

**Zwischen Hoffen und Bangen.
Reaktionen jüdischer Literaten
auf das ‚Wunder der Wiedergeburt‘ Polens 1918–1921**

von Frank M. Schuster

**Die Erschütterung der Welt: (1914)/1918–1921 Jahre
zwischen Angst und Verzweiflung, Hoffnung und Zuversicht**

Im August 1914 brach der *Große Krieg* – der Erste Weltkrieg – aus, an dessen Ende im November 1918 der polnische Staat wieder auf der Landkarte Europas erscheinen sollte. 123 Jahre lang hatte Polen nicht existiert, nachdem es von den benachbarten Großmächten Russland, Deutschland und Österreich-Ungarn nach 1772 aufgeteilt worden war. „Polen erschien auf der europäischen Bühne schrittweise (...) Die Rücknahme der Teilungen war keineswegs eine historische Zwangsläufigkeit, das ‚Wunder der Wiedergeburt‘ ergab sich aus einer für Polen günstigen europäischen Konstellation: Dem gleichzeitigen Debakel aller drei Teilungsmächte.“¹

Das Kriegsglück hatte zwischen 1914 und 1918 immer wieder gewechselt: Mit der überraschenden Eroberung des zu Österreich gehörenden Ostgalizien durch die russische Armee zu Kriegsbeginn schien der Erfolg 1914/15 kurzzeitig auf Seiten Russlands zu sein. Dann aber eroberten die Mittelmächte Deutschland und Österreich-Ungarn Polen und Litauen. 1918 schließlich stießen sie sogar bis in die Ukraine vor, nachdem in Russland die Regierung und der Zar gestürzt worden waren und das Land aus dem Krieg ausgeschieden war, als die Bolševiki mit der Oktoberrevolution die Herrschaft übernommen hatten. Im Osten scheinbar im Zenit ihrer Macht, verloren die Mittelmächte dann aber den Krieg im Westen.

Polen hatten auf allen Seiten gekämpft, und alle beteiligten Mächte hatten versucht, Polen auf ihre Seite zu ziehen, so dass die ‚Polnische Frage‘ während des ganzen Krieges akut blieb. Spätestens ab 1916 zeichnete sich dabei immer deutlicher ab, dass Polen wiederentstehen würde – in welcher Form auch immer. Als es 1918 schließlich soweit war, stand Polen allerdings vor nicht geringen Problemen:

¹ Adam Krzemiński, *Polen im 20. Jahrhundert. Ein historischer Essay*. 2. Aufl., München 1998, S. 53.

„Der Zerfall Rußlands und Österreich-Ungarns warf nämlich erneut die Frage auf, auf die 250 Jahre zuvor die Adelsrepublik keine Antwort gefunden hatte: Welchen Charakter sollte der polnische Staat haben, und welche Beziehungen sollte er zu den Völkern im Osten unterhalten, die einst Bestandteil der Vielvölkerrepublik gewesen waren, zu Litauern, Juden und Ukrainern? Im Verlauf des 19. Jahrhunderts erwachte auch ihr Nationalbewußtsein, so daß in Ostgalizien nun die Ukrainer mit den Polen konkurrierten. (...) Der Krieg um die Ostgrenze begann schon im November 1918 (... in) Lemberg. (...) Während in Lemberg noch gekämpft wurde, brach in Posen der Aufstand gegen die Deutschen aus. (...) Grenzauseinandersetzungen gab es auch mit den Tschechen um Teschen und den Litauern um Wilna.

(... Polen) ging es weniger um eine Landname als um die Frage, ob der gerade entstehende Staat einen multinationalen oder ethnisch homogenen Charakter haben sollte.“²

Letztlich herrschte auch in Polen und unter den neuen polnischen Machthabern keine Einigkeit darüber. Da der Verlauf der Ostgrenze Polens weiterhin unklar blieb und die neue Sowjetmacht davon ausging, sie werde als Fackelträger das Feuer der Weltrevolution nach Westen, nach Deutschland – in das Mutterland des Marxismus – tragen, kam es 1920/21 schließlich noch zum Krieg zwischen Polen und den Bol’ševiki. Dieser wurde noch dadurch verschärft, dass sich Polen mit der Ukraine unter dem Kosaken-Hetman Semen Petljura verbündet hatte. Erst im März 1921 endete der polnisch-russische Krieg mit dem Frieden von Riga und der Einigung über die polnische Ostgrenze.

Das aus diesen Kriegen neu hervorgegangene Polen war laut Adam Krzemiński „ein Amalgam von ‚Halbheiten‘: Es war weder ‚ethnisch polnisch‘ noch von ‚Meer zu Meer‘ föderiert. In der neuen *Rzeczpospolita* [Polinischen Republik] lebten 1921 rund 19 Millionen Polen, 4 Millionen Ukrainer, 2 Millionen Juden, je eine Million Deutsche und Weißrussen sowie kleinere Gruppen von Litauern, Russen und Tschechen.“³ Die Minderheit, die sich dabei in der schwierigsten Situation befand, war die jüdische. In einer von Nationalismus so sehr geprägten Zeit mussten die Juden, da sie vom Zerfall der Großreiche

² Ebenda, S. 55 ff.

³ Ebenda, S. 61.

nicht profitieren und kein eigenes nationales Territorium erhalten konnten, fast zwangsläufig zwischen allen Fronten landen.

Dies hatte sich schon während des Ersten Weltkriegs abgezeichnet:⁴ Vom russischen Generalstab als Sündenbock für die militärischen Niederlagen 1914/15 ausersehen, sollten die Juden Opfer von Vertreibungen, Massendeportationen, Pogromen, Geiselnahmen und ähnlichen ‚Maßnahmen‘ werden. Verarmung, Hunger und Seuchen waren die Folgen.⁵ Erst nachdem die Armeen Deutschlands und Österreich-Ungarns die polnisch-litauischen Gebiete erobert hatten, wodurch der weit überwiegende Teil der jüdischen Bevölkerung im östlichen Europa in ihren Herrschaftsbereich gelangte, kam es zu einer Verbesserung der Situation, obwohl auch die Mittelmächte die besetzten Gebiete rigoros ausbeuteten. Dennoch gelang es den Juden vielerorts, sich sozial, politisch und kulturell zu reorganisieren, auch um das eigene Überleben zu sichern.⁶ Für die polnischen Juden stellte sich angesichts der Umstände nämlich die Frage, ob man Einheit und Glauben in der Diaspora gegen alle Widerstände aufrecht erhalten sollte und konnte oder ob die althergebrachten Traditionen angesichts der Herausforderungen, Möglichkeiten und Chancen der modernen Welt aufgegeben werden sollten. Es galt nicht nur zu überleben, sondern auch ein jüdisches Selbstverständnis, eine jüdische Identität in der sich rapide verändernden Welt Osteuropas zu bewahren oder zu entwickeln.

Die Jahre 1918 bis 1920 stellen Ende und zugleich Höhepunkt einer paradoxen Entwicklung dar, die 1914 ihren Anfang genommen hatte. Die Jahre waren geprägt von Angst, Verzweiflung und Weltuntergangsstimmung einerseits und von Hoffnung, Zuversicht und Aufbruchsstimmung andererseits. Die einen sahen das Ende des osteuropäischen Judentums gekommen, die anderen die Chance für einen

⁴ Der Zweite Weltkrieg und besonders die Shoah haben die Erinnerung an das, was davor lag, verblasen lassen, so dass der Erste Weltkrieg und seine Auswirkungen auf die Juden im östlichen Europa heute nahezu vergessen sind. Die historische Forschung hat sich in jüngster Zeit allerdings wieder verstärkt diesem Thema zugewandt: Siehe etwa Mirovoj křizis 1914–1920 godov i sud’ba vostočnoevropejskogo evrejstva [Die Weltkrise 1914–1920 und das Schicksal der osteuropäischen Juden], Red. v. O.V. Budnickij, O.V. Belov, V.E. Kel’ner u. V.V. Močalov. Moskva 2005; Konrad Zieliński, Stosunki polsko-żydowskie na ziemiach Królestwa Polskiego w czasie pierwszej wojny światowej [Polnisch-jüdische Beziehungen auf dem Gebiet des Königreichs Polen während des Ersten Weltkriegs]. Lublin 2005, sowie meine eigene Untersuchung: Frank M. Schuster, Zwischen allen Fronten, Osteuropäische Juden während des Ersten Weltkrieges (1914–1919). Köln (u.a.) 2004. Allgemein zur Situation der osteuropäischen Juden siehe immer auch: Heiko Haumann, Geschichte der Ostjuden. 4. Aufl., München 1998.

⁵ Ausführlich Schuster, Fronten (wie Anm. 4), S. 161–233.

⁶ Ebenda, S. 235–418, zum Folgenden bes. S. 359–418.

Neuanfang. Für einen Moment sah es beim Abzug der Okkupanten 1918 tatsächlich so aus, als könne es ein friedliches Zusammenleben der verschiedenen Konfessionen, Ethnien und Nationalitäten im neu entstehenden Polen geben. Repräsentanten aller jüdischen Parteien in Polen hatten die Wiederentstehung des Staates begrüßt, und verschiedene Vertreter der jüdischen Bevölkerung saßen nun im polnischen Parlament und der neuen staatlichen Verwaltung.⁷ Es schien noch offen, ob und wenn ja, wo sie in dieser neuen, von nationalem Denken geprägten Welt ihren Platz finden würden.

Die durch die relativ positive Ausgangssituation geweckten Hoffnungen sollten sich allerdings nicht erfüllen, denn es waren wieder die Juden, denen alle Seiten misstrauten und die als Verräter angesehen wurden. Die Kriege 1918–1921 waren für die jüdische Bevölkerung, weit mehr noch als der Erste Weltkrieg, eine Zeit des Schreckens, da sie vor allem in den umkämpften polnischen und ukrainischen Gebieten Opfer von Hunderten von Pogromen wurden, beispielsweise während der Kämpfe um Lemberg⁸ oder Wilna⁹, aber auch im russischen Bürgerkrieg oder während des polnisch-russischen Krieges.¹⁰ Gerade die Truppen Petljuras taten sich in der Ukraine besonders unruhlich hervor,¹¹ aber auch für die polnische und sogar die Rote Armee¹² waren Pogrome gegen Juden als gern gesehenes probates Mittel der Kriegsführung.

⁷ Vgl. zu Polen: Isaac Lewin, *The Political History of Polish Jewry, 1918–1919*, in: *A History of Polish Jewry during the Revival of Poland*, hrsg. v. dems. New York 1990, S. 5–220; Frank Golczewski, *Polnisch-jüdische Beziehungen 1881–1922, Eine Studie zum Antisemitismus in Osteuropa*. Wiesbaden 1981, S. 181–240, bes. S. 185–205; zu Galizien: Henry Abramson, *A Prayer for the Government. Ukrainians and Jews in Revolutionary Times 1917–1920*. Cambridge, Mass. 1999; Nathan Gelber, *The National Autonomy of Eastern-Galician Jewry in the West-Ukrainian Republic 1918–1919*, in: *History* (wie Anm. 7), S. 223–326.

⁸ Vgl. etwa Frank Golczewski, *Polen, Ukrainer und Juden in Lemberg, 1918*, in: *Slavica Gaudensia* 30 (1993), S. 177–191; ders., *Beziehungen* (wie Anm. 7), S. 185–205; Gelber, *Autonomy* (wie Anm. 7), S. 223–326; Christoph Mick, *Nationalisierung in einer multiethnischen Stadt. Innerethnische Konflikte in Lemberg 1890–1920*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 40 (2000), S. 113–146; ders., *Ethnische Gewalt und Pogrome in Lemberg 1914 und 1941*, in: *Osteuropa* 12 (2003), S. 1810–1827, bes. S. 1814–1817; Schuster, *Fronten* (wie Anm. 4), S. 427–435.

⁹ Vgl. etwa Schuster, *Fronten* (wie Anm. 4), S. 445–448; Golczewski, *Beziehungen* (wie Anm. 7), S. 229 f.

¹⁰ Vgl. Oleg V. Budnickij, *Rossijskie evrei meždu krasnymi i belymi (1917–1920)* [Die russischen Juden zwischen Roten und Weißen (1917–1920)]. Moskva 2005; Matthias Vetter, *Antisemiten und Bolschewiki. Zum Verhältnis von Sowjetsystem und Judenfeindschaft 1917–1939*. Berlin 1995, S. 25–62, 63–93; Peter Kenez, *Pogroms and White Ideology in the Russian Civil War*, in: *Pogroms. Anti-Jewish Violence in Modern Russian History*, hrsg. v. John D. Klier u. Shlomo Lambroza. New York (u.a.) 1992, S. 293–313.

¹¹ Vgl. Abramson, *Prayer* (wie Anm. 7), S. 109–145.

¹² Vetter, *Antisemiten* (wie Anm. 10), S. 32–37.

