



**EUROPA-UNIVERSITÄT
VIADRINA
FRANKFURT (ODER)**

Fokus Osteuropa

Studentische Beiträge zur Kulturwissenschaft

Herausgegeben von
Agnieszka Brockmann und Christa Ebert

Band 8

Frankfurt (Oder) 2012

ISSN 2191-2572

Cornelia Fabig

Auf den Pfaden des Fremden

Eine Spurensuche im Prosatext
von Stefan Chwin „Die Gouvernante“

Bachelorarbeit

an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät
der Europa-Universität Viadrina

Erstgutachterin: Prof. Dr. Christa Ebert
Zweitgutachterin: Dr. Agnieszka Brockmann

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	1
Einleitung.....	3
1 Das Phänomen der Fremdheit –	
Die Topographie eines fächerübergreifenden Diskurses.....	5
1.1 Definition und Stand der Forschung.....	5
1.2 Der interdisziplinäre Diskurs der Fremdheit	9
2 Auf den Pfaden der Fremdheit –	
Die Spurensuche im Roman von Stefan Chwin.....	13
2.1 Der Autor und sein Roman.....	13
2.2 Die Protagonisten auf den Pfaden der Fremdheit.....	16
2.2.1 Esther Simmel – die potentiell Wandernde.....	16
2.2.2 Die Familie Celiński und das Gebot der Caritas	22
2.2.3 Andrzej und Esther – Erste Liebe und enttäuschte Hoffnung	25
2.2.4 Aleksander und Esther –	
Die Konfrontation mit einem doppelten Geheimnis.....	28
2.2.5 Esthers Krankheit – Eine „Heimsuchung“ der besonderen Art	33
2.2.6 Ein Gott – transzendent bis zur Abwesenheit.....	36
2.2.7 Aleksander und Jan – eine schwierige Freundschaft	41
2.2.8 Aleksander und der Erpresser – eine asymmetrische Beziehung	43
3 Ergebnisse der Spurensuche	47
4 Fazit.....	52
Literaturverzeichnis	58

Einleitung

Die vorliegende Bachelor-Arbeit beschäftigt sich mit der Verortung und Darstellung von Fremdheitsphänomenen im literarischen Text. Dabei soll im Besonderen am Roman von Stefan Chwin „Die Gouvernante“ herausgearbeitet werden, auf welche Weise das Fremde in die Lebenswelt von Menschen eindringt und wie es sich auf das Seelenleben, die Persönlichkeitsentwicklung und die Identitätsbildung von Menschen auswirkt.

Meines Erachtens eignet sich gerade die Gattung der erzählenden Prosa hervorragend für diese Aufgabenstellung:

„Literatur verdichtet Erfahrung zum Symbol. Was wir unklar empfinden, dumpf ahnen, wünschen und fürchten, gewinnt im Text Fassung und Gestalt. Das gilt auch von der Erfahrung des Fremden. Wo immer die Erzählungen an Grenzen führen und sie überschreiten, sind wir auch unterwegs. Die symbolischen Akte sind Klänge, wir der Resonanzboden. So wecken auch sprachliche Probleme der Helden, ihr Verstummen, ihr Ringen um Verstehen, ihr Überwinden der Schranken zum Anderen ein Echo und erinnern uns an die vielen Codes, die wir täglich zu entschlüsseln haben.“¹

Romane bzw. Erzählungen bieten den Vorteil der unbegrenzten Möglichkeiten des virtuellen Sammelns von Fremdheitserfahrungen ohne die Beschwerlichkeiten und Gefahren, welche die Realität mit sich bringt. Außerdem ist Literatur ein hervorragendes Mittel, geistige Welten, das Denken und Fühlen von Individuen, sichtbar und erfahrbar zu machen. Auf diese Weise können der Erfahrungshorizont effektiv erweitert und Antworten auf lebenswichtige Fragen gefunden werden.

Die Arbeit wurde in drei Abschnitte unterteilt: in einen theoretischen Teil, einen praktischen Anwendungsteil, der gleichzeitig der Hauptteil der Arbeit ist, und das Fazit.

Im ersten Abschnitt wird der Fremdheitsbegriff erläutert, es wird über den Stand der Forschung informiert und die für die Studie relevanten Fremdheitstheorien werden

¹ Obendiek (2000:228).

vorge stellt. Fremdheit bzw. Alterität ist ein Begriff der Phänomenologie und es liegt in der Natur dieses Phänomens, dass es als Interpretament in seiner Relationalität und in der Vielfalt seiner Erscheinungsformen die Gefahr des Ungenauen und Verschwommenen in sich birgt. Deshalb war es notwendig, das Thema klar einzugrenzen und die Begriffe, die im Hauptteil der Arbeit zur Sprache kommen, in einem vorangestellten theoretischen Teil zu definieren.

Der Hauptteil der Arbeit widmet sich der Anwendung der Theorien der verschiedenen Fremdheitstheoretiker auf den ausgewählten Prosatext. Abschließend werden die Ergebnisse der Spurensuche zusammengefasst.

Im Fazit werden eigene Erkenntnisse, Erfahrungen und Schlussfolgerungen zur Fremdheitsproblematik dargestellt.

Die literarische Spurensuche findet vorwiegend im Bereich des intrakulturell Fremden in der Begegnung mit dem anderen Menschen statt. Dabei geht es besonders um kulturinterne Alteritätsformen, die u. a. durch Geschlecht, Herkunft, Religiosität, Lebensalter, Erziehung und Bildung hervorgerufen werden und unter dem Gesichtspunkt des identitätsstiftenden Eigenen betrachtet werden.

Den Roman „Die Gouvernante“ habe ich für meine Arbeit ausgewählt, weil man in ihm, wie durch ein Kaleidoskop, die verschiedensten Fremdheitsphänomene, gebrochen an der Zeit des Fin de siècle, beobachten und erforschen kann.

Um die jeweilige Fremdheitsproblematik aus verschiedenen Blickwinkeln heraus beleuchten zu können, werden Theoretiker aus unterschiedlichen Fachbereichen, wie z.B. der Philosophie, der Soziologie und der Psychologie, in einem interdisziplinären wissenschaftlichen Diskurs ihre differenzierten Auffassungen zu den Sachverhalten im Roman zur Sprache bringen.

Da es sich um eine Romananalyse handelt, liegt es in der Natur derselben, dass viel zitiert wird, aber nicht nur aus dem Roman selbst, sondern auch aus den Texten der Fremdheitstheoretiker, in denen ein so hohes Maß an Exaktheit und oft auch an Ästhetik der Sprache zu finden ist, dass man es mit eigenen Worten weder präziser noch schöner formulieren könnte.

Es würde den Rahmen der Bachelor-Arbeit sprengen, die gesamte Vielfalt der Fremdheitsphänomene bearbeiten zu wollen, deshalb habe ich mich eingrenzend auf die Hauptfiguren des Romans, Esther Simmel und die beiden Söhne der Familie

Celiński, sowie ihre vielfältigen von Fremdheit geprägten Erfahrungen und intersubjektiven Beziehungen konzentriert. Sie sind am intensivsten an der Figurenkommunikation und am Handlungsgeschehen beteiligt, ihr Seelenleben wird vom Autor am ausführlichsten beschrieben und so versprechen sie einen hohen Ertrag der Fremdheitsanalyse. Auch wurde nicht der gesamte Roman analysiert, der, eingebettet in eine Rahmenhandlung, ein ganzes Jahrhundert umfasst, sondern nur der Abschnitt von der Ankunft Esther Simmels im Hause der Celińskis bis zu ihrer Abreise.

„Es gibt Theoretiker der Fremderfahrung, und es gibt die Dichter. Die einen nehmen abstrahierend das sprachliche Grenz- und Fremderleben als nur einen Fall unter vielen, bei denen das private oder kulturelle Ich in Frage gestellt wird, und malen den soziologischen und psychologischen Kontext aus. Die anderen, die Dichter, bieten uns nicht nur Auskünfte, sondern stellvertretende Erfahrungen, die jenseits unserer eigenen, privaten Lebenssphäre liegen.“²

In der vorliegenden Bachelor-Arbeit kommen beide, die Theoretiker und die Dichter, zu Wort, um Antworten auf die gestellten Fragen zu geben.

1 Das Phänomen der Fremdheit – Die Topographie eines fächerübergreifenden Diskurses

1.1 Definition und Stand der Forschung

Das Phänomen der Fremdheit begleitet den Menschen schon von Anbeginn seiner bewussten Auseinandersetzung mit der Welt. Eine Situation kann fremd sein, ein anderer Mensch, ein Land oder auch nur ein Gedanke, der im Individuum plötzlich aufblitzt und genauso schnell wieder verschwindet. Es handelt sich also um etwas Altvertrautes, Alltägliches und Allgegenwärtiges.

Das Fremde lässt sich nicht einfach fassen oder begreifen, man kann in ihm nicht lesen, wie in einem Buch, es gibt keine Verhaltensregeln oder Bedienungsanleitungen zur Handhabung des Fremden. Die Begegnung mit dem Fremden bedeutet

² Obendiek (2000:7).

aktive Auseinandersetzung mit der Welt. Manchmal verursacht „der Stachel des Fremden“³ Schmerz und Leid, aber alles, was den Menschen veranlasst, durch Erfahrungen zu lernen, ist wertvoll, auch das „Leiden und die Enttäuschungen“⁴, denn „... 'Erfahrungen machen' heißt etwas durchmachen...“⁵

Ontogenetisch gesehen, wird der Mensch am Anfang seines Lebens als Fremder in eine fremde Welt hineingeboren.⁶ Er steht vor der anstrengenden Aufgabe, sich diese Welt durch Akte des Lernens und Erfahrens vertraut zu machen.⁷ In diesem Zusammenhang wird er auch veranlasst, sich mit den Besonderheiten und Problemen der Fremdheit auseinanderzusetzen, was einen Prozess zwischen Furcht und Faszination⁸ darstellt, der bis zu seinem Tode andauert.

Da das Fremde ein Phänomen ist, ein durch sinnliche Wahrnehmung des jeweiligen Subjekts vermittelt Gegebenes⁹, liegt es in der Natur der Sache, dass man es nicht exakt und feststehend verdinglichen und definieren kann. Deshalb möchte ich an dieser Stelle nur einige grundlegende Existenzformen und Eigenschaften des Fremden skizzieren.

Das Fremde ist keine feststehende Kategorie, sondern ein Interpretament; das jeweilige Subjekt nimmt im Prozess der lebensweltlichen Hermeneutik ganz individuell wahr, was ihm fremd, unvertraut oder anders erscheint.¹⁰ Darüber hinaus ist der Begriff der Fremdheit relational. Das heißt, das jeweilige Subjekt steht immer in einer ganz bestimmten Beziehung zu etwas oder jemandem und nur aus dieser Beziehung heraus, kann ihm etwas in verschiedenen Abstufungen fremd oder vertraut erscheinen.¹¹ Herfried Münkler und Bernd Ladwig schlagen vor, „...begrifflich zwischen Fremdheit im Sinne von Nichtzugehörigkeit und Fremdheit im Sinne von Unvertrautheit zu unterscheiden.“¹²

Die kulturelle Dimension umfasst das kognitiv wenig Bekannte, das Unvertraute. Sie bringt den Menschen an die Grenzen seines Verständnisvermögens und führt ihm

³ Waldenfels (1990:8).

⁴ Waldenfels (1997:67).

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. Leibfried (1996:11).

⁷ Vgl. Leibfried (1996:11).

⁸ Vgl. Münkler/Ladwig (1997).

⁹ Vgl. Halder (2003:245).

¹⁰ Vgl. Nünning (2008:284).

¹¹ Vgl. Münkler/Ladwig (1997:14).

¹² Diess. (26).

die Begrenztheit seines Wissensvorrates vor Augen.¹³ Um Unvertrautheit handelt es sich bei der lebensweltlichen Fremdheit, das heißt, es werden eingelebte Gewissheiten in unserem Alltagsleben erschüttert. Das ist ein ambivalenter Prozess, denn ohne lebensweltliche Gewissheiten könnte sich das Individuum in seiner Lebenswelt nicht orientieren und wäre nicht handlungsfähig; ohne Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Unvertrauten gäbe es kein Lernen und keine Weiterentwicklung.¹⁴

Unter der sozialen Dimension von Fremdheit ist die Nichtzugehörigkeit des Anderen zu verstehen, wenn sie das Ergebnis einer exkludierenden Grenzziehung ist.¹⁵

Von innerer Fremdheit kann gesprochen werden, „...wenn eine formal zugehörige Person oder Gruppe sich nicht zugehörig fühlt oder wenn die übrige Gesellschaft zu ihr auf Distanz geht.“¹⁶

Wichtig für die Analyse sind auch einige Aspekte, die Bernhard Waldenfels in seiner „Phänomenologie des Eigenen und des Fremden“ hervorhebt. Der Anspruch des Fremden, der zunächst einmal als Apell zu verstehen ist, weckt das Subjekt aus dem „kommunikativen Schlummer“¹⁷ und ist als Aufforderung zur Stellungnahme und zur Sinnbildung entsprechend einer zugrunde liegenden Ordnung, zu begreifen:

„Das Fremde als das, worauf wir antworten und wovon wir ausgehen, wenn etwas zur Sprache oder zum Vorschein kommt, *hat keinen Sinn und unterliegt keiner Regel*. Es geht jedem Verstehen und jeder Verständigung voraus (...). Sinn und Regel bestimmen unser Antworten erst dann, wenn wir uns auf dem Boden einer bereits etablierten Ordnung bewegen, innerhalb derer Antworten mehr oder weniger bereit liegen.“¹⁸

Das Fremde bricht stets als Ein-fall, vergleichbar auch mit einer Invasion, in die intersubjektiven Beziehungen ein.¹⁹ Der Anspruch des Fremden, wenn er sich auf

¹³ Vgl. Münkler/Ladwig (1997:8).

¹⁴ Vgl. Diess. (26).

¹⁵ Vgl. Münkler/Ladwig (1997:8)

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Waldenfels (1997:79).

¹⁸ Waldenfels (1997:79f).

¹⁹ Vgl. Ders. (81).

ein Subjekt bezieht, ist unausweichlich²⁰, denn sobald sich ein Mensch dem Mitmenschen zuwendet, wird er auch wahrgenommen mit seinem Antlitz, dass in seiner Menschlichkeit die Sinne aufrüttelt und dem man sich nicht so einfach entziehen kann, wie einem leblosen Gegenstand, an dem man unbeteiligt vorübergeht. Der Blick eines Menschen löst die verschiedensten Emotionen und Assoziationen aus. Selbst dem Wegsehen und Weghören geht immer schon ein Hinsehen und Hinhören voraus.²¹ Die eigene Antwort auf den fremden Anspruch kann sich nicht im Rahmen einer symmetrischen Rollenverteilung vollziehen, denn die „...Antwort auf das Fremde, wie immer sie ausfallen mag, überschreitet den Vergleich zwischen Eigenem und Fremdem...“²² und muss daher asymmetrisch ausfallen.²³ Das heißt, das Fremde ist nicht berechenbar, da es unser Reservoir an vertrauten Ordnungen übersteigt.

Beim Studium der Schriften und Werke jener Theoretiker, die sich dem Fremdheits- bzw. Alteritätsphänomen auf unterschiedliche Weise, vom philosophischen, soziologischen, psychoanalytischen oder literaturwissenschaftlichen Standpunkt aus, genähert haben, wird eines deutlich: alle haben ihre spezielle Bedeutung und gewinnen sie gerade aus dem differenzierten Blickwinkel heraus, aus dem das Fremde bzw. Andere betrachtet wird, weil es jeweils einen weißen Fleck auf der großen Landkarte des Fremden bezeichnet. Und so existieren die unterschiedlichen wissenschaftlichen Theorien und Definitionen im Sinne des Foucaultschen Diskursbegriffes nebeneinander: So ist z.B. die Rede vom normativ und kognitiv Fremden, vom intra- und interkulturellen Fremden, von der ethnischen Andersheit, von Außenseitern und Ausgegrenzten sowie von der Gesellschaft entfremdeten Individuen, vom Unbekannten als das Bedrohliche oder exotisch Reizvolle und intellektuell Attraktive, dem zeitlich oder räumlich Entfernten, dem Verdrängten, Rätselhaften und Unheimlichen oder von der Unbegreiflichkeit Gottes. Seit Jahrhunderten bringt die Literatur diese Begriffsvielfalt zur Sprache.²⁴ Jedoch erst seit den 70er Jahren beginnt sich eine gewisse Konjunktur des Fremdheitsbegriffes abzuzeichnen, beson-

²⁰ Vgl. Ebd.

²¹ Vgl. Ebd.

²² Ders. (81).

²³ Vgl. Ebd.

