

MARIA JANION

POLEN IN EUROPA

1. Grenze

Die antike Gegenüberstellung von „Zivilisation“ und „Barbarei“ hat sich in der neuzeitlichen Welt auf die Begriffe „Westen“ und „Osten“ übertragen. Edward Said, der in den letzten Jahrzehnten ein neues, bedeutsames Verständnis des Begriffs „Orientalismus“ entwickelt hat, bemerkte, er werde sich mit den „westlichen Konzeptionen und Behandlungsweisen des Anderen“, aber auch mit der „besonders wichtigen Rolle [...] der westlichen Kultur“ in der Herausbildung dessen, „was [Giovanni Battista] Vico die Welt der Nationen nannte“ beschäftigen (Said, 1981, S. 34). In der Mythologie der europäischen Nationalstaaten tauchte die „Östlichkeit“ gewöhnlich als Maßstab des „Barbarentums“, also des „Schlechteren“ auf. Leopold von Ranke, einer der bedeutendsten Historiker des 19. Jahrhunderts, meinte, das Schicksal Europas bestehe im Wesentlichen aus den stürmischen Auseinandersetzungen romanischer und germanischer Völker, die sich gegenseitig inspirierten, während die „peripheren Völker Osteuropas“ die Rolle stummer, abseits stehender, nur zuschauender Statisten spielten, von den Hauptfiguren des Dramas durch eine Grenzlinie abgeschnitten (vgl. Szabó, 1989, S. 112-113).

Die Lage an der Schnittstelle zwischen Osten und Westen, gewissermaßen an der Grenze, versetzte Polen mehrfach in eine dramatische Situation. Gewöhnlich hatte Polen Schwierigkeiten mit der „Westlichkeit“, die es für sich beanspruchte, obwohl es auch verstand, sich zu seiner „Östlichkeit“ zu bekennen. Bei der Rekonstruktion dieses „ost-westlichen“ polnischen Bewusstseins sind literarische, philosophische und wissenschaftliche Texte von unschätzbbarer Hilfe.

Pierre Chaunu behauptet, die südöstliche Grenze Europas sei immer unscharf gewesen. „Osteuropa ist nicht so stabil wie Westeuropa“ (Chaunu, 1989, S. 54). Seinem Verständnis nach ist dies zum großen Teil auf die Dichte der Bevölkerung und des Kommunikationsnetzes zurückzuführen. Je weiter im Osten, desto lichter wird es. Im Osten hört das „Europa der Wege“ auf (S. 59), endlose Sümpfe und Morast breiten sich aus, ohne dass

man erkennen könnte, wo sie aufhören. Man könnte viele Berichte von Ausländern anführen, die sich erstaunt über die riesigen Wassermassen im polnischen Frühling und erschrocken über die hier herrschenden rauen Winter zeigen. Die Sümpfe sind überwiegend trockengelegt, aber die Schwäche des Kommunikationsnetzes besteht weiter. Chaunu verweist außerdem auf eine wesentliche kulturelle Veränderung. Das 17. Jahrhundert habe die slawische Nebenlinie endgültig vom Westen abgetrennt, wobei das lateinische Slawentum auf seine Weise dazu beigetragen habe, so Chaunu. Gerade Slawen lateinischer Tradition hätten – indem sie sich dem Westen zuwandten – die Ostslawen in die vollständige Isolation gezwungen (S. 51).

Es fällt schwer, diesem Satz uneingeschränkt zuzustimmen, gerade wenn man die süd-östlichen Erfahrungen Polens berücksichtigt. Schauen wir uns den „mythisch-symbolischen Komplex“ (ein Begriff von Anthony D. Smith nach Ewa M. Thompson, 2000, S. 13) genauer an, zu dem sich die Angehörigen der ethnischen Gemeinschaft bekannten und der in der polnischen Literatur „Grenzland“ (*Kresy*) genannt wird. Dabei handelte es sich zunächst um im Osten der *Rzeczpospolita* (die polnisch-litauische Adelsrepublik) verstreute Militärposten als erste Verteidigungslinie gegen Überfälle von Tataren und Kosaken. Mit der Zeit wurden die Ostgebiete der alten *Rzeczpospolita* in den Grenzen von 1772 als *Kresy* bezeichnet – übrigens bis heute. Man betonte, die Ostgrenze der *Rzeczpospolita* sei eher ein breites, nicht fest umrissenes Niemandsland als eine strikt abgesteckte Linie. „Die Grenzmarkierungen basierten auf Gewohnheit, waren problematisch.“ Piotr Grabowski schrieb 1595:

„Während andere Staaten vom Wasser geschützt sind, befestigte Häfen und unzugängliche Gebirge haben, haben wir nichts... Jene von allen Seiten zu den Polen hineinreichenden Felder und Wege sind für den Feind vorzüglich und bieten ihm Raum. So tritt er auf und ab, kommt hinein und geht heraus: Lebensmittel und Kriegsgefangene nimmt er sich, wo und wie er will. In unseren eigenen Händen, in unseren Leibern und Leben liegt unsere Wehr – das sind unsere Berge, unsere Gewässer, die Burgen, Mauern und Wälle Polens“ (Grabowski, 1595 [1858]).

Melchior Wańkowicz, ein aus den östlichen Grenzgebieten stammender Schriftsteller des 20. Jahrhunderts, führte diese Worte in einem Kapitel mit dem Titel „Grenze – unergründlich wie der Tod“ über das Land der Kinderjahre an. Dabei bezog er sich auf den Epilog im *Versepos* des polnischen Dichters Adam Mickiewicz (1798-1855), „Pan Tadeusz“, in dem es heißt: „Das Land der Kinderjahre bleibt stets heilig und rein, wie die erste Liebe [...]“ (Wańkowicz, 1981, S. 7-9). Das atmete die irgendwie mystische und geheimnisvolle Aura der „Tatarenwüste“ von Dino Buzzati (Buzzati, 1994).

Die östlichen *Kresy* waren das typisch fluktuierende Grenzgebiet Polens und der Ukraine, in das viele Leute von überallher einwanderten. Dort trafen verschiedene Religionen (vor allem Katholizismus und Orthodoxie) und Kulturen (ukrainische, polnische, jüdische, russische) aufeinander und vermischten sich. Zenon Fisz, der im 19. Jahrhundert Reisebeschreibungen über diese Gebiete herausgegeben hat, betont, in der Mitte des 18. Jahrhunderts sei „die Ukraine von Ankömmlingen aus verschiedenen Gegenden Polens bevölkert worden, oft ohne Stamm und Namen“ (Padalica [Zenon Fisz], 1856, Bd. II, S. 74). Es waren geheimnisvolle Gestalten, die nicht nach ihrer Abstammung gefragt wurden. Sie vermischten sich hier mit den immer neuen Ankömmlingen von überallher, oft Flüchtlingen. Henry Tyrrel behauptet, dass der Kern des dort lebenden außergewöhnlichen Volkes – der Kosaken – Deserteure waren. Laufend seien neue Ausgestoßene hinzugekommen, „deren Verbrechen sie zwangen, die zivilisierte Gesellschaft zu verlassen. Auf diese Weise hörten sie auf, bloße Flüchtlinge zu sein und wurden zu einem Volk“. Aber in ihren Gewohnheiten spiegelte sich die Prägung durch ihre Herkunft (nach Ascherson, 1998, S. 141). Die ästhetische Kategorie *le pittoresque* wurde insbesondere auf die Kosaken angewandt.

„Die Kosaken waren ‚Freie‘ (daher ihr Name vom türkischen *qasaq*) [...], siedelten sich auf den ‚Wilden Feldern‘* an und bildeten unabhängige Gemeinschaften, die hauptsächlich mit Ackerbau und räuberischen Überfällen in die Nachbarterritorien beschäftigt waren. Den Kern des frühen Kosakentums bildeten Menschen, die Zuflucht vor Frondienst oder religiösen Verfolgungen suchten; im Laufe der Zeit wirkte jedoch gerade dieser Lebensstil als Freibeuter [Piraten, Räuber] anziehend auf Leute von außen“ (Wilson, 2002, S. 58).

Die „kosakische Freiheit“, die sich zwar hin und wieder in Anarchie verwandelte, erfreute sich dennoch sowohl in der ukrainischen als auch in der polnischen Literatur hoher Wertschätzung.

Die ukrainische Steppe galt im Leben und in der Literatur als überaus malerisch und nahm in der romantischen Bilderwelt einen besonders exponierten Platz ein. Ähnlich wurden die Kosaken gesehen – für die polnischen Romantiker Quintessenz eines freien, kühnen, kämpferischen und poeti-

* Polnisch: *Dzikie pola*, ist die historische Bezeichnung (15.-17. Jahrhundert) der Steppenlandschaft im süd-östlichen Grenzgebiet des polnisch-litauischen Staates, etwa zwischen dem mittleren Flusslauf des Boh und dem niederen Flusslauf des Dnjepr. Dieses Grenzgebiet funktionierte als Pufferterritorium im Rahmen der Verteidigung des Landes gegen Überfälle der Tataren und gegenüber der Bedrohung seitens des Osmanischen Reiches. Es handelte sich um ein Gebiet, in dem die Jurisdiktion des polnischen Königreichs und der Magnaten der östlichen Wojewodschaften schwach ausgeprägt war, während der Einfluss der Gemeinschaften freier, kriegerischer und räuberischer Kosaken wuchs (Anm. der Hg.).

schen Volkes, berühmt für seine Lieder, die als künstlerische Höhepunkte der Folklore galten. Die ästhetischen Vorlieben der polnischen *szlachta* (polnischer Adel) belegt vielleicht die folgende, unter hundert ähnlichen ausgesuchte Tatsache: König Jan Sobieski III. (1624-1696) hörte neben der Musik französischer Kapellen am liebsten kosakische, von einem Banduraspieler gesungene Volkslieder (Mańkowski, 1946, S. 105). Die polnische Literatur überlieferte das Bild vom wilden, aber schönen Kosaken, so wie ihn Henryk Sienkiewicz (1846-1916) in dem populärsten polnischen Romanwerk, „Trilogie“ (1884-1888), porträtiert hatte. Zutreffend nannte man den ein halbes Jahrhundert früher geschriebenen Roman von Nikolaj Gogol, „Taras Bulba“ (1842), den schwarzen Spiegel von Sienkiewicz, in dem die Kosaken vor allem als orthodoxe Verteidiger der Einheit Russlands im Kampf gegen die polnischen Herren auftreten. Diese literarischen Werke von beiderseits der Barrikade verbindet die gewöhnlich in Blut, Verrat und Mord getauchte rasende Liebe des Kosaken zur „schönen Lachin (Polin)“, was als Metapher für die verwickelten Beziehungen zwischen Polen und der Ukraine verstanden werden konnte.

Die Mythologie der *Kresy* erinnert lebhaft an die romantische Aura, die die Grenze des amerikanischen Westens umgab. Vernon Lewis Parrington, der die romantische Revolution im Amerika der Jahre 1800-1860 beschreibt, hebt die bunte Masse der Siedler hervor, unter denen sich Pechvögel, Banditen und aus der Gesellschaft Ausgestoßene tummeln. Dieses Territorium mit seinen endlosen Savannen und Steppen, den Siedlungsgebieten zahlreicher Indianerstämme, wurde von den Schriftstellern bedenkenlos ausgebeutet. Sie verhielten sich ähnlich wie „ihre Abenteuergefährten, die sich an die Ausbeutung der materiellen Güter machten“ (Parrington, 1970, S. 252). Besonders populär war – von den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts bis in unsere Tage – James Fenimore Cooper, Schöpfer der Gestalt der edlen Rothäute und Apologet der Naturmenschen. Der bereits erwähnte Zenon Fisz bemerkte eine außerordentliche Verwandtschaft zwischen den Überschwemmungsgebieten des Flusses Taśmina und den von Cooper beschriebenen Landschaften des Wilden Westens:

„Kurz vor der ersten Begegnung mit dieser Gegend las ich erstmalig die Romane von Cooper, und ich verliebte mich so sehr in die geheimnisvollen Wälder Amerikas, dass ich von ihnen träumte, mich nach ihnen sehnte, so dass sie mir zusammen mit dem Falkenauge ständig in lebendiger Erinnerung waren [...] Wie hätte ich nicht mit der ganzen Kraft meiner jugendlichen Begeisterung diesen Ufern verhaftet bleiben sollen, fand ich an ihnen doch so viele Ähnlichkeiten mit den wüsten Landschaften Delawares?“ (Padalica, 1856, Bd. II, S. 47).

Das sich Berauschen an der malerischen Natur der Gegend und der Menschen erfasste erst die Romantiker, dann Sienkiewicz, und nahm später seinen weiteren Weg durch die polnische Literatur.

Begeistert von dem Poem Wincenty Pols „Mohort“ (1855) über den frommen Ritter der *Kresy*, der die Grenze bis in den Tod bewacht, bemerkte Sienkiewicz: „Mohort ist ein Standbild all dessen, was in der Tradition gut war, so wunderbar, dass es schwerfällt, die Augen von ihm abzuwenden“ (Sienkiewicz, 1950, S. 195 / Werke, Bd. 2). Ähnliche Lobeshymnen wurden in einer Zeit formuliert, als die polnischen Positivisten begannen, die romantische Idealisierung der Vergangenheit zu kritisieren. Pol selbst behandelte die *Kresy* als Hort der adeligen Tugend (hier hielt sich der normative Charakter des Rittertums am längsten) und stellte fest, „im Steppen-Grenzgebiet der Ukraine bildeten sich eigene Charaktere heraus.“ (Pol, 1963, S. 291) Sie seien gekennzeichnet durch die Liebe zum einfachen soldatischen Leben, durch strenges Pflichtgefühl in Diensten der *Rzeczpospolita*, treu bis zum Tode.

