich nicht.“

Der Junge schwieg und blickte zum See. Er hätte ihm nichts davon erzählen sollen. Diese dumme Schießerei in einer Januarnacht, die ein Menschenleben zurücklag, könnte sie wieder entfremden.

„Habe ich dir schon gesagt, daß ich niemals zur Bundeswehr gehen werde?“ begann Christian und stocherte in der Glut.

„Es ist dein gutes Recht“, antwortete der Vater. „Ich hätte damals auch gern den Wehrdienst verweigert.“

„Was wäre geschehen, wenn du es getan hättest?“

„Sie hätten mich abgeholt und an die Wand gestellt. Fahnenflucht, Wehrkraftzersetzung, Feigheit vor dem Feind nannte man so was.“

An jenem Abend, als die Wildenten im Drausensee wasserten, das Abendrot seine Farbe wechselte und in purpurnem Blut versank, an jenem Abend spra-

chen sie über die letzten Tage des fernen Krieges, der so viele noch bewegte, der in so vielen drinsteckte und nicht weichen wollte. Zum erstenmal erzählte er dem Jungen davon.

„Was hast du für Heldentaten vollbracht?“ wollte Christian wissen.

„Wir sind fast nur gelaufen. Mit sechzehn ist man gut zu Fuß. Übers gefrorene Haff gelaufen, die Nehrung hinunter, eine andere Nehrung hinauf, fast wären wie über die Ostsee gelaufen. In den letzten Apriltagen brachte uns ein Schiff nach Kopenhagen. Dänemark ist ein großartiges Land.“

Das Feuer war erloschen, am anderen Ufer brüllten Kühe.

„Wenn ich es recht bedenke, hat mir der Volkssturm das Leben gerettet“, sagte der Vater. „Als hier der Krieg zu Ende ging, hatten Soldaten größere Überlebenschancen als Zivilpersonen. Einen sechzehn Jahre alten Jungen, groß gewachsen wie ich, hätten sie auf der Stelle erschossen oder nach Sibirien verschleppt.“

„Warum sollten sie das tun, du hattest ihnen doch nichts getan?“

„Was der einzelne getan oder nicht getan hatte, zählte längst nicht mehr. Tausende wurden umgebracht, die nichts getan hatten.“

„Es macht dir doch nichts aus, daß ich den Wehrdienst verweigern will?“

„Nein, es macht mir nichts aus.“

In Wahrheit machte es ihm etwas aus. Wir hatten damals keine Wahl, dachte er. Heut neiden wir es unseren Kindern, daß sie die Freiheit haben, ja oder nein zu sagen.

Sie saßen auf jener Erde, die siebenhundert Jahre deutsch gewesen war und vierundvierzig Jahre polnisch, die so vieles verborgen hielt, in der Waffen, Silber, Dokumente, menschliche Skelette und Wahrheiten begraben lagen. Dieser Erde waren die nationalen Aufkleber, die man ihr anheftete, gleichgültig. Sie war einfach da mit ihren Wäldern, Seen und Klapperstörchen.

„Du wirst es noch erleben“, begann der Vater, „ihr werdet von der Lüneburger Heide nach Masuren reisen, wie wir heute von Ostfriesland ins Weserbergland. Ihr werdet über Grenzen fahren, die nur noch geschichtliche Erinnerungslinien sind, nichts Trennendes mehr, Grenzen der Sprache, des Dialekts, Folklore-grenzen, aber kein Beton.“

Sie lagen in ihren Schlafsäcken nebeneinander und sprachen über die Welt, wie sie sein wird in fünfzig Jahren, wie sie sein sollte. Vorwärtsträumen nannten sie

es und warteten auf die Müdigkeit, die kommen sollte nach der beschwerlichen Reise, den vielen Grenzen und Strömen, die sie überquert hatten.

Am nächsten Morgen fanden sie auf halbem Wege zwischen Giżycko und Olecko mitten im Forst den Wegweiser nach Czerwany Dwor.

„Czerwany heißt rot“, sagte der Vater.

Er erkannte die Straße, erinnerte sich des Milchwagens, mit dem er in die Stadt gefahren war. Vor vierundvierzig Jahren ging er diesen Weg zum letzten Mal, ein Fußmarsch in die Stadt, um Soldat zu spielen, wie er es nannte. Wer hätte damals gedacht, daß es so lange dauern würde wiederzukommen.

Ein Waldweg. Auf Lichtungen vereinzelte Gehöfte. Dort lebte der Förster. Hier stand einmal ein Kohlenmeiler. Ein See ohne Zugang, vier Pferde vor einem Langholzswagen. Als sich der Wald öffnete, sahen sie das Dorf, eine Ansammlung weniger Häuser, davor ein verkrauteter Teich, unzählige Hühner und Enten.

„In so einem gottverlassenen Nest warst du zu Hause?“ wunderte sich Christian.

Im Schritttempo fuhren sie den Sommerweg, bis hinter dem letzten Haus die Straße endete. Sackgasse. Es bedurfte keines Schildes, jeder konnte sehen, daß Buschwerk und hohes Gras die Straße aufhielten. Sie stiegen aus.

„Hier war es“, sagte der Vater.

Vom Wohnhaus fanden sie nur die Fundamente, die Scheune hatte der Wind davongetragen, vom Stall war ein roter Giebel zurückgeblieben.

„Wußtest du, daß euer Haus nicht mehr steht?“

„Vor zehn Jahren war einer aus Hildesheim in Rothebude, der hat es mir erzählt.“

„Und trotzdem wolltest du hinfahren?“ wunderte sich der Junge.

„Nicht, um das Haus zu sehen, sondern um die Kiste auszugraben.“

Als sie vor dem Anwesen standen, das kein Anwesen mehr war, kamen die Kinder. Einen Steinwurf entfernt lagerten sie im Gras und sahen den Fremden zu, die das Gestrüpp durchbrachen, den Feldweg suchten, der vom Scheunengiebel zum Wald führen sollte. Auch diesen Weg gab es nicht mehr, nur der Waldrand war da, drohte mächtig und düster. Vor dem Wald ein Kartoffelacker und ein Feld mit Sonnenblumen.

Sie packten ihr Handwerkszeug aus, Christian versteckte den Spaten unter seiner Jacke, sein Vater trug das Beil in einer Plastiktüte. So ausgerüstet, spazierten

sie gemächlich, als wüssten sie nichts Besseres zu tun, die Kartoffelfurchen entlang, gefolgt von den Kindern. Blieben sie stehen, gingen auch die Kinder nicht weiter. Setzten sie sich in Bewegung, liefen sie ihnen nach. Als sie den Sonnenblumenwald betraten, wurden sie unsichtbar. Die Blumen steckten ihre Köpfe zusammen, beugten sich vor dem Wind, ein Rascheln lief ihnen voraus. Nun blieben die Kinder zurück. Die Sonnenblumen endeten vor einer Wand düsterer Fichten. An einer Stelle fanden sie Erlengebüsch und Birken neben einem Bach, der ein spärliches Rinnsal war, überwuchert von dunkelgrünem Kälberkraut.

„Zur Schneeschmelze gab es immer Hochwasser,“ sagte der Vater.

„Hast du als Kind hier gespielt?“

„Im Wald spielten wir nicht, den fürchteten wir. Wälder waren uns unheimlich, in ihnen steckte das Böse, der Feind, die Partisanen, die Räuber, Hexen und wilde Tiere.“

Die Eiche stand noch am Bachlauf, aber es fehlte die Birke.

„Weil Birken nicht lange leben“, sagte der Vater.

Nahe dem Baum jener graue Stein, der in dem alten Papier erwähnt war. Er sah nicht mehr grau aus, sondern war von grünem Moos überwachsen. Zur Hälfte war der Granitblock im Erdreich versunken.

Der Vater schlug mit dem Beil Astwerk und Wurzeln ab, Christian kratzte das Moos von der Oberfläche des Steins.

„Und wenn andere schon vor uns gegraben haben?“ fiel es dem Jungen ein, als er den Spaten in die schwarze Erde trieb.

„Dann ist der Schatz gestohlen“, antwortete der Vater.

Aber umsonst wäre die Reise nicht gewesen, dachte er, diese Rückkehr nach vierundvierzig Jahren mit dem eigenen Sohn. Asseln flüchteten ins molsche Laub, Grundwasser sickerte aus der Tiefe. Sie gruben den Felsen frei, wälzten ihn zur Seite, der Stein rutschte die Böschung hinunter, schlug platschend in den Bachlauf. Der Spaten durchtrennte Baumwurzeln, das blanke Eisen traf faseriges Holz, beim ersten Stoß gaben die morschen Bretter nach. Es war die Kiste. Sie schaufelten weiter, bis die Kiste in ihrer ganzen Länge frei lag. Da erkannten sie, daß es ein Sarg war.

„Nicht Schatzgräber, sondern Totengräber“, sagte Christian.

Der Vater lehnte sich an den Baum und schloß die Augen. „Was hast du?“ fragte

der Junge.

„Ich weiß nicht, wen Mutter da begraben hat.“

Er kniete nieder und suchte nach Erkennungszeichen. Als er die Münze fand, das in der Mitte durchbohrte Geldstück, das einmal als Anhänger eines Halsbandes getragen worden war, erkannte er den Toten.

„Das muss Gregor sein.“

„Wer war Gregor?“ fragte der Junge.

„Ein russischer Kriegsgefangener, der zweieinhalb Jahre auf unserem Hof arbeitete.“

„Und warum liegt er hier?“

„Vielleicht, weil er es nicht mehr aushalten konnte.“

Sie setzten sich neben das Grab des Soldaten Gregor, der unweit von Smolensk in Gefangenschaft geraten und im Frühling 1942 nach Rothebude gekommen war, um zu arbeiten.

„Hast du ihn näher gekannt?“ fragte Christian.

„Ich saß abends oft mit ihm vor dem Pferdestall. Er brachte mir die russischen Zahlen bei, und von mir lernte er die deutschen.“

„Wo kam Gregor her?“

„Aus den Wäldern am Oberlauf der Wolga. Er war ein Waldmensch, Rothebude hätte ihm eigentlich gefallen müssen, aber er konnte es nicht aushalten.“

„Woran ist er gestorben?“

„Im Oktober fiel, nicht weit von uns entfernt, die Stadt Goldap in die Hand der Roten Armee. Gregor dachte, es kämen nun seine Leute, um ihn zu befreien, er könnte nach Hause fahren an die obere Wolga. Aber im November eroberten die Deutschen Goldap zurück, die Front wurde still, Gregor konnte es nicht mehr aushalten vor Heimweh und nahm sich das Leben. So wird es gewesen sein.“

„Wie alt war Gregor?“

„Zwanzig Jahre vielleicht oder ein bißchen älter. Er könnte noch leben, wenn er nicht ein so großes Heimweh gehabt hätte.“

Sie schaufelten die Grube zu. Christian holte Sonnenblumen und legte sie auf die schwarze Erde, sein Vater setzte aus Birkenästen ein Kreuz. Mit dem Granitblock beschwerten sie, was von Gregor übriggeblieben war.

Die Kinder saßen am Rain des Kartoffelackers. Als die Fremden durchs Sonnenblumenfeld brachen, rannten sie voraus und versammelten sich neben dem Auto.

„Weißt du, warum Oma die Skizze von Gregors Grab gezeichnet und ein Leben lang aufbewahrt hat?“ fragte Christian.