²⁴ Vgl. Wierlacher (1993:39).

ders in den Literatur- und den Geisteswissenschaften. Das ist auch nicht verwunderlich, denn in einer globalisierten Welt sehen sich immer mehr Menschen vor die Herausforderung gestellt, mit Angehörigen anderer Traditionen und kollektiver Sinnentwürfe, mit Menschen anderer Sprach- und Kulturräume interagieren zu müssen; von immer mehr Menschen werden Kompetenzen in Bezug auf Eigenheit, Andersheit und Fremdheit²⁵ „...als Teil ihrer intellektuellen Grundausstattung benötigt und erwartet.“²⁶ Diese bis heute anhaltende Konjunktur löste die schwache Rezeption der Werke der Klassiker der Fremdheitsthematik, wie Georg Simmel, Alfred Schütz, Zygmunt Baumann, Margret Wood und Ernst Grünfeld ab und zeitigte ab den 90er Jahren eine spürbare Vertiefung des Themas mit den Werken von Bernhard Waldenfels, Michael Wimmer, Werner Kogge, Dietrich Krusche, Alois Wierlacher, Bernd Ladwig, Julia Kristeva, Emanuel Levinas u.a..²⁷

1.2 Der interdisziplinäre Diskurs der Fremdheit

Im Rahmen dieser Bachelor-Arbeit habe ich mich auf einige wenige Theoretiker der Fremdheit beschränkt, die in einem fächerübergreifenden Diskurs interagieren und zur Beantwortung der gestellten Fragen beitragen.

Ein unverzichtbarer Klassiker für meine Analyse ist der deutsche Philosoph und Soziologe Georg Simmel, der mit seinem „Exkurs über den Fremden“ am Anfang des vorigen Jahrhunderts wegweisend auf diesem Gebiet wurde. In seinem Werk arbeitet er sehr anschaulich heraus, welche gesellschaftlichen Wechselwirkungen „...der Wandernde, (...) der heute kommt und morgen bleibt“²⁸ auslöst. Gemeint ist dabei „...der potentiell Wandernde, der, obwohl er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat“²⁹. Dabei wird er zum herausfordernden, provozierenden Element der Gruppe von Menschen, in die er hinein gerät³⁰. Mittels seiner Theorie lassen sich anschaulich grundlegende Strukturen der sozialen Fremdheit im Roman verdeutlichen.

²⁵ Vgl. Nünning (2008:280)

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. Ders. (2008:290).

²⁸ Simmel (1992:764)

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. Simmel (1992:765).

Die „Studien zur Phänomenologie des Fremden“ von Bernhard Waldenfels, einem deutschen Philosophen, eignen sich besonders gut, um die Bedrohung der Ordnungen durch das Fremde zu zeigen, denn Fremdheit ist bei ihm immer in Relation zu einer Ordnung zu sehen. Dabei lässt er sich vom Denken Foucaults leiten und geht von verschiedenen Ordnungen aus, die das jeweilige Fremde entweder verschließen oder erschließen und stellt die These auf: „So viele Ordnungen so viele Fremdheiten. Das Außer-ordentliche begleitet die Ordnungen wie ein Schatten.“³¹ Das heißt, dass alles, was außerhalb dieser Ordnungen wahrgenommen wird, sich als Fremdes äußert und auch nur über eine Schwelle zu erreichen ist. Oft kann diese Schwelle nicht überwunden werden, so z. B. in der Geschlechterdifferenz oder der kulturellen Differenz in den zwischenmenschlichen Beziehungen.³²

Die Ordnungen konstituieren sich im Innern des Menschen aus Erfahrungen, d.h. der Mensch nimmt teil an einem Geschehen, „...in dem die 'Sachen selbst', von denen jeweils die Rede ist, zutage treten.“³³ Dann gleicht er das im Geschehen Erlebte mit der jeweiligen Ordnung in seinem Innern ab, wobei er aber gleichzeitig auch neue Erfahrungen macht, die die Ordnungen ergänzen bzw. die wieder zu neuen Ordnungen führen.

„Dazu gehört auch, daß wir durch Leiden und Enttäuschungen lernen. 'Erfahrungen machen' heißt, etwas durchmachen und nicht etwas herstellen. Erfahrung bedeutet (...) einen Prozeß, in dem sich Sinn bildet und artikuliert und in dem die Dinge Struktur und Gestalt annehmen.“³⁴

Die Struktur des Erfahrungsgeschehens nennt Waldenfels intentional und dabei meint er den Husserlschen Intentionalitätsbegriff³⁵, der aussagt, dass unser Bewusstsein immer auf etwas ganz bestimmtes gerichtet ist und dieses uns „...*als etwas*, also in einem bestimmten Sinn, einer bestimmten Gestalt, Struktur oder Regelung *erscheint*.“³⁶ Die Erfahrung stellt sich damit also gleichzeitig als Phäno-

³¹ Waldenfels (1997:33).

³² Vgl. ders. (69).

³³ Ders. (67).

³⁴ Waldenfels (1997:67f).

³⁵ Ders. (68).

³⁶ Waldenfels (1997:68).

men dar, wie das Fremde, ...das sich dem Zugriff der jeweiligen Ordnung entzieht.“³⁷

Waldenfels kommt zu der Erkenntnis, dass für den Menschen der „Stachel des Fremden“ wichtig ist, um nicht in Stillstand und Selbstzufriedenheit zu erstarren:

„Er ist lebenswichtig, weil das Andere als das Fremde immer auch das Neue ist, in der Neuheit aber die fermentive Kraft des Fremden steckt, die uns zu irritieren und zu verängstigen und über diese irritierende Verängstigung zu verlebendigen und auf andere Gedanken, Ansichten und Überzeugungen zu bringen vermag.“³⁸

Emmanuel Levinas wird in der geisteswissenschaftlichen Welt als einer der größten ethischen Denker des 20. Jahrhunderts geschätzt und geehrt.³⁹ 1906 wurde er in Litauen als Sohn einer gläubigen jüdischen Familie geboren. Sein Denken wurde von einer schwerwiegenden Tatsache überschattet: Während er dem Holocaust und dem Kriegstod entrinnen konnte, fiel ein Großteil seiner Familie, seine Eltern, die Brüder und die Schwiegereltern, dem unmenschlichen Vernichtungsprogramm der Nationalsozialisten, der „Endlösung der Judenfrage“, zum Opfer.⁴⁰

Beeinflusst von der Phänomenologie Edmund Husserls und dem Denken Martin Heideggers, aber auch unter Berücksichtigung der Thora, des Talmud und der Geschichte des jüdischen Volkes hat Levinas eine neue Philosophie der Ethik erarbeitet, in der es darum geht, eine weitere Dimension in der Philosophie zu entfalten: die Fremdheit des Anderen unter zeitloser Perspektive. Sie wird ihm zur unhintergehbaren, transzendentalen Voraussetzung menschlichen Lebens⁴¹, aus ihr leitet er die grundsätzliche Verantwortung für den anderen Menschen ab.

Levinas' Philosophie der Ethik, die ein Denken ausgehend vom Anderen praktiziert, hat im Gegensatz zu traditionellen philosophischen Konzepten, die „vom Denken des Selben ausgehen“⁴², einen völlig neuen Ansatz.⁴³ Er kritisiert das ontologische Denken als ein Denken, das der Totalität den Weg bereitet, weil es das Seiende

³⁷ Ebd.

³⁸ Nünning (2008:298).

³⁹ Vgl. Staudigl (2009:7).

⁴⁰ Vgl. Ebd.

⁴¹ Vgl. Obendiek (2000:32).

⁴² Staudigl (2009:19).

⁴³ Vgl. Ebd.

immer unter dem Gesichtspunkt des absolut Allgemeinen betrachtet. Auf diese Weise wird die Fremdheit bzw. Andersheit des anderen Menschen völlig ausgeblendet. Aber gerade darum geht es Emmanuel Levinas: um eine Ethik der Transzendenz und der Wertschätzung des Anderen in seiner Fremdheit.⁴⁴

Die Philosophin und Psychoanalytikerin Julia Kristeva versteht es einfühlsam, die seelische Befindlichkeit des Fremden erfahrbar zu machen. In ihrem Werk „Fremde sind wir uns selbst“ zeigt sie auf, „...was die Begegnung mit fremden Menschen und Kulturen bedeutet und bewirkt.“⁴⁵ Dabei wird, sozusagen zwischen den Zeilen, die eigene, zum Teil auch bittere Erfahrung, Fremde in einem fremden Land zu sein, spürbar.

Am Werk Sigmund Freuds orientiert, geht sie der Frage nach, ob es möglich ist, mit dem Anderen, dem Fremden, „ohne Ächtung, aber auch ohne Nivellierung“⁴⁶ zu leben. Dabei entwickelt sie eine „Ethik der Psychoanalyse“⁴⁷, die besagt, dass der Mensch aus der Erkenntnis seiner eigenen Fremdheit heraus, den Anderen nicht mehr als fremd empfindet: „Das Fremde ist in mir, also sind wir alle Fremde. Wenn ich Fremder bin, gibt es keine Fremden.“⁴⁸ Aus dieser psychoanalytischen Erkenntnis leitet sie eine politische Vision ab, einen „Kosmopolitismus neuer Art“⁴⁹, der „an einer Menschheit arbeitet, deren Solidarität in dem Bewußtsein ihres Unbewußten gründet.“⁵⁰

⁴⁴ Vgl. Staudigl (2009:19).

⁴⁵ Obendiek (2000:28).

⁴⁶ Kristeva (1990:11).

⁴⁷ Dies. (209).

⁴⁸ Dies. (209).

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

2 Auf den Pfaden der Fremdheit – Die Spurensuche im Roman von Stefan Chwin

2.1 *Der Autor und sein Roman*

Stephan Chwin ist ein Autor, der die polnische Geschichte des vorigen Jahrhunderts facettenreich heraufzubeschwören weiß und dabei der Auseinandersetzung mit dem Fremden und Andersartigen in den verschiedensten Formen und Ausprägungen Raum und Stimme gibt. In seinem philosophisch-psychologischen Epochenroman „Die Gouvernante“ lässt er dabei besonders das Warschau in der Zeit um 1900 in lebendigem Glanz⁵¹ vor unserem geistigen Auge erstrahlen. Ein Warschau, in dem sich zur Zeit des sogenannten „Weichsellandes“⁵² Angehörige mehrerer Nationalitäten zusammengefunden hatten, um gemeinsam zu leben, zu arbeiten, zu lieben und zu leiden. Dieses Szenarium des Miteinanderseins wurde einerseits umrahmt von der Euphorie des Aufbruchs ins neue Jahrhundert, die sich in Fortschritts- und Wissenschaftsgläubigkeit und dem Traum vom neuen Menschen gefiel, aber andererseits wiederum überschattet war von einer allgemeinen „Weltuntergangsstimmung“ im Gefolge von Nihilismus, Dekadenz und Todessehnsucht.

Bernhard Waldenfels charakterisiert diese Zeit, als eine Zeit, in der die große Gesamtordnung zersplitterte und „die 'Kette des Seins', die einstmals alles mit allem verknüpfte“⁵³, endgültig auseinanderdriftete.⁵⁴ Er betont, dass das Fremde erst vollends im 19. und 20. Jahrhundert in den Kern der Vernunft und in den Kern des Eigenen eindringen konnte und, angelehnt an die psychoanalytischen Erkenntnisse Sigmund Freuds, dass „...die Herausforderung durch ein radikal Fremdes bedeutet, daß es keine Welt gibt, in der wir völlig heimisch sind, und daß es kein Subjekt gibt, das Herr im eigenen Hause wäre.“⁵⁵

Einen Höhepunkt in diesem Sinne stellt die Zeit des Fin de siècle dar, mit seiner Dekadenz und seiner Geworfenheit des modernen Menschen, dem die allumfassenden, haltgebenden „Erklärungsmodelle religiöser, philosophischer und gesellschaftlicher

⁵¹ Vgl. Chwin (2003:8).

⁵² Vom russischen Zaren regierter Teil Polens; um 1900 höchstentwickelte russische Provinz mit ca. 9,4 Mio. Einwohnern.

⁵³ Waldenfels (1997:65f).

⁵⁴ Vgl. Ebd.

⁵⁵ Waldenfels (1997:65f.).

Provenienz⁵⁶ abhanden gekommen waren und der sich als Fremder in einer ihm fremd gewordenen Gesellschaft in morbide Bewusstseinszustände wie Weltabgewandtheit, Träumerei, Rausch, Krankheit und Tod flüchtete, so wie das Stefan Chwin in seinem Roman eindrucksvoll in Szene gesetzt hat. Eine nicht unbedeutende Rolle in diesem Szenarium spielte das philosophische Werk Friedrich Nietzsches, das deshalb auch wie ein roter Faden in den Roman eingewebt ist.

In seinem Werk „Also sprach Zarathustra“ stellt Nietzsche den Menschen abwertend als Zwischenstadium der evolutionären Entwicklung vom Affen zum „Übermenschen“ dar, „...womit er zugleich die Zukunft der 'menschlichen Natur' infrage stellt. An die Stelle der Gewissheit tritt für die Menschheit das Nichts.“⁵⁷ So liest Aleksander heimlich in einem Buch Esthers:

„Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter und eine schmerzliche Scham...(…)... was geliebt werden kann am Menschen, das ist, das er ein Übergang und ein Untergang ist.“⁵⁸

Dieser die menschliche Gesellschaft in ihren Grundfesten verunsichernde Nihilismus durchzieht als Grundstimmung den gesamten Roman Chwins und führt die Protagonisten an den Abgrund des Scheiterns.

Nietzsches Kritik an der Gesellschaft richtet sich vor allem gegen den klassischen Moral- und Wahrheitsbegriff und gipfelt in der Ungeheuerlichkeit, Gott für tot zu erklären und damit das Fundament des Christentums „Glaube, Liebe, Hoffnung“ für immer aus dem Bewusstsein der Menschen auslöschen und durch das Ideal eines „Übermenschen“ ersetzen zu wollen. Eines „Übermenschen“, der vollkommen frei agiert, ohne an traditionelle bürgerliche oder christliche Werte gebunden zu sein, sich nur auf das Gesetz des Stärkeren und auf den absoluten Willen zur Macht stützend. Die Auswirkungen einer solchen Philosophie bis hin zu Antisemitismus, Faschismus und Krieg werden von Stephan Chwin vielschichtig und eindrucksvoll im Roman aufgezeigt.

Chwins „Esther“ ist eine schöne, charismatische, junge Frau, die für ca. ein Jahr als Fremdsprachenlehrerin in einer großbürgerlichen Warschauer Familie lebt und mit

⁵⁶ Müller-Salget (2002:9).

⁵⁷ Gartz (2008:100).

⁵⁸ Chwin (2003:192f.).

deren Ankunft plötzlich das Fremde und Andersartige in die bewährten Familienstrukturen einbricht, und die in Konvention und Moral erstarrten „lebensweltlichen Gewißeheiten“ der Familienmitglieder aus dem Gefüge bringt.

Nicht nur durch ein interessantes Sujet und einen dramatischen Plot, sondern auch durch unterschiedliche Stilmittel, wie z. B. die besonders bildhafte Sprache und den Einsatz von Metaphern und Symbolen versteht es der Autor, ein hohes Maß an Spannung, Ästhetik und Fremdheit zu erzeugen. So zaubert er die verschiedensten Bilder vor das geistige Auge des Lesers: während eines Gesprächs über die Stadt Odessa „...erfüllte sich der Salon mit dem Rauschen der Wellen, Zypressen stiegen über weißen Felsen auf, und unten, in der Stadt, deren Boulevards das Schwarze Meer umspülte, verschwanden Wagen mit Kiewer Weizen (...) in den großen Magazinen von Panfilow (...).⁵⁹ An einer anderen Stelle im Roman macht er aus dem Modeberater des Hauses „Herse“, Monsieur Lagrande, einen Magier, der aus den Vitrinen Kleider holt, „...als würde er aus einem dunklen Brunnen schillernde Wasserpflanzen ans Tageslicht fördern – blassgrüne, azurblaue, purpurrote (...)“⁶⁰ und der mit einer einzigen Bewegung edle Stoffe „in einen Strom von Falten und Spitzen“⁶¹ verwandelt.⁶² Auch setzt er die Farbsymbolik von rot und weiß ein⁶³, was beim Leser Ahnungen künftigen Unheils hervorruft.

Um eine möglichst vollkommene Aura der Epoche des Fin de siècle zu schaffen, greift er zu Stilmitteln, die schon in der „Dekadenzliteratur“, z. B. bei Arthur Schnitzler und Thomas Mann, eine Rolle spielten. So z. B. den „inneren Monolog“, mit dem er die Seelenqualen der Hauptfigur Aleksander, seine Melancholie, seine Zweifel und seine Zerrissenheit, auf nachvollziehbare Weise darstellt. Die Hauptfiguren werden von Chwin einfühlsam und differenziert charakterisiert; dabei bedient er sich vorwiegend der indirekten Charakterdarstellung durch subtil implizite Zusatzinformationen, die z.B. lediglich in der Physiognomie oder der Kleidung zum Ausdruck kommen.⁶⁴

Aleksander, die Hauptfigur des Romans, schildert aus der Ich-Erzählposition heraus, die Ereignisse, die sich aus der Begegnung der Familie Celiński mit der fremden

⁵⁹ Chwin (2003:20).

⁶⁰ Chwin (2003:26).

⁶¹ Ders. (27).

⁶² Vgl. Ders. (26f).

⁶³ Vgl. Chwin (2003:20, 41).

⁶⁴ Vgl. Schneider (2003:19).