Es sollte daran erinnert werden, dass sich eigene Charaktere auch im Verlauf der Kolonisierung dieser Territorien herausbildeten. Bogumił Jasinowski veröffentlichte 1936 in der Zeitschrift *Pamiętnik Literacki* (Literarische Erinnerungen) eine Studie mit dem prägnanten Titel „Die grundlegende Bedeutung der süd-östlichen Grenzgebiete für die Entstehung der polnischen Psyche und des Nationalbewusstseins“. Er besang die Jahrhunderte lange Expansion Polens nach Osten und den Charakter des hier herrschenden polnischen Elements, welches zum wichtigen Bestandteil des Nationalstolzes werden und dazu befähigen sollte, sich der Unterdrückung durch die Teilungsmächte entgegenzustellen und ihre Folgen zu nivellieren. Anders ausgedrückt: Im 19. Jahrhundert von den Teilungsmächten kolonisiert, konnte man stolz darauf sein, einstmals selbst Kolonisateur gewesen zu sein. Auch in der Zwischenkriegszeit war uns die Attitüde der Kolonialherren nicht fremd. Die Bewertung der historischen Bande zwischen Polen und Ukrainern fällt keineswegs eindeutig aus. Der polnische Historiker Jan Kieniewicz hält das Polentum im östlichen Grenzland für eine „wesentliche Form des Phänomens Europa“. Die Polonisierung wird dabei zu einem Synonym für Europäisierung (Kieniewicz, 1990). In ähnlicher Weise betont auch der ukrainische Historiker Ihor Ševčenko die „Errungenschaften Polens bei der Weitervermittlung der westlichen Kultur in den ukrainischen Gebieten“ (Ševčenko, 1996, S.67). Dagegen kommt der französische Historiker Daniel Beauvois nach umfangreichen Archivstudien und der Auswertung zahlreicher Quellendokumente des 19. Jahrhunderts zu folgender Feststellung: „Die Beziehungen zwischen Polen und Ukrainern erinnerten zumeist an das Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven“. Dabei lässt Beauvois den beliebten Romanschriftsteller Józef Ignacy Kraszewski (1812-1887) zu Wort kommen, der den Zustand der Unterdrückung und den damals herrschenden Hass bedauert: „Die Bedrängnis der Ruthenen durch die Herren war unerhört groß. Sie führte

wohl teilweise direkt zu bzw. ermöglichte Chmielnickis furchtbaren Aufstand, der so viel Blut gekostet hat.“ Ferner behauptete Kraszewski, dass die Antagonismen, die sich in den Blutbädern des 18. Jahrhunderts entluden, sich im 19. Jahrhundert noch weiter vertieft hätten (Beauvois, 1987, S. 34).

Daniel Beauvois schrieb zutreffend, die Erforschung der nationalen Mythen der *Kresy* hätte die Kluft zwischen dem Imaginierten einerseits und dem Historischen bzw. dem Konkreten andererseits aufgedeckt. „Die Frustration bringt die Schizophrenie hervor, die man als ständigen Faktor in der polnischen Geschichte erkennen muss“ (Beauvois, 1988, S. 8). Die herrschenden „Wohltäter“ waren in der Regel Ausbeuter, und die für die Unabhängigkeit Polens Kämpfenden erkannten im Allgemeinen ihrerseits die nationalen Bestrebungen der Ukrainer und Weißrussen nicht an. Aus der *szlachta* der *Kresy* rekrutierte sich – neben den asketischen Rittern – die größte Anzahl sonderbarer Käuze, oft einfach Tyrannen und grausame Menschen, Herren über große Latifundien, die keine Grenzen für ihre niederträchtigen Taten kannten. In den Augen Stanisław Ignacy Witkiewiczs (gen. Witkacy; 1885-1939) war die ganze nationale Mythologie der *Kresy* keinen Pfifferling wert. In seinem kleinen Werk „Ungewaschene Seelen“ – polnische Seelen, die der Autor mithilfe der Psychoanalyse reinigen wollte –, schrieb er, die *Kresy* seien „eine auf Dauer offene Wunde des polnischen Staates“. „Dieser Habitus des Grenzgebietes war auch keine allzu moralische Einrichtung, da er aus den Adligen noch schlimmere Unterdrücker der Bauern machte, als es ihre Standesgenossen im Landesinneren waren, und aus den geknechteten Bauern koloniale Eingeborene“ (Stanisław Ignacy Witkiewicz, 1995, S. 28). Die sich wiederholenden Aufstände des Kosakentums und der ukrainischen Bauernschaft gegen die „Lachen“ (Polen) gehören ebenfalls zur Geschichte Polens. Der letzte Hassausbruch und das letzte Blutbad sind spät datiert: „Wolhynien 1943“*. Der Nachhall jener Ereignisse ist bis heute nicht verklungen.

Als Witkacy von „noch schlimmeren Unterdrückern“ in dieser Gegend schrieb, meinte er auch, dass sich die Herren von den Bauern nicht nur durch ihre ethnische Zugehörigkeit unterschieden, sondern auch durch

* „Wolhynien 1943“ symbolisiert als Schlagwort den Höhepunkt des polnisch-ukrainischen Konfliktes im 20. Jahrhundert, der darin gründete, jeweils Anspruch auf die *Kresy* für die eigene Nation zu erheben. Nachdem Polen in den Jahren 1918-1939 versucht hatte, das damals zu seinem Staatsgebiet gehörende Terrain weitgehend zu pazifizieren, initiierte die Ukrainische Aufständische Armee während des Zweiten Weltkrieges vor allem in Wolhynien im Jahr 1943 brutale ethnische Säuberungen, denen etwa 60.000 bis 80.000 Polen zum Opfer fielen. Im Gegenzug wurden etwa 20.000 Ukrainer ermordet. Sowohl diese ungefähren Opferzahlen als auch die Umstände der blutigen Auseinandersetzungen sind bis heute unter polnischen und ukrainischen Historikern umstritten (Anm. der Hg.).

unterschiedliche Konfessionen (die katholische und die orthodoxe), die sich in dieser Gegend nicht selten in erbitterten Auseinandersetzungen befanden. Lange hielt sich die Mythologie von Polen als Bollwerk des Christentums. Janusz Tazbir erläutert, dass es sich dabei nicht nur um die Verteidigung vor dem Islam handelte, sondern auch vor den Orthodoxen, die nicht als Christen anerkannt wurden. „Die Anerkennung der Anhänger der Ostkirche als Bekenner der gleichen Religion hätte die Sinnhaftigkeit der Konzeption des polnischen Bollwerks als Grenze zwischen Christen und Nicht-Christen in Frage gestellt.“ Polen liege an der Grenze der christlichen Welt – „jenseits davon huldigt niemand Gott“ –, rühmte man sich. Es verteidige ganz Europa vor dem Ansturm der barbarischen und nichtchristlichen Völker (Tazbir, 1971, S. 64-65).

Wir sind jedoch in der Lage, das Grenzgebiet auch anders zu sehen. Das hat etwas mit der Umwertung der Ansichten über die „Barbaren“ in der zeitgenössischen Historiographie zu tun. Der für Herodot grundlegende Begriff der „Barbaren“ wurde von François Hartog als „Diskurs über das Anderssein“ dargestellt. Die Athener hätten sich während der Kriege mit den Persern fragen müssen, was sie von den Feinden trennte, was den Gegensatz zwischen „ihnen“ und „denen“ ausmachte – und es habe sich gezeigt, dass es ihre „sesshafte Überlegenheit“ über die ununterbrochen herumziehenden „Barbaren“ war (Hartog, 1980, *passim*). Aber die „Barbaren“ als östliche „Andere“ offenbarten ebenfalls geistige Vorzüge und Fähigkeiten, die Teil der europäischen Zivilisation wurden. Die polnische *szlachta* ernannte den an der Donau wohnenden Stamm der Sarmaten – iranische Nomaden – zu ihren Vorfahren. So entstand der ethnische Herkunftsmythos von Polen als dem „europäischen Sarmatien“. Der Historiker und Geograph Maciej von Miechów trifft zu Beginn des 16. Jahrhunderts eine interessante Unterscheidung: „Zum europäischen Sarmatien zählen die jagiellonische Monarchie und Moskau, zur asiatischen die von den Tataren bewohnten Gebiete“ (Wörterbuch des Sarmatismus, 2001, S. 173).

Tadeusz Sulimirski polemisierte überzeugend mit der recht verbreiteten Auffassung, der Sarmatismus der polnischen *szlachta* sei Ergebnis einer historischen Fiktion, Beispiel für die phantastische Karriere eines Begriffs in den Chroniken des 15. und 16. Jahrhunderts, der sich in einen suggestiven historischen Mythos verwandelt habe. Sulimirski erklärte dagegen die Verbindung des polnischen Sarmatismus mit den wirklichen Sarmaten. „Sie spielten eine wichtige, wenn auch im Allgemeinen nicht anerkannte Rolle in der Geschichte unseres Kontinents gegen Ende des Altertums und zur Zeit der Völkerwanderungen, insbesondere aber in der Geschichte fast aller slawischen Völker. Sie drückten der geistigen Kultur dieser Völker einen mehr oder weniger deutlichen Stempel auf, was oft vollständig vergessen oder geleugnet wurde.“ Die Anfänge der polnischen sarmatischen

Traditionen entspringen der Zeit der Völkerwanderungen um das Jahr 500 n. Chr. Sulimirski behauptet, das religiös-rituell-ethische Leben der Urslawen sei entschieden mit dem iranischen Osten verbunden gewesen, und die urslawische Sprachgemeinschaft habe es ermöglicht, mithilfe einer Sprache zu kommunizieren (vgl. Lehr-Splawiński, 1958). Die Zeit iranischer Einflüsse auf die Slawen dauerte vom 2./3. bis zum Ende des 6. Jahrhunderts n. Chr. Damals erfolgte die Assimilation der Sarmaten durch die einheimische slawische Bevölkerung; der Kontakt war zugleich eng und stark genug, um eine Reihe wichtiger kultureller Elemente aufzunehmen (Sulimirski, 1979, 1970, S. 188, 190, 203, 204).

Die Vorstellung einer strikt trennenden Grenze wird zugunsten der des Grenzgebiets aufgeweicht. Grenzgebiet bedeutet Transkulturalisierung, gegenseitiges Durchdringen der Kulturen, ihre Verschmelzung, bedeutet Hybridität und Uneindeutigkeit des kulturellen Gebildes, das im Ergebnis dieser Prozesse entsteht. In diesem Sinne prägt die westliche Östlichkeit bzw. die östliche Westlichkeit nicht nur die Kultur der *Kresy*, sondern die ganze polnische Kultur. Man könnte dafür viele Beispiele anführen, aber bleiben wir einen Moment bei dem einen: den Verbindungen des Sarmatismus mit dem Orientalismus.

Häufig wurde darauf hingewiesen, dass der polnische Adelige-Sarmate die lange und weite östliche Tracht trug, mit einem türkischen Säbel kämpfte („im Unterschied zum europäischen Schwert ist der Säbel ein Produkt der nomadischen Zivilisation der euroasiatischen Steppe“, Wörterbuch des Sarmatismus, S. 191) und sich auf seinem Adelssitz am Reichtum persischer Teppiche und Wandbehänge, an Produkten orientalischer Handwerkskunst erfreute. Das Verwenden östlicher Waffen wurde damit erklärt, dass es notwendig gewesen sei, sich dem Kampfstil der Tataren anzupassen. Die Gründe lagen aber viel tiefer, sie führten auf das enge Verbundenheitsgefühl mit der Kultur des Ostens zurück. Als Maskerade kann man die sarmatische Tracht nicht verstehen.

In der Schlacht vor Wien 1683, als der polnische König Jan Sobieski III. dem Osmanischen Reich eine vernichtende Niederlage beibrachte, „sahen die polnischen Truppen dem Feind so ähnlich, dass sie eine Strohkokarde tragen mussten, damit ihre Habsburger Verbündeten sie nicht für Türken hielten“ (Ascherson, 1998, S. 365). Nachdem Ascherson dieses spektakuläre Beispiel kultureller Vermischung beschrieben hat, fährt er fort:

„Noch heute besteht Polen auf seiner ‚europäischen‘, westlichen Bindung, die nicht allein im katholischen Glauben gründet, sondern auch auf gewissenhaft gepflegten westlichen Institutionen und Vorlieben. An der Oberfläche ist nichts von jenem orientalisierenden Stil übriggeblieben. Und doch ist Polen auf subtile Weise eine weit orientalischere Kultur als Russland“ (S. 365).

Diese auf den ersten Blick verblüffende Aussage stützt Ascherson auf die Überzeugung, dass sich die Polen zu einer Zeit, als sich die „Moskowiter“ noch vor den Mongolen in ihren nördlichen Wäldern versteckten, bereits für die Einflüsse aus den Steppen am Schwarzen Meer öffneten. Der orientalische Lebensstil der polnischen *szlachta* sei dafür ein ausgezeichneter Beweis. Ascherson geht sogar so weit anzunehmen, die Idee der Adelsdemokratie gehe nicht auf das Vorbild der Römischen Republik zurück, sondern auf den tatarischen *Quriltai*, die „Versammlung mongolisch-tatarischer Edler und Klan-Oberhäupter, die zusammentrat, um einen neuen Chan zu wählen“, und sie sei von den Krimtataren übernommen (S. 76-77).

Man muss diese Feststellungen und Vermutungen keineswegs in ganzem Umfang übernehmen. Wenn ich sie zitiere, möchte ich auf die Möglichkeit hinweisen, über unseren Platz in Europa auf *alternative* Weise nachzudenken. Jedenfalls ist es nicht notwendig, ihn durch die Einführung einer unüberbrückbaren Grenzlinie zwischen Ost und West zu charakterisieren. Ohne diese Grenzlinie wird auch die verbreitete „Überzeugung von der organischen Unvollkommenheit nicht-westlicher Völker“ entkräftet (Leela Gandhi nach Thompson, 2000, S. 9). Dann entfällt die ständige Anstrengung, sich um jeden Preis dem Westen anzugleichen.