„Sie hat nie darüber gesprochen. Vielleicht war es Gregors letzter Wunsch, eine Beschreibung seines Grabplatzes an die obere Wolga zu schicken, damit seine Angehörigen erfahren, wo sie ihn betrauern können. Aber Oma fand keine Gelegenheit, den Zettel nach Rußland zu schicken. Die Post versagte den Dienst, außerdem waren da die vielen Grenzen.“

„Ist die Wolga nicht Europas größter Strom?“

„In Geographie bist du besser als in Geschichte“, sagte der Vater und lachte.

„Ja, die Wolga ist so europäisch wie der Rhein und die Weichsel. Und Gregor gehört zu den vielen Toten, die dieses Europa zu betrauern hat. Wir sind Brüder, wenigstens im Tode sind wir Brüder.“

Die Kinder hatten ein paar Sonnenblumen auf die Motorhaube gelegt. Sie verstaute sie neben Beil und Spaten im Kofferraum. Mehr brachten sie nicht heim aus Czerwany Dwor als diese welken Sonnenblumen.

■

Aus: Arno Surminski: *Aus dem Nest gefallen: sämtliche ostpreußischen Geschichten*. Berlin: Ullstein, 1998. Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Autors und der Ullstein Buchverlage GmbH & Co. KG, Berlin.

Rückblick: Europa und seine Literaturen

Jörg von Brincken

Das nach dem 2. Weltkrieg – zentral auch zum Zwecke der Westbindung Deutschlands – entwickelte Konzept der europäischen Integration fungierte zunächst als reine Vision einer Aussöhnung der Nationalstaaten Westeuropas. Die Idee europäischer Integration ermöglichte ein freies, individuelles Bekenntnis, ohne dass sich dieses schon mit der Faktizität und Endgültigkeit einer globalen und europäischen Großlage konfrontiert sah und sich an ihr messen lassen musste. Inzwischen allerdings, d.h. im Angesicht der *irreversiblen* Bedingungen zunehmender volkswirtschaftlicher Verflechtungen, politischer Verbindungen, strategischer Kooperationen und nicht zuletzt vielfältiger kultureller Transmissionen, haben sich jene damals perspektivierten gesamteuropäischen und globalen Lagen realiter ergeben, was nicht ohne Einfluss auf die Mentalitäten Einzelner und ganzer Regionen sowie Staaten bleiben kann. Die eigentliche epochale Demarkationslinie, der wir uns gegenübersehen, verläuft in diesem Sinne zwischen der vormaligen Konzeptualisierung und der nunmehr ganz aktuellen Realität eines geeinten bzw. sich einigenden Europas, was der Etablierung einer genuin pragmatischen Ebene der Diskussion über europäische Identität entspricht.

Nicht nur den positiven Szenarien der Europäisierung, sondern auch gerade den mit diesem ‚Einbruch europäischer Wirklichkeit‘ in das mentale Gefüge einhergehenden Irritationen, Unsicherheiten und nicht zuletzt auch Unmutsemotionen Artikulation zu verschaffen, war Anliegen der Tagung.

Tatsächlich fungierte – dies war der allgemeine politische Horizont – die Anerkennung von Einwänden und Einsprüchen gegen eine beschleunigte europäische Integration und die Gefahr der Nivellierung regionaler Unterschiede, von historisch sehr wohl begründeten Sensibilitäten und Befürchtungen sowie von differierenden kulturellen Schwergewichtungen als perspektivische Prämisse, die sowohl von den Veranstaltern der Tagung als auch von ihren Teilnehmern sehr ernst genommen wurden.

Ein sprechendes Beispiel dafür gab bereits zu Beginn der Konferenz Bernhard Vogel in seiner sensiblen Einlassung auf Wojciech Dudas seinerseits seriöses Plädoyer für einen Verzicht auf das „Zentrum gegen Vertreibungen“. An einen ‚kalten Zugwind des Misstrauens, der bei dieser Gelegenheit durch den Saal wehte‘, konnte allenfalls der denken, der mit der irrigen Vorannahme angeeist war, Ziel und Zweck der Konferenz sei Schönmalerei des deutsch-polnischen Verhältnisses und das Bedienen eines rein vordergründigen Begriffes von europäischer Integration und kultureller Gemeinschaft gewesen. Ausdrücklich wies die Mitorganisatorin der Tagung, Birgit Lermen, vor diesem Hintergrund auf die Ambivalenz von Geschichte hin, die Selbstvergewisserung nur dann ermögliche, wenn in ihr die belastende Dimension von Schuld und Verantwortung eindeutig und ständig mitidentifiziert sei.

Nun stellte diese grundlegende Perspektivierung die Tagung, die sich ja vor dem gegebenen Hintergrund mit der Identität und Wert stiftenden Funktion speziell von Literatur befasste, vor eine doppelte Schwierigkeit: Zum einen der kritischen Infragestellung substantieller Wert- und Identitätskonzepte, wie sie im Zuge der postmodernen Debatte vor allem in Westeuropa artikuliert wurde, eingedenk zu bleiben und dermaßen nicht auf die Naivität eines bloß sentimental Rückgriffes auf bereits überholte theoretische Positionen zu verfallen. Zum anderen jedoch das dringende Problem zu erörtern, wie die Frage von historischer und aktueller Ver-

antwortung der Literatur dennoch und überhaupt sinnvoll zu stellen sei. Letzteres erscheint dringlich: Die europäischen Literaturen lassen sich seit Beginn der ästhetischen Moderne um 1800 hinsichtlich ihres jeweiligen Anspruchs unterscheiden: nämlich ob sie als Vermittlungsmedium utopischer Werthorizonte auftreten oder aber als ‚Utopos des Ästhetischen‘, von dem aus jegliche Wertangebote dekonstruierbar erscheinen. Damit werden jedoch gerade sie durch die eben skizzierte Verschiebung von einer rein ideellen oder abstrakten Orientierung zu einer faktisch-strukturell begründeten Notwendigkeit, die Engagement und Einlassung scheinbar zwingend erfordert, vor größte Herausforderungen gestellt. Inwieweit kann der Literatur angesichts der allfälligen realen Problemlagen eine Relevanz für deren Lösung attestiert werden, ohne dabei hinter einmal erreichte ästhetische und literartheoretische Positionsmarken zurückzufallen, ohne auch den entsprechenden Texten die reine, vor ideologischer Unbedarftheit nicht gefeite Kritik-, Vermittlungs- und Integrationsfunktion aufzubürden?

Nun bedurfte (und bedarf mancherorts noch immer) spätestens seit 1989 die literarische Theorie selber einer Korrektur: Das eigentliche Problem einer westlichen, vornehmlich an postmodernen Identitätsdiskursen geschulten Literatur war ja stets das Fehlen einer schlüssigen Vermittelbarkeit von Theorie, Literatur und sozialem sowie generell humanem Engagement. Wo der Zerfall weltanschaulicher Gewissheiten nicht nur kein metaphysisches Angstproblem mehr bereitet, sondern als Indiz der unhintergehbaren Dynamik kulturellen Wandels affirmiert wurde, drohte der Begriff des Ästhetischen und Literarischen seine diakritische Relevanz gänzlich zu verlieren. Wesentliche literarische Einspruchsmodi gegenüber gesellschaftlicher Entwicklung, vom zornig-mitleidigen „Ich empöre mich!“ bis hin zur radikalen Ironie als vollendetster Form künstlerischer Subjektivität schienen zuletzt gar Opfer eines allgemeinen Einverständnisses mit dem *status quo* zu werden, wofern dieser nur unter Verlass auf die Theorie als ohnehin temporär und fugitiv aufgefasst werden konnte.

Abgesehen davon, dass der westliche postmoderne Diskurs in seinem Kurzschluss von Literatur, Erkenntnistheorie und Politik selbst nicht ideologischer sein könnte: Seine historische Stunde schlug, als er, der im Kontext der west-

lichen spätkapitalistischen Gesellschaft seine Rolle als ‚global player‘ durchaus glaubhaft und verdienstvoll spielen konnte, nicht in der Lage war, auf das mit dem Zusammenbruch der Blöcke neuerlich machtvoll zu Tage tretende Bedürfnis nach historischer, regionaler und nationaler Selbstvergewisserung zu antworten. Diese Tendenz ist einerseits in all ihrer Berechtigung wahrzunehmen, sie bringt möglicherweise jedoch auch prekäre Vorstöße ins Nationalistische und Chauvinistische mit sich, denen nicht unter Verweis auf ihr Vorläufiges begegnet werden kann. Zumal, das wurde auf der Tagung deutlich, der Totalitarismus nicht einfach als historische Episode ad acta gelegt werden kann, sondern als eine stets drohende mögliche Zukunft ernst zu nehmen ist. Dies nicht zu tun, bedeutete im schlimmsten Fall, seinen neuerlichen Anfängen Vorschub zu leisten. Somit zeichnet sich, wie die Tagungsdiskussionen ergaben, die literarische Markierung der eigenen intellektuellen Position angesichts einer sich in Wandlung befindlichen europäischen Gesellschaft und Weltgesellschaft als fortgesetzte Dringlichkeit ab. Die unbedingte Voraussetzung für all das: Eine mancherorts en vogue gewordene Desensibilisierung gegenüber dem genuinen menschlichen Bedürfnis nach ‚Verwurzelung‘ (wie auch immer sich dieses im Einzelfall manifestiert) wäre zu korrigieren.

Insofern ist im Hinblick auf die epochalen Umbrüche in Mittel- und Osteuropa die Relevanz eines funktionsorientierten (nicht funktionalen!) Ansatzes ästhetischer Darstellung und literarischer Reflexion, dem gemäß der Literatur eine besondere Bedeutung als Identitätskriterium zukommt, erneut verstärkt ins Spiel zu bringen und als Instrumentarium zur Erfassung komplexer Lagen aufzuwerten. Wenn etwa zu diesem Zweck gerade für eine den osteuropäischen Raum fokussierende Literatur das Etikett der ‚Wahrheitssuche‘ bemüht wurde, so zielte dies zunächst auf die Befragung ganz aktueller Texte nach Wert- und Identitätsperspektiven, nicht auf die unbedingte Affirmation derselben. Die literaturwissenschaftliche Recherche ist mithin als Verständigungsbemühung um die Möglichkeiten und Grenzen des Mediums im speziellen Kontext der europäischen Integration und der Globalisierung sowie der beteiligten Fragen nach Vergangenheitsbewältigung und Zukunftsentwurf zu sehen. Mit dem ausdrücklichen Verweis auf die Skepsis des renommierten polnischen Literaturwissenschaftlers Hubert Orłowski gegenüber

einer Indienstnahme der Literatur für die Etablierung einer europäischen Identität begründet etwa Birgit Lermen ihre Vorstellung von einer europäischen Kulturgemeinschaft: Sie integriere sich transnational und transethnisch aus dem ‚Bewußtsein gemeinsamer humaner Verpflichtungen‘. Dieses stellt jedoch auf kritische Reflexion und dauernde Überprüfung des Gewussten und Gefühlten weitaus mehr ab, denn auf vordergründiges und eindeutiges Votum. Gewährsmann dieser Haltung ist nicht zuletzt Stefan Chwin, der den umgreifenden Raum eines europäischen Gewissens anhand des Zusammenhangs von Extremen, nämlich dem der ‚Gewissheit der Richtigkeit‘ im Angesicht notwendiger Entscheidungen und dem der kritisch-selbstironischen Rücknahme und Infragestellung seinerseits als ambivalenten Raum absteckt. Dem nicht unähnlich ist die Position des zur Podiumsdiskussion geladenen Paweł Huelle. Dass östliche Literatur in dieser spezifischen Ausrichtung keineswegs eine verspätete sentimentale Adresse darstellt, sondern vielmehr die Probleme des westlichen Diskurses spiegelt, dabei jedoch um das existentiell und ethisch Engagierte und Fragende erweitert, ist ihr eigentlicher Richtungweisender Beitrag.