Die politischen Veränderungen wie die Wiederentstehung Polens, vor allem aber die Erschütterungen der jüdischen Welt durch Krieg und Gewalt fanden ihren Widerhall in der jüdischen Literatur. Das dadurch entstandene literarische Echo war geradezu erschreckend laut, da das Thema bis dahin in der jüdischen Öffentlichkeit und somit auch in der Literatur kaum eine Rolle gespielt hatte.¹³

Eine Welt im Aufbruch: Das polnische Volk lebt durch seine Literatur

Ganz anders sah die Lage im Falle der polnischen Literatur aus: Dass die polnische Literatur zu der Zeit, als es keinen polnischen Staat gab, die zentrale Rolle für die polnische Geschichte spielte, wird selbst bei einem flüchtigen Blick auf die polnische Literaturgeschichte deutlich. Dies ist auch verständlich, wenn man bedenkt, dass Polen damals über keine eigenständige staatliche Entscheidungskompetenz verfügte. So nämlich fehlte ihm auch der Zugang zum so genannten *kulturellen Gedächtnis*, jenem Medium, mit dessen Hilfe darüber entschieden wird, wie Vergangenheit kulturell repräsentiert und damit staatlich instrumentalisiert wird.¹⁴

Vor allem Polen waren daher auf die Konstituierung eines eigenen Gruppengedächtnisses – jenseits des staatlichen – angewiesen. Teile der Vergangenheit, die in den Erinnerungsritualen und im politischen und kulturellen Selbstverständnis einer übergeordneten Gemeinschaft

¹³ Für die meisten der polnischen Juden war die Wiedererlangung der staatlichen Unabhängigkeit Polens von untergeordnetem Interesse oder lag gänzlich außerhalb ihres Wahrnehmungshorizontes. Die religiös orthodox-chassidische Mehrheit der polnischen Juden war nämlich weitgehend apolitisch und bis in den Ersten Weltkrieg hinein politisch unorganisiert. Für die jüdische Bevölkerung standen während der gesamten Epoche der Teilungen vor allem die Erlangung bürgerlicher Rechte und die rechtliche Gleichstellung im Vordergrund, sofern sie sich überhaupt politisch artikulierten. Nur die kleine Gruppe polnisch assimilierter, überwiegend intellektueller junger Juden, die sich als Polen sahen, beteiligte sich dagegen bereits von Beginn der Teilungen an am Untergrundkampf für ein erneut freies Polen. Für die, die nicht den Weg der Assimilation gehen wollten, boten sich angesichts des immer stärker werdenden polnischen Nationalismus, neben der Auswanderung vor allem nach Übersee, noch zwei weitere neue Auswege an: der Zionismus mit seiner Idee von einem Nationalstaat auch für Juden auf der einen und der Sozialismus mit seiner Vorstellung von einer übernationalen klassenlos-friedlichen Gesellschaft auf der anderen Seite. Vgl. Šimon Rudnickij (i.e. Szymon Rudnicki), Otnošenje evreev k vosstanovleniju nezavisimosti Pol'si [Die Einstellung der Juden zur Wiederentstehung Polens], in: Krizis (wie Anm. 4), S. 162-185.

¹⁴ Vgl. etwa Jan Assmann, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Kultur und Gedächtnis, hrsg. v. dems. u. Tilo Höltscher. Frankfurt a.M. 1988, S. 9-19.

keine Rolle (mehr) spielen, werden – wie die bisherige Erinnerungsforschung einleuchtend gezeigt hat¹⁵ – vor allem im so genannten *kommunikativen Gedächtnis* innerhalb einzelner Gruppen bewahrt. Gerade weil diese Gruppen aber nicht über eine zum Beispiel staatliche Deutungshoheit in Kultur und Geschichte verfügen, spielt für sie die Erinnerung eine viel größere Rolle, die Tradition wird viel stärker bewahrt und die Vergangenheit bleibt wesentlich präsenter. Da naturgemäß ihre Sicht der eigenen Geschichte in der Historiografie nicht auftaucht, werden Liedgut und Literatur zum Medium der Verbreitung dieser „Gegengeschichte“ – wie der Kulturhistoriker Peter Burke es in Anlehnung an Michel Foucaults nennt.¹⁶ Insbesondere Polen ist hier ein Paradebeispiel,¹⁷ denn die Literatur trat in den Zeiten der Teilungen an die Stelle der Nation, oder wie der Literaturvermittler und Übersetzer Karl Dedecius es formulierte: „In Polen ist das wirkliche Leben dem literarischen und das literarische dem wirklichen verpflichtet. (...) Es ist das Kennzeichen einer intakten, einer überhaupt vorhandenen *Nationalliteratur*. In ihr bilden *Leser und Schriftsteller eine Gemeinschaft*. Das ist das entscheidende Kriterium.“¹⁸

Nach der Teilung Polens kam der Literatur eine gesellschaftspolitische, erzieherische Rolle zu. Daher hatte die literarische Verklärung der polnischen glorreichen Vergangenheit im wirklichen Leben auch handfeste Konsequenzen, denn sie führte zu den scheiternden Aufständen von 1830/31, 1848 und 1863. Dies wiederum intensivierte den (nicht nur literarischen) martyrologischen Mythos von Polen als Opfer in der polnischen Selbstwahrnehmung.

Noch mitten im Ersten Weltkrieg, als sich die staatliche Wiederauferstehung Polens bereits abzeichnete, schrieb der im Schweizer Exil lebende Schriftsteller Henryk Sienkiewicz (1846–1916) über die Folgen der Teilungen und die Rolle der Literatur in und für Polen:

„Hände und Füße mochte man in Ketten legen, aber es war unmöglich, Gefühle und Gedanken anzuschmieden. Sie fanden

¹⁵ Vgl. Harald Welzer, *Das kommunikative Gedächtnis: Eine Theorie der Erinnerung*, 2. Aufl., München 2005.

¹⁶ Vgl. Peter Burke, *Geschichte als soziales Gedächtnis*, in: *Mnemosyne, Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, hrsg. v. Aleida Assmann u. Dietrich Hardt. Frankfurt a.M. 1991, S. 289-304. Burke bezieht sich dabei auf Foucaults Begriff und Konzept der „*contre-mémoire*“. Vgl. Michel Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: ders.: *Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt a.M. 1987, S. 69-90, hier S. 85.

¹⁷ Vgl. Burke, *Geschichte* (wie Anm. 16), S. 296-299.

¹⁸ Karl Dedecius, *Panorama. Ein Rundblick. Zürich 2000 (Panorama der Polnischen Literatur des 20. Jahrhunderts. V)*, S. 835. Hervorhebungen im Original.

ihren Ausgang und wurden Literatur. – Wenn sie nicht geäußert werden durften, ohne von Zensur beschnitten zu werden, so fand die polnische Seele durch die Mündler der Emigration in den freien Ländern um so erhabener und mächtiger ihren Ausdruck. Auf diese Weise wurde die polnische Literatur gewissermaßen zum Ersatz für das gesamte nationale Leben. (...) Es ist nicht zu verkennen; wenn Literatur und Kunst in anderen Nationen Blume und Schmuck des Lebens sind, so sind sie in Polen das Leben selbst. (...) (... K)eine andere Literatur ist so durch und durch national, sogar in den Werken, in denen nicht direkt über das Vaterland und sein Schicksal erzählt wird. Und das macht ihr wichtigstes Charakteristikum und gleichzeitig ihre Andersartigkeit aus. (...) Das Volk verdichtet sich in seiner Literatur und lebt durch sie, denn anders kann es nicht leben. Politisch kann sie sich vielfach irren, national irrt sie niemals. (...)“¹⁹

Diese Position und dieses Pathos waren 1916 freilich bereits sehr anachronistisch. Schon um die Jahrhundertwende hatte das *Junge Polen* gegen die Tradition der polnischen Romantik, der sich Sienkiewicz noch zugehörig fühlte, rebelliert. Stanisław Przybyszewski (1868–1927), einer der führenden Köpfe dieser literarischen Strömung, hatte bereits 1909 zu den Teilungen Polens und zum Umgang der Polen damit erbarmungslos selbstironisch und bissig angemerkt: „Ein großartiges Volk – es versoff, verjubilte, verkaufte sein Vaterland, beweinte danach den Verlust auf allen Märkten Europas, zerfloß in Tränen, bettelte um Mitleid und bekam sogar ein fabelhaftes Almosen in Form eines öffentlichen, von einigen Zehntausend Engländern unterschriebenen – Protestes.“²⁰

Młoda Polska wandte sich somit von der Vergangenheit ab, da der politische *status quo* vorläufig ohnehin unabänderlich sei, und setzte sich stattdessen schonungslos kritisch mit der Gegenwart und den sozialen Missständen auseinander. Der Gegenentwurf zu dem schwer erträglichen, weil kaum zu ändernden, da fremdbestimmten Zustand, war die der Moderne und der Fremdbestimmung der Gegenwart diametral entgegengesetzte ländliche, hochmoralisch-gefühlbetonte

¹⁹ Henryk Sienkiewicz, *Literatura Polska* [Die Polnische Literatur], in: *Dzieła* [Werke], hrsg. v. J. Krzyżanowski. Bd. 53, Warszawa 1952, S. 238-241, dt. zit. nach ders., *Die Polnische Literatur*, in: *Polen im Exil. Eine Anthologie*, hrsg. v. Krzysztof Dybciak. Frankfurt a.M. 1988 (Polnische Bibliothek), S. 191-194, hier S. 192 f.

²⁰ Zit. nach Dedecius, *Panorama* (wie Anm. 18), S. 99.

Welt einer polnisch-bäuerlichen Innerlichkeit. Bei aller Kritik am Positivismus ihrer Vorläufer blieb auch die junge Generation hierin der Romantik verhaftet. Władysław Stanisław Reymonts (1867–1925) Roman „Ziemia obiecana“²¹ über die im 19. Jahrhundert boomende Textilindustriestadt Łódź mag hier als Beispiel für dieses Dilemma dienen: Łódź war geradezu ein Symbol für die Auswüchse der kapitalistischen Moderne und eignete sich daher hervorragend als literarisches Thema für eine gesellschaftskritische Auseinandersetzung mit der Industrialisierung. Die Stadt galt aufgrund ihrer durch Zuwanderung entstandenen Multikulturalität noch zusätzlich als fremdartig und somit geradezu im doppelten Sinne als unpolnisch. Allerdings hatte Reymont bei aller Kritik an den herrschenden Zuständen anscheinend ursprünglich die Absicht, dies ins Positive zu wenden und zu zeigen, dass es auch Polen möglich sei, gesellschaftliche Schranken zu überwinden, sich in einer neuen Zeit und in einer ihnen fremden Welt zurechtzufinden. Doch schienen ihm, auch aufgrund der Tatsache, dass das Werk schon während des Vorabdrucks in einer Zeitung kaum als Fiktion rezipiert wurde,²² schließlich Zweifel an der gesellschaftspolitischen Legitimität dieser Position gekommen zu sein. Anders lässt sich der für Leser wie Kritiker gleichermaßen überraschende, geradezu utopisch anmutende Wandel des adligen Protagonisten vom überzeugten modernen Kapitalisten schlechthin zu einem sich aufs Land zurücksehnenen, selbstkritisch grüblerischen Altruisten kaum erklären. Solange kein polnischer Staat existierte und den Schriftstellern eine Vorreiterrolle bei der Bewahrung und Ausgestaltung des kollektiven Gedächtnisses zukam, passten Industrialisierung, Stadt und Fremde nicht wirklich ins geforderte Bild.

Erst mit der Wiedererlangung der Eigenstaatlichkeit und damit dem Wegfall der gesellschaftspolitischen Bedeutung der Literatur als Gedächtnisträger rückte die Literatur *als Kunst* stärker in den Vordergrund. Bei der Dichtergeneration der Zwischenkriegszeit entwickelte sich eine positive Einstellung zur Gegenwart allgemein und zur Stadt im Besonderen. Vor allem der *Skamander*-Kreis um Kazimierz Wierzyński (1894–1969), Antoni Słonimski (1895–1976) und Julian Tuwim (1894–1953) sowie die so genannte *Krakauer Avantgarde* um

²¹ Władysław St. Reymont, *Ziemia obiecana* [Das gelobte Land]. Bd. I-II, Warszawa 1970. (Pisma, Wydanie Krytyczne. III); dt. dars., *Das gelobte Land*. München 1914; 10. Aufl. 1917 [Nachdr. Leipzig 1984].

²² Ulrike Herbst, Nachwort, in: Reymont, *Land* (wie Anm. 21), S. 359-371, hier S. 366.

Tadeusz Peiper (1891–1969) verstanden den Ersten Weltkrieg und das Wiederentstehen des polnischen Staates als Aufbruch in die Moderne. Sie schienen dabei in ihrer Euphorie kaum zur Kenntnis zu nehmen, dass der Erste Weltkrieg nahtlos in weitere Kriege übergegangen war. Ihr Motto lautete (vorerst) *carpe diem*, zumal ihre Lyrik keine geschichtliche Rolle mehr zu spielen hatte. Politik und Geschichte konnte man nun scheinbar getrost dem Staat, seinen Staatsmännern, Politikern und Militärs überlassen.