Esther ergeben. Dabei ist er Teil der Handlung und der Figurenkonstellation; er ist am Geschehen beteiligt und nimmt dieses Geschehen aus einer „begrenzten Innenperspektive“⁶⁵ wahr. Dazu kommt die sympathetische Hintergrundgestaltung, mit der er die Kulisse, vor der die Figuren interagieren, in grauen, tristen Farben ausmalt, was eine Stimmung von Melancholie und Weltuntergang heraufbeschwört und die Situation der Geworfenheit der Hauptfiguren zusätzlich dramatisiert:

„In einem feinen Regen enthüllte die Welt ihre beschämenden Flechten und Narben, hinter der Fensterscheibe zerliefen die Konturen der gegenüberliegenden Häuser, in den Wolken über der Kuppel von St. Barbara glomm eine gelbliche Sonne, so schwach, als wollte sie jeden Augenblick für immer erlöschen. In solchen Stunden – windstill, dunkel, grau und feucht – suchen wir vergeblich die helleren Erinnerungen des Lebens und verlieren den Glauben daran, dass das, was geschehen ist, sich noch zum Guten wenden könnte.“⁶⁶

Die geschilderten Stilmittel setzt Stefan Chwin ein, um vor dem geistigen Auge des Lesers die Welt des Fin de siècle erstehen zu lassen, aber auch um Ästhetik, Verrätselung und Fremdheit zu konstruieren.

2.2 Die Protagonisten auf den Pfaden der Fremdheit

2.2.1 Esther Simmel – die potentiell Wandernde

„Das Fremde ist allgegenwärtig im Leben und in den Welten, die die Dichter heraufbeschwören. Theoretisch ist es diskutierbar, aber man kann es nicht aus den Texten der Literatur herausfiltern, um es separat zu betrachten. Wer das Fremde dingfest, greifbar und analysierbar machen will, muß sich an seine Personifikationen halten, an die Unbekannten, die die Szene betreten...“⁶⁷

Das Sinnbild einer Fremden verkörpert Esther Simmel, die Heldin des Romans. Sie betritt die Szene in beinahe vollkommener Fremdheit: scheinbar ohne Vergangenheit und Identität, „...keinem Ort zugehörig, keiner Zeit, keiner Liebe.“⁶⁸ Was von ihr bekannt ist, hat lediglich Allgemeinplatzcharakter: Man kennt ihren Namen und ih-

⁶⁵ Ders. (63).

⁶⁶ Chwin (2003:30).

⁶⁷ Obendiek (2000:46).

⁶⁸ Kristeva (1990:17).

ren Heimatort, weiß um den Status ihrer Herkunft und dass sie bisher viel gereist ist.

Mit Esther Simmel bricht ein vielgestaltiges Fremdes in die festgefügte Familienordnung der Celińskis ein: Erstens ist sie Jüdin; zweitens eine Deutsche mit fremden Sitten und Gebräuchen; drittens ist sie nicht nur eine junge Frau, was vom anderen Geschlecht her eine weitere Fremdheit bedeutet, sondern eine besonders schöne, charismatische Frau und das signalisiert besonders für die beiden Söhne der Familie eine Verlockung, aber auch eine Gefahr durch die Liebe. Viertens bringt sie als schöngestig Gebildete Musik und Kultur ins Haus der Kaufmannsfamilie und fünftens liegt es in der Natur der Dinge, dass Esther Simmel als weitgereiste Kosmopolitin die Fremde in sich trägt und so auch in die Herzen ihrer Gastgeber. Darüber hinaus birgt sie ein großes Geheimnis in sich, was ihr eine weitere Dimension von Fremdheit verleiht. Die größte Herausforderung stellt das Fremdheitsphänomen der Krankheit Esthers und die daraus resultierende Bedrohung durch den Tod für die Familie dar.

An dieser Aufzählung der verschiedenartigen Fremdheiten, die sich an der Person der Esther festmachen lassen, wird die Ambivalenz in der Begegnung mit dem Fremden sichtbar: Es sind nicht nur verunsichernde, ängstigende oder gar bedrohliche Elemente, sondern zugleich auch bereichernde, den geistigen Horizont erweiternde, ja sogar beglückende Elemente der Fremdheit, die in einem Menschen in Erscheinung treten können. Und das alles natürlich immer aus der Perspektive der Relationalität betrachtet, je nach dem wer und unter welchen Bedingungen dieser mit der bzw. dem Fremden in Beziehung tritt.

Für den Vater ist sie die junge, schöne Frau, die schon „viel von der Welt gesehen“⁶⁹ hat und über gewisse Erfahrungen verfügt, wie er vermutet - Eine willkommene Abwechslung in einem etwas eintönigen Familienleben. Da aber „sein Schiff im sicheren Hafen der Ehe fest verankert“ ist, flirtet er mit Esther nur mit Worten, ohne eine tiefere Absicht dahinter:

„Vater betrachtete sie mit zusammengekniffenen Augen, wie ein Junge, der im Pfarrersgarten Kirschen stiehlt. Die Wange auf die Hand gestützt, schaute er sie mit einem warmen Lächeln an: 'Und Paris, ist es sehr schön?' Fräulein

⁶⁹ Chwin (2003:19).

Esther kannte diese Einleitung sehr gut, aber sie tat so, als wisse sie nicht, was danach kommen würde, und nickte nur. 'Es ist also schön, sagen Sie?' - 'Ja.' - 'Und es lohnt sich hinzufahren?' - 'Ja.' - 'Und an der Seine stehen Platanen?' - 'Ja.' - 'Und die Frauen?' - 'Herr Czesław...' - 'Nun ja, man weiß ja, die Pariserinnen...'; sagte Vater und stopfte den rötlichen Tabak in die Pfeife.⁷⁰

Die Mutter sieht in ihr die junge, zerbrechliche Frau, die etwas umsorgt und später während der Krankheit gepflegt werden muss. Für beide – Vater und Mutter Celinski – spielt sie in erster Linie die Rolle der Dienstleisterin als Gouvernante ihres Sohnes Andrzej, darüber hinaus wird sie aber, fast wie eine eigene erwachsene Tochter, in die Familie integriert.

Aleksander ist von Anfang an fasziniert von der jungen, verführerisch schönen Frau. Seine Faszination für die Fremde ergibt sich fast ausschließlich aus der Tatsache, dass sie dem anderen, dem so genannten „schönen Geschlecht“ angehört. Das ist auch kein Wunder, denn seit jeher wird die Sehnsucht nach dem Fremden und Exotischen im Weiblichen verortet⁷¹ und „als Repräsentantin der Natur ist die Frau in der bürgerlichen Gesellschaft zum Rätselbild von Unwiderstehlichkeit und Ohnmacht geworden.“⁷²

„Das *'Unentdeckte'* enthält schon im Begriff das Ziel der Entdeckung, zur Vorstellung wird es überhaupt erst über deren Antizipation. Zugleich ist es rätselhaft und Ort für die eigenen Projektionen, für die Wünsche und Ängste, die im Begriff vom entdeckten, akzeptierten Territorium oder Selbst keinen Platz haben.“⁷³

Andrzej liebt sein „Fräulein Esther“ mit einer stillen Leidenschaft, in die sich Ehrfurcht und das Schwärmerische der ersten Liebe eines pubertierenden Jungen mischen. In erster Linie ist sie aber für ihn die Lehrerin, zu der er achtungsvoll aufschaut.

So hat jeder der Familienmitglieder seine ganz individuelle Sicht auf Esther, aus dessen Perspektive, sie jedes Mal anders, differenziert erscheint; das Phänomen

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Vgl. Weigel (1987:171ff.).

⁷² Dies. (171).

⁷³ Dies. (175).

der Fremdheit in der Person der Esther variiert relational im Rahmen der intersubjektiven Beziehungen.

Der Soziologe Georg Simmel bezeichnet das Bedeutende an der Position des Fremden, dass er fremde Qualitäten in einen bestimmten Kreis, in eine bestimmte Gruppe von Menschen, hineinträgt⁷⁴, die ihrerseits dann gezwungen sind, sich mit dem Fremden auseinanderzusetzen, zu lernen und Erfahrungen zu sammeln. Es kommt zu einer bereichernden wechselseitigen Beziehung, die vom Fremden initiiert wird, weil er „ein Element der Gruppe selbst“ geworden ist.⁷⁵ So wird im Haus der Familie Celinski wieder musiziert, denn Esther

„... setzte (...) sich ans Klavier und begann mit geschlossenen Augen Moniuszko, Strauß und Katenin zu spielen. Als sie zu Schubert übergang, stimmte Vater mit seinem sanften Bariton ein, froh, dass er singen konnte wie in alten Zeiten (...). Von den Klavierklängen angelockt, erschienen meine Mutter und Andrzej an der Tür, und schon waren wir alle zusammen, hier in dem großen Zimmer im Parterre, (...), wo in der Ecke neben der Tür der grüne Kachelofen stand und vor dem Fenster, über den Baumkronen, die Kuppel der St.-Barbara-Kirche leuchtete, in die wir jeden Sonntag gingen.“⁷⁶

Ein weiteres positives Moment dieser Konstellation liegt für Simmel in der Objektivität des Fremden.

„Weil er nicht von der Wurzel her für die singulären Bestandteile oder die einseitigen Tendenzen der Gruppe festgelegt ist, steht er allen diesen mit der besonderen Attitüde des 'Objektiven' gegenüber, die nicht etwa einen bloßen Abstand und Unbeteiligung bedeutet, sondern ein besonderes Gebilde aus Ferne und Nähe, Gleichgültigkeit und Engagiertheit ist.“⁷⁷

Das dialektische Verhältnis von Nähe und Entfernthheit produziert diese Objektivität, denn Esther Simmel ist zugleich für einen gewissen Zeitraum zugehörig zur Familie und doch zugleich Außenstehende, sie hat das Kommen und Gehen nicht ganz überwunden, sie wird nur für einen begrenzten Zeitraum in dieser Familie sein, um

⁷⁴ Vgl. Simmel (1992:765).

⁷⁵ Vgl. Ebd.

⁷⁶ Chwin (2003:20f.).

⁷⁷ Simmel. (1992:766).

ihren Lehrauftrag zu erfüllen. Georg Simmel bezeichnet diese Objektivität auch als Freiheit: „Der objektive Mensch ist durch keinerlei Festgelegtheiten gebunden, die ihm seine Aufnahme, sein Verständnis, seine Abwägung des Gegebenen präjudizieren könnten.“⁷⁸ Das befähigt Esther, unvoreingenommen, entspannt und geduldig mit den Familienangehörigen, insbesondere aber mit ihrem Schützling Andrzej umgehen zu können.

Julia Kristeva macht jedoch auf ein Problem aufmerksam, dass sich aus diesem Verhältnis von Nähe und Entferntheit, diesem „Nicht-ganz-Angekommen-sein“ ergibt:

„Die spröde Gleichgültigkeit ist vielleicht nur die eingestehbare Seite der Sehnsucht. (...) 'Wie konnte ich sie aufgeben? – Ich habe mich selbst aufgegeben.' Und selbst derjenige, der scheinbar das klebrige Gift der Depression flieht, tief in seinem Bett, in den schillernden Momenten zwischen Wachen und Schlafen verzichtet auch er nicht darauf. Denn in diesem Zwischenreich der Nostalgie, durchdrungen von Düften und Tönen, denen er nicht mehr zugehört und die ihn aus diesem Grund weniger verletzen als jene hier und jetzt, ist der Fremde ein Träumer, der sich der Abwesenheit hingibt, ein köstlich Deprimierter. Glück-lich?“⁷⁹

Nein, Esther Simmel ist trotz der gespielten Unbeschwertheit unter der Oberfläche ihres Seins nicht glücklich. Sie ist unglücklich, weil sie dem Vergangenen in ihren Erinnerungen hilflos ausgeliefert ist, eingebettet in eine Grundunzufriedenheit, die sich aus ihrer „Geworfenheit“ und ihrer „Dekadenz“, ihres Fremdseins in einer ihr fremd gewordenen Gesellschaft, ergibt. So verbringt sie den überwiegenden Teil ihrer freien Zeit still und in sich gekehrt lesend im Haus. Während eines Gesprächs mit Aleksander kommentiert sie die tragischen Ereignisse in einem europäischen Königshaus mit den herablassenden Worten, diese Welt sei nicht einmal ihres Blickes würdig.⁸⁰

Für diesen Zustand von Weltabgewandtheit, Lebensüberdruß und wesenhafter Verslossenheit findet Julia Kristeva die treffenden Worte:

⁷⁸ Ders. (767).

⁷⁹ Kristeva (1990:19f.)

⁸⁰ Chwin (2003:113).

„Der Ursprung ist verloren, die Verwurzelung unmöglich, eine Erinnerung, die sich immer tiefer gräbt, eine Gegenwart mit offenem Horizont (...). Es bleibt die Gewißheit zu sein: sich mit einer süßen und dunklen Gewißheit in sich einrichten zu können – eine geschlossene Auster unter den Gezeiten oder die ausdruckslose Freude eines warmen Steins. Durch die Zusammenstöße mit den anderen hin- und hergerissen (...) besteht der Fremde fort, verwurzelt in sich selbst, sich stützend auf diese geheime Niederlassung, auf seine neutrale Weisheit, die von einer nicht zu durchbrechenden Einsamkeit gelähmte Lust.“⁸¹

Der Vater der Familie spricht Esther auf ihre selbst gewählte Einsamkeit an: „'Langweilen Sie sich nicht so allein?' (...) Sie blickte von ihrem Buch auf: 'Herr Czesław, warum fragen Sie...?' (...) 'Ich sage ja gar nichts, aber immer nur unterrichten, unterrichten und sonst nichts?'“.⁸²

Im Sinne von Georg Simmel ist Esther die potentiell Wandernde, die heute gekommen ist und morgen für eine unbestimmte Zeit bleiben wird.⁸³ Dabei ist deutlich spürbar, dass sie „...die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat.“⁸⁴ So wird über den gesamten Zeitraum eine unüberbrückbare, ständig aufs Neue Fremdheit produzierende Distanz ihrerseits gegenüber der Familie aufrechterhalten; sie gibt fast nichts von sich selbst preis und obwohl sie durch ihren Beruf und den damit verbundenen Auftrag an den Ort und an die Familie gebunden ist, schweift ihr Geist unter der Oberfläche der nach außen getragenen Gleichgültigkeit doch ständig in die Ferne, was mit Georg Simmel formuliert, „... innerhalb dieses Verhältnisses bedeutet, daß der Nahe fern ist.“⁸⁵ Bei Esther bedeutet dieses Abschweifen in die Ferne ein ständiges Zurückblicken und Wegträumen in die Vergangenheit. Man spürt deutlich, dass Esther von einer Erinnerung, einem dunklen Geheimnis gequält wird, was sie seltsam verschlossen und gehemmt erscheinen lässt:

„Wer kennt ihn nicht, den Fremden, der rückgewendet zu dem verlorenen Land seiner Tränen überlebt. In seiner melancholischen Liebe zu einem verlorenen Raum vermag er sich nicht damit abzufinden, eine Zeit, ein Stadium verlassen

⁸¹ Kristeva (1990:18).

⁸² Chwin (2003:19).

⁸³ Vgl. Simmel (1992:764).

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Simmel (1992:765).

zu haben. Das verlorene Paradies ist ein Trugbild der Vergangenheit, das er niemals wiederfinden wird.“⁸⁶

Anfänglich bleibt dieses „verlorene Paradies“ im Dunkel und umgibt die Fremde mit einer Aura der Rätselhaftigkeit. Nachdem Esther aus Danzig früher als vereinbart bei den Celińskis eingetroffen ist, bezieht sie ihr Zimmer und platziert die mitgebrachten Fotografien in den „Mahagonirähmchen“⁸⁷ auf der Kredenz. Nur diese wenigen Bilder von ihrer Heimatstadt Danzig hat sie von zu Hause mitgebracht: keine Fotos von ihrer Familie, keinen Talisman, nichts sonst; Offensichtlich erzählt sie auch nicht gern von ihrem Elternhaus:

„Dann fragte er (Andrzej, C.F.) nach dem Haus in der Frauengasse. Fräulein Esther strich sich behutsam über die Manschette ihres Ärmels. 'Unser Haus? Das ist ein gewöhnliches Haus, ein ganz gewöhnliches Haus....' Über die seltsame Gedämpftheit der Stimme erschrocken, fügte Andrzej schnell hinzu: 'Und die Türme? Wie viele Türme gibt es?' – Als wollte er mit dem Bild der Türme, die sich über der Stadt erhoben, die dunkle Fassade des Hauses verdecken, über das Fräulein Esther lieber schwieg.“⁸⁸

2.2.2 Die Familie Celiński und das Gebot der Caritas

Die Familie Celiński ist eine großbürgerliche polnische Kaufmannsfamilie, deren Normen und Werte durch den katholischen Glauben bestimmt werden; dieser stellt das tragende und haltgebende Gerüst der gegenseitigen Beziehungen der Liebe und des Für-einander-da-seins dar. Die Familienmitglieder haben sich in ihrer vertrauten familiären Ordnung der „lebensweltlichen Gewißeheiten“⁸⁹ seit Jahren gut eingerichtet. Das Familienoberhaupt, Czesław Celiński, ist ein erfolgreicher Kaufmann, der seine Gewinne überwiegend aus dem Getreidehandel bezieht, und seiner Familie ein Leben in Wohlstand und finanzieller Sicherheit bieten kann. Die Hausfrau und Mutter Celiński organisiert, der großbürgerlichen Tradition folgend, den Haushalt sowie die Erziehung und Bildung der Kinder, zweier Söhne. Aleksander, der ältere Sohn, studiert in Heidel-

⁸⁶ Kristeva (1990:19).