2. Zwischen Ost und West

Vorchristliches Polen oder christliches Polen slawischen Ritus'? Das Jahr 966 bezeichnet den Beginn der Annahme des Christentums lateinischen Ritus', aber möglicherweise existierte vorher, vielleicht um das Jahr 870, auf polnischem Gebiet ein Christentum slawischen Ritus'?

Eine mögliche Christianisierung Polens im Geiste der Mission von Kyrill und Method vor 966 war Gegenstand vieler Mutmaßungen und historischer Erwägungen (Rechowicz, 1966). Michał Miniąt, Autor einer umfangreichen populären Arbeit über die Mission von Kyrill und Method, bezeichnete das Thema als „nicht neu, bekannt und gleichzeitig weiterhin offen und in vielen Punkten kontrovers“. In der polnischen Historiographie zeigt sich der Stellenwert dieses Themas besonders deutlich. Miniąt erklärt die fehlende Objektivität bei der Behandlung des methodianischen Ritus unter polnischen Historikern zum einen mit der römisch-lateinischen Angst vor reformatorischen Verbindungen zu einer Nationalkirche, wobei ein solches Beispiel – fälschlicherweise – in der Tätigkeit der Brüder aus Saloniki gesehen wurde. Zum anderen führt er sie auf die Abwehr des zarischen Panslawismus zurück, der sich des Methodianismus' bediente, um die Katholiken auf die Seite der orthodoxen Kirche zu ziehen. „In einer

solchen Tradition wuchsen einige Generationen polnischer Historiker heran“ (Miniat, 1971, S. 3, 278-279).

Unter den Gegnern der These, in Polen sei der slawische Ritus verbreitet gewesen, hat sich seit den fünfziger und sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts Tadeusz Lehr-Spławiński hervorgetan. In einem Buch, das in einer speziellen Reihe des katholischen Verlags „Pax“ zu Ehren der tausendjährigen polnischen Taufe (966-1966) veröffentlicht wurde, und das seine gesammelten Studien zu diesem Thema enthält, erklärte Lehr-Spławiński, die Ansicht, es habe eine kyrillo-methodianische Liturgie im alten Polen gegeben, sei wissenschaftlich überhaupt nicht belegbar und finde keinerlei reale Begründung in irgendwelchen Fakten. Die Wahrscheinlichkeit der Existenz einer slawischen Liturgie bei unseren Urahnen, den Wislanen*, erstrecke sich auf einen Zeitraum von nicht mehr als fünf Jahren (880 bis 885). Sie habe also nur kurz gewährt und an der Weichsel keine tiefen Wurzeln schlagen können. Und so zog er den Schluss: Im Polen des 10. und 11. Jahrhunderts habe es weder eine slawische Liturgie gegeben noch habe sie in der polnischen Kultur irgendeine Rolle gespielt (Lehr-Spławiński, 1961, S. 42-81).

Mich jedoch überzeugt eher der Standpunkt Jerzy Klingers, der nach gründlichem Studium von Fakten und Hypothesen feststellt, es sei wert hervorgehoben zu werden, dass „das polnische Christentum über bedeutend reichere Quellen verfügt als die einer einzigen kulturell-kirchlichen Tradition des lateinischen Ritus“. Das Verschweigen der anderen christlichen Tradition bedeute eine Verarmung der polnischen Kultur. Klinger zitiert auch den zugespitzten Satz J. Sobieskis:

„Heute wissen wir, dass die Verfolgung und Niederringung der slawischen Kirche im 9. Jahrhundert in Mitteleuropa keine Legende [...], sondern eine Tatsache war, und dass die Verbannung dieser Kirche aus der römisch-katholischen Gemeinschaft schwerwiegende Folgen hatte. Zeitgenössische Historiker, die sich auf diese Frage spezialisiert haben, neigen immer mehr zu der Schlussfolgerung, dass die Vernichtung der slawischen Kirche gleichbedeutend war mit der Vernichtung der Verbindungen zwischen Osten und Westen“ (Klinger, 1967, S. 410, 413-414).

Adolf Stender-Petersen war ähnlicher Ansicht. Er meinte, dass vom 9. bis 11. Jahrhundert eine Kulturgemeinschaft zwischen den Gebieten Mährens und Böhmens einerseits und Polen andererseits bestanden habe, die sich im

* Die Wislanen (lat. Vislani) waren ein slawischer Volksstamm, der in der Gegend von Krakau an der Weichsel siedelte. Im 9. Jahrhundert soll dieser zum Teil unter den Einfluss des benachbarten Großmährischen Reiches geraten sein und das Christentum nach orthodoxem Ritus übernommen haben, im 10. Jahrhundert wurde er in den Herrschaftsverband der piastischen Herrscher eingegliedert (Anm. d. Hg.).

Zeichen der altkirchenslawischen Sprache, Liturgie und Terminologie entwickelte. Noch zu Beginn des 11. bis zum 12. Jahrhundert habe in Polen die kyrillo-methodianische Tradition in Blüte gestanden. Es sei also ein anderer Weg für die Slawen denkbar gewesen. Man habe sich einer lokal für alle unmittelbar verständlichen Sprache bedient, die erfolgreich mit dem Lateinischen konkurrierte (Stender-Petersen, 1964, S. 440-448). Sehr entschieden vertrat auch Roman Jakobson seine durch zahlreiche Beweise belegte Ansicht, die kirchenslawisch-slawische Kultur sei aus den Gebieten Mährens und Böhmens nach Polen eingesickert. In der Frage des oft zitierten Fragments aus der Chronik des Gallus Anonymus, alle in Polen hätten den Tod von Boleslaus dem Tapferen (Bolesław Chrobry) betrauert – „*latinorum et slavorum, quotque estis incolae*“ –, nimmt Jakobson eine eindeutige Haltung ein: „Für jeden, der mit den tschechisch-lateinischen Überresten des frühen Mittelalters und ihrer Terminologie vertraut ist, ist es unstrittig“, dass mit diesen Worten Lateiner und Bekenner des slawischen Ritus gemeint seien (Jakobson, 1953, S. 30).

Trotz der von Seiten einiger Wissenschaftler formulierten Bedenken beziehe ich mich auf die Ansichten des Geistlichen Józef Umiński über den slawischen Ritus im Polen des 9. und 10. Jahrhunderts. Der Autor charakterisiert den methodianischen Ritus gegen Ende des 9. Jahrhunderts im Mittel-, Süd- und Ostslawentum folgendermaßen: „Der Jurisdiktion nach war er römisch, der Sprache nach slawisch, während die Liturgie ein byzantinisch-römisch-slawisches Konglomerat darstellte.“ Auf die Frage, ob der slawische Ritus in Polen existiert habe, antwortet Umiński: „Er hat nicht nur existiert, sondern sich bei uns – wie auch andernorts – für einen gewissen Zeitraum vielversprechend entwickelt“. Denn das Christentum habe sich in den Gebieten Mährens und Böhmens sowie in Polen verbreitet, wohin es von dort „friedfertig, aber zweigleisig“ gekommen sei. Wenn die methodianische Ordnung „auf slawischen Territorien auf irgendeinen radikaleren Widerstand stieß, dann nur seitens Geistlicher, die aus Deutschland gekommen waren und seitens der deutschen, eifersüchtig um ihren Einfluss besorgten Hierarchie“, hebt Umiński hervor (Umiński, 1953, S. 5, S. 10-11 mit Hervorhebungen vom Autor, S. 15, S. 20).

Hier berühren wir eine sehr heikle und wichtige Frage. Viele Wissenschaftler haben auf einen starken deutsch-slawischen Konflikt verwiesen und darauf, dass der deutsche Aspekt der Latinisierung des Slawentums auf Widerstand stieß. Henryk Lowmianński, der die Christianisierung der Elbslawen beschreibt, gibt an, Bruno von Querfurt habe den Ablauf der Bekehrung in zwei Etappen mit der biblischen Wendung *compellere intrare* umschrieben: Zwingen zur freiwilligen Annahme des neuen Glaubens. Über die Freiwilligkeit wissen wir nicht viel, „gut bekannt sind allein

Fakten der Eroberung und Gründung von Bistümern, die nach einem treffenden Ausdruck von Kazimierz Tymieniecki „nicht für die Slawen, sondern für die deutschen Bischöfe errichtet wurden“ (Łowmiański, 1979, S. 261). Die ursprüngliche Zweigleisigkeit des polnischen Christentums – slawisch und lateinisch – verschwand zugunsten des lateinischen Universalismus, während der „falsche slawische Ritus“ verstoßen wurde. Häufig wird das Argument der europäischen Einheit auf lateinischer Grundlage in den Vordergrund gerückt. Stender-Petersen meinte jedoch, der Latinisierung des Slawentums habe die Idee zugrunde gelegen, die christianisierten slawischen Völker der deutsch-römischen Spiritualität und den imperialen Ambitionen eines erneuerten, gut organisierten, in der Nachbarschaft liegenden römisch-deutschen Kaiserreiches unterzuordnen (Stender-Petersen, 1964, S. 440-442). Schließlich hieß es, dass der deutsche Klerus sich auf die „stärkste Organisation, die es auf der Welt gab“, die römische Kirche, stützte, „Erbin der älteren Organisation des weltbeherrschenden römischen Imperiums“ (Potkański, 1905). Nach Auffassung Stender-Petersens hätte die allgemein verständliche altslawische Sprache zu einem einigenden politischen Band werden können und damit zu einer Bedrohung des deutschen Kaiserreiches (Stender-Petersen, 1964, S. 441).

Das lateinische Glaubensbekenntnis brachte auch eine neue Gesellschaftsorganisation mit sich – verkörpert durch Feudalismus und christlichen Staat. Jahrhunderte später wurden unsere Romantiker auf dieses Abhängigkeitsgeflecht aufmerksam. Unter dem Einfluss des Historikers Joachim Lelewel (1786-1861), der für die polnischen Romantiker die Rolle eines Nestors der polnischen Geschichtsschreibung spielte, begannen sie, die lateinisch-germanisch-feudale Ordnung in Frage zu stellen, die die alten slawischen Gemeinschaftsformen untergraben und die heimische, alte, „slawisch-polnische Volksliteratur“ vernichtet habe. So sah es zum Beispiel auch Ryszard Berwiński, Autor des altslawisch stilisierten Poems „Göttin auf dem Gopło-See“. Hier machte sich eine Sehnsucht nach dem vernichteten, verdrängten Heimischen bemerkbar. Sie nahm unterschiedliche Ausmaße an, beinhaltete die Rückkehr zum Heidentum, zum Urslawentum. Die antilateinische Rebellion der polnischen Romantiker zielte darauf, die slawische Identität zurück zu gewinnen.

Nach Ansicht des Sammlers slawischer Altertümer und Patrons der Romantiker, Zorian Dołęga Chodakowski*, wurde das Slawentum seiner Identität durch die Taufe beraubt, die die heimischen Eigenschaften hin-

* Pseudonym Adam Czarnocki, 1784-1825, autodidaktischer Ethnograph und Archäologe, der Sammlungen polnischer, weißrussischer und ukrainischer Volkslieder anlegte. Vgl. Czesław Miłosz, *Geschichte der polnischen Literatur*, Köln 1981, S. 176 (Anm. der Hg.).

weggeschwemmt hatte. Alles Nichtchristliche, Andersartige, das von dem von außen kommenden, übernommenen Vorbild abwich, musste für immer beseitigt und vernichtet werden. Über das Abgetrenntsein vom „Eigenen“ beklagte sich Zorian in einer Abhandlung von 1818 „Über das Slawentum in vorchristlicher Zeit“ mit folgenden bezeichnenden Worten: „Die Bande des neuen Glaubens verleibten uns Abweichende dem Rest Europas ein.“ In Übereinstimmung mit der Logik der Kolonialisierungs-, Kreuzzugs- und Zivilisierungsmission waren wir abweichend und deshalb schlechter. Und es geschah etwas Furchtbares: „Indem wir uns nach einem fremden Vorbild formten, wurden wir uns selbst fremd“ (Zorian Dołęga Chodakowski, 1967, S. 19).