Doch die nach 1918 herrschende Aufbruchstimmung blieb nicht lange erhalten, da die Situation im neuen polnischen Staat keineswegs so positiv war wie vielfach erhofft. Gerade bei den Schriftstellern, in deren Werken nun literarische Aspekte hätten in den Vordergrund treten können und sollen, trat bald Ernüchterung ein, zumal nun vielfach in Anlehnung an die bisherige Rolle der Schriftsteller erwartet wurde, ein positives Bild Polens zu zeichnen. Politische Forderung und realistischer Anspruch kollidierten zum Teil erneut. Beispielhaft hier der Fall von Stefan Żeromskis (1864–1925) 1924 entstandenem letzten Roman „Przedwiośnie“²³ [„Vorfrühling“]. Żeromski war neben Reymont der führende Romancier des *Jungen Polen* gewesen und mit Abstand der schärfste Sozial- und Gesellschaftskritiker. Zugleich aber war er auch jemand, der die gesellschaftliche Führungsrolle des Schriftstellers immer als vorrangig akzeptiert und übernommen hatte. Beides hatte er durch die Darstellung des Bildes der Gegenwart und ihres zukünftigen Gegenbildes in seinem Werk bis dahin vereinigen können. Nun allerdings wurde die Diskrepanz zwischen polnischem Selbstbild und Selbstanspruch und der herrschenden, alles andere als rosigen Realität umso deutlicher. Das im Roman gezeigte Bild Polens, entsprach zwar weiterhin Żeromskis Verständnis von Literatur als kritisches gesellschaftliches Korrektiv, jedoch nicht mehr den Erwartungen der auf ein positiveres Polenbild eingestimmten Leser. Dass sich der Traum von einem unabhängigen Polen zwar erfüllt hatte, das neue Polen aber keineswegs das erhofft nationalstaatlich-katholisch-christlich-messianische Traumland war und nicht werden würde, gar nicht werden konnte, wollten viele Polen nicht zur Kenntnis nehmen oder wahrhaben.

²³ Stefan Żeromski, *Przedwiośnie*. Warszawa 1972; dt. d. d. s., *Vorfrühling*. Frankfurt a.M. 1983 (Polnische Bibliothek). Siehe zur Rezeption im Folgenden etwa Heinrich Olschowsky, Nachwort, in: Ebenda, S. 363-378.

Eine Welt in Auflösung und ihre Rettung ins Lied: Antworten jüdischer Literaten auf die Katastrophen der neuen Zeit

Diejenigen, die sehr bald und meist am eigenen Leib erfahren sollten, dass das neue Polen alles andere als ein Paradies war, waren die polnischen Juden. Der Weg Polens in die Unabhängigkeit erscheint aus jüdischer Sicht eher als einer in die Apokalypse denn ins Paradies.

Dies sollte sich auch in der jüdischen Literatur widerspiegeln, denn anders als die Polen blieben die Juden nach 1918 weiterhin ohne direkten Zugang zum kulturellen Gedächtnis. Dadurch ist auch die jüdische Literatur geradezu *das* Medium der Gegengeschichte.²⁴ In ihr erklingen jene Stimmen, „die bisher nicht laut zu werden vermochten, weil sie unterdrückt worden sind und weil die Erinnerung an sie ausgelöscht wurde.“²⁵ Gerade dies lässt es reizvoll erscheinen, im Folgenden in Ergänzung zu den polnischen Stimmen auch die polnischen Juden hörbar werden zu lassen.

Spielte die polnische Nation in der polnischen Literatur vor allem vor dem Ersten Weltkrieg eine Rolle, so wird das Thema in der jüdischen erst danach zentral.²⁶ „Der große Krieg gebar einen kleinen. (...) Kaum war der kleine ukrainisch-polnische Krieg zu Ende,

²⁴ Amos Funkenstein, *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*. Frankfurt a.M. 1995, S. 271. Funkenstein bezieht sich dabei auf Peter Burke, *History of Events and the Revival of Narrative*, in: *New Perspectives on Historical Writing*, hrsg. v. dems. University Park, Penns. 1991, S. 233-248.

²⁵ Funkenstein, *Geschichte* (wie Anm. 23), S. 271.

²⁶ Die Frage, was polnisch-jüdische Literatur ist, lässt sich dabei kaum beantworten, denn schon die Frage, wer ein polnischer Jude sei, ist schwer zu klären. Wie für die Mehrheit der Polen eine Reise von Warschau nach Krakau auch vor 1918 eine Reise im Inland blieb, obwohl sie dabei Staatsgrenzen überschreiten mussten, so sahen sich die orthodox-chassidischen Juden auch über Grenzen hinweg als eine Einheit, unabhängig, ob sie nun in Polen oder in der Ukraine lebten. Zu dieser Mehrheit der jüdischen Bevölkerung kamen noch die kleineren Gruppen der Zionisten oder Assimilanten und der verschiedensten jüdischen Sozialisten hinzu, die sich oftmals gar nicht mehr als Juden verstanden. Daher kann jüdische Literatur auch keine Nationalliteratur oder eine Literatur in nur einer Sprache sein. Da zudem auch unklar ist und bleiben muss, was dann das jüdische an einer solchen Literatur sei, will man das Feld nicht den Antisemiten überlassen, soll daher im Folgenden pragmatisch verfahren werden: Es wird um eine Vielzahl unterschiedlicher Werke von Autoren jüdischer Herkunft gehen, die als Reaktion auf die Wiederentstehung des polnischen Staates und die damit verbundenen Ereignisse der Jahre 1918–1920 entstanden sind, in denen sich diese in der einen oder anderen Form widerspiegeln. Weitgehend ausgeblendet bleibt dadurch freilich, dass sich die jeweiligen Autoren mit den Kommunikations-Schriftsprachen in unterschiedliche kulturelle Gedächtnisse einschreiben, denn deutsch, jiddisch, polnisch oder russisch zu schreiben, beruht auch auf einer Identifikation. Dem allerdings weiter nachzugehen, würde zu weit führen und sei daher hier nur angemerkt.

da begann der zweite, der bolschewistische. Der zweite Funkenschlag vom großen Feuer.“²⁷

So lapidar formulierte Julian Strykowski (1905–1996) – der letzte unter den jüdischen Autoren Polens – es noch 1980 in seiner autobiografischen Erzählung „Wielki Strach“ [„Die große Angst“]. Die Auswirkungen des „großen Feuers“ waren der Untergang der jüdischen Welt in der bis dahin existierenden Form. Samuel J. Agnon (1888–1970) hat in seinem 1939 erschienenen, stark autobiografischen Roman „oreach natal lalun“ [„Nur wie ein Gast zur Nacht“]²⁸ die Auswirkungen von Krieg und Gewalt auf ein jüdisches Shtetl anschaulich beschrieben. Das ehemals kulturell und religiös bedeutsame galizische Städtchen hatte sich auch Jahre nach dem Krieg nicht von diesem erholt. Wer die Kriege überlebt hatte, dem waren der alte Glaube und die Traditionen abhanden gekommen. Was Agnon zeigt, ist eher ein Dahindämmern denn ein Aufbruch in eine neue Zeit, ein Abgesang. Dass dieser endgültig sein sollte, wusste damals freilich noch kaum jemand.

„Fünf Jahre war ich alt, als ich mein erstes Lied schrieb. Ich schrieb es aus Sehnsucht nach meinem Vater. Es geschah, daß mein Vater, seinen Geschäften folgend, wegreste. (...) Von da an schrieb ich viele Lieder. Von all den Liedern, die ich damals schrieb, blieb nichts übrig. Das Haus meines Vaters, wo ich ein Zimmer voll mit Geschriebenem hinterlassen hatte, verbrannte im ersten Krieg, und mit ihm verbrannte alles, was ich dort gelassen hatte. Und die jungen Handwerker, die Schneider und Schuhmacher, die während ihrer Arbeit meine Lieder sangen, sie wurden im ersten Krieg getötet. Die, welche nicht im Krieg getötet wurden, wurden teils zusammen mit ihren Schwestern lebendig begraben in der Grube, die sie auf Befehl des Feindes selbst ausheben mußten, und viele von ihnen wurden in den Feueröfen von Auschwitz verbrannt mit ihren Schwestern, die

²⁷ Julian Strykowski, *Wielki strach* [Die Große Angst], in: *Zapis* 14 (kwiecień 1980), S. 3-14, dt. zit. nach ders., *Die große Angst*, in: *Prosa*. Bd. 1, hrsg. v. Karl Dedecius. Zürich 1997 (Panorama der Polnischen Literatur des 20. Jahrhunderts. II/1), S. 484-504, hier S. 491 f.

²⁸ In S.J. Agnons, *Nur wie ein Gast zur Nacht*. Frankfurt a.M. 1993, kommt diese Sicht ebenfalls deutlich zum Ausdruck. Vgl. Gershon Shakets, *Gedanken zu Samuel Agnons 'Nur wie ein Gast zur Nacht'*, in: *Erinnerung als Gegenwart. Jüdische Gedenkkulturen*, hrsg. v. Sabine Hödl u. Eleonore Lappuin. Berlin/Wien 2000, S. 79-88; Shmuel Werses, *Relations between Jews and Poles in S.Y. Agnon's Work*. Jerusalem 1994.

unsere Stadt geschmückt hatten mit ihren Schönheit und die meine Lieder verschönt hatten mit ihrer süßen Stimme“²⁹

Als Agnon sich in seiner Rede anlässlich der Entgegennahme des Literaturnobelpreises 1966 an seine Kindheit, seine Lieder und den Ersten Weltkrieg erinnerte, war dies ein Nachruf auf eine nicht mehr existierende Welt – fast wie ein Epilog zu seinem Roman. Der befürchtete Weltuntergang hatte stattgefunden, wenn auch anders als erwartet.

Ohne die deutschen Nationalsozialisten und ihren Vernichtungskrieg gegen die Juden hätte es allerdings nicht zum Ende der traditionellen jüdischen Welt Osteuropas kommen müssen. Dies wird deutlich, wenn man die Gegenposition zu Agnons auf Weltuntergang eingestimmtem Buch in Betracht zieht: Ozjas Thon, einer der führenden galizischen Zionisten, sah zum Beispiel noch 1932 die polnischen Juden als Vorreiter des Judentums, denn schließlich würden sich die russischen Juden, wegen der fehlenden Freiheit in der Sowjetunion, schließlich assimilieren müssen, während die Juden in Amerika wegen eines Übermaßes an Freiheit eben dieses von sich aus tun würden. Eine solche Entwicklung aber könne nur zum Verlust der jüdischen Eigenarten führen. So bleibe nur die polnische Judenschaft, der die Rolle der Bewahrer zufalle. Angesichts von Antisemitismus und staatlichem Desinteresse gelte es, sich auf die eigenen Traditionen und Errungenschaften zu besinnen.³⁰ Hier wird die Offenheit der Situation deutlich. Die Frage, wohin sich das polnische Judentum entwickeln würde, war noch unentschieden. Die Vernichtung der Welt der osteuropäischen Juden wenige Jahre später in der Shoah war damals keineswegs absehbar.

Es war eine Welt der Tradition in Auflösung – gleichzeitig war es aber eine Welt, in der nichts entschieden war. Wie offen damals alles noch war, versucht auch Julian Strykowski in seinem autobiografischen Werk zu zeigen. Obwohl (oder gerade weil) erst nach dem Zweiten Weltkrieg und damit im Wissen um die Shoah verfasst, liefert er in seinem Werk ein beeindruckendes Bild der untergegangenen jüdischen Welt Galiziens.

²⁹ Zit. nach Leo Priejs, Samuel Josef Agnon, oreach natal lalun [Samuel Josef Agnon, Nur wie ein Gast zur Nacht], in: Kindlers Neues Literaturlexikon, hrsg. v. Walter Jens. Studienausgabe, Bd. 1, München 1996, S. 128 f., hier S. 129.

³⁰ Vgl. Żydzi w Polsce Odrodzonej. Działalność społeczna, gospodarcza, oświatowa i kulturalna [Die Juden im wiedergeborenen Polen. Ihre soziale, wirtschaftliche, volksbildende und kulturelle Tätigkeit], Red. v. Ignacy Schiper, Arie Tartakow u. Aleksander Hafftki. 2 Bde., Warszawa [1932], hier Bd. 1, S. 17.