Wo also einerseits die Texte Chwins, Huelles, aber etwa auch Andrzej Stasiuks *Die Welt hinter Dukla* (2000) zurecht für eine geglückte Dekonstruktion der scheinbaren Geschlossenheit mittelosteuropäischer Heimaten und ihrer Identitätsgrundlagen veranschlagt werden und so ihre Kompatibilität mit einem avancierten Literaturbegriff herausgestellt wird, darf das umgekehrt nicht zu einer Verengung des literarischen Funktionsspektrums führen: Der an der westlichen Postmoderne geschulte Blick tendiert auch im Osten auf das ihm Vertraute, übersieht dabei aber allzu leicht, dass ein großer Teil der bedeutenden osteuropäischen Literatur sich nicht nur oder sogar gar nicht aus der ästhetischen Demontage scheinhafter symbolischer Ordnungen und Identitätstopoi, sondern aus dem ganz konkreten Widerspruch gegen ganz konkrete totalitäre Systeme und ihre inhumanen Zwangsmechanismen etabliert und zu diesem Zweck in der Tat immer auch alternative Wertbegriffe und Wahrheitshorizonte entworfen hat. Umgekehrt steht gerade auch die ideologische Anfälligkeit von Literatur seit dem Zusammenbruch des Ostblocks nicht mehr außerhalb des Diskurses um das Genuine des Mediums, sondern behauptet sich erneut – und nach allen Richtungen hin – als integraler Be-

standteil jeglicher literarhistorischen und literarästhetischen Auseinandersetzung. Die Vernachlässigung der genannten Dimensionen wäre nicht nur eine eminente Reduktion ästhetikgeschichtlicher Komplexität, sondern setzte das Spannungsfeld, in dem die verschiedenen Literaturen sich historisch auseinander begründen und epochal gegeneinander etablieren konnten, völlig außer Kraft.

Die (selbst)kritische Reflexion auf mögliche Divergenzen und Antinomien betrifft gerade auch das ganz aktuelle Verhältnis von west- und osteuropäischer Literatur und Kunst. Mit welcher hochkomplexer Problematik sich eine Recherche nach Wertangeboten und die eingangs gestellte Frage nach dem Verhältnis regionaler, nationaler und europäischer Identität eigentlich befassen, ergibt sich gerade dann, wenn man die literarische Tradition des Einspruchs und des Widerstands auch dann noch ernst zu nehmen bereit ist, wenn sie aus westlichem Blick nach dem Zerfall der autoritären Systeme doch scheinbar obsolet geworden ist: Der aus den besonderen nationalen Verhältnissen des 19. Jahrhunderts etablierte, jedoch neuerlich so selbstverständlich daher kommende Versuch, über einen literarisch vermittelten Begriff gemeinsamen kulturellen Erbes eine durchaus wünschenswerte imaginäre Gemeinschaft herzustellen, sieht sich – das ergaben die teils hitzigen Debatten während der Tagung – bereits an seinem Ansatzpunkt, der Rede von der ‚Kultur‘, oftmals mit einer tief greifenden Skepsis der Vertreter osteuropäischer Länder konfrontiert, weil dieses Paradigma der diskursiven Voraussetzung gegenseitiger Verständigung ambivalent besetzt ist. Die Tatsache, dass ‚Kultur‘ mancherorts engstens mit dem Schreckbild einer oktroyierten „Staatskultur“ identifiziert wird, widerspricht – zumal im Hinblick auf Literatur – dem Einsatz eines einfach-identifikatorisch und affiliatorisch besetzten Kultur-Konzepts, das, wo es dennoch anvisiert wird, bestenfalls sentimentalischen Wert beanspruchen darf.

Wie schwer sich außerdem Identität einfach auf ‚Kulturgut‘ zurückführen lässt, verdeutlicht bereits ein nur scheinbar banales Beispiel aus dem Bereich der nationalen Küche, das auf der Tagung gegeben wurde: Die ‚typisch österreichische‘ Speisenfolge Gulasch, Wiener Schnitzel und Powidltascherl ist in Wahrheit ein kulinarischer Hybrid aus Ungarischem, Mailändischem und Böhmischem. Ganz

ähnlich dürfte es sich mit mannigfaltigen anderen Elementen eines jeglichen kulturellen Erbes verhalten, auch solchen, die den Bereich des Nur-Häuslichen bei weitem übersteigen.

Dennoch: Wäre es nicht verfehlt, angesichts der Schwierigkeit, Identität bereits im Alltäglichen dingfest zu machen, sie ihrer Möglichkeit nach schlechterdings zu verwerfen? Vielmehr ist sie als komplexe Struktur anzuerkennen, deren einzelne, oft divergierende Elemente gleichermaßen Ankererkennung verdienen, einschließlich derer, die augenscheinlich ‚fremd‘, d.h. nur angeeignet sind. Das ist umso mehr zu betonen, als sich in der Folge von Globalisierung neue Animositäten breit zu machen drohen. Als Exempel mag hier eine (mancherorts) in Deutschland und in den östlichen Ländern umgehende Angst vor der ‚Ver-Amerikanisierung‘ der eigenen Kultur gelten, die ebenfalls im Verlauf der Diskussionen zur Sprache kam. Übersehen wird dabei einerseits, dass wesentliche Bestandteile der amerikanischen Kultur ihrerseits nur Verlängerungen eines einstigen europäischen Vorbildes sind und dass andererseits diese Elemente längst und weit vorher zu inhärenten Bestandteilen unserer ganz eigenen Alltagskultur geworden sind.

Insofern, und dies kann als Desiderat gelten, kommt gerade der Literatur, dort wo es ihr um Europa und darüber hinaus um das ‚Globale‘ zu tun ist, die wichtige Aufgabe zu, gerade dem Konzept von unbedingter Wesengleichheit und unhinterfragbarer kultureller Substanz entgegenzuarbeiten *ohne* dabei jedoch die Ansprüche an Integration, Identität, Verstehen und das Werthafte gänzlich aufzugeben. Dieser auf den ersten Blick in sich widersprüchlichen Anforderung kann nur Genüge geleistet werden, wenn die integrativen Qualitäten des Literarischen *als* genuin literarische, d.h. als subjektiv gesetzte und außerästhetisch nicht ohne weiteres projizierbare, weiterhin ernst genommen werden: Identität als erzählte Geschichte im wahrsten Sinne des Wortes. Sowohl das Eigene als Fremdes zu beleuchten – im Grunde der zentrale Modus literarisch transportierter (Selbst-)Kritik – wie auch dem Fremden (eingedenk der damit einhergehenden Irritation) einen Wert als integralem Bestandteil der Identität zuzugestehen, der außerhalb des jeweiligen Textes gerade nicht ins Allgemeine verrechenbar sein muss – literarische

Redlichkeit in ihrer avancierten Form: dies scheinen die aktuell und künftig geforderten Stilqualitäten zu sein. Die Gefahr eines Missverstandenwerdens ist dabei als Chance zu begreifen, den so nötigen Diskurs um Werte und Handlungsdevisen auch außerhalb der engeren Grenzen des Mediums am Laufen zu halten.

In der Tat wird dieses Desiderat etwa durch ein poetisches Programm des subjektiven Sammelns und Bewertens sowie der imaginativen Konstruktion von regionaler Vergangenheit eingelöst, wie es strukturell etwa durch die bereits genannten Autoren vertreten wird: Eine Poetik also, in der die nach individuellen Kriterien vorgenommene Auswahl und genuin imaginative Vergegenwärtigung von historischen Fakten keinen Anspruch auf ewige Allgemeingültigkeit erheben kann und will. Stattdessen wird sie in dem Sinne dynamisch – und hierin besteht ihre strukturelle Affinität zu einem außerästhetischen Prozess europäischer und globaler Integration –, dass sie immer wieder von den verschiedenen Aspekten ihres Gegenstandes affiziert und zu ständiger Neubetrachtung und -erzählung angeregt wird (was auch das Eingeständnis eigener Unzulänglichkeiten und die Abkehr von Sentimentalitäten gegenüber den Möglichkeiten des eigenen Mediums einschließt). Dass ein solches Verfahren subjektiver Rekonstruktion gerade nicht die grundlegende Revision der wesentlichen Wertfundamente und die Verklärung von Geschichte bedeutet, sondern unter gewissen Voraussetzungen zu einer schonungslosen und authentischen Kritik avancieren kann, hat nicht zuletzt – für die ungarische Literatur – Péter Esterházy in seiner Roman-Doublette *Verbesserte Ausgabe* (2003) gezeigt.

Die spezifische kritische Offenheit, die Literatur auf diesem Wege gewinnt und hinsichtlich derer sie auf der Tagung vornehmlich diskutiert wurde, lässt sie über den engeren Raum regionaler und nationaler Positionierungen transzendieren und macht ihre Recherchen als Modelle imaginativ-historisierender Selbstvergewisserung auch für den gesamteuropäischen Diskurs um Identität und Identifikation relevant – zumal sie das Gegenteil einer Attitüde ist, die meint, Identität als Geschichte jemals abschließen zu können.

■

Schlusswort

Henning Tewes

Es ist mir nicht möglich, die hinter uns liegende Konferenz zusammenzufassen. Es wäre mir auch nicht möglich, wenn mir etwas mehr Zeit zur Verfügung stünde. Stattdessen will ich Ihnen nur einige Gedanken vorstellen, die mir während der letzten vier Tage gekommen sind.

Unsere Diskussion in Danzig war von den Begriffen „Erinnerung“ und „Gedächtnis“ geprägt. Dies galt nicht nur für die ersten zwei Themenblöcke, die sich mit den Titeln „Europa als Kontinent der Erinnerung“ und „Identität und Vertreibung“ dafür geradezu anboten. Auch unsere Überlegungen unter den Überschriften „Transformationserfahrungen“ und „Neue Dimensionen der Nachbarschaft“ waren vom Erinnern und Gedenken geprägt. Ähnliches gilt für die Eröffnungsveranstaltung mit Herrn Prof. Dr. Bernhard Vogel und Herrn Wojciech Duda am Donnerstag, für die Podiumsdiskussion mit Herrn Dr. Norbert Lammert und Herrn Paweł Huelle am Freitag und schließlich für den wunderbaren Autorenabend mit Herrn Arno Surminski.

Herr Surminski äußerte die Hoffnung, dass die Vertreibung in dreißig Jahren kein emotionales Thema mehr sei, kein Thema also, welches die Menschen wirklich bewege. Ich teile diese Hoffnung, bin aber nicht so optimistisch. Denn wir beo-

bachten doch, dass der 2. Weltkrieg sich zunehmend als zentraler Bezugspunkt der kollektiven Erinnerung bei fast allen europäischen Völkern herauskristallisiert. Dies gilt für seine Ursache, den Nationalsozialismus in Deutschland, wie auch für seine Folgen, also für Besatzung, Erniedrigung, Völkermord, Vertreibung und den Verlust der Freiheit für die Länder Ostmitteleuropas. Diesen Tatsachen müssen wir uns stellen.