Das verdrängte Slawentum konnte sich bei den Romantikern in der Gestalt heimlicher, vor Grundherren und Priestern verborgener Volkszeremonien des Umgangs mit den Verstorbenen äußern (wie in der „Totenfeier“ von Mickiewicz); in Gestalt der Utopie vergangener Zeiten – idyllischer und grausamer gleichermaßen, schöpfend aus piastischer Idylle, aber auch aus der „Geschichte des Russischen Reiches“ von Nikolaj M. Karamzin (1766-1826), und gerade seiner Vision Iwans des Schrecklichen (wie in „König Geist“ von Juliusz Słowacki, 1809-1849); als Figur fremder Unheimlichkeit (wie bei dem jungen Zygmunt Krasiński (1812-1859), der nach dem Vorbild einer transsilvanischen Gräfin eine slawische Vampirin im heimischen Opinogóra ansiedelte) oder auch als Bilder einer unverständlichen Niederlage, von Ruinen und Vernichtung in den Romanen Józef Ignacy Kraszewskis. Das unheimliche Slawentum der Romantik ist ein Zeichen zerrissener Identität. Irgendeine in der Vergangenheit geschehene Katastrophe explodierte in stürmischen Bildern, in denen die aufgezwungene Ordnung niedergerissen und etwas Fremdes und Nahes gleichermaßen an die Oberfläche geholt wurde. Die letzte so ergreifende Vision des eigenen und gleichzeitig dämonischen Slawentums schuf Stanisław Wyspiański (1869-1907) in seinen so genannten „königlichen“ Dramen.*

Die nicht verheilte Wunde der Spaltung des Slawentums in zwei Kirchen, die östliche und die westliche, tauchte erneut vor uns auf, nachdem der „slawische Papst“ sich dieses Themas angenommen hatte. Im Jahr 1985 verkündigte Papst Johannes Paul II. die der Mission der Heiligen Apostel

* Der Maler und Schriftsteller Stanisław Wyspiański schuf unter anderem in Anlehnung an das Poem „König Geist“ des Romantikers Juliusz Słowacki zu Beginn des 20. Jahrhunderts Dramen, deren Titelhelden mittelalterliche polnische Könige waren: „Kasimir der Große“ (1900) und „Boleslaus der Tapfere“ (1903). Es ging dem Autor dabei weniger um die Darstellung der historischen Ereignisse als um deren Bedeutung für das kulturelle Gedächtnis im geteilten Polen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts (Anm. d. Hg.).

und Lehrer der Slawen, Kyrill und Method, gewidmete Enzyklika, „Slavorum Apostoli“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 1985). Sichtbar wird hier ein methodischer Standpunkt, der sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil herausgebildet hatte. Die Botschaft des Evangeliums soll durch Predigt und Katechese in Einklang mit den ewigen Wahrheiten übermittelt und zugleich dem konkreten geschichtlichen Kontext angepasst werden. Brennendes Problem bleibt die „Inkulturation“ – die Überführung des Evangeliums in den jeweiligen Kulturen unter Anerkennung ihrer Andersartigkeit, in Übereinstimmung mit der Mentalität der Evangelisierten und der Berücksichtigung der konkreten Bedingungen. Vor diesem Hintergrund zeichnet sich eine neue Bewertung der Mission von Kyrill und Method ab. In der Enzyklika spricht der Papst davon, dass diese Apostel die griechische Sprache, mit der sie aufgewachsen waren, nicht aufdrängten, sondern in slawischer Sprache „reiche, schöne Texte“ schufen. Die altkirchenslawische Sprache wurde als der lateinischen ebenbürtig anerkannt. Der Papst hob auch hervor: „Die slawischen Völker verteidigten ihre eigene Identität unter dem militärischen und kulturellen Druck des neuen Römischen Reiches Deutscher Nation und versuchten, jene Lebensformen zurückzuweisen, die ihnen fremd erschienen“. In diesem Zusammenhang konnte das Großmährische Reich* als Ort, an dem sich die gegenseitigen Einflüsse aus Ost und West kreuzten, die wichtige Mission der Christianisierung des Volkes in einheimischer Sprache erfüllen.

Die Enzyklika erklärt, die Errichtung einer kirchlichen Organisation in slawischem Ritus auf polnischem Gebiet sei historisch nicht erwiesen. „Es bleibt jedoch die Tatsache, dass die ersten Anfänge des Christentums in Polen mit dem Werk der beiden Brüder aus dem fernen Saloniki in Beziehung standen.“ Die Anerkennung besagter „Beziehung“ ist ein großer Triumph derjenigen, die von der Zweigleisigkeit des Christentums in Polen gesprochen hatten. Zum Schluss betont der Papst, beide Traditionen, die östliche und die westliche, seien im Schoße der einen Kirche entstanden, und bringt die große Sehnsucht nach Vereinigung und Einheit zwischen den zwei Schwesterkirchen zum Ausdruck (Cyril i Metody, 1991, S. 167-188).

Der Papst sprach – in Anlehnung an den russischen Kulturphilosophen Vjačeslav I. Ivanov (1866-1949) – von diesen Schwestern als von „zwei Lungenflügeln“ der Kirche und auch von „zwei Lungenflügeln Europas“. Ich berufe mich dabei auf Grzegorz Przebinda, der darauf hinweist, dass es Ivanov war, der „als erster die Metapher von Katholizismus und Orthodoxie als den zwei Lungenflügeln des Christentums formuliert hat. Diese Metapher taucht so oft in der ökumenischen, slawischen Lehre Johannes

* Das Großmährische Reich umfasste Mähren, die Slowakei und Pannonien (Teil des heutigen Ungarn) und existierte bis etwa 905/906 n. Chr. (Anm. d. Hg.).

Pauls II. auf" (Przebinda, 2003, S. 67) Der im Jahre 1995 veröffentlichte Hirtenbrief „Licht aus dem Osten“ (Orientale Lumen), eine Blüte der „Theologie der slawischen Ökumene Papst Johannes Pauls II.“, enthalte eine „hervorragende Beschreibung der orthodoxen Spiritualität“ (Przebinda, 2003, S. 229-230). Doch gab es, wie Andrzej Walicki in einem Interview zu seinem ausgezeichneten Buch „Russland, der Katholizismus und die polnische Frage“ formuliert, „im katholisch-orthodoxen Dialog in den letzten Jahren leider einen großen Rückschritt“. Joseph Kardinal Ratzinger veröffentlichte im Jahre 2000 ein Dokument, in dem die institutionelle Zugehörigkeit zur katholischen Kirche als einziger Weg zur Erlösung erklärt wird. Das Bischofskonzil in Moskau erklärte dagegen die Katholiken zu Schismatikern, mit denen man keine Kompromisse schließen dürfe (Walicki, 2003).

Die Wunde der Spaltung und die gegenseitige Feindschaft brachen erneut auf. In dieser Situation lohnt es sich vielleicht zur „Bogurodzica (Mutter Gottes, wörtlich Gottesgebälerin), *carmen patrium*“*, zum unvergessenen Zeugnis unseres ost-westlichen Slawentums, zurückzukehren. Der wunderbare Text der ersten zwei Strophen der „Bogurodzica“ wurde zum Gegenstand eines sich hundert Jahre hinziehenden, umfangreichen philologischen und theologischen Streits über die Lösung des Rätsels der Verbindung von Christus, Maria und Johannes dem Täufer. Hier sollte man sich auf Józef Birkenmajer beziehen, der den griechisch-byzantinischen Ursprung der „Bogurodzica“ herausgearbeitet hat, indem er sich auf die *Deesis** griechisch-ikonographischen Typs im östlichen Christentum berief, in der drei heilige Personen verbunden wurden: Muttergottes, Gottessohn und Täufer. Er verwies auch auf die enge Verbindung zur griechischen Hymnographie.

„Den Einfluss der im Westen vereinheitlichten römischen Liturgie, begonnen durch die Reformen Gregors VII. am Ende des 11. Jahrhunderts, wird man in unserem Lied vergebens suchen. Es gibt dagegen in der ‚Bogurodzica‘ Zeichen eines liturgischen Ost-West-Kompromisses, den man im 10. und in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts in manchen Ländern finden konnte.“ (Birkenmajer, 1937, S. 109, Hervorhebung M. J.).

Auch Stender-Petersen wies auf die Verbindung von Maria und Johannes dem Täufer in der mährisch-böhmischen kyrillo-methodianischen Tradition hin und analysierte die Figur der *Deesis* als Argument für den byzantinisch-slawischen Ursprung des Lieds. Zum Schluss macht sich der Autor über

* Das älteste polnische Muttergotteslied (Anm. d. Hg.).

* Griech. Fürbitte – byzantinische Darstellung des im Jüngsten Gericht thronenden Christus, vor ihm Maria und Johannes der Täufer, die „Fürbitter“ (Anm. der Hg.).

Versuche lustig, die archaischen Wendungen des ersten Teils der „Bogurodzica“ „als Russizismen“ aufzufassen und sie als russische Schöpfung darzustellen. Die „Bogurodzica“ soll vor der Schlacht bei Tannenberg (1410) gar nicht von dem katholischen polnischen Heer gesungen worden sein, sondern von den Hilfstruppen aus dem Großfürstentum Litauen. Stender-Petersen betonte, der Autor dieser Hypothese haben den byzantinisch-kirchenslawischen Ursprung dieses Liedes nicht zur Kenntnis nehmen wollen (Stender-Petersen, 1964, S. 469). Er lässt leider die Frage unbeantwortet, wer der eigentliche Urheber der Hypothese von der russischen Herkunft der „Bogurodzica“ ist. Stanisław Urbańczyk fasste die Überzeugungen nicht weniger Wissenschaftler zusammen, als er hervorhob, das Lied „Bogurodzica“ sei mit der mährisch-böhmischen Sprache, Kultur und Literatur verwoben (was Birkenmajer ignoriert hatte). Urbańczyk schrieb, dass sich in Mähren und Böhmen eine reiche Literatur in altkirchenslawischer Sprache entwickelt hatte und viele Spuren der slawischen Liturgie dort überdauert hatten. Man kann also die Rolle der Literatur in altkirchenslawischer Sprache bei den Westslawen nicht übersehen (Urbańczyk, 1978, S. 38-40). Auch Antoni Czyż bemühte sich, die Hypothese vom sowohl westlichen als auch östlichen Ursprung der „Bogurodzica“ zu beweisen (Czyż, 1995, S. 3-29).

Roman Mazurkiewicz, der bisher das letzte Wort zu diesem Thema hatte, meint, die „Bogurodzica“ könne als Zeugnis für das gemeinsame byzantinisch-slawische und westlich-lateinische Erbe gelten. Der Autor kommt zu dem Schluss, unser erstes vaterländisches Lied sei „aus dem tiefsten ‚Atem‘ unseres Christentums entstanden, gleichzeitig aus beiden Lungenflügeln der tausendjährigen Tradition: der östlichen und der westlichen“ (Mazurkiewicz, 2002, S. 298). Woher dann die vielen Missverständnisse? Woher die erstaunliche Tatsache, dass der große Kenner der altpolnischen Kultur, Aleksander Brückner, nichts mehr über den Ursprung von Johannes dem Täufer im Text der „Bogurodzica“ wusste? Roman Mazurkiewicz meint als Kenner der *Deesis*, dass der „im polnischen nachtridentinischen Katholizismus ausgebildete Typ der Religiosität und der christologisch-marianischen Spiritualität“ den altertümlichen Kult Johannes' des Täufers als dem Christus am nächsten stehenden Vorläufer und Mittler verkannt habe (Mazurkiewicz, S. 237-238). „Die Gotik hat unsere Religiosität endgültig ‚okcidentalisiert‘.“ Die *Deesis* war unverständlich geworden. (S. 324) Man muss hinzufügen, dass die polnische nachtridentinische Frömmigkeit allen Schismatikern gegenüber feindlich eingestellt war. Besondere Abneigung galt oft den Orthodoxen, was sich mit der unversöhnlichen Haltung der rechtgläubigen Adligen – der später als synonym gedachten „Polen-Katholiken“ – erklären lässt.

Heute erfordern Lektüre und Anhören der „Bogurodzica“ eine gewisse intellektuelle und emotionale Anstrengung. Aber es lohnt sich: Die „beiden Lungenflügel“ der altpolnischen Kultur werden dabei in unserer Vorstellung zum Leben erweckt.

3. Deutsche und Russen

Polen wurde Ende des 18. Jahrhunderts durch die drei Teilungsmächte Russland, Preußen und Österreich von der europäischen Landkarte gestrichen. Das beeinflusste unser Bewusstsein natürlich entscheidend. Und es spielte auch eine große Rolle bei der immer wiederkehrenden Suche des Volkes ohne Staat nach seinem Platz in Europa. Das Verhältnis der Polen zum Europa jener Zeit kann man als sehr gereizt oder gar neurotisch bezeichnen. Besonders den Romantikern fiel die Rolle zu, unentwegt an Polen zu erinnern, Polens Verdienste um Europa zu preisen, Bündnispartner in Europa für die Sache der polnischen Freiheit zu suchen und die These geschichtsphilosophisch zu begründen, dass ein politisches Gleichgewicht in Europa ohne ein unabhängiges Polen unmöglich sei.

Auf diesem Nährboden entstanden verschiedenartige Formen des Messianismus, unter ihnen die Idee des slawisch-französischen Messianismus von Mickiewicz im Zeichen der „napoleonischen Idee“ (vgl. Walicki, 1970, S. 280-282). Zygmunt Krasiński pflegte Briefe an die Mächtigen des Geistes (Pius IX.) und der Politik (Napoleon III.) zu schreiben, die er um Hilfe für die unterdrückte polnische Nationalität bat. Nach der Vorstellung Krasińskis setzt sich die „Allmenschheitskirche“ aus Völkern zusammen, die als geistige Ganzheiten von Gottes Geist durchdrungen sind. „Daher rühren Heiligkeit und Unantastbarkeit der Nationalität“ (Krasiński 1999, S. 31). Polens Teilungsmächte, insbesondere Russland, hätten dieses heilige Prinzip vergewaltigt. Polen müsse „das erste geschichtliche Vorbild planetarer Unsterblichkeit“ (S. 47) sein. Die Seele dieses großen Volkes werde anerkennen (und andere ebenfalls), dass „Polen trotz Sünden und Fehlern am reinsten in der europäischen Geschichte dasteht, am wenigsten mit Frevel befleckt und Christus am ähnlichsten ist, insbesondere deshalb, weil es am wenigsten an sich dachte, immer anderen Hilfe und Rettung brachte und sich für jene aufopferte“ (S. 46). Kein Wunder, dass dieser herrliche Geist – als Verkörperung der Christusähnlichkeit – auch einen besonderen Platz unter den slawischen Völkern einnimmt. Die megalomanen Ausführungen Krasińskis unterschieden sich im Ton nicht von anderen polnischen Messianisten – und genau wie jene machten sie keinen größeren Eindruck auf die europäischen Herrscher, an die sie gerichtet waren. Europa, in der Heiligen Allianz vereint, hielt sich im 19. Jahr-

hundert ganz gut ohne unabhängiges Polen, gerade nach dem Untergang Napoleons, an dem Russland entscheidenden Anteil hatte.