⁸⁷ Chwin (2003:22).

⁸⁸ Ders. (23).

⁸⁹ Münkler/Ladwig (1997:26).

berg „Ingenieurbau“ und träumt davon, in der Zukunft große, menschenverbindende Brücken und Viadukte zu bauen. Sein Bruder, der etwa zwölfjährige Andrzej, besucht das Gymnasium, hat Probleme mit dem Fach Latein und dem Hauslehrer Herrn Wąsowicz, von dem er Nachhilfeunterricht erhielt bis die neue Hauslehrerin „Fräulein Esther“ ihn ablöste. Andrzej befindet sich im Entwicklungsstadium der Pubertät mit all ihren kleinen Schwierigkeiten, die aber erst in der Konfrontation mit der für ihn fremden Situation des Leidens seiner geliebten Lehrerin zu bedrohlichen Komplikationen führen.

Schon in den ersten Wochen nach der Ankunft Esthers gerät das starre Ordnungsgewebe der Familie ins Wanken:

„Wie sehr veränderte sich das Haus, seit diese schöne junge Frau da war. Zunächst schien alles seinen gewohnten Gang zu gehen, doch die feinen Spuren der Anwesenheit einer fremden Person erschütterten unmerklich die Ruhe, die bei uns herrschte, auch wenn nichts Außergewöhnliches geschah. Morgens stieß die nach dem Kamm greifende Hand auf eine perltschimmernde Bürste, in der eine Haarnadel steckte. Abends glänzte auf der gläsernen Ablage unter dem Spiegel wie ein verlorener Quecksilbertropfen ein Ohring mit einem Aquamarin und einer spitzen Kupfernadel. Und die neuen Düfte, die plötzlich durch den Flur schwebten, wenn Fräulein Esther im Satinkleid von ihrem Zimmer zur Garderobe ging...“⁹⁰

Das sind Spuren, die die Fremde ganz ungewollt, nur durch ihr bloßes Dasein hinterlässt. Der Philosoph Emmanuel Levinas erklärt das aus dem einfachen und doch so „dramatischen Vorgangs des In-der-Welt-seins“ des Individuums heraus:

„Die Komödie beginnt schon in unseren einfachsten Gesten. Jede von ihnen bringt unvermeidlich Ungeschick mit sich. Wenn ich nur die Hand ausstrecke, um einen Stuhl heranzuziehen, habe ich schon den Ärmel geknickt, das Parkett verkratzt, die Asche aus meiner Zigarette fallen lassen. Indem ich tat, was ich wollte, tat ich tausenderlei Ungewolltes. (...) ich hinterließ Spuren. Beim Verwischen dieser Spuren habe ich neue gezogen. (...) Wendet sich das Ungeschick der Tat gegen das verfolgte Ziel, so stecken wir mitten in einer Tragödie. (...) So

⁹⁰ Chwin (2003:15).

wie das Wild, das auf der verschneiten Ebene (...) vor dem Lärm der Jäger flieht und genau die Spuren hinterläßt, die ihm den Tod bringen.“⁹¹

Auf diese Weise hat auch Esther Simmel im Haus der Celińskis und in jedem der Familienmitglieder Spuren hinterlassen. Und auch hier beginnt die „Komödie“ mit den einfachsten Gesten: einer abgelegten Haarnadel, einer „perlschimmernden Bürste“ und einem Ohrring mit einem Aquamarin auf der gläsernen Ablage im Badezimmer, mit dem angenehmen Duft, den die junge Frau in den Räumen des Hauses hinterlässt – aber nur um einige Zeit später in einer jähen Wendung des Schicksals, die Krankheit, Schmerz und die Bedrohung durch den Tod bringt, in eine Tragödie zu münden. Esther Simmel wird zunächst liebevoll in der polnischen Familie katholischen Glaubens aufgenommen, ohne Misstrauen und ohne ihre Fremdheit zu thematisieren oder dingfest zu machen, um sie dann in die familiäre Ordnung zu assimilieren. Sie wird in ihrer Alterität von allen Familienmitgliedern geachtet, denn in dieser Familie gilt das Gebot der Caritas gegenüber dem Fremden. Julia Kristeva bringt dieses Ereignis hervorragend auf den Punkt, wenn sie feststellt: „Die Andersartigkeit des Blutes und des ethnischen oder nationalen Ursprungs verschwindet in der Liebe zum Nächsten nach dem Bild der christlichen Liebe...“⁹² und „...wenn der Gläubige nach der Bibel seinen Nächsten lieben soll wie sich selbst, so ist (...) der Nächste ausdrücklich 'jeder Mensch'“⁹³ – auch Esther Simmel. Sie führt diese Aussage mit den Worten des heiligen Augustinus weiter: „Jeder Mensch hat alle Menschen zu seinen Nächsten.“⁹⁴ Und (...) nichts ist so verwandt wie ein Mensch und ein anderer Mensch.“⁹⁵ Dieses christliche Engagement wird deutlich spürbar schon in der ersten Begegnung der Familie mit Esther Simmel, denn man begrüßt sie herzlich und gibt sich überwiegend ungezwungen in ihrer Anwesenheit, so als wäre sie tatsächlich eine nahe Verwandte. Das Gebot der Caritas wird auch im weiteren Zusammenleben mit Esther trotz auftretender ernsthafter Probleme beibehalten. Man fragt sich, warum diese Familie einer Fremden wegen so große Mühen und Schwierigkeiten auf sich nimmt? Julia Kristeva beantwortet diese Frage folgendermaßen:

⁹¹ Levinas (1995a:13f.).

⁹² Kristeva (1990:94).

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd.

„Die *Unbegrenztheit der caritas* läßt besser verstehen, weshalb sie, die über das normale Empfinden hinausgeht und von einer höheren Symbolik inspiriert wird, nicht der Reziprozität unterliegt und nicht auf der Ebene von Schuld, Abhängigkeit und Dankbarkeit zu verstehen ist. Die *caritas* ist unendlich, sie wächst, sie geht über sich und über uns hinaus und nimmt die Fremden auf, die gerade in ihrer Unterschiedlichkeit Ähnliche geworden sind.“⁹⁶

Der Philosoph Emanuel Levinas geht noch einen Schritt weiter, indem er die Verantwortung für den Nächsten bis zum Sterben für den Anderen⁹⁷ steigert. Genau genommen beginnt für ihn wahres, ethisches Menschsein erst mit der Möglichkeit, sich dem anderen zu widmen, für den anderen Verantwortung zu übernehmen bis in den Tod hinein:

„Das Ereignis der Ethik ist genau dieser Bruch mit der Gleichgültigkeit (...) die Berufung eines Für-den-Nächsten-Daseins, stärker als die Bedrohung durch den Tod: das existenzielle Abenteuer des Nächsten ist dem Ich wichtiger als sein eigenes, so daß das Ich von vorneherein als verantwortlich für das Sein des Nächsten gesetzt wird (...). ...das An-sich des Seins, beharrend, zu sein, geht über sich hinaus in der Selbstlosigkeit des Außer-sich-und-für-den-Anderen, im Opfer oder der Möglichkeit des Opfers, in der Perspektive der Heiligkeit.“⁹⁸

2.2.3 Andrzej und Esther – Erste Liebe und enttäuschte Hoffnung

Andrzej, der zwölfjährige Sohn der Familie, liebt seine schöne, gütige und geduldige Lehrerin mit der Leidenschaft eines Jungen, der zum ersten Mal in seinem Leben ein so starkes Gefühl wie die Liebe für ein weibliches Wesen empfindet. Er lernt unter ihrem Einfluss spielend und kann in kurzer Zeit seine Sprachkenntnisse, besonders in Latein, verbessern.

„Fräulein Esther brauchte nur das Zimmer zu betreten und schon war alles anders. Andrzej, der nicht immer erfolgreich mit der lateinischen Deklination kämpfte und mit Herrn Wąsowicz unendliche – wie er sagte – punische Kriege

⁹⁶ Kristeva (1990:94).

⁹⁷ Levinas (1995a:211).

⁹⁸ Ebd. (8f.).

führte, stand jetzt unter ihrer liebevollen Aufsicht, die ihm das Vertrauen in die eigenen Kräfte zurückgab. Kein Aufstand mehr gegen Cäsars *De bello Gallico* und Perraults Märchen. Wie die Luft eines Sommertages die Unruhe besänftigt, so verwandelte die bloße Gegenwart Fräulein Esthers die geometrischen Aufgaben in eine Reise durch ein freundliches, geheimnisvolles Land. Es waren keine neuen pädagogischen Methoden – es reichte, dass sie den Kopf neigte, die Brauen hochzog, es genügte ihre Stimme, der bloße Ton ihrer Worte, der Blick ihrer Augen, um seine Aufmerksamkeit zu wecken.“⁹⁹

Obwohl es nicht ausbleibt, dass das cholerische Temperament Andrzejs doch hier und da einmal zum Ausbruch kommt, gelingt es ihr aufgrund dieser Konstellation aus Nähe und Entferntheit sowie Gleichgültigkeit und Engagiertheit heraus, ohne Härte und Anstrengung, ihn allein mit Güte zu beruhigen, denn sie ist die „...Freiere, praktisch und theoretisch,“¹⁰⁰, sie „...übersieht die Verhältnisse vorurteilsloser, misst sie an allgemeineren, objektiveren Idealen und ist in...“¹⁰¹ ihrer „...Aktion nicht durch Gewöhnung, Pietät, Antezedentien gebunden.“¹⁰²

„Wenn Andrzej, über die Rätsel der französischen Syntax erzürnt, Martinsons Grammatik auf den Teppich schmetterte, wartete Fräulein Esther seinen Wutausbruch ab, legte dann ihre Hand auf seine, und plötzlich hob Andrzej, besänftigt durch die leichte Berührung, ohne Bedauern und Demütigung das Buch auf, als wäre der zornige Augenblick, der ihn selbst verletzte, nie dagewesen. Was sie tat entsprang nicht irgendwelchen Entscheidungen und Erwägungen. Es war eine Gabe, die man in jeder ihrer Bewegungen wahrnahm...“¹⁰³

Als sein „Fräulein Esther“ krank wird, bricht in Andrzej eine Welt zusammen. Von den Familienmitgliedern ist er es, der am wenigsten mit der belastenden und für ihn völlig fremden Situation umgehen kann. Als er durch einen Spalt der angelehnten Tür Zeuge des Leidens seiner geliebten Lehrerin wird, erleidet er einen Schock:

„Andrzej stieß mich (Aleksander, C.F.) von der Tür weg, lief ins Zimmer, und bevor ich ihn aufhalten konnte, begann er mit vogelartigen Bewegungen Fräu-

⁹⁹ Chwin (2003:21).

¹⁰⁰ Simmel (1992:767).

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Chwin (2003:21f.).

lein Esther in die zusammengeballte Decke zu hüllen. Mutter zerrte ihn vom Bett weg. Doktor Janowski nahm Andrzej an der Hand. (...) Aber Andrzej drängte Doktor Janowski gewaltsam weg und stieß dabei gegen die Arzneifläschchen auf dem Nachttisch. Glas klirrte. (...) Auf Fräulein Esther starrend, begann er lautlos zu weinen, schmerzverzerrt schluckte er den mit Tränen vermischten Speichel, riss sich von Mutter los und begann Fräulein Esthers Haar zu streicheln. (...) als er sah, wie plötzlich der Kopf kippte, wich er zurück, prallte mit dem Rücken gegen die Wand, ließ sie aber nicht aus den Augen und schüttelte den Kopf, als wollte er heftig widersprechen. (...) Ich fasste ihn an der Hand. Sie war feucht und glühte.“¹⁰⁴

Andrzej ist das jüngste der Familienmitglieder, fast noch ein Kind; Persönlichkeit und Identität sind noch am wenigsten herausgebildet und gefestigt. Seine Auseinandersetzung mit der Welt hat gerade erst begonnen; der Erfahrungshorizont ist noch sehr begrenzt. Aus diesem Grund kann er auf keine Ordnung zurückgreifen, die Antworten parat halten würde auf so tiefgreifende und komplexe Phänomene wie Krankheit und Tod. Das führt bei Andrzej nicht nur zu Verunsicherung und Verwirrung, sondern nimmt Ausmaße einer Verzweiflung an, die bis in den Schock führen.

„Die Verwirrung ist (...) nicht das Aufbrechen einer für die Ordnung zu engen Kategorie, sie bringt nicht die Ordnung in der Fassung einer erweiterten Kategorie zur Geltung. Sie ist auch nicht der Schock eines einstweiligen Unverstehens, das bald in Verstehen übergehen wird. (...) In der Verwirrung überraschen wir nicht das Absurde. Sie ist vielmehr dadurch möglich, dass in eine gegebene Ordnung eine andere Ordnung eintritt, die sich mit der ersten nicht verträgt.“¹⁰⁵

Bei Andrzej ist diese Ordnung, in die aufgrund der Ähnlichkeit eine andere eintreten könnte, noch gar nicht vorhanden, deshalb kommt es zu dieser „Überreaktion“. Herfried Münkler und Bernd Ladwig machen darauf aufmerksam, dass die Verunsicherung durch das Fremde eine bestimmte Schwelle nicht überschreiten darf, sonst

¹⁰⁴ Chwin (2003:51f.).

¹⁰⁵ Levinas (1998:248).

können Abwehrreaktionen die Folge sein.¹⁰⁶ So sucht Andrzej Hilfe durch das Gebet bei der Schutzpatronin der Kranken, der Jungfrau Maria, die in der Sankt-Barbara-Kirche, in der sich die Familie jeden Sonntag zum Gottesdienst einfindet, als Statue aufgestellt ist. In seiner Abwehrreaktion spiegelt sich die eigene Kapitulation vor dem unlösbaren, in keine Kategorie einzuordnenden Problem wider: das Weiterleiten des Problems an eine gemäß seinem Glauben mächtigere, übergeordnete heilige Instanz. Aber sein Glaube und seine Hoffnung auf Hilfe werden enttäuscht. Esthers Krankheit nimmt dramatische Formen an; sie wird bewusstlos und dämmert in einen komatösen Zustand hinüber. Auf dem Höhepunkt seiner Verzweiflung schleicht er heimlich in die Kirche und schleudert einen Stein gegen die Statue. Die Marienfigur wird dabei beschädigt, was einer blasphemischen Handlung gleichkommt und den Zorn der Gemeinde der Gläubigen hervorruft. Natürlich ist man darauf bedacht, so schnell wie möglich, den Übeltäter und Gotteslästerer ausfindig zu machen.

2.2.4 Aleksander und Esther - Die Konfrontation mit einem doppelten Geheimnis

Während Emmanuel Levinas den Zauber des Eros geradezu mit lyrischen Worten beschwört und ihm seinen Stellenwert als Vermittler zum „unendlich Zukünftigen“ zuweist, der Zeugung neuen Lebens, in dem sich die Liebenden zugleich wiederfinden und verewigen, aber auch nicht wiederfinden,¹⁰⁷ weil das gezeugte Kind „gleichzeitig anders und ich selbst bin“¹⁰⁸, setzt Bernhard Waldenfels die Entzauberung und Profanisierung der Welt, „die aus dem Projekt der 'Weltbeherrschung' resultiert“¹⁰⁹, gleich mit der Entzauberung des Eros, „denn soweit wir etwas beherrschen, bezaubert und verzaubert es uns nicht mehr.“¹¹⁰ Interessant ist, dass sich Waldenfels in seiner Theorie von der Entzauberung des Eros auf den schottischen Philosophen und Aufklärer David Hume beruft, der die Vielfalt der Formen, in denen sich die Liebe zwischen Mann und Frau äußert, in drei Kategorien einteilt:

¹⁰⁶ Vgl. Münkler/Ladwig (1997:26).

¹⁰⁷ Levinas (1993:372ff.).

¹⁰⁸ Ders. (390).

¹⁰⁹ Waldenfels (1998:158).

¹¹⁰ Ebd.

„der angenehmen Empfindung, die von der Schönheit ausgeht, des körperlichen Begehrens, das auf Zeugung bedacht ist, und der großmütigen Freundlichkeit. (...) Hier sind also ästhetische, biologische und moralische Komponenten vereint; vieles aus der alten Tradition findet darin Einlaß, doch fehlt diesen *disjecta membra* das einigende Band, das einst im Guten, in Gott oder im Weltall gefunden wurde.“

Und gerade weil dieses „einigende Band“ fehlt, wird meines Erachtens die Liebe weniger beherrschbar denn je und hatte also auch zur Zeit des *Fin de siècle* noch nichts von ihrem Zauber eingebüßt.