Was folgt daraus für die Literatur? Frau Prof. Dr. Birgit Lermen sagte in ihrer Einführung, die Literatur sei ein Seismograph gesellschaftlicher Befindlichkeiten. Für diese Feststellung haben wir in den letzten Tagen von Wissenschaftlern aus allen Ländern, die hier vertreten waren, eindrucksvolle Beweise erhalten. Frau Prof. Lermen betonte auch, die Literatur schaffe einen „legitimen Ort nationaler und europäischer Erinnerung“. Diese Einschätzung teile ich. Gleichzeitig möchte ich auf einen Umstand aufmerksam machen, der infolge der Spezifika der deutschen Sprache etwas in den Hintergrund tritt: Der Raum, um den es sich handelt, hat keine Wände. Er ist offen, ist nicht „room“ sondern „space“, um sich der englischen Begriffe zu bedienen, nicht „pokój“ sondern „przestrzeń“, wenn man es mit der polnischen Sprache hält. Was macht die Offenheit dieses Raumes aus?

Erstens gibt es einen fließenden Übergang zwischen dem Raum legitimer Erinnerung in der Literatur auf der einen Seite und der ‚Geschichtspolitik‘, die über den Bau von Denkmälern und Museen befinden muss, auf der anderen. Die Literatur ist authentisch, subjektiv und in diesem Sinne ‚ungeplant‘. Geschichtspolitik aber muss geplant sein, denn sie ist Ausdruck politischer Entscheidungsprozesse. Der springende Punkt in der Literatur ist der individuelle ästhetische Gestus eines Autors. Bei der Geschichtspolitik obliegt es der offiziellen Instanz eines Finanz- oder Kulturministers, zu entscheiden, welchen Ausdruck eine Gesellschaft ihrem kollektiven Erinnern gibt. Die Literatur als Raum legitimer Erinnerung ist der Geschichtspolitik in mancherlei Hinsicht vorgelagert, gleichzeitig bildet sie aber auch immer einen Gegenpol zu politischen Entscheidungen, von dem aus letztere sich kritisch reflektieren lassen muss.

Weiterhin ist eine Literatur, die unser kollektives Gedächtnis anregt, nicht automatisch schon gelungene oder gar ‚große‘ Literatur. Wie man am *Krebsgang* von Günter Grass sieht, muss ein Buch, das einen großen gesellschaftlichen Einfluss ausübt und einen Prozess des Umdenkens anstößt, keineswegs eine literarische Glanzleistung darstellen. Sie mögen als Fachpublikum meinem Urteil nicht zustimmen, aber ich persönlich halte die literarische Qualität des *Krebsgangs* für sehr begrenzt. Auch hierin ist der Raum legitimer Erinnerung also offen: Der ästhetische Wert von Literatur ist nicht dadurch garantiert, dass sie von Erinnerung und Gedächtnis geprägt ist.

Besonders wichtig ist mir ein dritter Punkt: Offenheit besteht auch hinsichtlich der emotionalen Wirkungen von Erinnerung, also dessen, was wir fühlen, wenn wir uns erinnern. Dr. Norbert Lammert hat auf eindrucksvolle Weise Andrzej Szczypiorski zitiert: Vergangenheit ist nicht das, was war, sondern das, was gesagt, geschrieben und erinnert wird. Daraus folgt, dass Erinnerung selektiv ist und dass sie modifiziert und manipuliert werden kann. Wir Einzelnen tun das und ganze Völker tun das ebenso. Sicherlich besteht in dieser Frage ein Unterschied zwischen der Erlebnisgeneration und Nachfolgegenerationen. Ganz persönlich gesagt: Ich fühle nichts als Freude, wenn ich die Schulen besuchen kann, die mein Urgroßvater in den 20er und 30er Jahren hier in Danzig gebaut hat, und die heute noch genutzt werden. Jemand anderer hingegen mag nichts als Leere fühlen, Schmerz, oder auch Zorn. Der diesen unterschiedlichen Haltungen unterlegte Grundsatz aber ist derselbe: Erinnerung selbst sagt nichts darüber aus, mit welcher Geisteshaltung und in welchem Gemütszustand wir uns erinnern.

Ich möchte neben dem Themenkomplex ‚Erinnerung und Gedächtnis‘ nun ein paar Worte zum Thema ‚Identität‘ sagen. Identität lässt sich fassen als das ‚Selbst im Kontext‘. Europäische Identität bedeutet dementsprechend, Europa im Kontext zu sehen. Mehrmals in den letzten Tagen wurde mir bewusst, wie wichtig die Beziehung mit den Vereinigten Staaten für den intellektuellen Diskurs in Europa ist. Einmal als Prof. Bayerdörfer eine Textmontage erläuterte, in der Osama bin Laden und George W. Bush im Gespräch miteinander stehen. Ziel der Montage, so Prof. Bayerdörfer, sei die Gleichsetzung der beiden Ge-

stalten als religiöser Fundamentalisten. Diese Art von plakativer Vereinfachung war im Jahr 2003 fast schon üblich im transatlantischen Verhältnis. Von europäischer Seite übrigens ebenso wie von amerikanischer. In Europa aber haben sich nicht nur Teile der politischen Elite bewusst von Amerika absetzen wollen, sondern auch und gerade die intellektuellen Eliten. Vergleichbares hat es – meines Wissens nach – in den Vereinigten Staaten nicht gegeben. An dieser Stelle muss man allerdings anmerken, dass es in der Bewertung der Vereinigten Staaten große Unterschiede zwischen westeuropäischen Intellektuellen und ihren Kollegen in Ostmitteleuropa gibt. In den neuen EU-Mitgliedsländern ist es nicht ‚schick‘, sich von Amerika emanzipieren zu wollen, weil die kulturelle Macht der USA nicht als grundlegend Negatives wahrgenommen wird. Umso bemerkenswerter waren daher die letzten Sätze im Vortrag von Paweł Huelle. Er gab zu bedenken, dass die größte Gefahr für ein authentisches Gefühl von Heimat und europäischer Identität die Globalisierung sei. Auch an dieser Stelle dachte ich an die Verbindung Europas mit den Vereinigten Staaten. Denn wer, wenn nicht Amerika, kann als Bösewicht angesehen werden, wenn die Globalisierung so pauschal als Übel schlechthin dargestellt wird?

Ich frage mich: Woher rührt dieses Bedürfnis, sich von einer Kultur absetzen zu wollen, mit der wir so stark verwoben sind, viel mehr, als mit jeder anderen Kultur auf der Welt? Auch Jörg von Brincken hat das betont: Warum die Unterscheidung in ein ‚wir‘ und ein ‚die‘? Wenn Durs Grünbein sagt, ihm sei erst aufgegangen, wie sehr er Europäer sei, als er inmitten der ‚aufgedonnerten Hure‘ Las Vegas die Sehnsucht nach den Kanälen Venedigs verspürte, dann muss der objektive Wert einer solchen am ästhetischen Eindruck haftenden Disqualifikation Amerikas doch stark bezweifelt werden. Warum hat Grünbein nicht die wunderschönen Städte Milton Keynes und San Francisco gewählt? Der Vergleich wäre dann womöglich anders ausgefallen.

Sicher gibt es einige Erklärungen für die sich mancherorts innerhalb Europas verstärkt abzeichnenden Bestrebungen, sich von Amerika abzusetzen. Ein Grund mag in der Tatsache liegen, dass Europa ein ‚Kontinent der Erinnerung‘ ist. Europa hat im 20. Jahrhundert vieles verloren. Seine einzelnen Länder haben

vieles verloren. Und auch die Menschen in diesen Ländern Europas haben verloren. Europa als Kontinent beklagt den Verlust seiner dominierenden Stellung in der Welt, sowohl politisch als auch wirtschaftlich und kulturell. Die einzelnen Länder müssen noch immer mit den Konsequenzen ihres Freiheitsverlustes klarkommen – oder, wie Deutschland, mit dem Verlust ihrer moralischen Mitte, ihres sittlichen Koordinatensystems. Und schließlich die Menschen: Europäer haben im 20. Jahrhundert ihre Freiheit verloren, ihre Würde, ihre Heimat, ihr Leben. Ganz anders in Amerika, wo Verlust nicht das dominante Thema der Kultur abgibt. Die Vereinigten Staaten haben im 20. Jahrhundert gewonnen, ihr Weg führte in eine global überragende Stellung, sowohl militärisch als auch geopolitisch und wirtschaftlich. Die kulturelle Bedeutung dieser Tatsache für die Zukunft des transatlantischen Verhältnisses scheint mir weithin unterbeleuchtet. So sehr wir im Jahre 2003 über die politischen Spannungen zwischen Berlin und Washington gesprochen haben, so wenig verstehen wir die kulturelle Dimension dessen, was sich vor unseren Augen verschiebt und verändert. Ich sehe hier für die kommenden Jahre ein reiches Betätigungsfeld.

Abschließend möchte ich daher noch ein paar Sätze über die Zukunft sagen. Arno Surminski gab eine Devise aus, die Andrzej Szczypiorskis Satz von der selektiven Erinnerung weiterhin veranschaulichte: „Nach vorne träumen.“ Wir können uns erinnern, sicher. Aber Erinnerung bedeutet immer auch Verantwortung. Der Tod darf unsere Gedanken nicht beherrschen, sagte Eginald Schlatter, denn die Angst lasse die Liebe nicht zu. Ich füge hinzu: Das Träumen auch nicht. Wir haben überhaupt keinen Grund dazu, einzig und allein rückwärts-gewandt über Europa nachzudenken. Und wir haben auch keinen Grund dazu, uns im Schmerz und im Gedenken an den Verlust zu ergehen. Danzig ist Symbol dafür, dass Träume wahr werden können. Dieser *genius loci* kann und soll uns inspirieren. Wir haben in den vergangenen Tagen eindrucksvolle Beweise dafür erhalten, dass nicht zuletzt die Literatur die Sprachlosigkeit und damit auch die Hoffnungslosigkeit überwinden kann.

Dafür danke ich allen Teilnehmern, die von weit her angereist sind, um diese Tage bei uns zu sein und uns mit ihren Vorträgen zu bereichern. Ich danke Herrn

Prof. Dr. Mirosław Ossowski von der Universität Danzig, der sich der Herausforderung gestellt hat, mit uns diese Konferenz zu veranstalten. Ich danke meinen Mitarbeitern in der Außenstelle Warschau der Konrad-Adenauer-Stiftung und stellvertretend für alle danke ich Magdalena Kurkowska und Falk Altenberger, die sich auf vorbildliche Weise der Umsetzung unserer Ideen angenommen haben. Und schließlich danke ich im Besonderen Frau Professor Lermen, deren Inspiration Ursprung dieser Konferenz war. Sie hat es mit Ausdauer und Zähigkeit verstanden, unsere Idee Wirklichkeit werden zu lassen. Es war mir eine Freude, mit Ihnen allen zusammen zu arbeiten.

■

**Bildliche
Impressionen**



Artushof in Danzig – Veranstaltungsort der Konferenz.