In der Romantik und der postromantischen Zeit triumphierte als Allegorie Polens – die Polonia, eine stolze Frau, unglücklich und verfolgt, immer wieder in Fesseln geschlagen, ins Grab gestoßen, ungebeugten Blickes an den Ketten rüttelnd. Diese Vorstellung von Polen passt genau zu dem, was Simone de Beauvoir über die Rolle der Frauen in der Geschichte schrieb. Das Steuer der Welt lag nie in ihren Händen. „Das Martyrium steht auch dem Unterdrückten offen; während der Christenverfolgung, nach sozialen oder nationalen Zusammenbrüchen haben die Frauen solche Blutzugenrollen gespielt; aber noch nie hat ein Martyrium das Antlitz der Welt verändert“ (Beauvoir, 1968, S. 145). Das traf auch für Polen, verkörpert als Polonia, zu.

Der Kampf um die Unabhängigkeit im 19. Jahrhundert – mittels Verschwörungen, Aufständen, aber auch diplomatischen Intrigen – musste das Verhältnis der Polen zu den Teilungsmächten Deutschland und Russland grundlegend bestimmen. Das übertrug sich auch auf das 20. Jahrhundert, umso mehr als die polnische Kultur fast bis zum Ende des Jahrhunderts vom romantischen Paradigma geprägt blieb. Es betraf alle Bereiche des polnischen Lebens und brachte eine eigentümliche „patriotische Religion“ hervor. Denn die Romantiker schufen eine messianisch-patriotische „Häresie“, die von vielen, zum Beispiel auch von dem Schriftsteller und Träger des Literaturnobelpreises Czesław Miłosz (1911-2004), wegen der Identifizierung des Vaterlands mit dem Absoluten verurteilt wurde. Nachdem Miłosz die doppelte Identität des polnischen Messias im dritten Teil des Dramas „Die Totenfeier“ von Mickiewicz – als Erwecker eines Volksstamms und als das gekreuzigte Polen – abgehandelt hat, klagt er: „Also nein. [...] Wer sich der Religion des Gott-Menschen, also der Religion der Menschwerdung bedient, um einen kollektiven Messias einzuführen, verliert jeden Sinn für die Proportionen und man kann ihm wohl alles zutrauen“ (Miłosz, 1992, S. 88).

Kaum ein Romantiker befreite sich aus dem Dunstkreis der messianischen Illusionen, sie konnten sie nur entsprechend modifizieren und versuchen, sie universeller zu gestalten, wie es Krasiński versuchte. Zwei kurze Zitate geben die Spannung dieser eigenartigen „Religion“ wieder. Konrad droht Gott am Ende der Großen Improvisation im dritten Teil der „Totenfeier“ von Mickiewicz: „Schreiend immer und immerdar: Dass du der Vater nicht der Welt, dass du ihr ...“ – *Stimme des Teufels*: „Zar!!“ (Mickiewicz, 1887, S. 152) Kordian, der Held des gleichnamigen Dramas von Juliusz Słowacki, hört während seines Besuchs im Vatikan vom Papst: „Gegen die geschlagenen Polen schleudere ich den ersten Bannstrahl.“ (Anspielung auf die Verurteilung des Novemberaufstandes durch Gregor

XVI. in der Enzyklika „Cum primum“ aus dem Jahre 1832, die zum Gehorsam gegenüber dem „wohlmeinenden Kaiser“ – Zar Nikolaus I. – auffordert). Daraus kann man erkennen, dass es für Polen zwischen Zar und Papst keinen Platz gab, und die Romantiker dem Land deshalb Zuflucht im patriotischen Absoluten gewährten. Es ging aber manchmal nicht ohne Verurteilungen der Kirche, die meinte, das irdische Vaterland sei schon zu hoch über das himmlische hinausgewachsen.

Schauen wir uns an, wie die Polen sich selbst in ihrem Verhältnis zu Deutschland und im Verhältnis zu Russland sahen.

In Polen wurden Erkenntnis und Moral im Allgemeinen eng miteinander verknüpft. Der alle – und besonders die von Gott bestimmten – Grenzen überschreitende Erkenntnisdrang konnte als unmoralisch erklärt werden, also als Unheil verbreitend. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Rezeption des „Faust“ in Polen interessant. Stanisław Szczepanowski betonte z.B. in seiner Abhandlung über die „polnische Idee“ aus dem Jahre 1897, dass es einen grundlegenden Unterschied zwischen besonderen Stilen nationaler Philosophie und Literatur gebe. Dies zeige sich etwa, wenn man den II. Teil des „Faust“ und den III. Teil der „Totenfeier“ von Mickiewicz vergleiche, die beide im selben Jahr (1832) erschienen sind. Der Pole habe einen ebenso elementaren Hang zur Gerechtigkeit wie der Deutsche zur „Erkenntnis“ aller Dinge. Dabei geht es nicht nur um die manchmal geäußerte oberflächliche polnische Abneigung gegen die deutsche Grübeleien. Die Sache ist tieferen Ursprungs und gerade die „Totenfeier“ erlaubt es, den wesentlichen Unterschied zu verstehen.

Es wird hier eine vollkommen andere Welt vorgestellt – „was im ‚Faust‘ an erster Stelle steht: der unersättliche Drang nach Wissen und Wollust wird direkt verurteilt. Was es im ‚Faust‘ nicht gibt, Glaube und Gewissen, wird dagegen an die erste Stelle gesetzt“ (Szczepanowski 1987, S. 325). Szczepanowski meinte, Goethe habe – während er den „Faust“ schrieb – das Buch Hiob als erschütternde Geschichte über den Menschen, der nach Gott, dem Bösen und der Gerechtigkeit fragt, vor Augen gehabt. Absichtlich sei er jedoch diesem Vorbild nicht gefolgt. „Was in Hiob eine Frage des Herzens und der Gerechtigkeit ist, ist im ‚Faust‘ eine Frage des Verstandes, des Vorstellungsvermögens und des Wissens“ (S. 318). Demnach nahm Goethe einen besonderen Tausch vor: Er setzte das Problem des intellektuellen Wissens an die Stelle der moralischen Gerechtigkeit. Und eben diese stand im Zentrum des dritten Teils der „Totenfeier“. Das grundsätzliche Fehlen des moralischen Prinzips der Gerechtigkeit löscht in den Augen der Polen die faustischen Werte des Strebens nach Erkenntnis und nur Erkenntnis aus – so Szczepanowski. Der faustische Mensch weicht also dem moralischen polnischen Menschen.

Mickiewicz polemisierte in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts mit der Überzeugung, kein mächtiger Mensch sei religiös und jede Art von Macht sei des Teufels. Er widerlegte die Auffassung vom diabolischen Ursprung aller Macht, insbesondere politischer Macht und Herrschaft und zeigte im Gegenteil, was er für moralisch richtig erachtete: die Verbindung von Religion und Tat im Namen der Liebe. In dieser Überzeugung kann man die Tat nicht für etwas Unangebrachtes, Unreines, Schmutziges halten, für etwas, was den erhabenen Absichten widerspricht, denn die aktive Natur des Menschen, der die Verwirklichung eines Ideals anstrebt, offenbart sich in der Tat. Mickiewicz wie auch andere Romantiker und alle, die sich durch diese inspirieren ließen, wie etwa der polnische Staatsmann Józef Piłsudski (1867-1935), konnte die Politik nicht als etwas Schmutziges behandeln, das schamhaft außerhalb des wahrhaftig erhabenen Lebens angesiedelt blieb. Denn für Mickiewicz war Politik aufs engste mit dem „Geist“, also der Moral, verkoppelt. Sehr gut beschrieb Karol Ludwik Koniński, ein moderner katholischer Denker, diesen Bewusstseinsstand in einem seiner Aphorismen mit dem Titel:

„Die Religion der Polen: Die Religion eines neuzeitlichen Gewissens, eines Gewissens, das an die Religion der alten Philosophen anknüpft, der besten unter den sogenannten Heiden – und deshalb ist die Religion eines Krasińskis, Słowackis, Mickiewicz’, einer Orzeszkowa oder eines Prus’ ebenso wie von vielen anderen Häresie. Aber vielleicht war dies gerade die Häresie des Evangeliums? [...] Am besten ist schließlich die und nur die Religion, die edle, schöpferische und freie Arbeit in größtem Umfang hervorbringt“ (Koniński, 1962, S. 122).

Die polnische Tat schwelgt nicht in der „deutschen Sünde“, also der programmatischen Trennung von Politik und Geist. Thomas Mann charakterisierte in seiner Rede „Deutschland und die Deutschen“ aus dem Jahre 1945 (Mann, 1965), unmittelbar nach Kriegsende, aber auch in seinem Roman „Doktor Faustus“ das, was er das „deutsche Schicksal“ nannte. Die deutsche Musik und das Verhältnis der Deutschen zur Musik betrachtete der Dichter als etwas Großes, aber auch als Bedrohung, weil sich hier endgültig die Trennung von Geist und Leben zeigt. Laut Thomas Mann hatte schon Luther das Wesen der Freiheit nicht verstanden, als er die Freiheit des Christenmenschen von der politischen, der Freiheit des Staatsbürgers (S. 321) trennte, und damit immer weiter denselben „deutschen Fehler“ beging: die Trennung des spekulativen vom gesellschaftlich-politischen Element menschlicher Energie und die absolute Prävalenz des ersten vor dem zweiten (S. 319). Das falsche Freiheitsverständnis der Deutschen, die Trennung von Politik und Geist habe im Faschismus geendet. Der ausschließlich auf geistige Faktoren setzende Deutsche, der Politik für ein

Übel hält, „wird zum Teufel“, weil für ihn Politik nichts als Lüge, Mord, Betrug und Gewalt ist (S. 327).

Stanisław Szczepanowski verhielt sich kritisch zu der Theorie Friedrich Schillers von der Trennung von Ideal und Wirklichkeit. Er war der Auffassung, diese Theorie ermögliche die „für die Deutschen so typische Erscheinung eines persönlich untadeligen Menschen, der einer schlechten Sache dient. Schiller vergab diesen Leuten ihre Sünden von vornherein, denn sie hatten doch ihre Ideale bewahrt, die es schließlich an sich haben, dass man sie unmöglich verwirklichen kann“ (Szczepanowski, 1987, S. 330). Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass ein Pole sich durch den Versuch auszeichnen muss, Ideal und Wirklichkeit, „Geist“ und „Leben“, Moral und Politik in Einklang zu bringen. Die Moralisierung der Politik, das war die Hauptlosung der polnischen Unabhängigkeitsbewegungen, im Übrigen auch nicht frei von der Gefahr, die Moral der Politik und nicht die Politik der Moral zu unterwerfen.

Die polnische Moralisierung der Politik richtete sich gegen alle Teilmächte, insbesondere gegen Russland. Die Romantiker verstanden Russland und Polen als zwei feindliche Mächte innerhalb des Slawentums, die entgegengesetzten Prinzipien folgten: der „Freiheit“ und der „Despotie“. Russland war immer der „Osten“, der vom europäischen Westen „orientalisiert“ wurde, indem man ihn mit folgenden Merkmalen belegte: ohnmächtig, unbeweglich, verspätet, zurückgeblieben, irrational und tyrannisch. Vom Zeitalter der Romantik bis zum heutigen Tag sehen wir, wie sehr sich Polen das Recht zur schärfsten Kritik an Russland zuerkannte. Polen hielt sich für den größten Kenner allen von Russland begangenen Unrechts, sei es vom zarischen wie vom sowjetischen. Immer betonte Polen, Russland gehöre nicht zu Europa (wovon auch einige russische Denker überzeugt waren – von Piotr J. Čaadajev bis Viktor Jerofejew).

Zygmunt Krasiński hasste Russland aus ganzer Seele – als Verkörperung asiatischen Barbarentums und mongolischer Grausamkeit. Krasiński wiederholte auch hartnäckig einen Gedanken, den später Jan Kucharzewski, Autor des Buches „Vom weißen zum roten Zarentum“, auf historischer und geschichtsphilosophischer Ebene aufgriff. In dieser Konzeption werden Zarentum und Revolution als Mächte, die dieselbe Form der Gewalt anwenden, gleichgesetzt. Während des ganzen 19. Jahrhunderts dominierte das romantische Bild von Russland als der unheilvollen Macht, die ganz Europa vom Osten her bedroht, und in der Propaganda des Jahres 1920, während des polnisch-bolschewistischen Krieges, wurde dieses Bild noch verstärkt. Ewa Pogonowska stellte eindrucksvoll eine ganze Reihe verbreiteter, stereotyper Vorstellungen zusammen, nach denen der Pole-Europäer mit dem verachteten Asiaten-Moskowiter-Barbaren aus dem wilden Osten ringen musste. Den Kern des Feindbildes „liefert eine grundlegend

binäre Gegenüberstellung, die auf die ganze Welt der Werte übertragen wird und zu konstruierten Ergänzungen führt: Europa bedeutete Kultur, Zivilisation, Russland hingegen – Mangel an Kultur, Anti-Zivilisation, Rohheit, Wildheit, Räubertum.“ Das polnische Autostereotyp zeichnet sich durch ein kulturelles Überlegenheitsgefühl gegenüber dem Moskowiter aus, das aus der Zugehörigkeit Polens zur Zivilisation des Westens, zur westlichen katholischen Gemeinschaft, resultiert (vgl. Pogonowska, 2002, S. 93-132). In der umfangreichen antibolschewistischen Poesie findet man die beispielhafte Entgegensetzung von „Europa“ und „Asien“, „Westen“ und „Osten“. Die gegenseitige Beschuldigung als Verräter, die in solchen Zuschreibungen wie: „Polen – der Judas des Slawentums“ oder „Russland – die betrogene Schwester“ zum Ausdruck kommt, verweist jedoch auf die Existenz einer tief emotionalen Beziehung, die auf der slawischen Verwandtschaft gründet.