Vor dem Ersten Weltkrieg lebte die jüdische Bevölkerung im zu Österreich gehörenden, überwiegend kleinstädtisch-ländlichen Galizien noch ein weitgehend traditionelles Leben, wenn auch bereits herausgefordert durch die Moderne und Bewegungen wie Zionismus und Sozialismus, die gerade unter der jüdischen Jugend zunehmend Zulauf fanden.³¹ Man lebte in relativer Sicherheit unter dem Schutz des alten Kaisers Franz Joseph, der zu einer Art Vater- und Symbolfigur für viele österreichische Juden geworden war. In seinem Roman „Austeria“³² liefert Strykowski ein anschauliches Bild von diesem Vertrauen in den österreichischen Kaiser und seine Armee, indem er den Schuhverkäufer Apfelgrün die Meinung vieler zusammenfassen lässt:

„Wir sind hier in Österreich und nicht in Kischinow. Und daran ändert sich gottlob nicht das Geringste, solange Kaiser Franz Joseph regiert. Es gibt keinen einzigen Juden, der ihm nicht ein langes Leben wünschen würde und eine gute Gesundheit. Und die Rabbiner beten darum, daß seine Geschäfte günstig verlaufen und, daß sie alle lange leben mögen, seine Familie, die arme Kaiserin, es gibt keine Kaiserin, sein Militär, seine Polizisten, Minister, alle die ihm dienen. Schade nur, daß er kein Jude ist. Aber vielleicht ist es auch besser so, denn wenn er Jude wäre, wer weiß, ob er sich zu den Seinen bekennen würde. Er hat ein jüdisches Herz, das genügt. (...)“³³

Der Rückbezug auf den Pogrom von 1903 im zum russischen Reich gehörenden Kišinev³⁴ erfolgt hier keineswegs zufällig. Vielmehr ist die Erinnerung an Vorgegangenes, an vergleichbare Ereignisse, die Analogien zulassen, für das Judentum konstitutiv.³⁵ Nicht nur auf

³¹ Vgl. dazu Julian Strykowski, *Sen Azrila*. Warszawa 1975; dt. *Asrils Traum*. Berlin (Ost) 1981; ders., *Głosy w ciemności*. Warszawa 1956; dt. *Stimmen in der Dunkelheit*. Berlin/Weimar 1963; ders., *Echo*. Warszawa 1988; dt. *Echo*. Berlin/Weimar 1995.

³² Julian Strykowski, *Austeria*. Frankfurt a.M. 1968.

³³ Ebenda, S. 48; siehe auch Alois Woldan, *Der Österreich-Mythos in der polnischen Literatur*. Weimar (u.a.) 1996, S. 234 f.

³⁴ Vgl. etwa Shlomo Lambroza, *The pogroms of 1903–1906*, in: *Pogroms* (wie Anm. 10), S. 195–247.

³⁵ Vgl. allgemein Jan Assman, *Die Katastrophe des Vergessens, Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik*, in: *Mnemosyne*, (wie Anm. 16), S. 337–355, sowie insbes. David G. Roskies, *Against the Apocalypse: Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*. Cambridge, Mass. 1984, S. 83 und passim. In dieser materialreichen Untersuchung befasst sich der Verfasser sowohl mit der Reaktion auf den Ersten als auch auf den Zweiten Weltkrieg.

Kišinev wurde schon in der zeitgenössischen Literatur zur Beschreibung der Gegenwartereignisse zurückgegriffen,³⁶ vor allem biblische Erzählungen und Symbole werden als Erklärungs- und Deutungsmuster herangezogen. Dabei spielt vor allem der Gedenk- und Trauertag Tish'ah be-Av (der 9. Ab), an dem alljährlich der zweifachen Zerstörung des Tempels in Jerusalem und des Beginns der Diaspora gedacht wird, eine besondere Rolle. Ein Bezug auf dieses biblischen Ereignisse wäre zwar ohnehin nahe gelegen,³⁷ aber da der russische Einmarsch in Galizien auch noch genau zu dieser Zeit erfolgte, drängte sich eine Parallelisierung geradezu auf.³⁸

Das mythische Zeitverständnis des orthodoxen Judentums greift Strykowski aber noch in anderer Hinsicht auf: Er nimmt die Niederlage der österreichisch-ungarischen Armee, die russische Eroberung Ostgaliziens vorweg. Ein ungarischer Husar, der auf der Suche nach seinem verlorenen Regiment in der jüdischen Schenke – der titelgebenden Austeria – erscheint, bringt dem Wirt schließlich schlagartig zu Bewusstsein, woran er ist: „Das Ende der Welt! Wieviele Völker gibt es? Wieviele Zungen? Und doch preist kein Volk und keine Zunge den Kaiser so sehr wie die Juden. Was werden sie nun ohne ihn beginnen, ohne Franz Joseph?“³⁹

Während Strykowski in „Austeria“ das Ende der Habsburger Monarchie von 1918 und damit der Welt der galizischen Juden vorwegnimmt, thematisiert er in „Wielki Strach“ jüdische Reaktionen in der veränderten Welt nach dem Untergang von 1918. Angesichts der Pogrome formierten sich verstärkt die Zionisten und bildete Selbstschutzorganisationen. Jugendliche wanderten immer häufiger nach Palästina aus, um ihr Glück im eigenen Nationalstaat zu suchen.

³⁶ Vgl. Roskies, *Apocalypse* (wie Anm. 35), S. 83.

³⁷ Schon die zwei Ereignisse, derer am 9. Tag des elften Monats (Ab) gedacht wird, die Zerstörung des ersten Tempels 586 v.Chr. und des zweiten 70 n.Chr., sind memotechnisch überlagert, da sie am selben Tag stattgefunden haben sollen. Vgl. Yosef Haym Yerushalmi, *Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*. 2. Aufl., Berlin 1996, hier u.a. S. 53, bes. Anm. 22. Daher ist es nicht verwunderlich, dass die Zerstörung Galiziens damit in eine Reihe gestellt wird.

³⁸ Auch andere biblische Überlieferungen wurden besonders von der Masse der chassidischen Bevölkerung auf die Gegenwart übertragen. Daneben war das gängige Erklärungsmuster, in der Katastrophe eine göttliche Reaktion auf den Bruch des Bundes zwischen Gott und seinem auserwählten Volk zu sehen, eine Strafe dafür, dass die Gebote missachtet worden waren. Vgl. Roskies, *Apocalypse* (wie Anm. 35), S. 15-52. Beide Erklärungsmuster sind auch für die Shoah vor allem unter den ultraorthodoxen Juden in Israel verbreitet und führen auch heute immer wieder zu Diskussionen und Protest der übrigen Israelis. Vgl. Funkenstein, *Geschichte* (wie Anm. 24), S. 227-232.

³⁹ Strykowski, *Austeria* (wie Anm. 32), S. 84.

„Aber nicht alle hielten es aus. Nach zwei Jahren Kampf mit Hunger und Malaria kehrten einige heim. Enttäuscht, gebrochen suchten sie jetzt Rettung im Kommunismus“,⁴⁰ hält Strykowski knapp fest. Damit umreißt er zugleich nicht nur das Thema der Erzählung, sondern auch seine eigene Entwicklung: Vom Zionisten wurde er schließlich zum polnischen Sozialisten, um letztlich der Chronist des untergegangenen polnischen Judentums zu sein.⁴¹

Zionismus, Sozialismus oder die Auswanderung (meist nach Übersee), die nach 1945 für die osteuropäischen Juden verbliebenen Optionen, waren 1918 noch nicht die einzigen Möglichkeiten. Schließlich hatte es 1918/19 kurzzeitig so ausgesehen, als würde die Zeit nach Ende des Ersten Weltkriegs für die Juden ebenfalls eine Zeit des Aufbruchs werden und sich die mehrfach geäußerte Hoffnung auf ein friedliches Zusammenleben mit den übrigen Nationalitäten auch in Polen tatsächlich erfüllen.

Die bereits angesprochene Aufbruchstimmung spiegelt sich auch in der Literatur der damaligen jungen künstlerischen Avantgarde wider. Sie legte daher unbefangen die gesellschaftspolitische Rolle, die der polnischen Literatur bis dato zugekommen war, zugunsten einer Hinwendung zur Moderne und ihrer Ästhetisierung *ad acta*. Die damit in der polnischen Literatur neuentstandene Strömung kann aber gleichzeitig auch als polnisch-jüdische aufgefasst werden, da sowohl Tadeusz Peiper, der führende Kopf der *Krakauer Avantgarde*, als auch Antoni Słonimski und Julian Tuwim, die zentralen Gestalten des *Skamander-Kreises*, aus polnisch sprechenden jüdischen Familien stammten. Dies scheint auf den ersten Blick überraschend, doch muss man dabei bedenken, dass es vor allem die städtische Intelligenz war, die der Moderne und dem Neuen aufgeschlossen gegenüberstand, und diese sich in Polen weit überwiegend aus Adligen und Juden rekrutierte.

Julian Tuwim hatte noch während der deutschen Besetzung Polens ein Gedicht mit dem Titel „Vaterland“ verfasst, als sich die Wiederauferstehung Polens abzeichnen begann. Fünf Monate später, am 5. November 1916, wurde von den Kaisern Österreich-Ungarns und Deutschlands das *Königreich Polen* ausgerufen, allerdings ohne einen König zu benennen oder Staatsform und Staatsgrenzen festzulegen. Entgegen aller Erwartungen versteht Tuwim den Begriff Vaterland keines-

⁴⁰ Strykowski, *Angst* (wie Anm. 27), S. 495.

⁴¹ Vgl. zu Strykowskis bewegter Biografie etwa Piotr Szewc, *Der Sohn des Priesters. Syn kapłana*. Warszawa 2001; *Ocalony na Wschodzie. Z Julianem Strykowskim rozmawia Piotr Szewc* [Der im Osten Gerettete. Piotr Szewc im Gespräch mit Julian Strykowski]. Montricher 1991.

wegspatriotisch-politisch, sondern eher religiös, privat, persönlich, auch wenn er sich in dem Gedicht zu Polen als seiner Heimat bekennt:

Vaterland

Mein Vaterland, das ist Gott
Geist, Sohn und Vater von Allem.
Ihm wollen mein Weg und mein Wort
Und meine Seele gefallen.

Mein Vaterland, das ist das Feld,
Die schlichten polnischen Gründe.
Und wenn es dem Herrn gefällt,
Dann will ich dort Frieden finden.

Mein Vaterland ist mein Heim,
Das Elternhaus das Vertraute.
Die Zuflucht der Träumereien.
Der Jugend sorglose Laute.

Ich sehe, müde vom Weg,
Wie rein deine Augen scheinen,
Und sehe dort unentwegt:
Gott, Polen, mein Haus – die Meinen.
1.VI.1916⁴²

Ojczyzna

Ojczyznę moją jest Bóg,
Duch, Syn i Ojciec Wszechświata.
Na każdej z moich dróg
Ku Niemu dusza ulata.

Ojczyznę moją jest łąn,
Łąn Polski, prostej, serdecznej,
Niech mi pozwoli Pan
W nim znaleźć spoczynek wieczny.

Ojczyznę moją jest dom,
Kochany dom rodzicielski,
Przytułek cichym snom
Młodości sielskiej-anielskiej.

Patrzę, strudzony śród dróg
W oczu twych błękit przeczysty,
I jest w nim wszystko: i Bóg,
I Polska, i dom ojczysty.
1.VI.1916⁴³

Als das Gedicht 1918 erschien, löste es einen heute nur noch schwer verständlichen Skandal aus, da es nicht den Erwartungen entsprach, die das polnische Publikum an die Literatur stellte. Noch radikaler war Antoni Słonimskis Absage an das, was bis dahin ein polnischer Literat sein sollte:

Rebellion

Mein weiches Herz zu rühren,
braucht es nur ganz wenig
Mein hartes Wort entlädt sich leicht
wie ein Gewehr.
Im Königreich bin ich ein Revolutionär,
Doch in der Republik lobpreise
ich den König.⁴⁴

Bunt

Ze sie me serce byle czym przeczula
I ze mam w slowach pasje oczywista.
W monarchii bede rewolucjonista
A w republice bede wielbil krola.⁴⁵

1920 freilich, als das Gedicht erschien, war die Euphorie bereits verfliegen, mit der die jungen Dichter den gegenwärtigen Tag hatten

⁴² Poesie. Bd. 1, hrsg. v. Karl Dedecius. Zürich 1996 (Panorama der Polnischen Literatur des 20. Jahrhunderts. I/1), S. 239.

⁴³ Julian Tuwim, Nowy wybór poezji [Neue Gedichtauswahl], Red. v. Wiktor Gomulickij. Warszawa 2002, S. 160.

⁴⁴ Poesie (wie Anm. 42), S. 271.

⁴⁵ Antoni Słonimski, Poezje zebrane [Gesammelte Dichtung]. Warszawa 1964, S. 73.

feiern wollen, und die beispielsweise noch aus Tuwims 1918 erschienen Liebesgedicht „Wiosna“ [„Frühling“]⁴⁶ spricht. Die Euphorie, die Freude und Begeisterung über die neue Freiheit im neuen Staat, war nämlich schon am ersten Tag der neuen Unabhängigkeit, am 11. November, in Kielce in Gewalt, in einen Pogrom gegen die ‚Fremden im eigenen Land‘ umgeschlagen.⁴⁷ Es sollte nur einer von vielen sein, die noch kommen würden. Bereits während des Ersten Weltkriegs hatte sich in den antijüdischen Ausschreitungen in Krakau im April 1918 die Gewaltbereitschaft der jungen Leute, die sich besonders mit dem entstehenden polnischen Staat identifizierten und vorrangig zu Protagonisten des polnischen Unabhängigkeitskampfes werden sollten, gezeigt.