Bernhard Vogel, Ministerpräsident a.D. und Vorsitzender der Konrad-Adenauer-Stiftung, eröffnet die Konferenz.



Pawel Adamowicz, Oberbürgermeister von Danzig.



Wojciech Duda, Chefredakteur von *Przegląd Polityczny*.



Norbert Lammert MdB, Vizepräsident des Deutschen Bundestages und stellv. Vorsitzender der Konrad-Adenauer-Stiftung.



Erzbischof Tadeusz Gocłowski, Metropolit von Danzig.



Marian Szczodrowski, Dekan, Universität Danzig.



Pawel Huelle, Schriftsteller, Danzig.



Miroslaw Ossowski, Universität Danzig.



Godehard Schramm, Schriftsteller, Nürnberg.



Autorenlesung mit Arno Surminski (2. v.r.): Andrzej KaŃny, Universität Danzig; Birgit Lermen, Universität zu Köln; Johannes von Thadden, seinerzeit stellv. Generalsekretär der Konrad-Adenauer-Stiftung (v.l.n.r.).



Schriftsteller im Dialog: Arno Surminski und Pawel Huelle.



Bernhard Vogel und Pawel Huelle im Gespräch über sein Buch „Mercedes Benz“.



Publikum im Artushof bei der Eröffnungsveranstaltung.



Donald Tusk, stellv. Parlamentspräsident von Polen, im Gespräch mit Johannes von Thadden, Bernhard Vogel und Norbert Lammert (v.l.n.r.).



Henning Tewes, Leiter der Warschauer Außenstelle der KAS, dankt Birgit Lermen; rechts Klaus Weigelt, Leiter der Außenstelle Budapest der KAS.

Bio-bibliografische Angaben zu den Autoren und Herausgebern

Prof. Dr. Hans-Peter Bayerdörfer

Geb. 1938. Studium in Tübingen, Hamburg, Berlin (FU) und New York. Promotion 1966. Wiss. Assistent am Deutschen Seminar der Universität Tübingen. Habilitation 1974. Danach bis 1986 Professor für Neuere Deutsche Literaturgeschichte an der RWTH Aachen. Seit 1986 Professor für Theaterwissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Publikationen u.a.: *Poetik als sprachtheoretisches Problem* (1967), *Strindberg auf der deutschen Bühne* (mit H.O. Horch u. G.M. Schulz 1983), *Franz Dingelstedt: Lieder eines kosmopolitischen Nachtwächters* (Hrsg. 1978), *Theatralia Judaica I: Emanzipation und Antisemitismus als Momente der Theatergeschichte. Von der Lessingzeit bis zur Shoah* (Hrsg. 1992), *Theatralia Judaica II: Nach der Shoah. Israelisch-deutsche Theaterbeziehungen seit 1949* (Hrsg. 1996), *Theater gegen das Vergessen. Bühnenarbeit und Drama bei George Tabori* (Mithrsg. 1997), *Polnisch-deutsche Theaterbeziehungen seit dem Zweiten Weltkrieg* (Hrsg. 1998), *Musiktheater als Herausforderung. Interdisziplinäre Facetten von Theater- und Musikwissenschaft* (Hrsg. 1999), *Im Auftrieb: Grenzüberschreitungen mit Goethes „Faust“ in Inszenierungen der 90er Jah-*

re (Hrsg. 2001), *Theater ohne Grenzen*. Festschrift für Hans-Peter Bayerdörfer (Hrsg. von K. Keim u.a. 2003).

PD Dr. Michael Braun

Geb. 1964. Studium der Germanistik und Katholischen Theologie in Aachen, Bonn, Edinburgh und Pittsburgh. Promotion 1993, Habilitation 2000. Leiter des Referats Literatur der Konrad-Adenauer-Stiftung und Privatdozent an der Universität zu Köln.

Publikationen u.a.: *Exil und Engagement. Untersuchungen zur Lyrik und Poetik Hilde Domins* (1993), *Stefan Andres* (1997), *Lebensspuren* Bd. 1: *Hilde Domin - „Hand in Hand mit der Sprache“* und Bd. 2: *Nelly Sachs – „an letzter Atemspitze des Lebens“* (beide mit B. Lermen, 1997 und 1998), *Stefan Andres – Zeitzeuge des 20. Jahrhunderts* (Mithrsg. 1999), *„Hinauf und Zurück / in die herzhelle Zukunft“*. *Deutsch-jüdische Literatur im 20. Jahrhundert. Festschrift für Birgit Lermen* (Mithrsg. 2000), *Das literarische Fragment bei Büchner, Kafka, Benn und Celan* (2002), *Thomas Mann: Deutscher, Europäer, Weltbürger* (Mithrsg. 2003), *Begegnung mit dem Nachbarn (I.): Aspekte österreichischer Gegenwartsliteratur* (Mithrsg., 2003), *Brücke zu einem vereinten Europa: Literatur, Werte und Europäische Identität* (Mithrsg. 2003), *Begegnung mit dem Nachbarn (II.): Niederländische Gegenwartsliteratur* (Mithrsg. 2004). Aufsätze und Rezensionen zur deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts.

Dr. Jörg von Brincken

Geb. 1969. Studium der Theaterwissenschaft, Kommunikationswissenschaft und Soziologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Mehrjährige Arbeit als Regie- und Produktionsassistent an Theatern in München und

Regensburg. 2000/2001 und erneut seit 2003 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Theaterwissenschaft der LMU München.

Publikationen u.a.: *Verbale und non-verbale Gestaltung in vorexpressionistischer Dramatik. August Stramms Dramen im Vergleich mit Oskar Kokoschkas Frühwerken* (1997), *Tours de force – Eine Ästhetik des Grotesken in der französischen Pantomime des 19. Jahrhunderts* (i.V.). Aufsätze und Rezensionen in einschlägigen Publikationen.

Prof. Dr. Andrei Corbea-Hoisie

Geb. 1951. Studium der Germanistik, Rumänistik und Geschichte; Humboldt-Stipendium an der Universität Konstanz. Professor für Germanistik an der Alexandru-Ioan-Cuza-Universität Jassy (Rumänien), Inhaber des Blaise-Pascal-Lehrstuhls der Fondation de l'École Normale Supérieure Paris. Gastprofessuren an den Universitäten Paris 8, Bukarest, Siegen (BRD), Fribourg (Schweiz), Ecole pratique des hautes Etudes Paris-Sorbonne. Fellow des Internationalen Forschungszentrums Kulturwissenschaften Wien. Johann-Gottfried-Herder-Preisträger für das Jahr 1998, Jakob-und-Wilhelm-Grimm-Preisträger für das Jahr 2000, Mitglied der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt. Dr. h.c. der Universität Konstanz.

Publikationen u.a.: *Interferențe culturale romano-germane* (Hrsg. mit O. Nicolae 1986), *Vorlesungen zur deutschen Literatur nach 1945* (1988), *Kulturlandschaft Bukowina. Studien zur deutschsprachigen Literatur des Buchenlandes nach 1918* (Hrsg. mit M. Astner 1990), *Ego, Alter, Alter Ego. Essays* (1993), *Despre teme. Explorări în dimensiunea antropologică a literaturii* (1995), *Paul Celan și meridianul său, Polirom* (1998), *Metropole und Provinzen in Alt-Österreich* (Hrsg. mit J. Le Rider 1997), *Jüdisches Städtebild Czernowitz* (Hrsg. 1998), *Paul Celan. Biographie und Interpretation* (Hrsg. 2000); in Vorbereitung: *Czernowitzer Geschichten. Versuche zur Kulturgeschichte*

der Bukowina. Zahlreiche Arbeiten zur deutschen Literatur des 19. und des 20. Jahrhunderts, zur Literaturtheorie, Ästhetik, zur vergleichenden Literatur- und Kulturgeschichte. Rumänische Übersetzungen der Werke von Theodor W. Adorno und Hans Robert Jauss.

Wojciech P. Duda

Geb. 1957. Berater des Stellvertretenden Parlamentspräsidenten Donald Tusk. Mitherausgeber und Mitbegründer der seit 1983 erscheinenden Zeitschrift *Przegląd Polityczny* (bis 1989 im Untergrund), seit 1991 Chefredakteur der Zeitschrift. Seit 1999 im Redaktionskollegium des Deutsch-polnischen Magazins *Dialog*. Mitherausgeber der Albenserie *Był sobie Gdańsk*, Bd. I-V (deutsche Fassung: *Einst in Danzig*).

Prof. Dr. Ingeborg Fiala-Fürst

Studium der Germanistik in Olmütz. Nach dem Studium Emigration in die BRD, Tätigkeit in der „Arbeitsstelle für Robert-Musil-Forschung“ in Saarbrücken. Nach der Rückkehr aus der Emigration (1992) Assistentin, dann Dozentin (Habilitation 1998) am Lehrstuhl für Germanistik der Philosophischen Fakultät der Palacky-Universität. Seit 1998 Lehrstuhlleiterin. 1997 Mitbegründerin der „Arbeitsstelle für mährische und deutschsprachige Literatur“ innerhalb des Lehrstuhls.

Publikationen u.a.: *Jüdisches Städtebild: Prag* (Hrsg. 1992), *Standortbestimmung. Else Lasker-Schüler: Der Prinz von Theben, Der Malik* (in: *Germanica olomucensia VIII* 1993), *Der Prager Expressionist Karl Brand* (in: *Expressionismus in Österreich* 1994), *Der Beitrag der Prager deutschen Literatur zum deutschen literarischen Expressionismus* (1996), *Der Gedichtzyklus „Das Wort der Stummen“* (in: *Widerstehen im Wort. Studien zu den Dichtungen Gertrud*

Kolmars, 1996), *Das Musikalische im lyrischen Frühwerk Franz Werfels* (in: *Sympaion, Jahrbuch der internationalen Franz Werfel Gesellschaft* 1/1996/97), *Die mißlungenen Anfänge eines großen Humanisten. Das lyrische Frühwerk Johannes Urzidilis* (in: *Böhmen ist überall* 1999), Editionen der Buchreihe *Beiträge zur Robert-Musil-Forschung und zur neueren österreichischen Literatur* und *Beiträge zur mährischen deutschsprachigen Literatur*.

Pawel Huelle

Geb. 1957 in Gdańsk. 1976-1980 Studium der Literaturwissenschaft an der Universität Gdańsk, dort Absolvent der Fakultät der Polonistik. 1980/81 Journalist im Pressebüro der Gewerkschaft „Solidarność“ in Gdańsk. 1983-1986 Lehrer für Polnisch an unterschiedlichen Gdańsker Schulen. 1987 Redakteur im Verlag „Almapres“ und Assistent im Philosophischen Institut der Medizinakademie Gdańsk. Mitbegründer der Zeitschrift *Punkty Mówione* und 1988/89 deren Redaktionsmitglied. Seit 1989 Mitglied des polnischen PEN-Clubs. 1994 Direktor der Fernsehanstalt in Gdańsk. Gegenwärtig als Feuilletonist in der *Gazeta Wyborcza* tätig. Lebt in Gdańsk.

Preise u.a.: Preis der polnischen Zeitschrift *Literatura* (1987), Preis der Kościelski-Stiftung, Genf (1988), Preis des Polnischen PEN-Clubs (1995), Preis der A. Jurzykowski-Stiftung, USA (1996). Sein Roman *Weiser Dawidek* (1987) wurde mit zahlreichen Preisen ausgezeichnet.