Für die polnische Haltung, sich Russland entgegenzustellen, spielte die katholische Religion mit ihrer zentralen Gestalt des Polen-Katholiken eine besondere Rolle. Der Katholizismus wurde vor allem als Trost und Zuflucht betrachtet. Es entwickelte sich der allgemein verbreitete Kult der Mutter Gottes – als Trösterin der Betrübten. Das Gebet, das mit den Worten „Unter deinen Schutz und Schirm fliehen wir, o heilige Mutter Gottes“ beginnt, gehört zu den populärsten polnischen Gebeten überhaupt. Die tröstende Rolle der Religion verdrängte das Gefühl und das Erlebnis des Übernatürlichen. Miłosz wollte mit der Herausgabe einer Auswahl der Schriften von Simone Weil (die der Meinung war, dass „die Religion als Quelle von Trost ein Hindernis auf dem Weg zum wahren Glauben ist“) zeigen, worin das übernatürliche Element des wahren Glaubens bestehe; und zwar unbeeinflusst von irgendwelchen „Anliegen“, seien es selbst die erhabensten, sagen wir, nationalen.

Denn in Polen gab es immer sehr viele dieser sehr konkret und aufdringlich artikulierten „Anliegen an Gott“. Der Leibnizschen Theodizee gesellt sich eine besondere Variante, die polnisch-nationale Theodizee hinzu. Dabei geht es um die Rechtfertigung Gottes in einer schlechten, mit Unglück und Verfolgung übersäten Geschichte Polens. Der Messianismus erklärte, es stimme, Polen sei besonderem Leid und Unrecht ausgesetzt und von außergewöhnlichem Unheil betroffen gewesen, aber eben darum, weil Gott es zum Opfer erwählt hatte – für andere sündhafte Völker. Umso verständlicher wird dann die Angelisierung Polens, die vor dem Hintergrund anderer, sündhafter und böser Völker wie Russen und Deutsche besonders ausgeprägt ist.

Der Messianismus suchte in der Geschichte nach Spuren der Anwesenheit Gottes, nach von ihm hinterlassenen, speziell für das „gequälte polnische Volk“ bestimmten Zeichen. Ein solcher Messianismus war nicht nur

im 19. Jahrhundert, sondern auch in der großen nationalen Unterdrückung während des Zweiten Weltkriegs und auch während des Kriegsrechts in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts sowohl im Volk als auch bei den Eliten verbreitet. Die Anbetung Polens als unschuldiges Opfer musste zur Satanisierung seiner Verfolger führen. Im 19. Jahrhundert verkörperte vor allem Russland den Satan, den politischen Satan, wie Mickiewicz zu sagen pflegte; diese Überzeugung sollte vom bolschewistischen Russland bestätigt werden. Solche Vorstellungen unterschieden sich nicht sehr vom „Reich des Bösen“ eines Ronald Reagan.

Traditionelle polnische Ansichten über Russland haben auch heute nicht ihre Bedeutung verloren. Es sei daran erinnert, dass die Ostgrenze der Europäischen Union eben entlang der Linie verläuft, die Polen von Russland trennt. Gleichwohl grenzt Polen derzeit nicht unmittelbar an Russland.* Dabei bleibt offen, wie die beiderseitigen „Einflusssphären“ in Zukunft aussehen werden.

In einem Artikel über die östliche Grenze Europas betonte Alain Besançon 1995, ähnlich wie die polnischen Romantiker und ihre Epigonen, die Eindeutigkeit dieser europäischen Grenze sei von Russland häufig aufgeweicht worden; einem Russland, das sich nach „den Worten seiner Herrscher – Peter, Katharina oder Alexander“ habe europäisieren wollen. Doch seien diese Bestrebungen schließlich nie authentisch gewesen und hätten in der Gesellschaft keine wesentlichen Veränderungen im Sinne einer Verwestlichung hervorgebracht. Es sei dabei nur um die Expansion der russischen Großmacht gegangen. Diese Sichtweise lässt völlig außer Acht, dass sich das zarische Imperium eigentlich in keiner Weise von den Kolonialimperien der Franzosen, Holländer, Belgier oder Portugiesen unterschied, wie Martin Malia zu Recht betont: „Entgegen sämtlichen empirischen Beweisversuchen hat Europa eine rationale Behandlung der Haltung Russlands oftmals abgelehnt, und zwar aufgrund eines ewigen Vorurteils: Die russische Despotie sei als solche bereits ein besonders bedrohliches Phänomen“ (Malia, 1999 bzw. 2003, S. 455). Besançon verweist selbstverständlich auch auf die Eigenschaften, die das Russland der Zaren und das der Kommissare miteinander verbinden – vor allem auf den Staat, der in der Funktion des „Heeres im unterjochten Land“ auftritt. Europa müsse vor dem ständig an seinem Großmachtwahn schmiedenden Russland gewarnt werden, bekräftigt Besançon. Die Grenze zwischen „uns“ und „ihnen“ müsse bewacht werden, sonst bestehe die Gefahr, die eigene als absolut gesetzte Identität zu verlieren. „Wir müssen auch bedenken, dass eine Erweiterung Europas um Russland nicht nur die endgültige Aufweichung der Grenzen unserer Welt nach sich ziehen, sondern uns auch in das unlösbare Problem

* Abgesehen von der Königsberger Enklave (Anm. d. Hg.).

der Grenzen Russlands verwickeln würde, das als Imperium entstand und Jahrhunderte hindurch funktionierte, also keine nach ethnischen Prinzipien gezogenen Grenzen besitzt“ (Besançon, 1996, 1995, S. 94). Die Gefahr liegt also auf der Hand.

Es scheint, dass solche Ansichten auch in Polen revidiert werden sollten. Dazu können die Russen selbst beitragen. Michail Ryklin bemerkt, Erfinder des Begriffs des „ewigen Russland“ als absolute Entgegensetzung zum ebenfalls „ewigen Europa“ sei der Autor des 1843 erschienenen umfangreichen Werks „Russland im Jahre 1839“, Marquis de Custine, dem Besançon übrigens viel Beachtung schenkte (Besançon, 1980), und der einen eigenen Topos schuf: den des Russland bereisenden Ausländers. Jedoch bestimmte Custine die Grenze zwischen dem „ewigen Russland“ und dem „ewigen Europa“ willkürlich und mannigfaltig, was dazu führte, dass „jeder benannte Unterschied vorübergehenden Charakter trägt und in Frage gestellt werden kann“. Er kann keine Grundlage für etwas Ewiges sein, betreffe es nun Europa oder Russland. Entgegen allem Anschein wird das „Wesen“ Russlands in der Tat nicht als Wesen an sich, sondern als ein negatives Spiegelbild Europas bestimmt. Was in Europa „gut“ ist, verwandelt sich in Russland in etwas „Böses“ und umgekehrt. „Es existiert kein russisches Schibboleth* weder auf der einen noch auf der anderen Seite, und die benannten Unterschiede sind lang vorhersehbare Unterschiede infolge von Spiegelbildern“ (Ryklin, 2003, S. 60-65).

Die „Orientalisierung“ Russlands durch Europa bedient sich der immer gleichen spiegelbildlichen Folien. Mehrfach wurden sie dekonstruiert, was im polnischen Bewusstsein jedoch irgendwie nicht zur Kenntnis genommen wurde. Zuletzt tat das Viktor Jerofejew auf ungewöhnlich interessante Art und Weise. Die Dekonstruktion des im Westen so populären Begriffs der „russischen Seele“ und ihres Geheimnisses führte Jerofejew stilistisch in fragmentarischer Form durch, die bereits durch ihre Nicht-Linearität das Prinzip der „Spiegelbildlichkeit“ in Frage stellte. In gelungener, nicht-dialektischer Ironie beschreibt er sein Dilemma in einem Fragment mit dem Titel „Russischer Europäer“:

„Russland habe ich französisiert und Paris russifiziert. Was in mir ist, gibt es an sich nicht. Beide Welten habe ich ausgedacht. In mir gekreuzt. Höchstwahrscheinlich bin eben ich der russische Europäer, der weder Europäer noch Russe ist. Ich habe erreicht, was man nicht erreicht. Kann man mich zu den gelungenen Hybriden zählen? Ich habe das Gefühl für absolute Kriterien verloren. Da

* Diesen Begriff verwendet Jacques Derrida in seinem Buch über Celans Poesie (Derrida, *Schibboleth: pour Paul Celan*, Paris 1986). Im Alten Testament wird davon gesprochen, dass die Ephraimiten dieses Wort nicht richtig aussprechen konnten, auf diese Weise ihre Herkunft verrieten und sich damit zum Tode verurteilten (Anm. M. J.).

die beiden Welten nicht deckungsgleich sind, empfinde ich eine Instabilität der Moral. Die dort verstehe ich als die meinigen und komme mit ihnen zurecht, aber auch die Russen verstehe ich als die meinigen, und auch mit ihnen komme ich zurecht (obwohl schlechter). An der Kreuzung Montparnasse und Raspail habe ich den Eindruck, hier bin ich zu Hause, fragt sich nur für wen. Ich möchte in beiden Häusern wohnen. In einer Welt ist es mir zu eng. Ich brauche sie wenigstens nacheinander, besser noch zusammen, aber am besten gleichzeitig“ (Jerofejew, 2003, 1999, S. 89).

Eben: es gibt keine absoluten Kriterien, und die Gleichzeitigkeit Europas und Russlands würde die Spiegelbildlichkeit der Gegensätze liquidieren. In der bisherigen Rezeption des Buchs von Jerofejew in Polen gibt es jedoch keinen Hinweis darauf, dass diese neue Optik verstanden wird. Die Rezensenten bedienen sich weiterhin der binären Gegenüberstellungen, sie sind nicht fähig, freier über diese versteinerte „ewige“ Grenze zwischen Europa und Russland nachzudenken.

4. „Bei uns, in Auschwitz ...“

Messianische, katholisch-sarmatische Überzeugungen über die moralische Überlegenheit der Polen und ihre angeborene Unschuld haben sich tief in das Nationalbewusstsein eingegraben. Spuren dieses Denkens sind heute noch überall sichtbar. Der große Philosoph, Philosophiehistoriker und Teilnehmer am Zweiten Vatikanischen Konzil (als Laienkatholik), Professor Stefan Swieżawski, hat in der Zeit der nachkonziliaren Erneuerung stets mit großem Nachdruck betont, wie notwendig eine Veränderung der polnischen Mentalität sei. Dabei missbilligte er immer wieder die Tatsache, dass

„sich tief in uns ein Polen eingenistet hat, dass man als Sienkiewicz-Polen bezeichnen kann. Henryk Sienkiewicz war sicherlich ein genialer Schriftsteller. Doch die Wertemuster, die er uns hinterließ und nach denen ganze Generationen unreflektiert erzogen wurden, sind geradezu fürchterlich. Denn sie sind voll von Verachtung und Hass gegenüber anderen Völkern, den uns nahen, weil benachbarten Kulturen und Religionen“ (Swieżawski, 2000, S.144).

Die Mentalität der Gegenreformation, aus der der Prediger Piotr Skarga (1536-1612) und der Schriftsteller Henryk Sienkiewicz erwachsen, also die sarmatische Ideologie, die immer noch die Überzeugung von „unserer Kirche“ zelebrierte, war Swieżawski zeitlebens völlig fremd. Er hielt diese Ideologie vielmehr für ein ernsthaftes Hindernis für die ökumenische und tolerante Öffnung der Kirche und der gesamten Gesellschaft in Polen. Diese intellektuelle Konstellation resultierte auch aus der unzureichenden

Reflexion des großen polnischen Literaturerbes, das mit den Totalitarismen der Neuzeit in einer absoluten Extremsituation konfrontiert wurde.

Die besten polnischen Werke, die sich mit der Erfahrung der Konzentrationslager befassen, Werke, die einen bedeutenden Platz in der Weltliteratur einnehmen, wie die Erzählungen von Tadeusz Borowski in „Bei uns in Auschwitz“ und „Welt ohne Erbarmen“ von Gustaw Herling-Grudziński, teilen allerdings weder die Ansicht von der angeborenen polnischen moralischen Überlegenheit und der Unbeschadetheit Polens von jedwedem Bösen noch von der ebenfalls angeborenen totalen Bestialität seiner russischen und deutschen Verfolger.

Herling-Grudziński, Häftling und Autor eines der besten Bücher über den Gulag, verzichtete auf die in der polnischen Literatur, speziell der Erinnerungsliteratur, so verbreitete Methode der Dämonisierung der roten Henkersknechte. Er rang erfolgreich um einen eigenen Erzählstil und übernahm kein einziges der von der umfangreichen Tradition des polnischen Martyriums offerierten Stereotype. Er nahm sich dabei die Freiheit, Joseph Conrad, Autor von „Mit den Augen des Westens“, eine voreingenommene Einstellung gegenüber Russland vorzuwerfen. Denn nach Auffassung Herling-Grudzińskis (Herling-Grudziński, 1995, S. 121-149) war es Conrad nicht gelungen, die Kunst der Distanz zu wahren, die unerlässlich ist für einen Polen, wenn er sich mit Russland beschäftigt.

Der Autor von „Welt ohne Erbarmen“ nahm sich die Lektion des „Tagebuch(s) aus dem Pestjahr“ (1772) von Daniel Defoe zu Herzen. Sie bestand darin, dass „über gewisse Abschnitte der ‚schwarzen‘ Menschheitsgeschichte – über Kataklysmen, Seuchen, Ausrottung, barbarische Eroberungen, Völkermord – nur ein anonymen Chronist schreiben kann [...] absolut unpersönlich [...] peinlich genau, und sogar kleinlich, so monoton, als wäre man kein Mensch aus Fleisch und Blut, sondern eine von einer gesichtslosen Menge in Bewegung gesetzte Hand, wie die Nadel eines Seismographen“ (Herling-Grudziński, 1998, S. 324). Er machte darauf aufmerksam, dass die Beschreibung des anonymen massenhaften Todes zu ermüdeter Gleichgültigkeit führen kann. Deshalb sagte er, die Methode Defoes „ist bis auf den heutigen Tag unersetzlich, wenn es darum geht, die dramatische Spannung im Prozess des Sterbens anonymen Menschenmassen zu beschreiben, da immer die Gefahr besteht, jene Grenze zu überschreiten, wo die Summe menschlicher Individuen durch Zahlensummen ersetzt wird“ (S. 231).