„Im Krieg sozialisiert, lebten sie in einer durch die Opposition von Freund und Feind geprägten Welt, in der Gewalt ein legitimes Mittel zur Erreichung ihrer Ziele war. In ihren Augen war dieses Ziel, der Aufbau eines freien, unabhängigen Polens, durch die Juden gefährdet, da sie dem neuen Staat und seiner Bevölkerung nicht nur wirtschaftlich schaden, sie hatten auch mit den bisherigen Besatzern, den Unterdrückern kooperiert. Mehr denn je waren für viele Angehörige der zukünftigen Staatsnation Vorstellungen, die außerhalb nationaler Denkfiguren lagen, inakzeptabel oder sogar schlicht undenkbar. Wer nicht uneingeschränkt für uns ist, ist gegen uns, wer nicht zu uns gehört, ist ein Feind. Solche Vorstellungen schlossen in diesem Konflikt eine Neutralität der Judenschaft, die weiterhin eine Minderheit blieb, und eine wie auch immer geartete Autonomie von vornherein aus.“⁴⁸

Die Hoffnungen etlicher junger Juden wie Tuwim oder Słonimski, dass das neue Polen auch ihr Staat werden könnte, sollten sich kaum erfüllen. Vielmehr sahen sie sich zunehmend damit konfrontiert, dass sie selbst sich zwar vorrangig als Polen, weite Teile der christlich-polnischen Bevölkerung sie aber vor allem als Juden sahen, denen sie generell eher distanziert und oftmals ablehnend gegenüberstanden.

⁴⁶ Vgl. Julian Tuwim, *Wiosna*, in: *Wybór* (wie Anm. 43), S. 79; dt. d.ers., *Frühling*, in: *Poesie* (wie Anm. 42), S. 235.

⁴⁷ Vgl. etwa Schuster, *Fronten* (wie Anm. 4), S. 436 f.; Golczewski, *Beziehungen* (wie Anm. 7), S. 182-185.

⁴⁸ Schuster, *Fronten* (wie Anm. 4), S. 426; vgl. ausführlich Golczewski, *Beziehungen* (wie Anm. 7), S. 208-217.

Das Dilemma und die zunehmende innere Zerrissenheit dieser jüdischen Intellektuellen, die ihre Identität bei aller Vielschichtigkeit auch im Polnischen und in Polen sahen, wurden in der Zwischenkriegszeit immer deutlicher und damit auch zu einem der Themen der Literatur jüdischer Autoren. Der dem Sozialismus nahe stehende Schriftsteller und Journalist Israel J. Singer (1893–1944) beispielsweise behandelt die Thematik am Rande seines in den frühen 1930er Jahren entstandenen, dem jüdischen Łódź gewidmeten Roman „Die Brüder Aschkenasi“ anhand der Figur des Juden Felix Feldblum.⁴⁹

„Obzwar sein Vater ein reicher Mann war, dem mehrere Glashütten und Ziegeleien gehörten, hatte sich Felix Feldblum auf die Seiten der Armen gestellt. (...) Obwohl er, der Sohn eines Juden, sehr wußte, daß die Juden noch grausamer unterdrückt wurden als die polnischen Bauern und Arbeiter, zog er es vor, sich der Armen christlichen Glaubens zu verschreiben.

Schon in jungen Jahren hatte er sich den Juden, ihrer Sprache und ihrer Lebensart entfremdet. Alles in dem Dorf, in dem sich die Glashütten und Ziegeleien seines Vaters befanden, war nichtjüdisch – die Hausmädchen, Felix' Gouvernanten und Lehrer, die Besucher und Freunde seines Vaters. (...) Felix' Vater fühlte sich ganz als Pole. Die einzigen Juden, die sein Haus betreten, waren die Kaufleute und Händler aus den Nachbarorten (...). Felix fühlte sich diesen sonderbaren, schwarzgekleideten Fremden, die, den Hut in der Hand, bescheiden herumstanden und bloß gebrochen Polnisch sprachen, kein bißchen verwandt. (...) Sobald er Anschluß an revolutionäre Kreise gefunden hatte, schwand auch das letzte bißchen jüdisches Empfinden, das sich vielleicht noch in ihm geregt hatte.

Gewiß, auch die Juden wurden unterdrückt, aber sie waren ja, wie ihm seine Lehrer und Freunde erklärten, zumeist Kaufleute, Ladenbesitzer, Börsenmakler und Schwarzhändler – eine unproduktive Klasse, die den Boden nicht bestellte und nur von der Ausbeutung der Bauern und Arbeiter lebte.

(...) Seine Sympathie [für die polnischen Arbeiter; F.M. S.] wurde nicht immer erwidert. Er sprach zwar so fließend und akzentfrei Polnisch, wie jeder einheimische Christ, doch sein Name und sein Aussehen sprachen deutlich gegen ihn. (...) Er war

⁴⁹ Vgl. I.I. Zinger, *Di brider Ashkenazi*. New York 1936, S. 301-308, 543-550, 593-602; dt. Israel J. Singer, *Die Brüder Aschkenasi*. 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1998, S. 253-258, 423-428, 450-454.

überzeugt, daß eines Tages auch die letzten Vorurteile ausgerottet sein würden (...).“⁵⁰

Letztlich aber sollte sich diese Überzeugung als trügerisch erweisen. Felix Feldblum, der im polnischen Untergrund für die Verwirklichung der sozialistischen Ideale und des Traums vom Unabhängigen Polen gearbeitet hatte, war 1914 der von Józef Piłsudski im österreichischen Galizien gegründeten Polnischen Legion beigetreten und erlebt den Kampf um Lemberg im November 1918 mit.

„Felix Feldblum, der sein ganzes Leben einem freien Polen geweiht hatte, das für die ganze Welt ein Vorbild an Gerechtigkeit und sittlicher Gesinnung sein würde, war es vergönnt, wenigstens einen Teil seines Traumes erfüllt zu sehen. Polen war jetzt ein unabhängiger Staat. Das Land war von der Dornenkrone, die ihm das Schicksal aufgesetzt hatte, befreit. (...) Die polnische Flagge wehte über Krakau und dem ganzen Land.

Die Krakauer Legionäre, die sich den Spitznamen ‚Krokusse‘ zugelegt hatten, waren auf dem Marsch nach Lemberg, um es von den Ukrainern zu befreien, die Anspruch auf diese galizische Stadt erhoben. Auch Feldblums Regiment gehörte zu dieser Legionsarmee. Heldenmütig marschierte er an der Spitze seiner Soldaten (...).

(...) In Lemberg bezogen die gegnerischen Parteien Stellung und eröffneten das Feuer aufeinander – und die Juden standen wieder einmal zwischen den Fronten. Jüdische Kriegsteilnehmer gründeten ein Selbstschutzkorps. Um keine Seite gegen sich aufzubringen, erklärten sie sich für neutral. Die ortsansässigen Polen schlossen zwar einen Pakt mit den Juden, waren aber wütend über den ‚Verrat‘, den diese ihrer Ansicht nach begangen hatten. ‚Wartet nur, bis unsere Soldaten da sind! Dann werdet ihr schon sehen, wie es Neutralen ergeht.‘

Als die ‚Krokusse‘ die Ukrainer aus Lemberg vertrieben hatten, wurde ihnen als Siegestrophäe das jüdische Wohnviertel offeriert. Priester, kleine Angestellte, Straßendirnen, Nonnen, Hausfrauen, Kriminelle, Lehrer, Mönche, Krankenschwestern und viele andere rotteten sich zusammen und stachelten die Eroberer an. ‚Holt euch die Itzigs hängt sie am Bart auf! Räuchert sie aus wie Ratten!‘

⁵⁰ Singer, Brüder (wie Anm. 49), S. 254-257.

(...) Drei Tage und Nächte dauerte das Gemetzel, und währenddessen stöberten auf den Straßen des Judenviertels Plünderer in Schutt und Asche herum. Am vierten Tag krochen die Überlebenden aus den qualmenden Ruinen. Sie schleppten die verkohlten Leichen ihrer Angehörigen weg, um deren sterbliche Überreste getreu dem jüdischen Gesetz in irdenen Krügen zu bestatten. Auf die gleiche Weise wurden die Überreste der Torarollen der Erde übergeben. (...)

In Lemberg fand für die Opfer des Pogroms ein Massenbegräbnis statt. Unter Tausenden von schwarzgekleideten Menschen fiel ein Mann auf, der die hellblaue Uniform der Legion trug: Felix Feldblum, Sozialist, Kämpfer für die Unterdrückten, polnischer Patriot.⁵¹

Der Pogrom in Lemberg im November 1918, den Israel J. Singer – ausführlicher als hier wiedergegeben – im Stil einer Reportage beschreibt, sollte für Juden in Polen und der ganzen Welt zum Symbol für den gewaltsamen Antisemitismus in dem neuen Staat werden. Lemberg – Lwów –, das für die Polen ein Symbol für den heldenhaften Kampf für die Freiheit des polnischen Vaterlandes wurde, wurde für die Juden zum Symbol für die Katastrophe und das Ende der Hoffnung, in der neuen Welt einander sich bekämpfender Nationalstaaten letztlich doch ihren Platz zu finden. Diese erzwungene Heimatlosigkeit thematisiert auch Julian Tuwim, dessen Sozialisation der der Romanfigur Felix Feldblum nicht unähnlich war. Sein 1926 erschienenes Gedicht „Judenkind“ ist eine seiner frühesten Auseinandersetzungen mit dem Schicksal der osteuropäischen Juden:

Judenkind

Kleiner Bettelknabe, irrer Judenjunge,
Singt im Hinterhof, zerlumpt, mit wirrer Zunge.

Gott verließ ihn, Menschen trieben ihn von hinnen,
Jahre der Verbannung schwirren in seinen Sinnen.

Und nun kratzt er sich und plärrt in alle Ohren,
Daß er bettelarm und daß er sich verloren.

Der vom ersten Stock entdeckt das irre Luder:
Sieh, mein armer Bruder, deinen trüben Bruder.

Wohin trug es uns? Wohin sind wir gekommen?
Dieser großen Welt so fremd und unwillkommen?

Der vom ersten Stock, genau wie du verraten,
Tanzt mit heißem Kopf durch aller Herren Staaten.

Żydek

Śpiewa na podwórku, tuląc się w łachmany,
Mały, biedny chłopiec, Żydek obłąkany.

Ludzie go wygnali, Bóg pomieszał głowę,
Wiek i wygnanie pomieszały mowę.

Drapie się i tańczy, płacze i zawodzi
O tym, że się zgubił, że po prosbie chodzi.

Pan z pierwszego piętra patrzy na wariata:
Spójrz, mój bracie biedny, na smutnego brata.

Kędy nas zaniósł? Gdzieśmy się zgubili?
Światu ogromnemu obcy i niemili?

Pan z pierwszego piętra, brat twój opętańczy,
Głową rozpaloną po wszechświecie tańczy.

⁵¹ Ebenda, S. 450-454.

Der vom ersten Stock, gewachsen zum Poeten,
 Packt sein Herz in Zeitung, wie eine Monete –
 Wirft es aus dem Fenster, wirft es dir zum Opfer,
 Daß du es zertrittst, damit es nicht mehr klopfel!
 Und nun suchen wir ein jeder seine Weite
 Auf der Wanderschaft, die Wahn und Leid bereitet.
 Finden keine Ruhe, keine Zufluchtsstätten,
 Irre Juden, Juden die ins Lied sich retten.

1925⁵²

Pan z pierwszego piętra wyrósł na poetę:
 Serce swe, jak grosik, zawinie w gazetę –
 I przez okno rzuci, żeby się rozbiło,
 Żebyś je podeptał, żeby go nie było!
 I pójdziemy potem, każdy w swoją stronę
 Na wędrówki nasze smutne i szalone.
 Nie znajdziemy nigdy ciszy i przystani,
 Żydzi śpiewający, Żydzi obłąkani...

1925⁵³

Die Rettung ins Lied, die Tuwim hier beschwört, war für die meisten jungen jüdischen Literaten die Reaktion auf die Vielzahl von Pogromen, die während der Zeit des Umbruchs in dem Jahrzehnt zwischen 1914 und 1924 noch folgen sollten. Die *Klassiker* der jiddischen Literatur, Mendele Mocher Sforim (S.J. Abramovič) (1835–1917), Itzhok Lejb Perez (1851–1915) und Scholem Alejchem (S. Rabinowicz) (1859–1916), waren tot. Das schillernde Shtetlleben der ost-europäischen Juden, das sie geschildert hatten, gab es so nicht mehr, und die jüngere Generation reagierte nun literarisch auf das, was *sie* kannte – Gewalt, Krieg und Pogrome.