Die Frage drängt sich nun auf, inwieweit es überhaupt möglich ist, solche Phänomene wie Liebe oder Eros zu beherrschen. Für Levinas sind sie ähnlich wie die Naturgewalten in ihrer Unberechenbarkeit nicht beherrschbar: Die Liebe ist keine planbare Konzeption, es ist nichts, das durch den Willen des bewussten Subjekts steuerbar wäre. Sie „...ist nicht eine Möglichkeit, sie verdankt sich nicht unserer Initiative, sie ist ohne Grund, sie überfällt uns und verwundet uns und dennoch überlebt in ihr das Ich.“¹¹¹ Eindrucksvoll erlebbar wird das in den Schicksalen der beiden Söhne der Celinskis, die mehr oder weniger durch die Liebe zu Esther und später dann durch die schwierige Situation ihrer Erkrankung, im wahrsten Sinne des Wortes, in *Mitleidenschaft* gezogen werden und doch aus dieser Bewährungsprobe als starke Persönlichkeiten hervorgehen. Gleichzeitig wird aber auch hier wieder die *Ambivalenz* des Weiblichen spürbar, denn trotz aller Gefährdungen, die von Esther Simmel ausgehen, wird sie in ihrer Fremdheit als weibliches Wesen auch zu einem beglückenden Geschenk für die beiden. Christa Ebert bezeichnet in ihrem Werk „Die Seele hat kein Geschlecht“ die Frau als Funktionsträger für die Identitätsbildung des Mannes; „...die Begegnung mit (...) der Fremden (...) dient dazu, den Charakter des Protagonisten zu enthüllen, ihn zu Einsichten oder auch zu Wandlungen zu führen. Die Frau fungiert also in erster Linie als Spiegel, der das Bild des jeweiligen Helden zurückwirft, sie ist das Andere, das ihm sein Selbst erst bewusst macht.“¹¹²

Für Emmanuel Levinas stellt das Weibliche, das absolut Gegensätzliche, also die extreme Andersheit in Bezug auf das Männliche, dar, das aber trotzdem nicht von

¹¹¹ Levinas (1984:59).

¹¹² Ebert (2004:130f.).

diesem Ansatz her gedacht werden darf, sondern vom Ausgangspunkt der Andersheit, der Fremdheit an sich.¹¹³ Wenn Levinas vom Weiblichen spricht, so geht es ihm darum, das Geheimnis des wesenhaft Anderen zu bewahren, das mit dem Männlichen auf gar keine Weise verschmelzen und eine Einheit bilden könnte.¹¹⁴

Aleksander verliebt sich in die schöne junge Frau und auch er wird mit dem „Geheimnis des wesenhaft Anderen“¹¹⁵, das dem Weiblichen immanent innewohnt, konfrontiert. Darüber hinaus trägt Esther Simmel noch ein weiteres Geheimnis in sich, welches aus ihrer Biographie herrührt. Während eines Spaziergangs antwortet Esther auf die Frage, warum sie denn nicht in Paris geblieben sei, wo es ihr doch so gut gefallen habe, mit schwermütiger Stimme: „Mal fährt man weg, mal bleibt man da. Die Städte sind überall gleich. Und die Menschen auch. Am Tage sind sie fröhlich, glücklich, stark, und in der Nacht können sie nicht schlafen...“.¹¹⁶ Dabei bemerkt Aleksander, wie ihre Augen plötzlich traurig und glanzlos werden und hier erahnt er zum ersten Mal das „dunkle Geheimnis“, das als Rätsel wie ein Schatten über dem Geheimnis ihrer Weiblichkeit liegt.

Für Emmanuel Levinas ist das Rätsel eine offene Tür im Sein des anderen Menschen, die sich unsichtbar, im Verborgenen befindet, die also für den, der Einlass und Erkenntnis begehrt, offen und verschlossen zugleich ist; das Rätsel ist ein Sagen, das sich aus dem Gesagten schon zurückgezogen hat.¹¹⁷

„Gewiß richtet es sich in der Ordnung der Bedeutungen ein und bewegt sich in ihr, in einer Ordnung, die den Gesprächsteilnehmern gemeinsam ist, in einer Sprache, die Träger ist für ein System bekannter Wahrheiten. Und gewiß wird dieses System durch das Sprechen (...) erschüttert und zu neuen Bedeutungen gebracht. Aber hinter dieser Erneuerung (...) steht das Sagen, d. h. das Antlitz, die Verschwiegenheit einer unerhörten Aussage, einer Einflüsterung, die in nichts zerstiebt (...); ein Ohr auf der Lauer indes, ein Ohr an der Tür der Sprache kann sie hören; aber über ihren eigenen Eröffnungen schließt sich die Türe wieder, dank der Bedeutungen, die die Tür öffnen. (...) Diese derart zugleich of-

¹¹³ Vgl. Staudigl (2009:92).

¹¹⁴ Vgl. Staudigl (2009:92).

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ Chwin (2003:17).

¹¹⁷ Vgl. Levinas (1998:251).

fene und verschlossene Türe ist die außer-gewöhnliche Duplizität des Rätsels.“¹¹⁸

Die Rätselhaftigkeit ihrer Person wird also verstärkt durch ein doppeltes Geheimnis: das dem Weiblichen immanent innewohnende und das aus ihrer Biographie herrührende. Und das beschäftigt Aleksander mit seinem ganzen Denken und Fühlen, verwirrt ihn in seinem gesamten Menschsein; er begegnet in dieser fremden Frau einer so extremen Fremdheit, dass diese sich nicht mit einer schon vorhandenen Ordnung in seinem Innern vereinbaren lässt.

Die Anziehungskraft Esthers wird noch gesteigert durch ihr besonderes Charisma, das Nuancen zwischen *femme morale* und *femme fatale* in sich birgt – Ein Frauenbild, wie es in seiner Ambivalenz von den französischen Aufklärern projiziert wurde. So entspricht sie einerseits dem Idealbild der Frau in ihrer Fragilität, Sanftmütigkeit, Schamhaftigkeit und häuslichen Zurückgezogenheit, andererseits lockt sie den Mann mit ihrer Schönheit, ihrer Anmut, ihrer Lust sich zu schmücken, ihrer kosmopolitisch orientierten Bildung und ihrem Streben nach Freiheit und Unabhängigkeit.¹¹⁹ So nimmt Aleksander jede Gelegenheit wahr, um mit Esther zusammen zu sein und ihre Nähe zu genießen. Sie unternehmen längere Spaziergänge, auf denen er sie mit seiner Heimatstadt bekannt macht, er begleitet sie beim Einkaufen und sie spielen zusammen Karten. Insgeheim beobachtet er sie und lauscht ihrer schönen Stimme:

„Die Flamme flackerte unter dem rötlichen Schirm, Falter flogen um das Licht, und ich – den Kopf auf der Plüschlehne des Sessels, auf den Knien das Buch (...) – konnte mich, als ich diese warme Stimme hinter der angelehnten Tür hörte, nicht dagegen wehren, dass sich in mir etwas auftat, etwas seltsam Schmerzhaftes und Gutes.“¹²⁰

Auch die Liebe zwischen den Geschlechtern birgt das Fremde, Geheimnisvolle und Rätselhafte in sich, denn Eros und Liebe sind Weisen, dem Anderen in seiner Spur zu folgen, indem die Andersheit des Anderen als Geheimnis gesetzt wird.¹²¹ Zu-

¹¹⁸ Ders. (252f.).

¹¹⁹ Vgl. Weigel (1987:171ff.).

¹²⁰ Chwin (2003:23).

¹²¹ Levinas (1995b:58).

gleich aber verändert sich durch die Liebe die Sicht auf die Welt. Die Dinge und selbst die Ereignisse, die Aleksander vorher in ihrer politischen Undurchschaubarkeit bzw. ihrer sinnlosen Gewalttätigkeit befremdet hatten, erhalten nun durch die Gegenwart der fremden Esther einen Sinn:

„Die Dinge scharten sich um sie, suchten Zugang zu ihren Fingern, wollten ihren Augen gefallen. Komplizierte Ökonomie, gehässige Diplomatie, Krisen an den Börsen in Wien und Budapest, (...) all das wurde von Sinn erhellt, als sie morgens gegen zehn mit dem rauschenden, einen Tag zuvor gekauften Kleid die Treppe herunterkam und lächelnd nickte, als Mutter im Flur stehen blieb und anerkennend sagte: 'Ein sehr schönes Kleid, Fräulein Esther.' (...) Und wenn sie so antwortete, (...) und diese warmen, beiläufigen Worte fallen ließ, dann wurde alles von Sinn überstrahlt: der Streit in der deutschen Regierung, die Besorgnis um die Zukunft der Petersburger Dynastie, die Brände und Epidemien bei Kasan (...), die Eisenbahnkatastrophe bei Nantes (...) und sogar der Mord an den eigenen Töchtern, dessen sich vor einer Woche Dionizy Kąkol im Dorf Ruczaj (...) schuldig gemacht hatte. Wenn sie so die Treppe herunterkam, das Kleid schürzend, wenn sie mich mit ausgestreckter Hand begrüßte (...) – erstrahlte alles in einem unwiderlegbaren Sinn, obwohl die russischen Propheten in Petersburg, von denen Jan manchmal erzählte, verkündeten, das Ende der Welt sei nicht mehr fern.“¹²²

Mit der Rätselhaftigkeit Esthers kann sich Aleksander jedoch nicht abfinden. Er versucht mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln, ihre Geheimnisse zu ergründen. So fragt er sie schon während ihres ersten gemeinsamen Spaziergangs aus, und sie empfindet das offensichtlich ganz im Sinne Kristevas als „Plumpheit“¹²³ und antwortet höflich, indem sie seine Hand berührt: „Haben Sie mich noch nicht genug ausgefragt?“¹²⁴ In Bezug auf dieses Problem gibt Julia Kristeva den Rat, den Fremden nicht gleich mit Fragen zu überhäufen, vor allem nicht nach seiner Herkunft und seinen Ursprüngen, denn „...diesem Ursprung – Familie, Blut, Boden – ist er entflohen, und selbst, wenn er weiterhin an ihm zerrt, ihn bereichert, hemmt, erregt oder

¹²² Chwin (2003:34f).

¹²³ Vgl. Kristeva (1990:38).

¹²⁴ Chwin (2003:16).

schmerzt – und häufig dies alles zugleich -: er, der Fremde (in diesem Fall: sie, Esther, C.F.), hat ihn mutig und voller Melancholie verraten.“¹²⁵

Im weiteren Verlauf der Handlung hält Aleksander die Briefe zurück, die an Esther gerichtet sind, öffnet und liest sie. Damit verstößt er nicht nur gegen die Bestimmungen des Briefgeheimnisses, viel folgenschwerer wiegt die Tatsache, dass er die „Intimsphäre“ Esthers und damit die kulturinternen Regeln des menschlichen Miteinanderlebens, welche auch die Dialektik von Nähe und Distanz berühren, grundlegend verletzt.

2.2.5 Esthers Krankheit – Eine „Heimsuchung“ der besonderen Art

Das Leiden ist ein Phänomen, das die Menschen ständig und zu allen Zeiten bedroht hat, weil sie „...als 'denkende Schilfrohre' dem Wind und Wetter des Lebens ausgesetzt sind.“¹²⁶ Es ist ihre „leibliche Verankerung in einer physischen und sozialen Welt“¹²⁷, die sie so verletzlich macht. Sigmund Freud unterscheidet drei Leidensquellen: Erstens das Leiden vom eigenen Körper ausgehend, der dem Prozess des Alterns, der Krankheit und dem Tod ausgesetzt ist; zweitens von Einflüssen der Außenwelt her, die mit Naturgewalten o.a. unvorhersehbaren zerstörerischen Kräften auf uns einwirken kann und drittens aus den Beziehungen zu anderen Menschen.¹²⁸

Im Fall Esthers haben wir es mit einem Leiden zu tun, welches aus ihrem eigenen hinfälligen Körper in Form einer lebensbedrohlichen Erkrankung erwächst, aber in der eigentlichen Ursache in ihrer Beziehung zu den Menschen und der morbiden, dekadenten Gesellschaft als solcher entstanden ist und sich zusätzlich in schweren psychischen Symptomen manifestiert.

Aleksander, der ältere, der beiden Brüder, ist ähnlich betroffen von der Krankheit Esthers wie sein Bruder Andrzej, denn auch er liebt sie, aber er hat schon eine stabilere Persönlichkeit, verfügt über einen größeren Erfahrungsfonds, der ihn befähigt, das Geschehen einzuordnen, das Leiden des geliebten Menschen zu ertra-

¹²⁵ Kristeva (1990:39).

¹²⁶ Waldenfels (1990:123).

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Freud (1963:434).

gen und an der Pflege mitzuwirken. Natürlich wird aber auch er vom Ausmaß des Schmerzes, das er mit erleben muss, im Innersten aufgewühlt:

„Sie biss sich auf die Lippen, als wollte sie durch die Unterbrechung der Atmung den Schmerz löschen, aber kurz darauf begann wieder dieses schwere, rhythmische, ölige Stöhnen, dieses gedämpfte Zischen, das Zittern des Kopfes, als würde jemand ihren entblößten Hals mit einem brennenden Streichholz berühren. (...) Ich stand am Bett, schaute mir ihren Schmerz an und dachte: Man muss das unterbinden, sofort, jetzt, keinen Moment länger, es reicht, es ist völlig sinnlos (...) ich wollte sie schützen, aber ich konnte nicht aufhören, sie anzuschauen, den verdrehten Kopf, die zusammengepressten Lider; der Schmerz rieselte durch sie wie glühender Sand, dicht verschlossen unter der Haut, von uns abgegrenzt, verborgen, woher also der Eindruck, dass jemand, den ich nicht sehen konnte, sie berührte, dass jemand vor meinen Augen mit ihr machte, was er wollte, sie an den Haaren zog, ihr die Gelenke verdrehte, ihr die Finger brach (...).“¹²⁹

Für Emmanuel Levinas ist solch ein Leiden zugleich sinnlos, unbegreiflich und unannehmbar. Es ist in seiner „Heimsuchung“¹³⁰ zutiefst passiv und damit die Kehrseite eines aktiven Erlebens. Hier werden nicht Erfahrungen gemacht, sondern Erfahrungen erlitten.¹³¹ „Das Menschsein des leidenden Menschen wird vom Unheil erdrückt. (...) Es ist die Blockierung des Lebens und des Seins, es ist (...) gleichsam der tiefste Ausdruck der Absurdität (...).“¹³² Absurd deshalb, weil es nichts gibt, wofür der Kranke leidet, womit er sein Leiden verdient hätte.¹³³ Für Levinas ist dieses Geschehen nicht integrierbar in eine Ordnungs- und Sinneseinheit, stellt also eine radikale Form von Fremdheit dar. Es peinigt und quält den Menschen in seiner absurden, unbegreiflichen Fremdheit, ohne dass der Gepeinigte die Möglichkeit des Entkommens, des Rückzugs aus dem Geschehen hätte. Dieses Unheil des Leidens paralyisiert den Menschen mit einer Unfreiheit, die gewaltsam, grausam und unwi-

¹²⁹ Chwin (2003:76f.).

¹³⁰ Levinas (1995a:118).

¹³¹ Vgl. Ebd.

¹³² Ders. (119).

¹³³ Vgl. Ebd.

derrufflich ist. Das gesamte Menschsein des vom Schmerz Gepeinigten kommt hinter dem Schmerz zum Stillstand.¹³⁴

„Der Schmerz kann zum zentralen Phänomen des Krankheitszustands werden: Es sind 'Schmerzleiden', denen die Integration in andere psychologische Zustände keinerlei Linderung verschafft, bei denen im Gegenteil Angst und Verzweiflung die Grausamkeit des Leidens verschlimmern.“¹³⁵

Esters Leiden steigert sich bis in komatöse Zustände hinein, weil sie über ihre physische Erkrankung hinaus auch noch am verzweifelten Zustand ihres eigenen Geworfenseins leidet, ihrer Hilflosigkeit und ihres Fremdseins.

Für Levinas gibt es nur eine einzige akzeptable Ausnahme von der Sinnlosigkeit des Leidens: indem es die ethische Perspektive des Zwischenmenschlichen eröffnet und „mich wachrüttelt und aufruft“¹³⁶, den Leidenden in meine Fürsorge zu nehmen.¹³⁷ Die Familienmitglieder sind wach und offen für diesen Aufruf zur Fürsorge an der leidenden Esther. Ohne Ausnahme versucht jeder nach seinen individuellen Möglichkeiten, der Kranken zu helfen, ihr Leiden zu besiegen bzw. zu lindern und ihr den nötigen Trost zuzusprechen. Letztendlich muss Esther Simmel noch nicht sterben, denn der Wunderheiler Wassiljew kommt in die Stadt und es gelingt ihm durch Hypnose und Gebet, die psychische Blockade, die ihr über die physische Erkrankung hinaus den Lebenswillen geraubt hatte, zu durchbrechen. An dieser Stelle nimmt Chwin implizit Bezug auf die wegweisenden Erkenntnisse des jungen Sigmund Freud, der 1900 sein aufsehenerregendes Werk die „Traumdeutung“ herausbrachte, worin er dem Unbewussten und dem Seelenleben des Menschen den Status der Wissenschaftlichkeit verlieh, es damit unwiderruflich ins Interesse der medizinischen Forschung gebracht hatte und zum Gegenstand von Kunst und Literatur werden ließ. Wassiljew gelingt es, „nur“ durch Worte, die psychische Blockade in Esthers Seele aufzulösen, so dass der Heilungsprozess in Gang kommen kann. In seiner Schrift zur Behandlungstechnik der „Hysterie“¹³⁸ macht Freud auf die große Bedeutung des Wortes bei der Behandlung von Erkran-

¹³⁴ Vgl. Levinas (1995a:119).

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Ders. (120f.).

¹³⁷ Vgl. Ebd.