In etwa vergleichbarer Weise versuchte er seine „Welt ohne Erbarmen“ zu schreiben – allerdings mit größerem Nachdruck auf Ästhetisierung, manchmal mit einem offenkundigen Zug Stendhalscher Kälte (besonders bei den Biographien russischer Häftlinge) und auf der Suche nach Balance zwischen den Gegensätzen von Grauen und Schönheit (wie es Milosz

beschrieb). In den extremsten Situationen, am tiefsten Abgrund nahm er – und das ohne „religiösen Trost“ –, wie er betonte, immer „etwas an sich Menschliches“ wahr. Mit seinem Verständnis für die Tragik der menschlichen Existenz nähert sich Herling-Grudziński Camus und dem existenzialistischen Heroismus, verliert dabei aber gleichzeitig keinesfalls seine – mit eigener Erfahrung erkaufte – Originalität sowohl in der polnischen als auch in der europäischen Literatur.

Eigene Erfahrungen als Häftling eines deutschen Konzentrationslagers lagen auch der Erzählung „Abschied von Maria“ von Borowski zugrunde. In seiner in Briefform verfassten Erzählung mit dem provokativen Titel „Bei uns in Auschwitz“ aus dem Jahre 1946 behandelte Borowski Phänomene, über die in dieser Art weder früher noch später geschrieben wurde. Zu diesem Zweck schuf er einen mit dem Leser auf perfide Art verbundenen Erzähler – der Leser lebt in einem Wertehorizont, der Erzähler dagegen nicht. Es entsteht die Spannung einer tragisch-ironischen Provokation.

Im Bericht über die Methode der Ermordung Zehntausender von Menschen hebt Borowski die grenzenlose Trivialität des *Procedere* hervor:

„Und hier schau: Zuerst eine gewöhnliche Scheune, weiß gestrichen und – darin werden Menschen vergast. Ohne Zauber, ohne Giftmischerei, ohne Hypnose. Ein paar Kerle, die den Verkehr regeln, damit es keine Stauungen gibt, und die Menschen fließen dahin wie Wasser aus dem aufgedrehten Wasserhahn. Das alles geschieht unter ein paar blutarmen Bäumchen eines schütterten, verqualmten Waldes. Gewöhnlich bringen schwere Lastwagen die Menschen heran, kehren um wie auf einem Fließband und bringen neue. Ohne Zauber, ohne Giftmischerei, ohne Hypnose“ (Borowski, 1999, S. 150).

Der Stil Borowskis – ebenfalls ohne Zauber, ohne Giftmischerei, ohne Hypnose – entspricht genial der so gesehenen, entdämonisierten Wirklichkeit: Vergasung am Fließband in Birkenau, von in gewöhnlichen Lastwagen herbeitransportierten Juden in einer bäuerlichen Scheune, in einem anämischen Wäldchen... Was bedeutet ein so beschriebenes Spektakel massenhafter, automatischer Ermordung? Manche sahen darin einen Beweis dafür, dass es bei Borowski kein Mitgefühl gibt, keine Empfindsamkeit für das Leiden. Man nannte ihn deshalb sogar einen Nihilisten. Aber hier geht es, wie es scheint, um etwas anderes.

Wolfgang Sofsky betont: „Die Leidenschaft der Gewalt ist keine besinnungslose Raserei, keine Entrückung ins ganz Andere, wo der Mensch nicht mehr weiß, wer er ist. Er weiß genau, was er tut. [...] Er gewinnt neues Terrain, das Terrain absoluter Freiheit“ (Sofsky, 1996, S. 57) Worin besteht diese? In erster Linie bedeutet sie Freiheit vom Tod.

„Der Tod ist die Gewalt schlechthin, die absolute Kraft. An dieser Kraft teilzuhaben, verschafft eine ganz seltene Genugtuung [...]. Wer den anderen tötet, ist selbst des Todes ledig. Mehr noch – er hat sich diese machtvollste aller

Gewalten untertan gemacht, hat sich selbst zum Herrn über den Tod erhoben. Nun sind nicht mehr alle gleich [vor dem Tode, M. J.]. Allein der Herr verfügt über den Tod. Jederzeit kann er ihn herbeirufen, wie immer es ihm beliebt“ (S. 58).

Wenn Borowskis Erzähler im Folgenden sagt: „Das ist die sonderbare Macht eines Menschen über einen anderen“ (Borowski, 1999, S. 151), meint er eben dies: die Praktizierung der absoluten Freiheit, der Freiheit vom Tod, durch die SS-Männer.

In Borowskis Erzählungen findet man Beschreibungen eines weiteren Stadiums, absolute Freiheit zu praktizieren und zwar in Bezug auf die Häftlinge sämtlicher Nationalitäten, die nach Auschwitz gelangten. Exekutiert wird diese an einem Häftling, der physisch und geistig bereits vollkommen zugrunde gerichtet ist, fertig für das Krematorium, isoliert und von den anderen Häftlingen verachtet, der aber noch sein elendes Dasein fristet. Im Lagerjargon nannte man ihn „Muselmann“ oder „Muselmane“ (vgl. Agamben, 2003, S. 36-75). Trotz oder eigentlich wegen seiner Erloschenheit ist er eine zentrale Gestalt im Konzentrationslager. Sofsky ist der Meinung, dass die Macht hier „ein drittes Reich zwischen Leben und Tod errichtet. Wie der Leichenhaufen dokumentiert der Muselmann den vollkommenen Triumph über den Menschen. Obwohl noch am Leben, ist er eine namenlose Gestalt“ (Sofsky, 1993, S. 230). Deshalb verstand Bruno Bettelheim den „Muselmann“ als bewegliche Schwelle, an der der Mensch in den Nicht-Menschen überging (Agamben, 2003, S. 40). Anders sah das Primo Levi; er stellte die bitter-ironische Frage: „Ist das ein Mensch?“ (Titel seines berühmten Buchs über Auschwitz). Er beschrieb die „Muselmänner“ als „merkwürdige Wesen“, „elende und schmutzige Marionetten“, „Gespenster“, als Verurteilte im Danteschen „Inferno“, aber er wollte auch Zeugnis ablegen für die „Unbezeugbaren“, die Verschlungenen, die Versunkenen. Für ihn waren sie „vollständige Zeugen“ – sie, die die Fähigkeit verloren hatten, zu beobachten, zu erinnern, sich auszudrücken. Der „Muselmann“ wird zum Ort eines Experiments, in dem Moral und Menschlichkeit selbst in Frage gestellt werden (Agamben, 2003, S. 54). Levi bezeugt also die vollbrachte Enthumanisierung – ähnlich wie Borowski.

Borowski richtete eine ungeheuerliche Anklage an die ganze europäische Zivilisation. Erst im deutschen Konzentrationslager sei ihm der Verlauf der Geschichte und ihr Preis klar geworden. Schon die Antike bezeichnete er als „riesiges Konzentrationslager“, in dem die einen, d.h. die Mehrheit, als Sklaven zur Zwangsarbeit verurteilt waren, während die anderen Dialoge und Dramen verfassten, Geschichte machten, ästhetisch und hehr waren... Das Schöne, Gute, Wahre – diese Begriffe waren auf dem verschwiegenen, blutigen, grausamen Unrecht am Menschen errichtet worden. Borowski sah

eine strikte Ähnlichkeit zwischen der so verstandenen Antike und „einer neuen abscheulichen Zivilisation“, errichtet durch die Sklaven Deutschlands. Wenn die Deutschen siegen, ermorden sie alle. „Von uns wird niemals jemand etwas erfahren. Dichter, Advokaten, Philosophen und Priester werden uns verschweigen. Sie werden eine Schönheit schaffen, eine neue Gerechtigkeit, eine neue Wahrheit. Eine neue Religion wird entstehen“ (Borowski, 1999, S. 172-173).

Als Ankläger Europas, das aus sich das Verbrechen des Totalitarismus hervorgebracht hatte, erkannte Borowski Plato als Lügner und „das Schöne, Gute und Wahre“ als Trug, der die Wirklichkeit der Shoah verhüllte. Seine sich selbst und anderen gegenüber unbarmherzige Haltung steckt wie ein ewiger Stachel in unserem Denken über Europa. Auschwitz liegt „bei uns“ und in Europa.

Machen wir hieraus den Kern einer empathischen neuzeitlichen Tragödie, die jedoch – im Unterschied zur antiken – keine definitive Katharsis bewirken kann. Sie verlangt, im Übermaß des Schmerzes, im Gefühl des unwiderrufbaren Verlustes zu leben. Ähnliche Gefühle weckt der Film „Der Pianist“ von Roman Polański – junge Leute in Polen weinten bitter und lange, nachdem sie ihn gesehen hatten. So teilten sie die Trauer mit Polański, der immer weint, wenn er sich an seine Mutter erinnert. Im sechsten Monat schwanger wurde sie in der Gaskammer in Auschwitz ermordet. Lange noch hoffte Polański, es sei nicht wahr und seine Mutter komme zurück (Polański, 1989, S. 49-50).

Hier gilt die Tradition, dass die Trauer nicht länger als ein Jahr andauern soll, nicht. Diese Trauer kann niemals enden. Die messianistische Mythologie greift gerne auf eine „Narratio der Erlösung“ zurück (Tokarska-Bakir, 2003, S. 98-99 sowie Tismaneanu, 1998 bzw. 2000), die ein gutes Ende vorsieht – in Gestalt des Triumphes über das Böse und in Form der moralischen Satisfaktion aufgrund der eigenen Größe. Eine derartige Strategie ist auch in Bezug auf den Holocaust nicht unüblich. Henryk Grynberg findet diese Haltung unangemessen und erklärt daher im Namen der jüdischen Gemeinschaft:

„Uns Juden aus Dobre gefallen auch die meisten Bücher nicht, die man über uns schreibt, und zwar besonders in Amerika: Idylle – Katastrophe – Kampf um Leben und Tod – Sieg über das Böse – Happy End. Also nichts Neues. Und doch wissen wir, dass es weder eine Idylle noch einen Sieg oder ein Happy End gegeben hat, nicht einmal eine Katharsis. Und dass darin das Neue besteht.“ (Grynberg, 2003, S. 98).

Eben dieses „Neue“, das meiner Meinung nach das „Neue“ einer nicht enden wollenden Trauerfeier ist, sollte zum Kern des Holocaust als Kultur werden. Imre Kertész umschrieb dies folgendermaßen: „Ich wiederhole, der Holocaust ist ein universales Erlebnis – und auch das Juden-

tum ist heute ein durch den Holocaust erneuertes universales Erlebnis“ (Kertész, 2003, S. 59). Diese Sichtweise hat ganz bestimmte Konsequenzen und ermöglicht die für Kertész grundlegende Frage: „Kann der Holocaust Werte schaffen?“ Die Antwort fällt positiv aus, allerdings nur dann, wenn die Gesellschaft ihr eigenes Bewusstsein erkennt und akzeptiert, dass „die schwere, schwarze Trauerfeier für den Holocaust ein unverzichtbarer Bestandteil dieses Bewusstseins ist. [...] Der Holocaust ist ein Wert, weil er über unermessliches Leid zu unermesslichem Wissen geführt hat und damit eine unermessliche moralische Reserve birgt“ (ebd., S. 88). Die „schwere, schwarze Trauerfeier“ ist also eine ethische Haltung, die das universale Bewusstsein der Europäer definiert. Maria Czapka drückt diesen grundsätzlichen Zusammenhang wie folgt aus:

„Der furchtbarste Völkermord in der Menschheitsgeschichte, das Massaker an mehreren Millionen Juden in Polen, das von Hitler als Hinrichtungsort ausgewählt wurde, das Blut und die Asche der Opfer, die in polnischem Boden versickerten, bilden ein wichtiges Band, das Polen mit der jüdischen Nation verknüpfte, wobei es nicht in unserer Macht steht, uns von diesem Band zu lösen“ (Czapka, 1957, S. 53).

Diese Verpflichtung gilt für Polen und Europa gleichermaßen.

Bibliographie:

AGAMBEN, GIORGIO, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. Homo sacer III. Frankfurt/Main 2003.

ASCHERSON, NEAL, Schwarzes Meer, Frankfurt/Main, Berlin 1998.

DE BEAUVOIR, SIMONE, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek 1968.

BEAUVOIS, DANIEL, Avant-propos de l'éditeur, in: Les confins de l'ancienne Pologne. Ukraine – Lituanie – Biélorussie XVIe-XX siècles, hg. v. DANIEL BEAUVOIS, Lille 1988.

BEAUVOIS, DANIEL, Polacy na Ukrainie 1831-1863. Szlachta polska na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie [Polen in der Ukraine 1831-1863. Der polnische Adel in Wolhynien, Podolien und im Kiewer Gebiet], Paryż 1987.

BESANÇON, ALAIN, Present soviétique et passé russe, Paris 1980.

BESANÇON, ALAIN, Wschodnia granica Europy [Die Ostgrenze Europas], in: Eurazja, Jg. III, 1, 1996 (gekürzte Fassung des Artikels: Les frontières orientales de l'Europe. Le cas russe, in: Commentaire 71, Herbst 1995).