Publikationen u.a.: *Weiser Dawidek* (Roman, aus dem Polnischen von R. Schmidgall, 1990. EA 1987), *Schnecken, Pfützen, Regen* (Erzählungen, aus dem Polnischen von R. Schmidgall, 1992), *Verschollene Kapitel. Literarische Feuilletons* (1992), *Silberregen. Danziger Erzählungen* (aus dem Polnischen von R. Schmidgall, 2000. EA *Pierwsza miłość i inne opowiadania* 1996), *Mercedes Benz. Aus den Briefen an Hrabal* (Roman, aus dem Polnischen von R. Schmidgall, 2003). Vgl. auch: www.pawel-huelle.de

Zygmunt Januszewski

Geb. 1956. Von 1976 bis 1981 Studium der Malerei, Zeichnung, Radierung, Lithographie und Buchillustration an der Akademie der Schönen Künste in Warschau. Seit 1983 zahlreiche Ausstellungen im In- und Ausland, u.a. 1987 im Willhelm Busch-Museum Hannover und im Landesmuseum Münster. Seit 2000 Professor an der internationalen Sommerakademie Salzburg. Seit 2002 tätig an der Akademie der Schönen Künste in Warschau.

Zahlreiche Preise auf internationalen Wettbewerben, viele Einzel- und Gruppenausstellungen. Erster Preis im Wettbewerb „Die schönsten deutschen Bücher“ der Stiftung Buchkunst für die Buchillustration *Die rote Spur* (1990), Auszeichnung zum „Europe Printer of the Year“ in Edinburgh für das Spielbuch *Jeder ist ein Künstler* (1996), Olaf Gulbransson-Preis (2003).

Publikationen u. a. in *Die Zeit*, *Die Welt*, *Neue Zürcher Zeitung*, *The Guardian*, *Der Standart*, *Die Presse*, *Gazeta Wyborcza*, *Polityka*, *Wprost*. Zwei Mappenwerke (*Panoptikum* 1989 und *Helden* 1991) in der *edition pro*, Oerlinghausen. Von 1989 bis 1997 Plakate für die Bielefelder Oper, das Schauspiel Bonn und das Theater St. Gallen (2001/2002). Mitinitiator der Wanderausstellung *Nachbarn: Deutsche Karikaturisten sehen Polen. Polnische Karikaturisten sehen Deutschland* (2001/2002).

Prof. Dr. Andrzej Kałny

Geb. 1949. Studium der Germanistik an der Universität zu Poznań. Direktor des Instituts für Germanistik (Gdańsk), Leiter der Abteilung für Angewandte Linguistik. Visiting-Professor an der Universität zu Poznań. Herausgeber der *Studia Germanica Gedanensia* und der *Danziger Beiträge zur Germanistik* (Peter Lang, Frankfurt a.M.)

Forschungsgebiete: Kontrastive und Angewandte Linguistik, germanische Sprachwissenschaft (Modalität, Aspektualität, Temporalität, Lexikologie), deutsch-polnische (englische/jiddische/russische) Sprachkontakte.

Publikationen u.a.: *Die Modalverben und Modalwörter im Deutschen und Polnischen* (1980), *Zu ausgewählten Aktionsarten im Polnischen und deren Entsprechungen im Deutschen* (1994), *Deutsch-polnische kontrastive Grammatik*. (Mitverf. 1999), Hrsg. oder Mithrsg. von 10 Sammelbänden (u.a.): *Beiträge zur Sprachwissenschaft, Sozio- und Psycholinguistik* (1993), *Studien zur kontrastiven Linguistik und literarischen Übersetzung* (1989), *Studien zum Deutschen aus kontrastiver Sicht* (1990), *Aspektualität in germanischen und slawischen Sprachen* (2000), *Języki fachowe – problemy dydaktyki i translacji* (2001).

Prof. Dr. Maria Kłańska

Promotion 1978, Habilitation 1985. Seit 1986 Dozentin. 1986/87 Humboldt-Stipendium. Forschungsaufenthalt an der Universität Konstanz 1991. Humboldt-Stipendium. Forschungsaufenthalt an der Universität Frankfurt a. M. 1993-1999 Direktorin des Germanistischen Instituts an der Jagellonen-Universität, seit 1993 Professorin der Germanistik an der Jagellonen-Universität Krakau. Herder-Preis (2001).

Publikationen u.a.: *Mit Odyseusza w literaturze niemieckojęzycznej XX wieku (Der Odysseusmythos in deutsch-sprachiger Literatur des 20. Jahrhunderts)* (1982), *Problemfeld Galizien in deutsch-sprachiger Prosa zwischen 1846 und 1914* (1985, veränd. Neuausgabe 1991), *Daleko od Wiednia. Galicja w oczach pisarzy niemieckojęzycznych 1772-1918 (Weit von Wien. Galizien in den Augen deutschsprachiger Schriftsteller 1772-1918)* (1991), *Aus dem Schtetl in die Welt 1772 -1938. Deutschsprachige Autobiographien in deutscher Sprache* (1994), *Jüdisches Städtebild Krakau* (Hrsg. 1994), *Literatur und Politik in der Heine-Zeit. Die 48er Revolution in Texten zwischen Vormärz und Nachmärz* (Hrsg. mit

H. Kircher 1998), *Vielfalt der Sprachen. Festschrift für Aleksander Szulc zum 75. Geburtstag* (Hrsg. mit P. Wiesinger 1999), *Die deutschsprachige Literatur Galiziens und der Bukowina von 1772 bis 1945*. (in: *Deutsche Geschichte im Osten Europas. Galizien, Bukowina, Moldau*, hrsg. v. I. Röskau-Rydel 1999), *Avantgarde in Ost und West* (Hrsg. mit H. Kircher und E. Kleinschmidt 2002).

Dr. Norbert Lammert, MdB

Geb. 1948. Vizepräsident des Deutschen Bundestages (seit Oktober 2002). Vorsitzender der Landesgruppe der CDU Nordrhein-Westfalen (seit August 1996). Stv. Vorsitzender der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Studium der Politikwissenschaft, Soziologie, Neueren Geschichte und Sozialökonomie an den Universitäten Bochum und Oxford (1969-1975). Diplom 1972, Promotion zum Doktor der Sozialwissenschaften 1975. Lehrbeauftragter für Politikwissenschaft an den Fachhochschulen in Bochum (Abteilung Wirtschaft) und Hagen (öffentliche Verwaltung).

Mitglied des Bundestages seit 1980. Seit 1989 Parlamentarischer Staatssekretär, zunächst im Bundesministerium für Bildung und Wissenschaft (bis 1994), dann im Bundeswirtschaftsministerium (bis 1997) und im Bundesministerium für Verkehr (1997/98), 1992-98 zudem Koordinator für die deutsche Luft- und Raumfahrt. 1998-2002 Kultur- und Medienpolitischer Sprecher der CDU/CSU-Bundestagsfraktion.

Publikationen u.a.: *Staat und Gesellschaft. Grundlagen und Herausforderung der freiheitlichen Ordnung* (Hrsg. 1974, Neuaufl. 1979), *Lokale Organisationsstrukturen innerparteilicher Willensbildung* (1976), *Wirtschaft in der Gesellschaft. Entwicklungslinien und Problemfelder der deutschen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung* (Hrsg. 1978), *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik. Dokumente zu ihrer Entwicklung* (1979), *Bürgernahe Organisation großstädt-*

tischer Parteien (Mithrsg. 1983), *Das Ruhrgebiet und Europa* (Mithrsg. 1989), *Persönlichkeitsbildung und Arbeitsmarktorientierung. Grundlagen und Perspektiven christlich-demokratischer Bildungspolitik* (Hrsg. 1992), *Königswege und Trampelpfade. Zur Modernisierung des deutschen Bildungssystems* (1994), *Märkte, Mächte und Maschinen. Herausforderungen der deutschen Luft- und Raumfahrt* (Hrsg. 1996), *Alles nur Theater? Beiträge zur Debatte über Kulturstaat und Bürgergesellschaft* (Hrsg., 2004). Zahlreiche Beiträge zur Parteienforschung und zu wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Problemen.

Prof. Dr. Birgit Lermen

Studium der Germanistik, Geschichte und Philosophie in Bonn, Fribourg, München und Zürich. Erstes und Zweites Staatsexamen für das Höhere Lehramt. Promotion 1967, Habilitation 1974. Professor für Neuere Deutsche Literatur an der Universität zu Köln. Vorsitzende der Jury zur Vergabe des Literaturpreises der Konrad-Adenauer-Stiftung (seit 1993). Mitglied der Akademie der gemeinnützigen Wissenschaften zu Erfurt. Auszeichnung mit dem Österreichischen Ehrenkreuz für Wissenschaft und Kultur I. Klasse.

Publikationen u.a.: *Moderne Legendendichtung* (1968), *Das traditionelle und das neue Hörspiel im Deutschunterricht* (1975), *Lyrik aus der DDR* (1987), *Lebensspuren* Bd. 1: *Hilde Domin – „Hand in Hand mit der Sprache“* und Bd. 2: *Nelly Sachs – „an letzter Atemspitze des Lebens“* (mit M. Braun 1997 und 1998), *Stefan Andres – Zeitzeuge des 20. Jahrhunderts* (Mithrsg. 1999), *„Hinauf und Zurück / in die herzhelle Zukunft“*. *Deutsch-jüdische Literatur im 20. Jahrhundert. Festschrift für Birgit Lermen* (Hrsg. v. Michael Braun 2000), *Thomas Mann: Deutscher, Europäer; Weltbürger* (Mithrsg. 2003), *Begegnung mit dem Nachbarn (I.): Aspekte österreichischer Gegenwartsliteratur* (Mithrsg. 2003), *Brücke zu einem vereinten Europa. Literatur, Werte und Europäische Identität* (Mithrsg., 2003), *Begegnung mit dem Nachbarn (II.): Niederländische Gegenwartsliteratur* (Mithrsg. 2004). Zahlreiche Aufsätze zur deutschsprachigen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts.

Dr. Jerzy Łukosz

Geb. 1958. Mitglied des PEN. Studium der Germanistik in Wrocław (Breslau). Promotion 1987 über die Tagebücher Thomas Manns. Schriftsteller und Übersetzer (aus dem Deutschen). Bis 1989 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Germanistischen Institut der Uni Wrocław; dann Verlagslektor und Mitredakteur einer Theaterzeitschrift; ab 2002 Dozententätigkeit am Lehrstuhl für ältere deutsche Literatur, u.a. Auseinandersetzung mit dem Werk Friedrich Schillers. Zahlreiche Stipendien und damit verbunden Aufenthalte in deutschsprachigen Ländern: u.a. Europäisches Übersetzer-Kollegium in Straelen (Nord-Rhein Westfalen), Regensburg, Hamburg, Frankfurt am Main, Berlin, Salzburg und Zürich. Seit 1995 auch als Dramatiker tätig; das Drama *Thomas Mann* wurde in Bromberg (1998), Warschau (1998) und Krakau (1999) inszeniert. Das Monodrama *Der königliche Totengräber* wurde 2000 deutsch in Düsseldorf und zweisprachig in Görlitz-Zgorzelec inszeniert (zuvor vom Autor selbst 1998 am Deutschen Theater in Göttingen vorgetragen). 2001 zusammen mit der Komponistin Katarina Głowicka (Den Haag) Preis der Genesis Foundation in London für ein Opern-Projekt unter dem selbem Titel. 2001 Uraufführung des Stückes *Hauptmann* in Hirschberg (Niederschlesien).