¹³⁸ Unter diesem Sammelbegriff wurden zur damaligen Zeit psychische Erkrankungen zusammengefasst.

kungen der Seele aufmerksam: „Worte sind wichtigste Vermittler für den Einfluss, den ein Mensch auf den anderen ausüben will; Worte sind gute Mittel, um seelische Veränderungen bei dem hervorzurufen, an den sie gerichtet werden. Der Zauber des Wortes kann Krankheitszustände beseitigen.“¹³⁹

Zwischen dem Wunderheiler und der kranken Esther wird aber auch deutlich die Schwelle, der Abgrund sichtbar, der das Eigene vom Fremden, den einen Menschen vom anderen trennt. Wer kennt nicht die Sehnsucht, ins Herz des Anderen blicken, ihn in seinem ganzen Menschsein erkennen zu können. Wichtig ist das besonders bei der Heilung von psychischen Krankheiten. Das weiß auch Wassiljew wenn er Esther anruft: „Öffne dich!“, (...) 'Enthülle das Geheimnis des Herzens vor einem göttlichen Menschen!'¹⁴⁰ Und Esther antwortet darauf ganz im Sinne von Emmanuel Levinas, der von der absoluten und unüberbrückbaren Fremdheit des anderen Menschen ausgeht: „Du wirst mich nicht erreichen!“¹⁴¹ Schließlich gelingt es Wassiljew aber doch, die Mauer zum Innern Esthers zu durchbrechen. Um sie aufzurichten, spricht er die Worte zu ihr: „...schließe nicht die Augen! Laß sie offen! Der Tod entfernt sich schon von dir! Siehst du ihn? Er wird immer schwächer, und in dir ist eine große Kraft (...). 'Du bist stark jetzt, wehre dich...'" Esther antwortet darauf, gänzlich unter dem geistigen Einfluss Nietzsches stehend: „'Ja, ich bin stark, ich bin auch stärker als du', (...). Und Gott lebt nicht mehr, er lebt gar nicht mehr, er ist ohne Atem, ich habe es gesehen – er ist auf die Erde gefallen und liegt jetzt vor der Stadt. Wie arm er ist, ganz ohne Hilfe...“¹⁴²

2.2.6 Ein Gott – transzendent bis zur Abwesenheit

Friedrich Nietzsche ist der Philosoph des Fin de siècle schlechthin. Mit seinem Nihilismus und der durch seine Philosophie populär gemachten Entwertung der traditionellen bürgerlichen und christlichen Werte hat er einen nicht unbedeutenden Beitrag zur Verunsicherung und „Geworfenheit“ des modernen Menschen in einer zunehmend utilitaristischen und technokratischen Welt geleistet. Dabei war er ein sehr genauer Beobachter seiner Zeit und kritisierte in seinen philosophischen

¹³⁹ Freud (1989:26).

¹⁴⁰ Chwin (2003:130).

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² Ders. (131).

Schriften, was er sah und für veränderungswürdig hielt: vor allem die verlogene Moral der bürgerlichen Gesellschaft und das, was Kirche und Aufklärung aus Gott gemacht hatten, ein Sinnbild für Ammenmärchen, leere Verheißungen und das drohende Strafgericht am Ende eines „sündigen“ Lebens. Daraus schlussfolgernd bezeichnet Nietzsche das Christentum als große Heuchelei, die den Menschen nur verweichlicht und auf ein nicht existierendes Jenseits hin vertröstet.¹⁴³ Aber er war sich auch wohl bewusst, was es für die Menschen bedeutet, ohne Gott zu leben. In der „Fröhlichen Wissenschaft“ beschreibt Nietzsche anschaulich den Zustand, in dem sich die Menschen befanden, nachdem sie Gott getötet und damit ihr bisheriges halt- und hoffnunggebendes christliches Fundament, um mit Waldenfels zu sprechen: ihre bisherige, über Jahrhunderte bewährte Erfahrungsordnung, zerstört hatten. Er malt diesen Zustand in düsteren Farben als Schreckensszenarium und Chaos aus:

„Wohin ist Gott? (...) ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getötet* – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? (...) Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet – wer wischt das Blut von uns ab? (...) Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns?“¹⁴⁴

Stefan Chwin webt diese Schreckensvision von im gottlosen Dunkel umherirrenden Menschen, die hilflos in einer ihnen fremd gewordenen Welt nach einem Ausweg suchen, wie einen roten Faden in den Plot des Romans ein. So schildert Geheimrat

¹⁴³ Gartz (2008:101).

¹⁴⁴ Nietzsche (2000:138).

Mehlers, ein Freund der Familie, die Situation in Europa und Russland folgendermaßen:

„Die Gemüter sind heutzutage erhitzt und ungeduldig, (...), sie wissen selbst nicht, was sie wollen. Da kann alles geschehen. Und wie soll man sich da schützen! Zum Beispiel die Sassulitsch. Hat sie doch (...) auf den Stadtvorsteher Trepow geschossen. Er hat den Geist aufgegeben, sie wurde freigesprochen, und das Publikum im Gerichtssaal hat noch applaudiert! Wahrhaftige Verwirrung in den Herzen und Köpfen! Im Mai wurde Baron Heyking von Nihilisten auf der Straße erschossen. Krawczynski hat mitten in Petersburg auf General Mesenzew geschossen. Und im Februar wurde Kropotkin, der Gouverneur von Charkow, getötet.' (...) Während wir Geheimrat Mehlers zuhörten, konnten wir förmlich sehen, wie sich über Europa etwas zusammenzog; wie sich die Völker – die großen und die kleinen – am Scheideweg sammelten und nach einer Hoffnung für die Zukunft Ausschau hielten.“¹⁴⁵

In den Warschauer Tageszeitungen kann man Artikel wie den folgenden lesen:

„Die heutige moderne Welt sieht im Übermut einen Wert, versteht die Freiheit im Sinne der Freimaurer, vergiftet die Herzen mit schädlichen jüdischen Gedanken und treibt die Menschen, die wie steuerlose Schiffe auf dem Meer der Gottlosigkeit segeln, weil sie den Glauben ihrer Väter verloren haben, zu schmerzlichen Taten. (...) Und die einfachen Leute, ohne die Hilfe der Kirche sich selbst überlassen, hören gerne auf die Einflüsterungen der Nihilisten und versinken im Sumpf der Sünde.“¹⁴⁶

Auch Aleksander hat Probleme, sich in einer Welt zurechtzufinden, die ihm in ihrer Sündhaftigkeit und Gottlosigkeit zunehmend kalt und fremd erscheint. An dieser Stelle scheint das Theodizee-Problem auf, denn er ist sich nicht sicher, ob er in der „besten aller Welten“ lebt:

„Als ich vom Fenster aus die vor Feuchtigkeit schwarzen Bäume betrachtete, die graue Fassade des Hauses der Jesionowskis gegenüber, das nasse Pflaster der Nowogrodzka (...) wünschte ich mir nur eines: nichts sehen, nichts hören, nichts spüren zu müssen. Doch gleichzeitig (...) ahnte ich, dass die Welt

¹⁴⁵ Chwin (2003:47f.).

¹⁴⁶ Chwin (2003:91).

draußen, diese Welt, die ich durch die Fensterscheibe betrachtete, nicht besser hätte erdacht werden können, dass sie gleichsam ins Schwarze getroffen war. 'Wie gut das alles erdacht ist', sagte eine Stimme in mir, die Ruhe versprach. 'Wie schlecht das alles erdacht ist', fügte eine andere hinzu, und beide stritten und trieben die Seele in eine unguete Melancholie.¹⁴⁷

Diese Melancholie ist der Grundton, der sich durch den gesamten Roman zieht und von dem die Hauptfiguren überschattet werden; auch das Theodizee-Problem leuchtet implizit immer wieder an dieser oder jener Stelle auf. Katholischen Glaubens versucht Aleksander zweifelnd und hadernd eine Nähe zu dem fernen und fremden Gott herzustellen, was ihm nicht gelingt. Hier begegnet uns das Schwellenproblem, das Bernhard Waldenfels in seinem Werk „Phänomenologie des Eigenen und des Fremden“ beschreibt:

„Der Ort des Fremden erweist sich (...) als Ort besonderer Art. Er lässt sich nicht in ein Ortsnetz einzeichnen, in dem wir uns frei bewegen, da er nur über eine Schwelle hinweg, also im vollen Sinne gar nicht zu erreichen ist. Dementsprechend heißt es bei Husserl: Das Wesen des Fremden besteht in einer 'bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen'. An dieser paradoxen Bestimmung ist entscheidend, daß Fremdes nicht – wie vielfach selbst bei Hermeneutikern üblich – als Mangel, als Defizit bestimmt wird, als handele es sich lediglich darum, daß uns etwas *noch nicht oder nicht mehr* bekannt, aber an sich und in sich selbst erkennbar ist. Vielmehr haben wir es mit einer Art von leibhaftiger Abwesenheit zu tun, wie Sartre, Merleau-Ponty und Levinas mit zunehmender Radikalität gezeigt haben. Ferne und Unzugänglichkeit gehören zur Fremdheit als solcher, ähnlich wie im Falle der Vergangenheit, die nirgends anders faßbar ist als in ihren Nachwirkungen oder in der Erinnerung.“¹⁴⁸

Emmanuel Levinas beschreibt diesen fernen, unzugänglichen und unbegreiflichen Gott als „transzendent bis zur Abwesenheit“¹⁴⁹, als das Nicht-Fassbare schlechthin, als das, was alle Kapazitäten des Begreifens übersteigt. Diese Erkenntnis bestätigt die Theorie von Bernhard Waldenfels und macht darüber hinaus deutlich, dass Gott der Präzedenzfall der unüberwindbaren Schwelle darstellt, das absolut Unzugängli-

¹⁴⁷ Ders. (30f.).

¹⁴⁸ Waldenfels (1997:70).

¹⁴⁹ Levinas (1996:231).

che, die radikalste Form von Fremdheit. Einerseits gibt es Gott, d. h. die Idee von Gott als Seiendem existiert, wie Renee Descartes in seinen „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie“ erkannt hat, andererseits kann der Mensch diese höchste Existenzform des Seienden mit seinem Denken nicht erfassen; es übersteigt seine, des Endlichen Möglichkeiten, eine Vorstellung von Gott, dem Unendlichen und zugleich Höchsten in seinem Bewusstsein zu projizieren.¹⁵⁰ Das muss in einer entzauberten Welt unter zunehmender Verwissenschaftlichung und Technisierung der Gesellschaft zwangsläufig misstrauisch machen, denn „Gott entzieht sich der Struktur des *cogito cogitatum* und bedeutet das, was nicht erfasst werden kann. In diesem Sinne lässt die Idee Gottes das Denken zerspringen, das stets auf Synopsis und Synthese beruht, das stets in eine Gegenwart einschließt oder ver-gegenwärtigt, in die Gegenwart zurückholt oder sein lässt.“¹⁵¹ Dieses Zerspringen des Denkens ist vergleichbar dem Zerbersten eines Glasgefäßes, wenn ein zu hoher Innendruck die Wände sprengt. Die Splitter fliegen wie Geschosse als Zweifel, Aberglaube, Ablehnung, Unverständnis, Intoleranz, Hass und Gewalt bis tief in die Herzen der Menschen hinein und verursachen Nihilismus, Extremismus, Zerrissenheit, Orientierungslosigkeit und Dekadenz, was Geheimrat Mehlers mit dem kurzen, aber aussagekräftigen Satz beschreibt: „Die Herzen sind zerrissen heute.“¹⁵²

So ist auch Aleksander in seinem Denken und Fühlen von Zweifeln zerrissen in Bezug auf Gott. Das Bild, das er sich von ihm und seinem Wirken macht, ist ein zweifelhaftes Zerrbild seines begrenzten menschlichen Denkens. So stellt er die göttliche Weisheit in Frage, versucht sie in eine vorhandene Ordnung einzupassen und stellt sich die göttliche Erlösung dann als „Erlösungsfabrik“ vor, in der die Seelen, eine nach der anderen, wie am Fließband, erlöst werden. „Nein, eine solche Erlösung wollte ich nicht, ich verlangte besondere Rechte für mich. Doch wenn mich jemand gefragt hätte: 'Welche Erlösung möchtest Du denn?' – hätte ich nicht zu antworten gewusst.“¹⁵³ Hier wird auch die große Ratlosigkeit spürbar, die ihn in der Beziehung zu Gott quält. Eine Ratlosigkeit, die bezeichnend war für die Menschen der Schwelzenzeit um 1900 in Europa, dem sogenannten *Fin de siècle*.

¹⁵⁰ Vgl. Ders. (1996:228ff.)

¹⁵¹ Ders. (228).

¹⁵² Chwin (2003: 91).

¹⁵³ Chwin (2003:37).

2.2.7 Aleksander und Jan – eine schwierige Freundschaft

Die beiden Freunde könnten in ihren geistigen Anschauungen nicht unterschiedlicher sein; Jan ist der Gegenpart zu Aleksander. Während Aleksander zwar an Gott zweifelt, aber sich in seinem Handeln doch von den traditionellen bürgerlichen und christlichen Werten leiten lässt, verwirft sie Jan im Laufe der Zeit, um sich zu dem neuen willensstarken, lebensstüchtigen und machtorientierten Übermenschen der Philosophie Nietzsches zu entwickeln. Aleksander beobachtet diesen Werdegang seines Freundes mit wachsendem Befremden.

Deutlich wird das Dilemma um Gott und den christlichen Glauben auch in den Gesprächen der beiden Freunde. Während Aleksander im Grunde doch an die Existenz eines Gottes glaubt, zweifelt Jan diese Existenz mehr und mehr an. Sein Denken weist deutliche Parallelen zum Denken Nietzsches auf in seinem Fortschritts- und Wissenschaftsglauben, seinem Materialismus, seiner Abkehr von christlichen Werten und der Hoffnung auf den neuen Menschen, der nur sich selbst und seinem Willen zur Macht verpflichtet ist. So sagt er in einem dieser Gespräche:

„Wenn Du wüsstest, wie oft ich versucht habe, die Liebe zu Gott in mir zu wecken. Als Kind kniete ich mit geschlossenen Augen, biss mir auf die Lippen, bis es wehtat, faltete die Hände in eifrigem Gebet – und was geschah? Nichts! Ich brachte es fertig, Gott zu fürchten, ich zählte meine Sünden, ich flehte um Vergebung, ich hatte Mitgefühl mit dem Gekreuzigten – aber Liebe? Wie hätte ich mich dazu zwingen sollen? Wenn du wüsstest, wie ich diejenigen beneidete, die Gott lieben konnten. (...) Ach, es ist nicht wichtig, ob Gott existiert. Wichtig ist, ob wir ihn lieben können, auch wenn es ihn nicht gibt. Aber ich, weißt du, ich kann nur Frauen lieben...“¹⁵⁴

Jedoch beweist Jan als Arzt in Verbindung mit den Heilungsversuchen der kranken Esther dem Freund weiterhin seine Verbundenheit. Er untersucht sie, diagnostiziert eine unheilbare Krankheit, und setzt sich dafür ein, mit seinen Verbindungen an einer renommierten Warschauer Klinik fähige Ärzte für die Therapie zu gewinnen. Nachdem Aleksander und Jan, von einer sehr zweifelhaften Lehrveranstaltung im Krankenhaus kommen, in der an der schwerkranken Esther vor Ärzten und Medizinstudenten nachgewiesen wird, dass auch ein bewusstloser Mensch Schmerz

¹⁵⁴ Ders. (38f.).

empfindet und die hilflose Kranke dabei mit glühenden Nadeln gequält wurde, geraten die beiden Freunde mit ihren unterschiedlichen Lebensphilosophien ernsthaft in Konflikt miteinander. Die Fremdheit zwischen ihnen wächst beständig und verhärtet die Fronten auf beiden Seiten. Später im Salon, Aleksander kann nur mit Mühe einen Wutausbruch unterdrücken, fragt er seinen Freund, der ihm durch seine kalte, rationale Sicht auf die Dinge immer fremder wird, nach der Diagnose und dieser hat nicht den Mut, das Problem offen auszusprechen:

„'Und die Diagnose?' Er sah mich nicht an: „'Du weißt doch genau, was das sein kann.' Ich ging ans Fenster. 'Meinst Du?' Eine braune Spinne kletterte über die Scheibe und zerriss einen Faden ihres Netzes. Ein paar Tropfen rannen über das Glas, feiner Regen klopfte ans Fensterbrett. Alle Dinge, die um mich herum waren, zerfielen plötzlich zu Staub. Ich spürte einen Druck in der Brust: 'Bist du sicher?' Er sah mich an: 'Sicherheit gibt es nie.' (...) 'Ich weiß nur, dass sie sie nicht länger in der Klinik behalten wollen.'“¹⁵⁵

Im Verlaufe der Behandlung Esthers kommen in zunehmendem Maße seine unchristlichen, nietzscheanischen Denk- und Verhaltensweisen zum Vorschein. So gibt er die Kranke nach relativ kurzer Zeit schon verloren. Nach einer Untersuchung gehen die beiden Freunde in den Salon und Aleksander fragt nach der Prognose der Krankheit.