BIRKENMAJER, JÓZEF, Bogurodzica dziewica. Analiza tekstu, treści i formy [Die jungfräuliche Mutter Gottes. Analyse von Text, Inhalt und Form], Lwów 1937.

BOROWSKI, TADEUSZ, Bei uns in Auschwitz, München 1982, 4. Aufl. 1999 (Utwory wybrane. Opracował ANDRZEJ WERNER, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991).

Cyryl i Metody. Apostołowie i Nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty. Część 2: Dokumenty [Kyrill und Method. Apostel und Lehrer der Slaven. Studien und Dokumente. Teil 2: Dokumente], hg. v. JAN SERGIUSZ GAJEK und Leonard Górka, Lublin 1991.

Buzzati, Dino, Die Tatarenwüste, Stuttgart 1994.

CHAUNU, PIERRE, Cywilizacja wieku Oświecenia, Warszawa 1989. (La civilisation de l'Europe des Lumières, Paris 1971).

CZAPSKA, MARIA, W odpowiedzi redaktorowi Turowiczowi [Eine Antwort auf den Redakteur Turowicz], in: Kultura 6, 1957.

CZYŻ, ANTONI, „Bogurodzica“ – między Wschodem a Zachodem. Kilka myśli o duchowej jedności Europy („Mutter Gottes“ – zwischen Ost und West. Einige Gedanken zur geistigen Einheit Europas), in: Światło i słowo. Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych [Licht und Wort. Eine existentielle Lektüre alter Texte], Warszawa 1995.

GRABOWSKI, PIOTR, Zdanie syna koronnego o pięciu rzeczach rzeczypospolitej polskiej należących [Meinung eines Sohnes der Krone über fünf Dinge, der zur Republik gehören] (1595), Kraków 1858.

GRYNBERG, HENRYK, Monolog polsko-żydowski [Polnisch-jüdischer Monolog], Wołowiec 2003.

HARTOG, FRANÇOIS, Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre, Paris 1980.

HERLING-GRUDZIŃSKI, GUSTAW, Wyjście z milczenia. Szkice [Ausweg aus dem Schweigen. Skizzen], Warszawa 1998.

HERLING-GRUDZIŃSKI, GUSTAW, Mit den Augen Conrads, in: Polen zwischen Ost und West, in: Polnische Essays des 20. Jahrhunderts, hg. v. MAREK KLECEL, Frankfurt/Main 1995.

HERLING-GRUDZIŃSKI, GUSTAW, Welt ohne Erbarmen, München 2000. (Inny Świat, Warszawa 1992)

JAKOBSON, ROMAN, Polska literatura średniowieczna a Czesi [Polnische mittelalterliche Literatur und die Tschechen], in: Kultura 6, 1953 (Über-

arbeitete und ergänzte Fassung zweier Arbeiten, herausgegeben 1939 in einem Sammelwerk in Prag).

JEROFIEJEW, WIKTOR, *Encyklopedia duszy rosyjskiej. Romans z encyklopedią* [Enzyklopädie der russischen Seele. Romanze mit einer Enzyklopädie], Warszawa 2003 (*Enciklopedija ruskoj duszi. Roman s enciklopediej*, 1999).

JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Slavorum Apostoli*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 65, 2.6.1985, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

KERTÉSZ, IMRE, *Die exilierte Sprache. Essays und Reden*, Frankfurt/Main 2003.

KIENIEWICZ, JAN, *Polska granica Europy* [Polen als Grenze Europas], in: *Przegląd Powszechny* [Allgemeine Rundschau], 1990, 7/8.

KLINGER, JERZY, *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego* [Die slavische Strömung in den Anfängen des polnischen Christentums] (1967), in: *O istocie prawosławia. Wybór pism* [Zum Wesen der griechisch-orthodoxen Kirche. Ein Auswahl von Schriften], hg. v. MICHAŁ KLINGER und HENRYK PAPROCKI, Warszawa 1983.

KONIŃSKI, KAROL LUDWIK, *Ex labyrinth*, Warszawa 1962.

KRASIŃSKI, ZYGMUNT, *Pisma filozoficzne i społeczne* [Philosophische und gesellschaftliche Schriften]. hg. v. PAWEŁ HERTZ, Warszawa 1999.

KUCHARZEWSKI, JAN, *Od białego do czerwonego caratu* [Vom weißen zum roten Zarentum], 7 Bde., Warszawa 1923-1935.

LEHR-SPLAWIŃSKI, TADEUSZ, *Od piętnastu wieków. Szkice z pradziejów i dziejów kultury polskiej* [Seit fünfzehn Jahrhunderten. Skizzen zur Vorgeschichte und Geschichte der polnischen Kultur], Warszawa 1961.

LEHR-SPLAWIŃSKI, TADEUSZ, *Szkic dziejów języka prasłowiańskiego* [Skizzen zur Geschichte der urslavischen Sprache], in: *Studia z filologii polskiej i słowiańskiej* [Studien zur polnischen und slavischen Philologie], Bd. 3, Kraków 1958.

LEVI, PRIMO, *Ist das ein Mensch?*, München 1992, 11. Aufl. 2002.

ŁOWMIAŃSKI, HENRYK, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII)* [Die Religion der Slaven und ihr Untergang, 6.-12. Jh.], Warszawa 1979.

MALIA, MARTIN, *L' Occident et l'enigme russe. Du cavalier de bronze au mausolee de Lenine*, Paris 2003 (*Russia under Western Eyes: From the Bronze Horsemen to the Lenin Mausoleum*, Cambridge 1999)

MANN, THOMAS, Deutschland und die Deutschen, in: Stockholmer Gesamtausgabe, Bd. II: Reden und Aufsätze, 1965, S. 313-335.

MAŃKOWSKI, TADEUSZ, Genealogia sarmatyzmu [Genealogie des Sarmatismus], Warszawa 1946.

MAZURKIEWICZ, ROMAN, Deesis. Idea wstawiennictwa Bogarodzicy i św. Jana Chrzciela w kulturze średniowiecznej (Deesis. Die Idee der Fürbitte der Mutter Gottes und Johannes des Täuflers in der mittelalterlichen Kultur), Kraków 2002, 2. überarbeitete Auflage.

MICKIEWICZ, ADAM, Todtenfeier, Leipzig 1887.

MIŁOŻ, CZESŁAW, Szukanie ojczyzny [Auf der Suche nach dem Vaterland], Kraków 1992.

MINIAT, MICHAŁ, Wierność i klątwa. Losy misji Konstantyna i Metodego [Glaube und Kirchenbann. Das Schicksal der Mission von Konstantin und Method], Warszawa 1971.

PADALICA, TADEUSZ [ZENON FISZ], Opowiadania i krajobrazy. Szkice z wędrówek po Ukrainie [Erzählungen und Landschaften. Skizzen von Wanderungen durch die Ukraine], Bd. II, Wilno 1856.

PARRINGTON, VERNON LOUIS, Główne nurty myśli amerykańskiej. Romantyczna rewolucja w Ameryce 1800-1860 [Hauptströmungen des amerikanischen Denkens. Die romantische Revolution in Amerika 1800-1860], Warszawa 1970 (Main Currents in American Thought. The Romantic Revolution in America. 1800-1860).

POGONOWSKA, EWA, Dzikie biesy. Wizja Rosji sowieckiej w antybolszewickiej poezji polskiej lat 1917 – 1932 [Wilde Dämonen. Das Bild des sowjetischen Russlands in der polnischen antibolschewistischen Poesie der Jahre 1917 – 1932], Lublin 2002.

POL, WINCENTY, Wybór poezji [Eine Auswahl der Poesie], hg. v. MARIA JANION, Wrocław – Warszawa – Kraków 1963.

POLAŃSKI, ROMAN, Roman, Warszawa 1989 (Roman by Polański, 1984).

POTKAŃSKI, KAROL, Konstantyn i Metodyusz [Konstantin und Metod], in: Przegląd Powszechny 1905.

PRZEBINDA, GRZEGORZ, „Orientale lumen“ Papieża z Polski [Das „Orientale lumen“ des polnischen Papstes], in: Ders., Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji XIX i XX wieku [Zwischen Moskau und Rom. Religiöses Denken in Russland im 19. und 20. Jahrhundert], Kraków 2003.

RECHOWICZ, MARIAN KS., Sprawa obrządku cyrylo-metodiańskiego w Polsce. Przegląd dyskusji [Die Frage des kyrillo-methodianischen Ritus in Polen. Zum Diskussionsstand], in: *Pastori et magistro... dla uczczenia jubileuszu P. Kalwy* [Pastori et magistro... zu Ehren des Jubiläums von P. Kalwa], Lublin 1966.

RYKLIN, MICHAŁ, Russisches Schibboleth, in: *Kafka. Zeitschrift für Mitteleuropa* 11, 2003,

SAID, EDWARD W., *Orientalismus*, Frankfurt/Main – Berlin – Wien 1981.

SIENKIEWICZ, HENRYK, *Dzieła* [Werke], Bd. 2, Warszawa 1950.

Słownik sarmatyzmu. Idee, pojęcia, symbole [Wörterbuch des Sarmatismus. Ideen, Begriffe, Symbole], hg. v. ANDRZEJ BOROWSKI, Kraków 2001.

SOFSKY, WOLFGANG, *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*, Frankfurt/Main 1993.

SOFSKY, WOLFGANG, *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt/Main 1996.

SZCZEPANOWSKI, STANISŁAW, *Idea polska. Wybór pism* [Die polnische Idee. Eine Auswahl von Schriften], hg. v. STANISŁAW BORZYM, Warszawa 1987.

SZEWCZENKO, IHOR, *Ukraina między Wschodem a Zachodem* [Die Ukraine zwischen Ost und West], Warszawa 1996.

STENDER-PETERSEN, ADOLF, *Die kyrillo-methodianische Tradition bei den Polen, Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven. 863-1963*, hg. v. M. HELLMANN, R. OLESCH, B. STASIEWSKI, F. ZAGIBA, Köln – Graz 1964.

SULIMIRSKI, TADEUSZ, *Sarmaci* [Die Sarmaten], Warszawa 1979. (The Sarmatians, 1970)

SWIEŻAWSKI, STEFAN, *Lampa wiary: rozważania na przełomie wieków* [Das Glaubenslicht: Überlegungen zur Jahrhundertwende], Kraków 2000.

SZABÓ, LÁSZLÓ CS., *Trzy siostry. Europa Środkowa w chrześcijańskim średniowieczu* [Die drei Schwestern. Mitteleuropa im christlichen Mittelalter], in: *Więź* 11–12, 1989.

TAZBIR, JANUSZ, *Polska przedmurzem Europy* [Polen als Vormauer Europas], Warszawa 2004.

TAZBIR, JANUSZ, *Przedmurze jako miejsce Polski w Europie* [Die Vormauer als Polens Platz in Europa], in: *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów*

kultury XVII wieku [Republik und Welt. Studien zur Kulturgeschichte des 17. Jahrhunderts], Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1971.

THOMPSON, EWA M., Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm [Troubadure des Imperiums. Russische Literatur und Kolonialismus], Kraków 2000 (Imperial Knowledge. Russian Literature and Colonialism, London 2000).

TISMANEANU, VLADIMIR, Wizje zbawienia. Demokracja, nacjonalizm i mit w postkomunistycznej Europie [Heilsvisionen. Demokratie, Nationalismus und Mythos im postkommunistischen Europa], Warszawa 2000 (Fantasies of Salvation. Democracy, Nationalism, and Myth in Post-Communist Europe, Princeton 1998)

TOKARSKA-BAKIR, JOANNA, Skandalista Henryk Grynberg [Der Skandalisierer Henryk Grynberg], in: Res Publica Nova, Juni 2003.

UMIŃSKI, JÓZEF KS., Obrządek słowiański w Polsce IX-X wieku i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego [Der slavische Ritus in Polen im 9.-10. Jahrhundert und die Frage eines zweiten polnischen Bischofssitzes zur Zeit von Boleslaus dem Tapferen], in: Roczniki Humanistyczne KUL, 1953, erschienen 1954, Heft 4.

URBAŃCZYK, STANISŁAW, „Bogurodzica“. Problemy czasu powstania i tła kulturalnego [„Mutter Gottes“. Probleme der Entstehungszeit und des kulturellen Hintergrundes], in: Pamiętnik Literacki, 1978, Heft 1.

WALICKI, ANDRZEJ, Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego [Philosophie und Messianismus. Studien zu Philosophiegeschichte und zum sozioreligiösen Denken der polnischen Romantik], Warszawa 1970.

WALICKI, ANDRZEJ, Rosja, katolicyzm i sprawa polska [Russland, der Katholizismus und die polnische Frage], Warszawa 2002.

WALICKI, ANDRZEJ, Wschodnie płuco [Der östliche Lungenflügel]. Gespräch in: Gazeta Wyborcza vom 20./21. September 2003.

WAŃKOWICZ, MELCHIOR, Było to dawno [Vor langer Zeit], hg. v. TOMASZ JODEŁKA-BURZECKI, Warszawa 1981.

WILSON, ANDREW, Ukraińcy [Die Ukrainer], Warszawa 2002 (The Ukrainians. Unexpected Nation, New Haven 2002).

WITKIEWICZ, STANISŁAW IGNACY, Der verfluchte Sarmate, Essay aus dem Band „Niemyte dusze“ [Ungewaschene Seelen], in: Polen zwischen Ost und West. Polnische Essays des 20. Jahrhunderts, hg. v. MAREK KLECEL,

Frankfurt/Main 1995. (Narkotyki. Niemyte dusze. Einführung und Bearbeitung von ANNA MICIŃSKA, Warszawa 1975).

ZORIAN DOŁĘGA CHODAKOWSKI, O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy [Über das vorchristliche Slaventum sowie andere Schriften und Briefe], hg. v. JULIAN MAŚLANKA, Warszawa 1967.

Aus dem Polnischen von Ruth Henning