Publikationen u.a.: *Thomas Mann* (1998, deutsche Fassung in der *Anthologie polnischer Dramen der Gegenwart* 2000), *Der Rattenfänger von Regensburg* (Roman 1999), *Imperien und Provinzen* (Studien zur deutschsprachigen und polnischen Literatur im 20. Jahrhundert, 2000), Dramensammlung *Der Tod des Käuzchens* (Krakau 2000), *Lenora* (Roman 2004). Übersetzung *Die Legende der Hl. Hedwig*.

Prof. Dr. Jerzy Maćków

Geb. 1961 in Wilamowa (Polen). Studium der Politikwissenschaft, der Philosophie und der Neueren Geschichte in Posen (Poznań) und Hamburg. 1992 Promotion bei Prof. Dr. W. Steffani an der Universität Hamburg mit einer Arbeit über *Totalitarismus-Theorien und Systemkrise der Volksrepublik Polen*. 1993-1999

Stipendiat der Volkswagen-Stiftung. Arbeit an einem Forschungsprojekt über gesellschaftliche Proteste gegen die Folgen der postkommunistischen Systemtransformation in Polen und Russland. 1993-1999 Wissenschaftlicher Assistent im Institut für Internationale Beziehungen der Universität der Bundeswehr in Hamburg. 1998 Habilitation im Fach Politikwissenschaft mit einer Schrift über die politische Stabilität Polens und Russlands im Systemwandel. Durchführung eines von der Volkswagen-Stiftung finanzierten Forschungsprojektes an der Universität Viadrina in Frankfurt/O. über die Gesellschaft sowie die Innen- und Außenpolitik Belarus', Polens, der Ukraine und Litauens. Seit April 2002 an der Universität Regensburg. Seit WS 2002/3 Geschäftsführer am Institut für Politikwissenschaft.

Publikationen u.a.: *Die Krise des Totalitarismus in Polen. Die Totalitarismus-Theorie als Analyse-Konzept des sowjetsozialistischen Staates. Eine Analyse der System- und Strukturkrise der Volksrepublik Polen in den siebziger und achtziger Jahren* (1992), *Parlamentarische Demokratie und Autoritarismus. Erfolge und Mißerfolge der postkommunistischen Verfassungsgebung* (1998), *Die Konstruktion politischer Stabilität. Polen und Russland in den Umbrüchen der achtziger und neunziger Jahre* (1998). Aufsätze über politische Themen in Polen und anderen mittel- und osteuropäischen Staaten sowie zu den deutsch-polnischen Beziehungen.

Prof. Dr. Mirosław Ossowski

Geb. 1953. Studium der Germanistik an der Jagellonen-Universität Krakau. Promotion 1985, Habilitation 1996. 1977-1996 in Rzeszów, seit 1996 Professor in Gdańsk. Leiter der Abteilung für deutschsprachige Literatur Danzigs im Institut für Germanische Philologie der Universität Gdańsk.

Forschungsgebiete: Deutsche Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, Theodor Fontane, Schriftsteller aus Danzig und Ostpreußen, deutsch-polnische literarische Wechselbeziehungen.

Publikationen u.a.: *Der Berliner Roman zwischen 1880 und 1900* (1989), *Der kritische Provinzroman in der Weimarer Republik* (1994), *Deutschland. Österreich. Schweiz. Ein Lesebuch zu landeskundlichen Fragen* (Mithrsg. 1993, NA 1995), *Z literatury niemieckojęzycznej. Teksty. Objasnienia leksykalne. Propozycje interpretacji. Gottfried Keller ...* (Hrsg. 1998).

Dr. Lars Peter Schmidt

Geb. 1967. Studium der Geschichte und Evangelischen Theologie in Halle, Hannover und Fresno/USA. 2002 Promotion. Publikationen in politischen Zeitschriften, zuletzt u.a. *Die Sozialdoktrin der Russisch-orthodoxen Kirche im interkulturellen Dialog* (Hrsg. 2004), *Parteiprofile. Neue Nachbarn Südosteuropa. Beginn einer neuen Ära?* (2004). 1995-2001 wissenschaftlicher Auslandsmitarbeiter der Konrad-Adenauer-Stiftung in Ankara. Seit 2001 Leiter des Referats Mittel- und Osteuropa der Konrad-Adenauer-Stiftung in Berlin.

Prof. Dr. Walter Schmitz

Geb. 1953. Studium der Allgemeinen Sprachwissenschaft und Germanistik an der Georgetown University/Washington, D.C. und an der Universität München. 1974-1976 Mitarbeiter von Hans Mayer bei der Edition der *Gesammelten Werke* von Max Frisch. Promotion 1981/82 (über Frisch). Habilitation 1988. 1991/92 Gastprofessur an der Pädagogischen Hochschule „K.F.W. Wander“ in Dresden. Seit Wintersemester 1992/93 Professor für Neuere deutsche Literatur an der TU Dresden. 1993 Ernennung zum kommissarischen Dekan der neugegründeten Fakultät „Sprach- und Literaturwissenschaften“ an der TU Dresden. 1994-2000 Mitglied der Leitung der TU Dresden als Prorektor für Bildung. 2000 Gründungsdirektor (mit L. Udolph) des „Mittleuropazentrums für Staats-, Wirtschafts- und Kulturwissenschaften“. Präsident des Mittleuropäischen Germanistenverbandes (MGV).

Zahlreiche Publikationen zur deutschen Literatur- und Kulturgeschichte vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart, u.a.: *Der „ästhetische Staat“. Die Kulturprogrammatische Ludwigs I. und ihre literarischen Wirkungen* (Habilitationsschrift 1988, erw. Druckfassung: *Kulturkönige. Herrschaftslegitimation, Medienkonkurrenz und Literaturpolitik im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, 2 Tle., 2002), *„Tripolis Praga“. Die Prager Moderne um 1900* (2001), *Erinnerte Shoah. Die Literatur der Überlebenden* (2003).

Dr. Godehard Schramm

Geb. 1943 in Konstanz. Studium der Slawistik in Erlangen und Moskau. Promotion über das Werk von J. Jewtuschenko. Lebt als freischaffender Schriftsteller in Nürnberg. Alljährlich Reisen in Europa (seit 1989 bes. Polen).

Auszeichnungen u.a.: Friedrich-Baur-Preis der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, Erzählerpreis des Ostdeutschen Kulturrates, Stipendium Deutscher Literaturfonds, Stipendium des Else-Heiliger-Fonds der Konrad-Adenauer-Stiftung, Kulturpreis der Oberfranken-Stiftung, Premio Riviera Internazionale per la Letteratura (Garda).

Publikationen u.a.: *Meine Lust ist größer als mein Schmerz. Gedichte* (1975), *Das große und das kleine Europa. Europäisch-fränkisches Reiseabenteuer* (1977), *Der Traumpilot. Roman* (1983), *Wandererphantasie. Fränkische Heimat in Europa. Reisetagebücher 1983-1988* (1988), *Rußland ist mit dem Verstand nicht zu begreifen. Selbstbildnisse der russischen Seele* (Hrsg. 1989), *77 freche fränkische Ländler. Dorfgeschichten aus Wenighausen* (1996), *Sankt Murato. Urkirche in Korsika* (Lyrik 1999), *Regnitzreise. Ein Flußbilderbuch* (1999), *Johannis – rosenschön. Mein Nürnberger Lieblingsviertel* (1999), *In der Netzhaut Gottes* (2000), *Reise nach NEA-polis* (Autobiographie), *Querböhmisch: Reisen in ein Nachbarland, Mein Gardasee. Eine literarische Liebeserklärung an eine Landschaft* (2001), *Norigramme: Farbstücke in der Noris*.

Mit 33 Nürnberger Epigrammen (mit D. Sayler 2001). – Nachdichtung einer Auswahl aus dem Werk Jewtuschenkos: *Herzstreik* (1996). Übersetzungen aus dem Russischen. Übertragungen visueller Texte des tschechischen Experimentellen Zdenek Baborka.

Prof. Dr. Wulf Segebrecht

Geb. 1935 in Neuruppin. Studium der Germanistik und Geschichte in Göttingen, Bonn, Köln und München. 1964 Promotion in München (bei W. Müller-Seidel). 1964-1966 wiss. Mitarbeiter der Schiller-Nationalausgabe in München, 1968-1970 wiss. Angestellter am Germanistischen Institut der Universität Münster. 1970-1974 Wiss. Assistent in Regensburg und Kiel. 1974 Habilitation mit einem DFG-Stipendium in Regensburg. 1974-1978 dort Privat- und Universitätsdozent. Professor in Mainz (1978-1982) und Bamberg (seit 1982). Gastprofessur an der Pennsylvania State University (1991). Preis der Frankfurter Anthologie (2001).

Publikationen u.a.: *Autobiographie und Dichtung. Eine Studie zum Werk E.T.A. Hoffmanns* (1967), *E.T.A. Hoffmann: Meister Floh* (1970, rev. Ausg. 1989), *Ludwig Tieck* (Hrsg. 1976), *Das Gelegenheitsgedicht. Ein Beitrag zur Geschichte und Poetik der deutschen Lyrik* (1977), *J.W. Goethes Gedicht „Über allen Gipfeln ist Ruh“ und die Folgen* (1978), *Gedichte und Interpretationen. Bd. 3: Klassik und Romantik* (Hrsg. 1984), *Der Bamberger Dichterkreis 1936-1943* (Hrsg. 2. Aufl. 1985), *Christoph Meckel: Bilder – Bücher – Bilderbücher* (1986), *Poetische Grabschriften* (Hrsg. 1987), *Jakob Wassermann: Die fränkischen Erzählungen* (Hrsg. 1992), *Was sollen Germanisten lesen? Ein Vorschlag* (1994, 2. Aufl. 1999), *Heterogenität und Integration. Studien zu Leben, Werk und Wirkung E.T.A. Hoffmanns* (1996), *Fundbuch der Gedichtinterpretationen* (Hrsg. 1997), *Tübinger Epicedien zum Tod des Reformators Johannes Brenz* (Hrsg. 1999), *Europavisionen im 19. Jahrhundert* (Hrsg. 1999), *E.T.A. Hoffmann: Die Serapionsbrüder* (Hrsg. 2001), *Europa in den europäischen*

Literaturen der Gegenwart (Hrsg. 2001). Hrsg. der literaturwiss. Buchreihe *Helicon* (bisher 28 Bde.) und der Reihe *Literatura* (bisher 15 Bde.). Hrsg. der Reihe *Fußnoten zur Literatur* (bisher 52 Hefte). Zahlreiche Aufsätze und Rezensionen zur Literatur des 17. Jahrhunderts der klassisch-romantischen Zeit und der Gegenwartsliteratur.

Arno Surminski

Geb. 1934 in Jäglack/Ostpreußen. Wuchs nach einem Aufenthalt in einem thüringischen Flüchtlingslager in Trittau/Schlewsig-Holstein auf. 1950-53 Lehre in einem Anwaltsbüro, danach Anwaltsgehilfe. 1955-57 in Kanada. 1961-72 Angestellter bei einer Hamburger Versicherungsgesellschaft. Seit 1972 freier Wirtschafts- und Versicherungsfachjournalist und Schriftsteller. Mitglied der Freien Akademie der Künste in Hamburg (seit 1991).