„Er packte das Stethoskop in die Tasche. Er sah mich nicht an. 'Lange dauert das nicht mehr.' (...) Ich brachte ihn zur Tür. Er nahm seinen Hut vom Haken: 'Ihr solltet beten.' Ich blieb stehen: 'Und das sagst du?' Er streifte eine Papageiefeder vom Hut: 'Das nennt man fröhliche Wissenschaft.' – 'Sollen die Schwachen doch untergehen?' - 'Mein Lieber, die Schwachen gehen immer unter, das muss keiner wollen?' - 'Wie kannst du nur so denken? Du bist doch Arzt.'“¹⁵⁶

In seinem Werk „Die fröhliche Wissenschaft“ postuliert Friedrich Nietzsche Rigorosität, Unbarmherzigkeit und Pietätlosigkeit gegenüber den Schwachen der Gesellschaft zum Gebot des Lebens:

¹⁵⁵ Chwin (2003:61f.)

¹⁵⁶ Ders. (64).

„Leben – das heißt: fortwährend etwas von sich abstoßen, das sterben will; Leben – das heißt: grausam und unerbittlich gegen alles sein, was schwach und alt an uns, und nicht nur an uns, wird. Leben – das heißt also: ohne Pietät gegen Sterbende, Elende und Greise sein? Immerfort Mörder sein? – Und doch hat der alte Moses gesagt: 'Du sollst nicht töten!'“¹⁵⁷

Dieses unmenschliche Denken, welches bei Nietzsche wenigstens noch einen Hauch von Fragwürdigkeit aufweist, hat bekanntlich im Nationalsozialismus zur Einteilung menschlichen Lebens in wertenes und unwertes Leben geführt, das dann systematisch im Rahmen der Euthanasie und in den Konzentrationslagern vernichtet wurde.

2.2.8 Aleksander und der Erpresser – eine asymmetrische Beziehung

Aleksander wird von einem Mann, namens Müller, aus den unteren Schichten erpresst. Dieser Mann lässt sich im Verlaufe der Handlung zu immer drastischeren Drohungen hinreißen; im Verlauf der Handlung bedroht er nicht nur die Familie Celiński, sondern schließlich auch Esther Simmel. Abgesehen davon, dass er droht, das „Attentat“ Andrzej's auf die Marienfigur öffentlich anzuzeigen, thematisiert er im weiteren Verlauf der Handlung auch die jüdische Herkunft Esthers.¹⁵⁸ Anfangs fühlt sich Aleksander so brüskiert, dass er Müller mit einem Faustschlag zu Boden wirft. Später begreift er, dass er die Angelegenheit so nicht aus der Welt schaffen kann, dass er zahlen muss. Er treibt das Geld auf, indem er seine Ersparnisse opfert, den Vater um Geld bittet und seine Uhr und seinen goldenen Siegelring verpfändet.¹⁵⁹ Müller gibt sich nicht zufrieden und fordert noch mehr Geld und als er die Möglichkeit in Betracht zieht, das schöne Gesicht Esthers mit brennendem Phosphor zu zerstören, beauftragt Aleksander einen stadtbekanntem Gewaltverbrecher, sich der Sache anzunehmen, um Esther vor dem Erpresser zu schützen.¹⁶⁰

Während der Treffen mit Müller lernt Aleksander aber mehr und mehr den Menschen hinter der Fassade kennen und erfährt, dass er Student in Petersburg war, ein Mädchen liebte, das an Tuberkulose starb und dass er seitdem selbst an dieser

¹⁵⁷ Nietzsche (2000:64).

¹⁵⁸ Vgl. Chwin (2003:155).

¹⁵⁹ Vgl. Ders. (157).

¹⁶⁰ Vgl. Ders. (214ff.).

tödlichen Krankheit leidet. Zunehmend empfindet Aleksander Mitleid mit dem Elenden, der bettelarm, todkrank und ohne jede Hoffnung auf sein Ende zugeht. Eines Tages besucht Aleksander ihn in seiner verkommenen, armseligen Mietswohnung und, obwohl ihn das Milieu, der Schmutz und der Geruch abstoßen, bleibt er, um dem anderen in seiner Einsamkeit Gesellschaft zu leisten und ihm zuzuhören:

„...irgendetwas hielt mich in diesem schmutzigen, dunklen Zimmer, obwohl ich so schnell wie möglich hinaus, an die frische Luft hätte gehen sollen, um nicht vom Geruch dieser Armut und Verlassenheit durchdrungen zu werden.(...) Ich dachte, ich sollte ihn unterbrechen, aber ich rührte mich nicht von der Stelle. Er schien meine Unentschlossenheit zu spüren: (...) 'Sie sind ein seltsamer Mensch. Ein anderer würde mir in die Fresse schlagen oder einen anheuern, der mich fertig macht, und Sie stehen geduldig am Fenster und hören zu. Außerordentlich. Ich bin ein Wurm, und wir führen ein Gespräch wie (...) Luther und Melanchthon.'“¹⁶¹

Für Emmanuel Levinas ist die Begegnung mit dem anderen Menschen von jeher in eine spezifische Beziehung der Verantwortung eingebettet, denn der Andere ist nicht einfach nur ein Ding, an dem man achtlos vorübergehen könnte, sondern ein Mensch mit einem Antlitz, das, so entblößt und schutzlos es sich darbietet, an die Verlassenheit, Verletzlichkeit und Sterblichkeit des Menschen erinnert.¹⁶² Julia Kristeva spricht vom Gesicht des Fremden, meint aber dasselbe: das Antlitz des anderen Menschen, dass in seiner menschlichen Besonderheit der Physiognomie und des Ausdrucks auf sich aufmerksam macht und auf das man reagieren muss:

„(...) was uns an den Zügen des Fremden in Bann zieht, spricht uns an und stößt uns zurück, beides zugleich: (...) Vom Herzschlag zum Faustschlag – das Gesicht des Fremden zwingt uns, die verborgene Art, wie wir die Welt betrachten (...) offenzulegen.“¹⁶³

Aleksander geht den umgekehrten Weg: vom Faustschlag zum Herzschlag – Nachdem er den Hass überwunden hatte, konnte er im Gesicht des Fremden die Not und das Leid erkennen und Gefühle des Mitleids entwickeln. Nicht unbedeutend in die-

¹⁶¹ Chwin (2003:207).

¹⁶² Vgl. Levinas (1995a:78).

¹⁶³ Kristeva (1990:13).

sem Prozess wird auch die Predigt Pfarrer Olędzkis gewesen sein, der von dem barmherzigen Samariter gesprochen hatte, „...dem sonderbaren Menschen, der in der Felsenwüste einem Unbekannten Hilfe leistete.“¹⁶⁴ Und der dann weiter ausführt:

„Was wissen wir denn vom Herzen des Menschen? Was wissen wir von den Rätseln, die die Seele birgt? (...) Das Böse ist vor allem Schmerz – es entsteht aus lebendigem Schmerz und verwandelt sich zurück in Schmerz. Was uns als Zorn und feindlicher Hochmut erscheint, ist das Weinen der Seele, die – tief verletzt - in ihren Irrungen einen Weg sucht und aus Verzweiflung die Hand selbst gegen das zu erheben vermag, was die Welt mit reinem Licht erfüllt. Wenn wir also, empört vom Anblick des Bösen strafen wollen, dann sollten wir innehalten, denn das irrende Herz verlangt vielleicht nach Hilfe, und es wartet auf Liebe, nicht auf Härte, wenn sie auch noch so gerecht sein mag. Wenn es also Hilfe braucht in seinem Schmerz, wenn es sich auf dem dunklen Weg verliert und nach Licht dürstet, dürfen wir es nicht verstoßen. Denn nur die Liebe kann die Seele wieder gesund machen.“¹⁶⁵

Nachdem Esther genesen und abgereist ist, sich in Sicherheit befindet, sorgt sich Aleksander um den todkranken Müller, auf den er einen „bezahlten Schläger“ mit dem Namen Stahl angesetzt hatte. Als er Stahl nicht finden kann, um die Sache aufzuhalten, geht er zu Müller, um ihn zu warnen:

„Um zwei war ich in der Ulica Koszykowa. 'Du musst Warschau verlassen.' Müller sah mich nicht einmal an. Er lag mit dem Gesicht zur Wand und fuhr mit dem Finger über die schmutzige Tapete, als wollte er eine Landkarte (...) zeichnen. 'Ich reise eigentlich gern. Aber jetzt? Ich kann kaum zum Fenster gehen.' Neben dem Bett stand eine Schüssel mit schartigem Rand auf dem Fußboden. Im Wasser lag ein Handtuch mit dunkelroten Flecken. (...) Ich setzte mich auf den Stuhl. 'Hast du etwas zu essen?' (...) Ich gab ihm ein paar Rubel. (...) Er hatte kleine Schweißperlen auf der Stirn. Ich griff nach dem Taschentuch, das am Bettrahmen hing: 'Ich komme mit einem Arzt.' Er lachte kurz auf: (...) Wozu denn ein Arzt? (...) Was wird das schon für ein großartiges Ereignis sein, der Tod von irgendeinem Müller? Wird die Sonne aufhören zu scheinen? Oder die

¹⁶⁴ Chwin (174).

¹⁶⁵ Chwin (2003:175).

Wechsel austrocknen?' Ich zog seine Decke zurecht. 'Hör auf zu philosophieren. Du solltest besser essen. Und dann fahr weg. Es will dir einer Ehrlichkeit beibringen. Mit der Faust oder mit dem Messer. (...) Ich kann ihn nicht finden, um die Sache aufzuhalten. Deshalb verschwindest du besser.' Ich schob ihm ein Kissen unter den Kopf. Er kniff die Augen zusammen: 'Und dass Sie wissen: ich kriege euch noch.' Ich gab ihm ein Glas. 'Gut, du kriegst uns, aber jetzt iss. Und der Wein wird dir auch nicht schaden.'¹⁶⁶

Die Tuberkulose, zur damaligen Zeit Schwindsucht genannt, war eine extrem infektiöse und zu jener Zeit noch unheilbare Krankheit. Mit dem Entschluss, den einstigen Feind, der nun nur noch ein bedauernswerter, hilfloser Mensch war, in seine Fürsorge zu nehmen, ihm den Schweiß von der Stirn und das Blut vom Mund zu wischen, setzt sich Aleksander der Ansteckung aus, praktiziert er also genau die von Levinas beschriebene "Selbstlosigkeit des Außer-sich-und-für-den-Anderen, im Opfer oder der Möglichkeit des Opfers, in der Perspektive der Heiligkeit."¹⁶⁷ In diesem Prozess wird Aleksander geradezu durch den hilfebedürftigen Anderen in seiner Fremdheit wachgerüttelt hin zu einem Bewusstseinszustand, der Verantwortung für den anderen bedeutet, ihm in seiner Not beizustehen, Verantwortung für sein Leben zu übernehmen.

Die Beziehung aber, die ich dabei mit dem Anderen eingehe, ist eine asymmetrische Beziehung. Das heißt, ich kann nicht erwarten, dass der Andere mit derselben Intension zur Verantwortlichkeit in die Beziehung eintritt. „In diesem Sinne bin ich verantwortlich für den Anderen, ohne Gegenseitigkeit zu erwarten, und wenn es mich das Leben kosten würde.“¹⁶⁸

Auch die Beziehung zwischen Aleksander und dem Erpresser ist eine asymmetrische Beziehung. Dabei wechselten die Figuren innerhalb dieser Asymmetrie die Fronten: zu Anfang war Aleksander in der Hand Müllers, der ihn bedrohte. Am Ende ist Müller in der Hand Aleksanders, der ihn in seiner Wehrlosigkeit und krankheitsbedingten Schwäche leicht hätte töten können.

¹⁶⁶ Chwin (2003:240f.).

¹⁶⁷ Levinas (1995a:9).

¹⁶⁸ Levinas (1986:75).

„...die Unmöglichkeit zu töten hat keine bloß negative und formale Bedeutung; sie ist positiv bedingt durch die Beziehung zum Unendlichen oder die Idee des Unendlichen in uns. In dem ethischen Widerstand präsentiert sich das Unendliche als Antlitz; der ethische Widerstand lähmt meine Vermögen und erhebt sich in seiner Nacktheit und seiner Not hart und absolut vom Grunde der wehrlosen Augen. Das Verständnis für diese Not (...) stiftet die eigentliche Nähe des Anderen.“¹⁶⁹

Die Hilfe für Müller kommt zu spät, obwohl Aleksander sich noch am selben Abend an Jan wendet. Man hätte für den Sterbenden ohnehin nicht mehr viel tun können und Müller selbst war sich dessen bewusst gewesen. Und doch ist aufgrund der Wandlung Aleksanders, einer Wandlung „vom Faustschlag zum Herzschlag“, dieser kranke und verlassene Mensch nicht einsam gestorben, sondern in dem tröstenden Bewusstsein von menschlicher Nähe und Verbundenheit.

3 Ergebnisse der Spurensuche

Die vorliegende Bachelorarbeit stand unter der Aufgabenstellung herauszuarbeiten, auf welche Weise das Fremde in die Lebenswelt von Menschen eindringt und wie es sich auf das Seelenleben, die Persönlichkeitsentwicklung und die Identitätsbildung des Menschen auswirkt. Dazu habe ich mich auf die Spur von ausgewählten Protagonisten im Roman von Stefan Chwin „Die Gouvernante“ begeben, welche in einem literarischen Wegenetz der Fremdheit wandelten und in ihren Spuren Informationen hinterließen.

Es hat sich die Erkenntnis bestätigt, dass der literarische Text, insbesondere der Prosatext, hervorragend dazu geeignet ist, das facettenreiche Spektrum des Fremden zu verorten und anschaulich darzustellen. Der Text wirkt in diesem Sinne wie ein Modell der Wirklichkeit und wir können an diesem Modell, die Funktionsweisen und Wirkungen von Fremdheit mit all ihren Dimensionen, Stufen und Verflechtungen erforschen. Dabei hat sich gezeigt, dass man, um Fremdheit zu erleben, nicht einmal aus dem Haus gehen muss – Das Fremde sucht uns im wahrsten Sinne des

¹⁶⁹ Levinas (1993:286).

Wortes „heim“: so geschehen in der Person der Esther Simmel, die eines Tages im Warschau des vorigen Jahrhunderts in einem Haus in der Ulica Nowogrodzka vor der Tür stand, um ihren Dienst als Fremdsprachenlehrerin bei den Celińskis anzutreten und zu einer „Heimsuchung“ des Fremden für die gesamte Familie wurde, dergestalt, dass sie die familiäre Ordnung bedrohte und die „lebensweltlichen Gewissheiten“ der Protagonisten in Frage stellte. In dieser „Heimsuchung“, wurde die Ambivalenz zwischen positiven, bereichernden sowie verunsichernden bzw. bedrohlichen Elementen des Fremden deutlich sichtbar. Am Anfang der Geschichte begegnete der Familie in der fremden Esther viel Bereicherndes, wie z.B. neues, interessantes Wissen über fremde Städte und Menschen; Esther Simmel erfüllte das Haus der Celińskis mit Kultur und Musik und die Herzen ihrer jugendlichen Verhehrer mit Liebe, außerdem war sie dem jungen Andrzej eine gütige und geduldige Lehrerin. Aber auch negative Ereignisse, wie z.B. die schwere Erkrankung Esthers, die zu einer Heimsuchung der besonderen Art für Esther selbst wurde, der „Anschlag“ auf die Marienfigur und die Bedrohung durch den Erpresser, mussten von den Familienmitgliedern durchlebt und durchlitten werden. Esther Simmel brachte ein vielgestaltiges Fremdes ins Haus der Celińskis und hinterließ ungewollt Spuren ihres In-der-Welt-seins, Spuren auf den Dingen und in den Herzen der Menschen, mit denen sie lebte.

Dabei erschien sie als Mensch ohne Vergangenheit, der darauf bedacht war, so wenig wie möglich von sich selbst preiszugeben, wodurch sie ein hohes Maß an Fremdheit produzierte. Sie war die „potentiell Wandernde“, nicht nur, weil sie nur für eine bestimmte Zeit bei den Celińskis weilte und, weil sie, wenn sie es gewünscht hätte, auch jederzeit wieder hätte gehen können, sondern weil sie nicht wirklich angekommen, sondern ständig abwesend, versunken in die Erinnerung an ein „Paradies“ war, das ihr unwiederbringlich verloren schien. So war wohl ihr Körper anwesend und nah, aber die Gedanken waren ständig auf Wanderschaft, also fern. Das verlieh ihr über das Geheimnisvolle hinaus, welches dem Weiblichen innewohnt, die Aura der Rätselhaftigkeit. So war sie Trägerin eines doppelten Geheimnisses. Aufgrund dieser Tatsache, aber auch aufgrund ihrer Schönheit, ihrer Intelligenz, ihrer kosmopolitischen Bildung und jenes Charmes zwischen *femme fatale* und *femme morale* verliebte sich Aleksander, der ältere der beiden Söhne, in

sie. Andrzej, der jüngere, verfiel ihr in der schwärmerischen und eher platonischen Liebe eines Schülers seiner Lehrerin gegenüber.

Das dialektische Verhältnis von Nähe und Ferne schaffte zugleich eine Objektivität, die es Esther ermöglichte, auf die Dinge und Erscheinungen in ihrer neuen Umgebung völlig unvoreingenommen zu reagieren und liebevoll und geduldig mit ihrem Schützling Andrzej zu arbeiten. Im Grunde ihres Herzens war sie jedoch unglücklich und einsam; Sie richtete sich in ihrem Seelenzustand von Weltabgewandtheit, wesenhafter Verslossenheit und Lebensüberdruß im Hause der Celińskis ein und verbrachte den überwiegenden Teil ihrer Freizeit zurückgezogen und in sich gekehrt.