Uri Tsvi Grinberg (Uri Zvi Greenberg) (1894–1981), der späterhin im Zionismus eine mögliche Antwort auf die Frage sah, wo die Juden in dieser Welt ihren Platz finden sollten, reagierte ähnlich wie Tuwim in dem zuvor zitierten Gedicht:

Auf allen meinen Wegen

Auf allen meinen Wegen in Gedanken,
 liegt hingegossen rot das Abendgold;
 und ich seh' meine Vergangenheit
 in eine Zeit entrückt,
 wie eine Insel...
 Weiter – strömt das Meer
 und vor mir breitet sich aus ein Wegenetz
 nach links und rechts. Ich weiß nicht
 wohin ich soll gehen,
 doch weiß ich eines: jeder weiter Weg
 führt nur zum allerletzten Weg der Welt:
 dem Tod.

oyf ale mayne vegn...

oyf ale mayne vegn in gedank,
 ligt oysgegossn royt farnakhtengold;
 un ikh se mayn ivr
 in a zayt farrukt,
 vi an indsl...
 vayter – shtromt der yam.
 un far mir shpreyt zikh oys a vegnnetz
 oyf links un rekhts. ikh veys nisht,
 vu tsu geyn,
 dokh veys ikh eyns: ajeder vayter weg
 firt nor tsum alerletstn veltweg:
 toyt.⁵⁴

Trauer, Tod und Gewalt dominieren in Grinbergs Œuvre seit dem Lemberger Pogrom, den er nur knapp überlebte, da er zu denen

⁵² Poesie (wie Anm. 42), S. 241 f.

⁵³ Tuwim, Wybór (wie Anm. 43), S. 217.

⁵⁴ Uri Zvi Greenberg, Collected Yiddish Works/Gezamelte werq. Bd. I: 1912–1921; Vol. II: 1922–1958. Jerusalem 1979, hier Bd. 1, S. 97.

gehörte, die die Legionäre bereits an die Wand gestellt hatten, um sie hinzurichten: „Why? Just like that. Because we where Jews, who carried ‚dog’s blood‘ in their veins... That’s what they said. So be it. It was a miracle that I could flee to a hiding place. That’s how it happened. On that day I learned to recognize the symbol of terror – in the cross.“⁵⁵

Europa wurde für ihn das Reich des Kreuzes, in dem Juden nicht leben durften.⁵⁶ Das Kreuz war aber nicht nur für ihn ein Symbol für Angst und Schrecken, das er literarisch so verwendete. Das Kreuz als Symbol für das Christentum und damit das Polentum, das heißt während der Pogrome, das Kreuz als Symbol an christlichen Häusern, als Zeichen dafür, dass hier kein Jude lebe, damit das Haus verschont würde, brachte mehrere jüdische Autoren dazu, es expressionistisch einzusetzen und im jüdischen Kontext ins Grotteske zu überhöhen.

Der aus Łódź stammende Israel Rabon (1900–1941?) beispielsweise thematisiert zwar die Pogrome in seinem 1928 erschienenen Kriegsheimkehrer Roman „Di Gas“⁵⁷ („Die Straße“) nicht. Er verdichtet den Schrecken des Krieges und der Pogromerfahrung symbolisch aber in einer Episode aus dem polnisch-russischen Krieg 1920. An diese erinnert sich der Protagonist und Erzähler, der, wie Rabon selbst, auf polnischer Seite am Krieg teilnahm, nach seiner Entlassung aus der Armee eines Nachts zurück.⁵⁸ Wochenlang waren sie an der Front in Weißrussland gelegen, „von Kopf bis Fuß mit hartem, gefrorenem Schnee bedeckt“,⁵⁹ begleitet von Krähen. „Jeder Soldat hatte seine Krähe – seinen Wächter. Seltsam!“, stellt der Erzähler fest und beginnt sich zu fragen, ob die Krähe ein „Wächter des Todes“⁶⁰ sei, denn schließlich hatte er selbst als Kind noch lange Angst vor Dämonen.

„Mein Vater sagte mir, ich solle alle Orte meiden, an denen sich eine Kirche, ein Kreuz oder eine Krähe befänden. Die Feindseligkeit gegen Kirchen, Kreuze und Krähen ging mir in Fleisch und Blut über. (...)“

⁵⁵ Uri Zvi Greenberg, From the Archives of a Living Hebrew Poet [in Hebrew], in: Mizrah uma’arav 4 (1930), nr. 2, S. 136, zit. nach Roskies, Apocalypse (wie Anm. 35), S. 267.

⁵⁶ Vgl. dazu Roskies, Apocalypse (wie Anm. 35), S. 267-274.

⁵⁷ Israel Rabon, Di Gas. Varshe 1928 [Neudr. Jerusalem 1986]; dt. dersh., Die Straße. Salzburg/Wien 1998.

⁵⁸ Vgl. Rabon, Gas (wie Anm. 57), S. 85-92 bzw. dersh., Straße (wie Anm. 57), S. 84-92.

⁵⁹ Rabon, Straße (wie Anm. 57), S. 84.

⁶⁰ Ebenda, S. 85.

Das Warten der Krähen neben uns weckte in unseren Seelen ein geheimes, unverständliches, dunkles Grauen. Wir fürchteten den Tod nicht und hatten Angst vor Krähen.“⁶¹

Als es schließlich zum Sturmangriff kam, blieb der Protagonist verwundet und bewusstlos auf dem Schlachtfeld zurück. Nachts kam er zu sich, schleppte sich vor Kälte zitternd und schlotternd vorwärts, bis er in der Dunkelheit gegen ein riesiges sterbendes Pferd stieß.

„Plötzlich verfiel ich auf einen wilden Gedanken, der mich schauern ließ. Ich stieß einen Schrei aus in der eigenartigen, wahnsinnigen Freude eines vor dem Tode Geretteten.
(...) Mit einer hastigen Bewegung zog ich mein Bajonett und – krach! Mit einem gewaltigen Ruck, mit zusammengebissenen Zähnen, stieß ich die Klinge in den Bauch des Pferdes. (...) Ein abgerissener, zutiefst menschlicher Schrei, wie der eines abrupt beendeten Menschenlebens, pfiff durch die Luft. Nein! Ich glaubte es nicht, daß ein sterbendes Pferd einen so zutiefst menschlichen Schrei von sich geben konnte! Nein! Ich glaubte es nicht!
Vielleicht war ich es selber, der den letzten Todesschrei für das Pferd ausgestoßen hatte, das ich ermordet hatte? Den letzten Schrei für ein sterbendes Geschöpf, das schon keine Kraft mehr hatte zu schreien.“⁶²

Der Soldat, „der niemals mit ansehen konnte, wie [s]eine Kameraden eine Katze quälten“, ⁶³ riss dem Pferd die Eingeweide heraus und kroch blutüberströmt in dessen Bauch, wo er endlich warm und bequem schlief, um erst am nächsten Morgen wieder daraus hervorzukriechen.

„Ein kalter scharfer beißender Wind umfing mich, zusammen mit einem ungeheuren brennenden Frost, wie mit eisernen Armen. Ich konnte mich nicht bewegen. (...) Ich breitete die Arme aus und sah das Schrecklichste überhaupt:
(...) Ich war von Kopf bis Fuß in einen blutigen Panzer aus bordeauxrotem Blut gehüllt.

⁶¹ Ebenda.

⁶² Ebenda, S. 89.

⁶³ Ebenda, S. 91.

(...) Mein Gott! Ich bin an der Erde festgewachsen, wie ein rotes blutiges Kreuz!

Ich bin ein blutiges Kreuz in der weißrussischen Steppe.

Es war schaurig, schrecklich und geisterhaft:

Auf einem leeren Feld, weit und breit kein Zeichen eines Menschen, kein Schein einer Siedlung, stehe ich – als gefrorenes rotes menschliches Kreuz! (...)

Nahe bei mir, auf der Seite lag das tote Pferd (...). Und auf der anderen Seite lag das herausgerissene tierische Herz, Lungen, Innereien, Gedärme, welche mit silbernem Reif bedeckt waren wie mit einem Leichentuch, und zwischen beidem stand ein lebendes, blutiges Kreuz.

(...) Wie ein erstarrter Grabstein, mit einem Kreuz für mich selber stand ich auf leerem weitem Feld...

Plötzlich bekamen die glasigen Augen des ermordeten Pferdes Leben und lachten mich aus:

Mensch!... Mensch!...

(...) Ich begann einzudösen. (...)

Mit der letzten Kraft eines Sterbenden schüttelte ich mich, und es geschah, was ich wollte:

Das Kreuz zerbrach. (...)

Eine innere Macht trieb mich an, und ich fiel bei dem toten Pferd nieder, kniete vor ihm und bat um Verzeihung, weinte, schrie und riß mir die Haare, die blutigen Haare, vom Kopf...⁶⁴

Israel Rabons jüdischer Held, ein Soldat im Ersten Weltkrieg wie im polnisch-russischen Krieg, wird im wörtlichen Sinne zum Tier, zur Bestie, zu der ihn der Krieg gemacht hat, als er das Pferd tötet. Gleichzeitig lässt ihn der Autor aber auch in die pränatale Geborgenheit des Mutterschoßes zurückkehren, nur um ihn am nächsten Morgen in einer grotesken Wiedergeburt zum Kreuz erstarren zu lassen. Das Kreuz ist hier wiederum kein Zeichen der Erlösung, sondern der Gewalt, indem es dem Soldaten klar macht, dass er sich eigentlich nicht mehr von denjenigen unterscheidet, die im Namen christlicher Werte Krieg führen, und letztlich genauso blutbesudelt ist wie diese. Indem er die jüdischen Gebote gebrochen hat, ist er, wie ihm sein unschuldigstes Opfer, das Pferd, bewusst macht, kein Mensch mehr – etwas, was im Originaltext noch dadurch eine Verstärkung erfährt, dass im Jiddischen ‚a mensh‘ ‚ein guter Mensch‘ ist.

⁶⁴ Ebenda, S. 90 ff.

Auch Isaak Babel (1894–1940) sah sich zu dieser Zeit mit denselben Fragen konfrontiert. Wie Israel Rabon war auch er ein Teilnehmer am polnisch-russischen Krieg, auch wenn er auf der anderen Seite stand. Als Russe Kirill V. Ljutov gehörte er als Kriegsberichterstatter in Galizien zur 1. Reiterarmee der Roten Armee.⁶⁵ Gerade beim Vergleich mit Babels autobiografischer Erzählung „Die Reiterarmee“,⁶⁶ der sein Kriegstagebuch⁶⁷ zugrunde lag und die 1926, zwei Jahre vor Rabons Roman, in der jungen Sowjetunion erschienen war, wird deutlich, dass die Erfahrung und das Dilemma der Juden in Osteuropa durchaus vergleichbar war, unabhängig von ideologischer Ausrichtung und regionaler oder nationaler Zugehörigkeit.

Auch für Babel stellt sich die Frage, wie man während eines solchen Krieges Jude und ein guter Mensch bleiben kann, zumal er wegen des auch in der Roten Armee herrschenden Antisemitismus für einen Russen gehalten werden will und meistens wird. Nach Möglichkeit versucht er sich aus den Kämpfen herauszuhalten, um keinen Menschen töten zu müssen. Dabei geht er sogar so weit, bei einem Angriff seine Waffe nicht zu laden und dadurch sein Leben zusätzlich aufs Spiel zu setzen. Als einer seiner Kameraden dies bemerkt, kommt es nach dem Kampf zu einer hitzigen Auseinandersetzung, die Babel in tiefe Gewissenskonflikte stürzt. Die betreffende Erzählung endet mit den Worten: „Der Abend flog zum Himmel auf, wie ein Schwarm Vögel, und die Finsternis legte mir ihren nassen Kranz um die Stirn. Ich war erschöpft und ging, gebückt unter der Totenkrone, weiter, und erflehte vom Schicksal die einfachste aller Fähigkeiten – die Fähigkeit einen Menschen zu töten.“⁶⁸

Dieser Wunsch – noch dazu der eines Juden – erscheint geradezu zynisch vor dem Hintergrund dessen, was in diesem Krieg im Namen des Nationalismus wie des Internationalismus verübt wurde. Für die jüdische Bevölkerung machte es kaum einen Unterschied, ob sie einen Weißen Adler oder einen Roten Stern vor sich hatte. Auf die

⁶⁵ Isaak Babel, *Die Reiterarmee*. 5. Aufl., Berlin 2006.

⁶⁶ Isaak Babel, *Tagebuch 1920*. Berlin 1990.

⁶⁷ Vgl. zu Babels Biografie und seiner Teilnahme am polnisch-russischen Krieg: Peter Urban, „Wie wir die Freiheit bringen – schrecklich“, in: Babel, *Tagebuch* (wie Anm. 66), S. 5-15; ders., Editorische Notiz, in: Ebenda, S. 179-189; ders., Nachwort, in: Babel, *Reiterarmee* (wie Anm. 65), S. 281-317; ders., Zu dieser Ausgabe, in: Ebenda, S. 249 ff.; siehe außerdem Efraim Sicher, „The Jewish Cosack“: Isaac Babel in the First Red Cavalry, in: *The Jews and the European Crisis, 1914–1921*, hrsg. v. Jonathan Frankel, in: *Studies in Contemporary Jewry* 4 (1988), S. 113-134.