Preise: Andreas-Gryphius-Preis (1978), Kulturpreis der Landsmannschaft Ostpreußen (1982), Hamburger Bürgerpreis (1993), Kulturpreis Deutscher Freimaurer (2001).

Publikationen u.a.: *Jokehnen oder Wie lange fährt man von Ostpreußen nach Deutschland?* (Roman, 1974, dreiteilige Fernsehverfilmung 1987), *Kudenow oder An fremden Wassern weinen* (Roman, 1978, Fernsehverfilmung 1981), *Fremdes Land oder Als die Freiheit noch zu haben war* (Roman, 1980, Zweiteiliger ZDF-Film 1983), *Wie Königsberg im Winter. Geschichten gegen den Strom* (1981), *Damals in Poggenwalde* (Kinderbuch, 1983), *Polninken oder Eine deutsche Liebe* (Roman, 1984), *Gewitter im Januar* (Erzählungen, 1986), *Am dunklen Ende des Regenbogens* (Roman, 1988), *Malojawind. Eine Liebesgeschichte* (Roman, 1988), *Grunowen oder Das vergangene Leben* (Roman, 1989), *Die Reise nach Nikolaiken und andere Erzählungen* (1991), *Kein schöner Land* (Roman, 1993), *Besuch aus Stralsund* (Erzählungen, 1995), *Eine gewisse Karriere. Erzählungen aus der Wirtschaft* (1996), *Sommer vierundvierzig oder Wie lange fährt man von Deutschland nach Ostpreußen* (Roman,

1997), *Aus dem Nest gefallen. Sämtliche ostpreußischen Geschichten* (1998), *Die Masurischen Könige. Weihnachtsgeschichten* (1999), *Versicherung unterm Hakenkreuz. Die deutsche Versicherungswirtschaft in den Jahren 1933-1945* (1999), *Die Kinder von Moorhusen* (Roman, 2001), *Der Winter der Tiere* (2002), *Jahre des Zorns* (Arbeitstitel eines Romans, erscheint im Herbst 2004).

Dr. Henning Tewes

Geb. 1972 in Mülheim/Ruhr. Studium der Soziologie und Politikwissenschaften an den Universitäten Bristol und Oxford, Abschluss 1996 mit einem *Master of Philosophy in European Politics*. 1998 Promotion im Institut für Deutschlandstudien an der Universität Birmingham. Dozent an den Universitäten Warschau, Oxford und Trier. Vom Juli 1998 bis Dezember 2001 stellvertretender Leiter, von Januar 2002 bis Ende September 2004 Leiter der Außenstelle Warschau der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Publikationen u.a.: *Liberalism, Antisemitism and Democracy* (Hrsg. 2001), *Germany. Civilian Power and the New Europe* (2002). Aufsätze u.a. in: *German Politics, West European Politics, Zeitschrift für Internationale Beziehungen, Internationale Politik, The Slovak Foreign Policy Review, Przegląd Polityczny*.

Dr. Johannes von Thadden

Geb. 1956 in Leutkirch/Allgäu. 1977-82 Studium der Volkswirtschaftslehre, der Geschichte und der Politikwissenschaft an der Universität des Saarlandes, Abschluss mit Diplom. 1982-83 Promotionsstudium an der University of Washington, Seattle/USA (Studienschwerpunkte: Polnisch, sozialistische Wirtschaftssysteme). 1983-84 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Insti-

tut für Politikwissenschaft der Universität des Saarlandes. 1985 Promotion zum Dr. rer. pol. 1984-2002 im Deutschen Industrie- und Handelskammertag, erst Bonn, dann Berlin, dabei 1984-87 Referent für Konjunktur- und Wirtschaftspolitik. 1987-90 Persönlicher Referent des Hauptgeschäftsführers des DIHK. 1990-93 Leiter des Büros des Präsidenten des DIHK. 1993-94 tätig bei der Industrie- und Handelskammer Frankfurt am Main und der Deutsch-Französischen Industrie- und Handelskammer Paris. 1994-2002 als Leiter der Abteilung Auslandshandelskammern (ab Oktober 1999 Fachbereich Auslandshandelskammern), verantwortlich für die 117 Büros in aller Welt. 2003 Stellvertretender Generalsekretär der Konrad-Adenauer-Stiftung. Seit 2004 Bundesgeschäftsführer der CDU.

Dr. Péter Varga

Geb. 1961. Studium der Germanistik, Polonistik und Hungarologie an der Eötvös Loránd Universität in Budapest. Diplom 1986/87. Auslandssemester in der DDR, der Bundesrepublik, Polen und der Sowjetunion. Assistent am Lehrstuhl für Deutschsprachige Literaturen. Dozent an der Philosophischen Fakultät der Pázmány-Péter-Katholischen Universität Piliscsaba (seit 1992).

Mitglied der Gemischten Kommission für Literaturwissenschaft der Österreichischen und der Ungarischen Akademien der Wissenschaften, Mitbegründer und Vorstandsmitglied der ungarischen Goethe-Gesellschaft.

Publikationen u.a.: *Die drei Mendelssohns. Wirkungen der deutsch-jüdischen Aufklärung in Osteuropa* (2001).

Prof. Dr. Bernhard Vogel

Geb. 1932. Promotion 1960. Prof. e.h.

Dr. h.c. der Catholic University of America, Washington D.C., Dr. h.c. der Katholischen Universität Lublin, Dr. h.c. der Deutschen Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer. 1997 Medaille der Jagiellonen-Universität Krakau zum 600. Jahrestag der Erneuerung der Krakauer Akademie – für besondere Verdienste um die deutsch-polnischen Beziehungen.

1965-1967 Mitglied des Deutschen Bundestages. 1967-1976 Kultusminister und 1976-1988 Ministerpräsident von Rheinland-Pfalz. 1972-1976 Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Seit 1975 Mitglied des Bundesvorstandes der CDU. 1976/77 und 1987/88 Präsident des Bundesrates, 1979-1992, seit 1992 stv. Vorsitzender des Verwaltungsrates des Zweiten Deutschen Fernsehens. 1979-1982 Bevollmächtigter der Bundesrepublik Deutschland für kulturelle Angelegenheiten im Rahmen des Vertrags über die deutsch-französische Zusammenarbeit. 1989-1995 und seit 2001 Vorsitzender der Konrad-Adenauer-Stiftung. 1992-2003 Ministerpräsident des Freistaates Thüringen, 1994 bis 2004 Mitglied des Thüringer Landtages.

Publikationen u.a.: *Die Unabhängigen in den Kommunalwahlen westdeutscher Länder* (Diss., 1960), *Wahlen und Wahlsysteme* (1961), *Die Wahl der Parlamente und anderer Staatsorgane – ein Handbuch* (Hrsg. mit D. Sternberger, 1969-1978), *Neue Bildungspolitik. Plädoyer für ein realistisches Konzept* (Hrsg. 1975), *Wie wir leben wollen – Grundsätze einer Politik für morgen* (1986), *Normative und institutionelle Ordnungsprobleme des modernen Staates* (Mithrsg. 1990), *Zwischen Aussaat und Ernte. Reden im wiedervereinigten Deutschland* (1998), *Sorge tragen für die Zukunft. Reden 1998-2002* (2002), *Religion und Politik*. (Hrsg. 2003), *Europa – Vereint oder entzweit? Die Rolle der Katholischen Kirche im Prozess der europäischen Integration* (Hrsg. 2004). Herausgeber der Zeitschrift *Civitas. Jahrbuch für Sozialwissenschaften* (1962-1979) und der Zeitschrift *Die Politische Meinung*. Zahlreiche Beiträge über Bildungspolitik, Medienpolitik, Grundwertediskussion, Christentum und Politik.

Prof. Dr. Peter Zajac

Geb. 1946 in Bratislava. Studium an der Philosophischen Fakultät der Komenský-Universität in Bratislava und der Germanistik an der Eberhard-Karls-Universität in Tübingen. Verlagslektor im Verlag Smena in Bratislava, Hochschullehrer an der Pädagogischen Fakultät in Nitra, wiss. Mitarbeiter im Literaturwissenschaftlichen Institut der Slowakischen Akademie der Wissenschaften (SAV) in Bratislava. Promotion mit der Arbeit *Über dynamische Prozesse in der Literatur*, Habilitation *Über die Pulsationen in der Literatur*. 1990-1998 Direktor des Instituts für slowakische Literatur in der SAV in Bratislava, 1991-1992 Mitglied des Präsidiums der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften, 1990-1991 Vorsitzender des slowakischen P. E. N. Zentrums. Seit 1996 Professor der Bohemistik und Slowakistik im Slawistischen Institut der Humboldt-Universität zu Berlin, seit 1998 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der SAV (Akademie der Wissenschaften) in Bratislava.

Gründungsmitglied der VPN (Öffentlichkeit gegen Gewalt), der Schwesterorganisation des tschechischen OF (Bürgerforums). 1998-2001 Abgeordneter des Slowakischen Nationalrats (NR SR).

Literaturtheoretische Publikationen: *Tvorivost' literatúry* (Kreativität der Literatur, 1990), *Pulzovanie literatúry* (Das Pulsieren der Literatur, 1993), *Auf den Taubenfüßchen der Literatur* (1996), *Slovak Literature as an Adventure* (in: *One Hundred Years of Slovak Literature*, 2000). Forschungen zur Ästhetik des Schwingens. Hrsg. einer Anthologie über slowakische Gegenwartsprosa *Wie Laub von einem Baum* (1994). Hrsg. von Monographien über slowakische Gegenwartsschriftsteller (Edition Waagen) und von Oskár Čepans ausgewählten Werken (Verlag Veda). Mitglied des wissenschaftlichen Beirats zur Buchreihe *Transformationsforschung* im Ergon Verlag, Würzburg.

Übersetzungen (mit Ján Štrasser) aus dem Deutschen (J. Günther, J. W. Goethe, deutschsprachige Ballade, expressionistische Lyrik, K. Kraus, B. Brecht, G. Benn, I. Bachmann, G. Eich, P. Huchel, H. Müller). Kulturpolitische Pu-

blizistik (*Fünf Jahre Danach*, 1996; *Der Traum vom Land*, 1996; *Vassapotás [Ernüchterung]*, 2001).

Māra Zālīte

Geb. als Kind deportierter Letten im Gebiet Krasnojarsk (Sibirien). 1989 bis 2000 Chefredakteurin des Monatsjournals für Literatur *Karogs*. Seit Herbst 2000 freie Schriftstellerin.

Auszeichnungen: 1993 Gottfried-von-Herder-Preis der Alfred Toepfer Stiftung für das Libretto zu der Rockoper *Lāčplēsis*.

Publikationen u.a.: *Gedichte*, *Margarete (Theaterstück)*, *Das Gericht (Theaterstück)*, *Der Blick in den Rückspiegel (Redebeitrag)*, *Schlüsselwort Europa (Essay)*, *Der Raub Europas (Festrede)*, *Wasser des Lebens*, *Wasser des Todes*. *Die Dania – das Lettische Volkslied (Essay)*, *Fahne des Kampfes, nicht des Sieges (Rede)*. Fünf Theaterstücke und acht Libretti zu Rockopern bzw. Musicals und einer Oper.