⁶⁸ Isaak Babel, Nach dem Gefecht, in: Ders., *Reiterarmee* (wie Anm. 55), S. 175-179, hier S. 179.

guten Menschen kommt es an, meinte ein alter jüdischer Ladenbesitzer, dem Babel in Žitomir begegnete und dem er später eine Erzählung widmete:

„- Die Revolution, sagen wir zu ihr ja, aber sagen wir darum zum Sabbat nein? - So beginnt Gedali[a] (...). - Ja, rufe ich der Revolution zu, ja, rufe ich ihr zu, doch sie versteckt sich vor Gedali[a] und voraus nur immer Schießen...

- In geschlossene Augen fällt keine Sonne, - antworte ich dem Alten, - doch wir werden die geschlossenen Augen aufreißen....

- Der Pole hat mir die Augen geschlossen, - flüstert der Alte kaum hörbar, - der Pole, der böse Hund. Er packt den Juden und reißt ihm den Bart aus, ach der Köter! Und jetzt wird er verprügelt der böse Hund. Das ist wunderbar, das ist die Revolution. Und dann kommt der, der den Polen verprügelt hat, und sagt zu mir: Gedali[a], gib mir dafür dein Grammophon... Ich liebe die Musik, Pani - antworte ich der Revolution. ‚Du weißt nicht was du liebst, Gedali[a], ich werd auf dich schießen, dann wirst du es wissen, und ich kann nicht anders als schießen, weil ich bin die Revolution‘..

- Sie kann nicht anders als schießen, Gedali[a], - sage ich dem Alten, - ‚weil sie ist die Revolution!‘

Aber der Pole hat geschossen, mein freundlicher Pan, weil er ist die Konterrevolution. Ihr schießt, weil ihr seid die Revolution. (...) Gute Taten begeht ein guter Mensch. Die Revolution ist eine gute Tat von guten Menschen. Aber gute Menschen töten nicht. Also machen die Revolution böse Menschen. Aber auch die Polen sind böse Menschen. Wer also sagt Gedali[a], wo ist die Revolution und wo die Konterrevolution? (...) - bringt ein paar gute Menschen nach Žitomir. Ach, in unserer Stadt ist an ihnen ein Mangel, ach Welch ein Mangel! Bringt gute Menschen, und wir geben ihnen alle Grammophone. Wir sind Ignoranten. Die Internationale? Wir wissen, was ist die Internationale, und auch ich will die Internationale der guten Menschen (...).

Der Sabbat beginnt. Gedali[a] - Begründer einer unerfüllbaren Internationale, geht in die Synagoge beten.“⁶⁹

⁶⁹ Isaak Babel, Gedali, in: Ders., Reiterarmee (wie Anm. 65), S. 39-43, hier S. 40-43. Vgl. auch ders., Tagebuch (wie Anm. 66), S. 18. Babel gibt dem im Tagebuch namenlosen Händler in Anspielung auf das letzte Oberhaupt der jüdischen Gemeinde nach der ersten Zerstörung

Die Frage, „wo ist die Revolution und wo ist die Konterrevolution“, bleibt unbeantwortet, der Wunsch nach einer Internationale der guten Menschen unerfüllbar – trotz aller roten Revolutionspropaganda, die auch Babel verbreitete, an die er selbst aber nicht wirklich geglaubt zu haben scheint. Nicht zufällig findet sich auch bei ihm eine längere Beschreibung im Tagebuch von Tish’ah be-Ab, die in eine Analogie zwischen Vergangenheit und Gegenwart mündet:

„[...] Heute ist Samstag. Priščepa läßt Kartoffeln braten [...] am] 9. Ab und ich schweige, denn ich bin Russe. (...)

Der lange von mir im Zaum gehaltene Priščepa platzt – Saudjuden, er flucht, das ganze Repertoire herunter, sie alle, voller Haß auf uns und mich, buddeln Kartoffeln aus, fürchten sich im fremden Garten, stoßen Kreuze um, Priščepa ist ungehalten. Wie bedrückend das alles (...). Die Mutter ringt die Hände, – wir haben am Sabbath Feuer gemacht (...).

Wir essen wie die Ochsen, gebratene Kartoffeln und dazu fünf Glas Kaffee. Wir schwitzen, alles wird uns serviert, all das ist entsetzlich, ich erzähle mein Märchen über den Bolschewismus, das Aufblühen, die Schnellzüge, die Moskauer Manufaktur, die Universitäten, kostenlose Speisung (...) und versetze all diese gepeinigten Menschen in Begeisterung. Der 9. Ab. Die Alte schluchzt, auf dem Boden sitzend, ihr Sohn (...) singt mit angenehmem dünnen Tenor und erzählt die Geschichte der Zerstörung des Tempels. Die schrecklichen Worte der Propheten – Kot werden sie essen, die Mädchen werden geschändet sein, die Männer getötet, Israel unterjocht, zornige und traurige Worte. Das Lämpchen blakt, die Alte heult, melodisch singt der Jüngling, die Mädchen in weißen Strümpfen, draußen vor dem Fenster Demidovka, Nacht, die Kosaken, alles wie damals, als der Tempel zerstört wurde. (...)“⁷⁰

Die biblische Erzählung wird auch bei Babel zum archetypischen Wahrnehmungsmuster und Orientierungspunkt für die Gegenwart. Zeit und Ort der Katastrophe treten in den Hintergrund, und wer die Täter im Einzelnen sind, ist ohnehin für die Opfer nicht immer

Jerusalems und des Tempels 586 den Namen Gedalja (vgl. Jeremia 40 f.), verwendet aber die ungewöhnliche Form Gedali. Vgl. ders., Reiterarmee (wie Anm. 65), S. 261 f.

⁷⁰ Babel, Tagebuch (wie Anm. 66), S. 64 ff.; vgl. auch ebenda S. 170-175. Zu Babels Kameraden Priščepa siehe ebenda, S. 60-63, sowie Isaak Babel, Priščepa, in: Ders., Reiterarmee (wie Anm. 65), S. 85 f.

unterscheidbar. Ins Tagebuch schrieb Babel beispielsweise am 28. August 1920 über das bei Lublin gelegene Komarów:

„Ich gehe ins Städtchen. Unaussprechliche Angst und Verzweiflung.

Man erzählt mir. Heimlich in einer Hütte, sie haben Angst, daß die Polen wiederkommen könnten. Hier waren gestern die [auf Seiten Polens kämpfenden; F.M. S.] Kosaken von Jessaul Jakovlev. Ein Pogrom. (...)

Der Haß ist einhellig, die [roten; F.M. S.] Kosaken sind genauso, die Grausamkeit ist dieselbe, verschiedene Armeen, was für ein Unsinn. Das Leben der Städtchen. Es gibt keine Rettung. Alle richten sie zugrunde, die Polen haben keine Geborgenheit gebracht. Alle Mädchen und Frauen können kaum gehen. Eines Abends – Parole! – ein gefälliger Jude mit Bärtchen, hatte einen Laden, seine Tochter stürzte sich vor dem Kosaken aus dem ersten Stockwerk, brach sich die Arme, solche gibt es viele.

Welch ein mächtiges und schönes Leben der Nation hier einmal war. Das Schicksal des Judentums. Abends bei uns, Abendessen, Tee, ich sitze und trinke die Worte des Juden mit dem Bärtchen, der wehmütig fragt – ob man wieder wird Handel treiben können.“⁷¹

Auch die Sehnsucht nach Normalität spricht aus den Texten über die aus den Fugen geratene jüdische Welt, aber der Schrecken, der sich in der jüdischen Literatur der Zeit widerspiegelt, ist universal, Orientierung und Werte verlorengegangen und die Grenze zwischen Gut und Böse fließend. Noch extremer als bei Israel Rabon oder Isaak Babel zeigen sich Desorientierung, Werteverlust und Gewaltbereitschaft (auch oder gerade unter der jüdischen Bevölkerung) in den Erzählungen Lamed Shapiros.⁷²

Lamed Shapiro (1878–1948) ging, obwohl er selbst das Glück hatte, nie einen Pogrom erleben zu müssen, „als *der* ‚Pogrom-Dichter‘

⁷¹ Babel, Tagebuch (wie Anm. 66), S. 136 ff. Auch in der „Reiterarmee“ geht es immer wieder um Gewalt gegen Juden. Schon die allererste Erzählung beispielsweise handelt von einem von Polen verübten Pogrom. Vgl. ders., Die Überschreitung des Zbruč, in: Ders., Reiterarmee (wie Anm. 65), S. 7 ff.

⁷² Vgl. zu Shapiro: Armin Eidherr, Lamed Schapiro, Leben und Werk, in: Lamed Schapiro, In der toten Stadt. Fünf Jiddische Erzählungen. Salzburg/Wien 2000 (Jiddische Bibliothek. 5), S. 7-13.

der jüdischen Literatur in die Literaturgeschichte ein.⁷³ Dies lag wahrscheinlich auch daran, dass der Band, der seine gesammelten Pogromerzählungen enthielt und der ihn innerhalb der jiddischen Literatur endgültig berühmt werden ließ, 1919 erschien⁷⁴ – zu einer Zeit also, als das Thema brennend aktuell war. Hinzu kommt noch, dass Shapiros Erzählungen zwar im polnisch-ukrainischen Bereich, also der Gegend, in der die Mehrheit der osteuropäischen Juden lebten, angesiedelt sind, er aber jede genauere geografische und zeitliche Zuordnung unterlässt. Durch die Zeit- und Ortlosigkeit hebt er das Allgemeingültige, Archetypische und Mythische an seinen Erzählungen hervor und ermöglicht so eine wiederkehrende Reaktualisierung seiner Geschichten. So ist beispielsweise die Erzählung „tseylem“⁷⁵ („Das Kreuz“) bereits als Reaktion auf die Pogrome in Russland während der Revolution 1906/07 entstanden. Als sie 1919 schließlich als Buch erschien, hatte sie nichts an ihrer Aktualität verloren – vielmehr war sie angesichts der herrschenden innerjüdischen Desorientierung aktueller denn je.

Wie bei Grinberg und Rabon wird auch bei Shapiro das Kreuz zum Symbol der Gewalt. Auch ihm geht es darum zu zeigen, wie ein Jude vom Opfer zum Gewalttäter wird. Nur tut er dies auf noch weit drastischere Weise als Rabon und Babel.

Von einem Kompagnon auf die kreuzförmige Narbe auf seiner Stirn angesprochen, erzählt ein durch Amerika trampender jüdischer Landstreicher diesem seine Geschichte. So erfährt der Leser, dass der Erzähler ohne Vater aufgewachsen sei, bei einer Mutter, von der er sich nicht geliebt und verstanden gefühlt habe. Als Student engagierte er sich schließlich im Untergrund für den Sozialismus, aus Idealismus, aber auch weil er heimlich in Mina, die Tochter eines hohen russischen Beamten, die die konspirative Parteizelle leitete, verliebt war.

„Es ging um eine ‚Bagatelle‘, um nichts mehr oder weniger als die völlige Umgestaltung der Welt. Zuerst Rußland, dann die ganze Welt. Einstweilen ging es um Rußland.

Zu jener Zeit fieberte das Land schon vor Aufregung. Immer größere und größere Massen wurden in den Strom hineingezogen. (...) Die alte Ordnung antwortete darauf, antwortete gut

⁷³ Ebenda, S. 8.

⁷⁴ Lamed Shapiro, *Di yidische melukhe un andere zakhn* [Das jüdische Land und andere Sachen]. 2. Aufl., New York 1929 [1. Aufl. 1919].

⁷⁵ Lamed Shapiro, *Tseylem* [Das Kreuz], in: Ders., *Melukhe* (wie Anm. 74), S. 137-161; dt. Lamed Schapiro, *Das Kreuz*, in: Ders., *Stadt* (wie Anm. 72), S. 81-103.

darauf, unter anderem auch mit Pogromen gegen Juden. Auf mich machten die Pogrome keinen besonderen Eindruck. Wir hatten dafür immer ein Wort parat: ‚Konterrevolution‘ hieß es, das reichte um alles ganz genau zu erklären... Wahrlich, damals hatte ich noch nie einen Pogrom mitgemacht. Unsere Stadt aber sollte auch noch an die Reihe kommen.“⁷⁶

Als es schließlich zu dem Pogrom kommt, setzt der junge Mann sich tatkräftig gegen die Angreifer zur Wehr, wobei ihm seine große Kraft zugute kommt. Anfänglich fast unbeteiligt, steigert er sich schließlich in einen Rauschzustand hinein und beginnt Lust an der Gewalt zu empfinden. Als er schließlich doch überwältigt wird, muss er in hilfloser Wut die Vergewaltigung seiner Mutter miterleben. Diese lässt das Ganze über sich ergehen, ohne zu schreien. Der gestöhnte Ruf „Oj, mein Sohn!“⁷⁷ und damit das erste Bekenntnis überhaupt zu ihm, ist das einzige, was ihr über die Lippen kommt, sehr zum Verdruss der Vergewaltiger, die schließlich von ihr ablassen.

„Genug. Sie soll langsam vor seinen Augen krepieren. Und ihm werd ich das Kreuzzeichen verpassen, um seine Jiddenseele vor der Hölle zu retten.“

Ich spürte zwei tiefe Schnitte auf meiner Stirn, einer gekreuzt über dem anderen, und hörte wieder ein Gelächter. Ein kleiner warmer Strom lief von meiner Stirne über die Nase herunter und rann mir in den Mund.“⁷⁸

Das Kreuz auf seiner Stirn ist für den Erzähler kein Zeichen der Erlösung. Es wird zum Kainsmal. Nachdem er seine vergewaltigte und sterbende Mutter erschlagen hat, stürzt er sich auf das Pogromgetümmel auf der Straße. Es ist ihm gleich, auf welcher Seite er sich befindet – mal beim jüdischen Selbstschutz, mal in der entfesselten gewalttätigen Masse. Woran er sich später noch erinnert, ist, dass ihm derjenige, dem er das Kreuz auf der Stirn zu verdanken hat, wiederbegegnet, er ihm aber, statt sich zu rächen, nur freundschaftlich auf die Schulter schlägt, da die Begegnung keinerlei Emotionen in ihm hervorruft. Wieder gerät er in den Rausch der Gewalt, der darin gipfelt, dass er Mina, seine heimliche Liebe, vergewaltigt und erschlägt, nach-

⁷⁶ Schapiro, Kreuz (wie Anm. 75), S. 85.

⁷⁷ Ebenda, S. 93.

⁷⁸ Ebenda, S. 94.

dem er ihr zuvor erzählt hat, was geschehen ist. Seine früheren Ideale, seine Bereitschaft, sogar als Attentäter für die Ziele der Bewegung zu sterben, an die Mina ihn erinnert, sind ihm nach allem, was geschehen ist, unsagbar fern. Sie sind ihm fremd und unverständlich wie das Verhalten des jungen Juden, der einen der mörderischen jungen Gewalttäter während des Pogroms mit einem Revolver in die Enge getrieben hat und in Schach hält. Statt ihn aber zu erschießen und das fünfte Gebot zu brechen, tötet er lieber sich selber, auch wenn ihn das gleichermaßen schuldig werden lässt. Die Welt ist aus den Fugen. Dem Gezeichneten erscheint dies alles unverständlich. Er steht vollkommen außerhalb jeder Ordnung. Mit dem kreuzförmigen Kainsmal auf der Stirn gehört er nirgends mehr hin. Das Kreuz ist Zeichen der Gewalt und der Befreiung. Der Pogrom wird zur Katharsis.

Shapiro schockiert. Er zeigt hier nicht nur den Juden als Opfer, sondern schließlich spiegelbildlich auch als Täter. Als Kreatur ohne Ausweg. Die überlieferten Werte und moralischen Grenzen gelten nicht mehr. Es ist eine radikale Absage an die überlieferte jüdische Welt.

Aber Shapis literarische Reaktion auf die Pogrome ist auch an anderer Stelle von einer bis dahin unbekanntem Radikalität: In der 1919 erstmals veröffentlichten Erzählung „wayse khale“⁷⁹ („Weiße Chale“) wird – zum ersten Mal in der jiddischen Literatur überhaupt – die Geschichte eines armen ukrainischen Bauernsohnes erzählt, der schließlich während eines Pogroms zum Mörder wird.

Vasil, auf dem Dorf in einer Familie aufgewachsen, in der Gewalt und Alkoholexzesse an der Tagesordnung waren, erhält seine weitere Erziehung in der russischen Armee während des Ersten Weltkriegs. Es sind die Gewalterfahrungen des Krieges, die ihn weiter prägen. Und er hört die in der Armee verbreiteten Behauptungen, die Juden seien an allem schuld. Dies leuchtet ihm irgendwie ein, da es sich mit dem deckt, was er als Kind über die in der Nachbarstadt lebenden Juden erfahren hat.

„In der Stadt gab es Juden – Leute, die seltsame Kleider trugen, in Läden saßen, weiße Chalah aßen und Christus verkauft hatten. Das letzte blieb etwas unklar: Wer war Christus, warum

⁷⁹ Lamed Shapiro, Wayse khale, in: Ders., Melukhe (wie Anm. 74), S. 67-82. Die Erzählung ist meines Wissens bisher nicht ins Deutsche übersetzt worden. Es gibt aber eine englische Übersetzung unter dem Titel Lamed Shapiro, White Challah, in: The Literature of Destruction. Jewish Responses to Catastrophe, hrsg. v. David G. Roskies. Philadelphia, Penns. (u.a.) 1989, S. 256-262.

hatten die Juden ihn verkauft und aus welchem Grund? (...) Die weiße Chalah war wieder etwas anderes: Vasil hatte sie mehr als einmal mit eigenen Augen gesehen, mehr sogar – einmal hatte er sogar ein Stück gestohlen und gegessen, woraufhin er eine Zeit lang wie benommen war, Verwunderung im Gesicht.“⁸⁰

Auch wenn er wieder nicht versteht, das wunderbare jüdische weiße Sabbatgebäck bleibt ihm im Gedächtnis als das beste, was er je gegessen hat. Eine diffus negative und eine extrem positive Assoziation mit den Juden sind für den durch Gewalt und Krieg sozialisierten Bauernjungen eng miteinander verknüpft. Dieses Paradox, das die Wahrnehmung des Protagonisten bestimmt, führt zu einer grausigen Pointe am Ende der Erzählung: Vasil dringt auf der Suche nach etwas Essbarem verzweifelt und übernachtigt während eines Pogroms in ein Haus ein und sieht sich einer jüdischen Familie gegenüber. Wieder sieht er sich mit dem konfrontiert, was er nicht versteht: den geheimnisvollen Juden. Er versteht ihre Angst und ihre Blässe nicht, auf ihre vorsichtige Annäherung reagiert er mit Gewalt, da er nichts anderes kennt, sich nicht anders zu helfen weiß. Als er über die junge Jüdin herfällt, glaubt er plötzlich, ihr Geheimnis entdeckt zu haben: Die Juden selbst bestehen aus weißer *Chalah*. Konsequenterweise wird er daher zum Kannibalen – zum Vampir. Die Lebensäfte gehen von seinem Opfer auf ihn über und er fühlt sich zum ersten Mal nicht mehr als Opfer.⁸¹ Damit tut Lamed Shapiro erneut Unerhörtes und verwischt die Grenzen zwischen Opfer und Täter, Gut und Böse. Er treibt das Grauen zwar auf die Spitze, macht aber gleichzeitig über die Erzählperspektive für seine jüdischen Leser nachvollziehbar, wie aus dem armen, verführten, ‚tumben‘ Vasil ein Monster wird. Was die Verführung der Menschen zur Gewalt und die Instrumentalisierung des Juden als Feindbild für Konsequenzen haben kann, das zeigt sich nicht erst während der Shoah, sondern schon in einer Erzählung Isaak Babels. Der polnisch-russische Krieg geht zu Ende, die Rote Armee befindet sich bereits auf dem Rückzug und K.V. Ljutov gerät auf einem Feld kurz vor dem umkämpften ostpolnischen Zamość in ein nächtliches Gespräch:

„Und in der Stille hörte ich den entfernten Hauch eines Stöh-
nens. Der Rauch eines heimlichen Mordes strich um uns herum.

⁸⁰ Shapiro, Khale (wie Anm. 79), S. 67 f.

⁸¹ Vgl. ebenda, S. 82.

- Da wird jemand umgebracht, - sagte ich, - wer wird da umgebracht?
- Der Pole gibt keine Ruhe, - antwortete mir der Bauer, - Der Pole schneidet dem Juden den Hals ab...
(...) - Der Jude ist an allem Schuld, - sagte er, - Bei uns wie bei euch. Von denen bleiben nach dem Krieg kaum welche übrig. Wieviel Juden wirs geben auf der Welt?
- Zehn Millionen, - antwortete ich und begann das Pferd aufzuzäumen.
- Zweihunderttausend bleiben übrig, - rief der Bauer und faßte mich am Arm, aus Angst, ich könnte gehen. Aber ich stieg in den Sattel und ritt [fort ...].⁸²

Liest man dies heutzutage, nach der Shoah, erschauert man.

Schluss

Das Ende der osteuropäischen Juden sollte nicht von innen kommen, sondern von außen - 1939 durch den erneuten Einmarsch deutscher Truppen in Polen. Das freilich war nicht wirklich voraussehbar - auch für die Literaten nicht.

Dass die Jahre der Wiederentstehung Polens, die Jahre zwischen Hoffen und Bangen, für Juden in Polen eher düster waren, angesichts von fortdauerndem Krieg, Gewalt und Pogromen, zeigt die hier vorgestellte kleine Auswahl an Texten.⁸³ Auch wenn das Thema Pogrome immer mehr ins Zentrum rückt, ist die literarische Reaktion jüdischer Autoren, auch wenn sie oft ursprünglich aus orthodox religiösen Familien stammen, je nach eigener gesellschaftlich-politisch-ideologischer Position durchaus unterschiedlich. Für alle galt es aber, die neue Situation literarisch zu gestalten, darauf zu reagieren und sie somit festzuhalten.

Dabei reagieren sie auf die für sie prägenden Erfahrungen. Verunsicherung, Ungewissheit, das Gefühl des Verlorenseins, die Suche nach Zugehörigkeit, traditionellen Orientierungsmustern und deren Verlust, die die damalige jüdische Erfahrungswelt prägten, spiegeln

⁸² Isaak Babel, Zamość, in: Ders., Reiterarmee (wie Anm. 65), S. 157-162, hier S. 159.

⁸³ Die sich problemlos noch um etliche weitere vermehren ließe. Siehe beispielsweise Roskies, Apocalypse (wie Anm. 35), bes. S. 79-195, sowie Michail Krutikov, 1919 god - Revoljucija v evrejskoj poëzii [1919 - Revolution in der jüdischen Dichtung], in: Krizis (wie Anm. 4), S. 318-341.

sich auch in der Literatur wider, werden zu Zentralthemen. Die Darstellung der erlebten Wirklichkeit und die Kritik an der Gegenwart, die für die polnische Literatur nur noch eine untergeordnete Rolle spielte, waren für die jüdische von entscheidender Bedeutung. Anders als für Polen ist das Kreuz daher kein Symbol der Erlösung, sondern der Gewalt.

Diese antisemitische Gewalt sollte nach einer Phase der relativen Ruhe und Stabilität Mitte der 20er Jahre⁸⁴ wieder offen zu Tage treten. Wirtschaftskrisen, die 1929 ihren Höhepunkt erreichten und die anschließenden ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen Krisen der 30er Jahre waren der Auslöser dafür.

Diesmal war es allerdings eher die polnische Literatur, die auf die Krisensituation der 30er Jahre umgehend reagierte – die nun endlich mit Verspätung, dafür aber um so heftiger, zur Kenntnis nahm, dass Polen alles andere als das erträumte Paradies war.

In ihren Werken zeichnete nun eine neue, jüngere Generation ein Weltuntergangsbild von Polen und der Welt überhaupt. Es sind vor allem die Romane von Witkacy (Stanisław Ignacy Witkiewicz) (1885–1939), die den Untergang einer von Ideologie, Propaganda, Hedonismus und Gewalt zerfressenen Welt heraufbeschwören,⁸⁵ oder der magische Realismus eines Bruno Schulz (1892–1942), der eine kleine kafkaeske Kleinstadtwelt rekreiert, in der die Übergänge zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Realismus und Magie fließend sind.⁸⁶ „Die Katastrophe ist fühlbar nah, noch nicht konkret ausgemacht, aber deutlich geahnt.“⁸⁷ Bruno Schulz, der aus Ostgalizien stammte, war ein Wanderer zwischen den Welten. Er war wie Julian Tuwim nicht nur polnischer Literat, sondern auch Jude und sein kurzes Leben lang immer auf der Suche. Er war – zu Lebzeiten nur in intellektuellen Kreisen geschätzt, sonst eher unbekannt oder unverstanden – fast so wie Tuwims irrer *Judenjunge*, jemand, der im Hinterhof zerlumpt, mit wirrer Zunge singt, der keine Ruhe, keine Zufluchtstätte findet und dennoch ins Lied sich rettet.

⁸⁴ Vgl. etwa Haumann, *Geschichte* (wie Anm. 4), S. 196–204.

⁸⁵ Vgl. Stanisław Ignacy Witkiewicz, *Pożegnanie jesieni* [Abschied vom Herbst]. Warszawa 1981; dt. ders., *Abschied vom Herbst*. München/Zürich 1987; ders., *Nienasyccenie* [Unersättlichkeit]. Warszawa 1984; dt., ders., *Unersättlichkeit*. München 1986.

⁸⁶ Vgl. Bruno Schulz, *Proza* [Prosa], Red. v. J. Ficowski. 2. Aufl., Kraków 1973; dt. ders., *Die Zimtläden und alle anderen Erzählungen*, hrsg. v. Mikolaj Dutsch. 3. Aufl., München/Wien 1992 (Gesammelte Werke in 2 Bänden. 1); ders., *Die Wirklichkeit im Schatten des Wortes, Aufsätze und Briefe*, hrsg. v. Jerzy Ficowski. 2. Aufl., München/Wien 1992 (Gesammelte Werke in 2 Bänden. 2).

⁸⁷ Dedecius, *Panorama* (wie Anm. 18), S. 442.