Die Familie Celiński nahm Esther in christlicher Nächstenliebe bei sich auf und auch während ihrer schweren Krankheit wurde sie aufopferungsvoll von den Familienangehörigen umsorgt und gepflegt. Hier wird deutlich, wie schnell das Schicksal sich wenden kann und wie wertvoll gerade dann Menschen sind, die sich in ihrem Denken und Handeln von den Geboten der Caritas leiten lassen.

Während die übrigen Familienmitglieder durch die Krankheit Esthers zwar beunruhigt, mit der Situation jedoch nicht überfordert waren, erlitt der noch sehr junge Andrzej einen Schock, als er das Leiden seiner geliebten Lehrerin mit ansehen musste. An dieser Stelle bestätigt sich die Erkenntnis von Herfried Münkler und Bernd Ladwig, dass das Fremde eine bestimmte Schwelle nicht überschreiten darf, weil sonst Abwehrreaktionen die Folge sein können.

Aleksander vereinte in sich zwei sich widerstrebende Seiten der Persönlichkeit: die jenes „polnischen Ritters ohne Fehl und Tadel“¹⁷⁰, von dem man auch zur Zeit der nationalen Unfreiheit in Liedern und nationalen Mythen noch schwärmte, und die Seite eines geworfenen Individuums der Schwellenzeit zum 20. Jahrhundert. Dabei wurde deutlich, dass Aleksander sich in hohem Maße selbst fremd war, dass er auf der Suche nach sich selbst und nach einer Ordnung in seinem Innern war, die ihm die quälenden Fragen seiner zerrissenen Seele beantworten und so die Dinge und Erscheinungen miteinander versöhnen würde.

¹⁷⁰ Suchodolski (1986:208).

Jan stellte das Konstrukt des „jenseits von gut und böse“ stehenden Übermenschen dar, mit seiner Absage an die christlichen Werte und Moralnormen, mit seiner Gefühlskälte und seiner Wissenschaftsgläubigkeit.

In der Figur der Esther verkörperte Stefan Chwin den Prototyp des von Lebensüberdruß und Dekadenz gezeichneten Individuums zur Zeit des Fin de Siècle, welches unter dem Einfluss der Philosophie Friedrich Nietzsches und durch seine eigene menschliche Gebrechlichkeit zum Scheitern verurteilt war.¹⁷¹

Esther Simmel litt nicht nur an der Geworfenheit des Subjekts in einer ihm entfremdeten Welt, sondern meines Erachtens auch an der zur damaligen Zeit weitverbreiteten Syphilis-Erkrankung.¹⁷² Das lässt sich mit zahlreichen Textstellen belegen: Alle im Roman geschilderten Symptome, wie die starken Schmerzen, welche die Protagonistin besonders nachts quälten (*Dolores osteocopia nocturna*), bis hin zu Bewusstseinstrübungen und komatösen Zuständen, können im Eruptionsstadium der Krankheit auftreten.¹⁷³ Da die syphilitische Erkrankung in den Anfangsstadien sehr infektiös ist, versuchte man in den Krankenhäusern, aufgrund der noch unzureichenden Möglichkeiten der Hygiene, solche Patienten wie Esther in die häusliche Pflege „abzuschieben“. Nach der Genesung verbrannte Janka, das Dienstmädchen, das Bettzeug und die Nachtwäsche von Esther; auch das ist ein Indiz für eine hochinfektiöse Krankheit wie die Syphilis. Außerdem sprach man in der Regel nicht über diese „unsittliche Erkrankung“, man nannte sie möglichst nicht beim Namen, so wie auch die syphilitische Erkrankung Nietzsches kaum thematisiert wurde.¹⁷⁴ Stefan Chwin konstruiert eine persönliche Verbindung zwischen Esther und Nietzsche, die in ihrer Dimension jedoch nicht weiter beleuchtet wird, sondern im Dunkel des Rätsels bleibt.

¹⁷¹ Esthers Überlebensprognose belief sich auf sechs Monate. (Vgl. Chwin: S. 228).

¹⁷² Die Diagnose der Syphilis war um 1900 sehr schwierig. Sie beschränkte sich auf die Beurteilung der Symptome, die allerdings vielfältig waren und von Patient zu Patient Unterschiede aufwiesen, so dass sie nicht mit Sicherheit gestellt werden konnte. Erst im Jahre 1906 wurde ein zuverlässiges Antikörper-Nachweisverfahren entwickelt. Die Therapie bestand lediglich in einer mit hohen Nebenwirkungen verbundenen Quecksilberanwendung. Die Überlebensprognose war immer ungünstig, ein mehr oder minder langes Siechtum vorprogrammiert.

¹⁷³ Vgl. Medizin (2005:696).

¹⁷⁴ Vgl. Janz (1994:12ff; 55ff.): In der neueren Forschung geht man mit großer Sicherheit von einer syphilitischen Erkrankung und einer erbten bösartigen Erkrankung der Augen mit Glaskörper- und Netzhautveränderungen aus, welches dann in Verbindung miteinander die psychiatrischen und neurologischen Symptome ausgelöst hat.

Weiterhin konstruiert Chwin subtil „zwischen den Zeilen“, Verdachtsmomente von zwei Erkrankungen in die Handlung hinein, sowohl der Syphilis als auch einer psychischen Erkrankung, die zur Zeit Sigmund Freuds unter den Begriffen „akute Hysterie“¹⁷⁵ bzw. „hysterische Psychose“¹⁷⁶, bekannt war und ebenfalls zum Beschwerdebild von Esther Simmel passt bzw. die syphilitische Grunderkrankung noch verstärkt haben wird. Psychische Erkrankungen sprachen gut auf das kathartische Verfahren an, eine Methode, die auf Hypnose beruhte und von Josef Breuer, einem österreichischen Internisten und engem Mitarbeiter von Sigmund Freud, entwickelt worden war. Die Methode der Hypnose, die Wassiljew bei Esther Simmel anwendet, lässt an das kathartische Verfahren denken, welches ab der 1880er Jahre von Breuer und später auch von Freud, bis zur Ablösung durch das Verfahren der „freien Assoziation“, praktiziert wurde. Interessant ist, wie es Chwin darüber hinaus versteht, in der Figur des Wassiljew eine zur damaligen Zeit lebende berühmte Persönlichkeit ins Gedächtnis des Lesers zu rufen. In der äußeren Erscheinung und in prägnanten Wesenszügen finden wir den von 1864 bis 1916 lebenden russischen „Wunderheiler“ und Wanderprediger Grigori Jefimowitsch Rasputin wieder, dem, so wie der Figur im Roman, hypnotische Kräfte und ein unberechenbares, wildes Wesen nachgesagt wurden.

Esther in ihrer Fremdheit wurde zum Anlass, eigene Annahmen und Gewissheiten zu hinterfragen, sich selbst und das eigene Leben unter einem anderen Blickwinkel zu sehen und dieser „andere Blick“ bewirkte, dass sich die Welt für die Protagonisten veränderte, die scheinbar sinnlosen Dinge und Ereignisse in einem ganz anderen Licht aufleuchteten und plötzlich einen Sinn ergaben. Sie weckte die Familie Celiński aus dem „dogmatischen Schlummer“, zwang sie mit ihrem „nackten Antlitz“¹⁷⁷ in seiner Hilflosigkeit und seiner Verletzlichkeit zur Verantwortung und zur Fürsorge im Rahmen der Caritas.

Aleksander wird nicht nur von der kranken Esther, sondern auch von einem ganz anderen Fremden, nämlich von Müller, dem Erpresser, zu einer Beziehung der Für-

¹⁷⁵ Freud (1998:57)

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ Vgl. Levinas (1995a:78).

sorge herausgefordert, in die er nach seiner Wandlung „vom Faustschlag zum Herzschlag“ auch eintreten kann.

Emmanuel Levinas nennt die Beziehung zum Nächsten eine asymmetrische Beziehung, die die Verantwortung, die Opferbereitschaft für den anderen Menschen voraussetzt. Asymmetrisch deshalb, weil der Mensch, der auf der Grundlage einer solchen Motivation in die Beziehung mit dem Anderen eintritt, nicht voraussetzen kann, dass der andere dieselben Intentionen in die Beziehung einbringt. Er betont, dass aber in dieser Opferbereitschaft für den Anderen, in dem sich das Prinzip der Heiligkeit und gleichzeitig der Wunsch des endlichen Menschen nach Unendlichkeit und ein Über-sich-selbst-hinaus-gehen widerspiegelt, wahres, sinnerfülltes Menschsein erst möglich wird.

Im Verlauf der Ereignisse haben beide Seiten, Esther und die Familie, voneinander gelernt, und es hat sich gezeigt, wie wahr die Erkenntnis von Bernhard Waldenfels ist, wonach Erfahrungen machen, etwas „durchmachen“ bedeutet, im Sinne von Anstrengung, Verunsicherung, Bedrohung und auch Opferbereitschaft. Der „süße Lohn“ am Ende dieser Anstrengungen bestand für die Protagonisten in einem Gewinn an kognitivem Wissen, einem mehr an Erfahrungen und gewachsenen sozialen Kompetenzen sowie einer gewandelten Identität, was letztendlich größere Handlungsspielräume in den Abenteuern des Lebens und in der Auseinandersetzung mit der Welt eröffnet.¹⁷⁸

4 Fazit

Der Roman von Stefan Chwin „die Gouvernante“ wirft Fragen auf, welche die Grundfragen der Menschheit berühren: Was ist der Mensch? Welchen Sinn hat sein Leben hier auf der Erde? Und wohin geht der Mensch nach seinem Tode? In diesem Rahmen werden aber auch Antworten gegeben auf Fragen nach der Identität, der Persönlichkeitsentwicklung und wie sich die Begegnung mit dem Fremden auf

¹⁷⁸ Aleksander konzipiert einen menschenverbindenden Bahnhof, den er „Estherhof“ nennt und in dessen Jugendstilfenster aus farbigem Glas er Reminiszenzen an Esther Simmel einarbeitet. Andrzej studiert Medizin und wird Arzt.

das Seelenleben von Menschen auswirkt; Fragen auf die sich meine Analyse bezog.

Der Dichter bzw. die geisteswissenschaftlichen Theoretiker haben Antworten gegeben, die dazu beitragen können, Licht in das Dunkel der menschlichen Existenz mit seinen Ängsten, Nöten und Sorgen zu bringen und dem Menschen so eine Möglichkeit der Orientierung im Labyrinth des Lebens zu geben. Diese Antworten möchte ich an dieser Stelle noch einmal als Extrakt aus der Spurensuche zusammenfassen:

Um in den Genuss der beglückenden Elemente des Lebens zu kommen und um uns in Bezug auf unsere Persönlichkeit und unsere Identität weiterzuentwickeln, müssen wir uns dieser Welt mit all ihren Gefahren des Fremden aussetzen, brauchen wir den von Bernhard Waldenfels vielgerühmten „Stachel des Fremden“. Dabei ist es nicht unbedingt erforderlich, in fremde Länder zu reisen oder aus dem Haus zu gehen, denn zunächst bedeutet das, sich dem anderen Menschen auszusetzen, dem Nächsten, der ein Freund, ein entfernter Verwandter, ein Kommilitone, ein Nachbar oder ein beliebiger Fremder sein kann.

Das Fremde kann uns darüber hinaus aber auch als Unglück, Unfall oder Krankheit von einem Augenblick auf den anderen im wahrsten Sinne des Wortes „heimsuchen“. Es ist dann wie ein Überfall zu verstehen, der unsere vorhandenen Ordnungen sprengt und unsere „lebensweltlichen Gewissheiten“ umstößt.

Vom soziologischen Standpunkt aus betrachtet, bringt der Fremde nicht nur Verunsicherung und Bedrohung mit sich, sondern er zwingt uns, uns selbst und unsere Normen und Werte, unsere Lebensentwürfe und Handlungsweisen kritisch zu hinterfragen und verhilft uns dazu, durch seine relative „Objektivität“ und den „anderen Blick“, die Welt aus einem erweiterten Fokus heraus zu betrachten und „objektiver“ wahrzunehmen.

Um mit dem Fremden ohne Nivellierung und ohne Ächtung leben zu können, ruft uns Julia Kristeva dazu auf: „Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst!“ In diesem Punkt stimme ich mit ihr überein: Das Gebot der christlichen Nächstenliebe ist ein praktikabler Lösungsweg, den Anderen bzw. Fremden in seiner Andersheit zu respektieren und mit ihm friedlich zusammenzuleben. Sie geht aber noch einen Schritt weiter und versucht aus dem psychoanalytischen Ansatz des Unbewussten, die

Fremdheit des anderen Menschen aufzuheben. Sie setzt in ihrem Werk „Fremde sind wir uns selbst“ den Anderen bzw. Fremden mit dem eigenen Unbewussten gleich, mit einem Unbewussten, von dem Sigmund Freud einmal gesagt hat, dass es gleichzeitig auch das Bedrohliche in uns ist, welches irgendwo in den letzten Winkeln unserer Seele ein Schattendasein fristet, unheilvoll und unberechenbar, weil man nicht weiß, was es ist und wann es hervorbrechen wird. Von diesem psychoanalytischen Ansatz her entwickelt sie die Formel „Wenn wir uns selbst durch diese Fremdheit in unserer Psyche als Fremde anerkennen, gibt es keine Fremden mehr.“ Das ist meines Erachtens zu einfach gedacht. Natürlich ist das eine schöne Vision: eine Welt, in der es keine Fremden mehr gibt, sondern nur noch durch ihre gemeinsame innere Fremdheit einander vertraut gewordene Brüder und Schwestern, aber ich bin nicht der Überzeugung, dass es auf diesem von der Psychoanalyse her gedachten Weg sinnvoll bzw. realisierbar wäre.

Beeindruckt haben mich die Theorien von Emmanuel Levinas, dessen philosophisches Ideengebäude von einem völlig neuen Ansatz her aufgebaut ist: Nicht mehr von dem bisher praktizierten ontologischen Denken vom „Selben“ oder „Allgemeinen“ ausgehend, sondern von einem Denken aus der Perspektive des „Anderen“. Seine Philosophie der Ethik macht deutlich, dass es unmöglich ist, dem anderen Menschen seine Alterität zu nehmen und das ein solches Vorhaben auch nicht erstrebenswert wäre, weil wir als „Selbe“ den „Anderen“ brauchen, um in der Beziehung mit ihm sowie in der Abgrenzung und Differenz zu ihm, unsere Identität zu konstituieren. Ohne den Anderen wüssten wir nicht, wer wir sind und welchen Sinn unser Erdenleben hätte.

Beim Sich-hinein-denken in seine Philosophie spürt man in jedem Gedanken die Trauer um die Menschen, die im Holocaust auf grausame Weise ermordet wurden und zu denen auch seine Familie gehörte. Vor diesem Hintergrund und als Prophet einer neuen, göttlich inspirierten Ethik, die den Menschen dazu aufruft, den Anderen gerade wegen seiner Fremdheit zu achten und zu lieben, für ihn Verantwortung zu übernehmen und für ihn in der Not opferbereit „einzuspringen“, habe ich seine Philosophie verstanden. Um diese neue Philosophie der Ethik zu begründen, geht er davon aus, dass nach den zwei furchtbaren Weltkriegen und der massenhaften, systematischen Vernichtung von Menschen während des Nationalsozialismus die

alten philosophischen Denkmuster von der Identität, insbesondere des Humanismus und der Aufklärung, die den Menschen in seiner Selbstbestimmtheit auf der Grundlage seines freien Willens feierten, nicht mehr vertretbar sind. Und an diesem Punkt treffen sich der Philosoph und der Dichter, denn auch Stefan Chwins Intention im Roman geht in diese philosophische Richtung und zeigt eindeutig an der europäischen Geschichte, wohin es führt, wenn das Individuum fernab jeglicher ethischer Normen, nur aus seiner willentlichen Selbstbehauptung heraus agiert bzw. wenn es seine Identität in einem größeren Zusammenhang, wie einer Ideologie, einem Volk oder einer Rasse zu finden sucht. Ein solches Individuum muss letztendlich scheitern, weil es seine Identität, das „Eins-sein-mit-sich-selbst“, niemals finden kann, sondern im Gegenteil, verlieren muss an totalitäre Machtansprüche. Aus diesem Grund versucht Levinas eine neue Identität für den Menschen zu begründen, wozu er sich der Metapher des Antlitzes bedient, hinter dem sich jenes höhere, heilige Prinzip, auf das auch Julia Kristeva hingewiesen hat, verbirgt und das sich als Bitte vom anderen Menschen her, als Aufruf äußert, Verantwortung für ihn zu übernehmen. Dabei macht Levinas deutlich, dass dieses Verantwortungsgefühl, was uns zwingt, den anderen in seiner Not und seiner Hilfebedürftigkeit wahrzunehmen, schon vor jedem Denken von Gott während des Schöpfungsaktes in uns hineingelegt wurde. Es ist an uns, dementsprechend zu handeln oder uns dem Anderen zu verweigern. Wenn wir uns aber diesem Bitten des Antlitzes, dieser Verantwortung für den Anderen, nicht entziehen, wenn wir uns der Tatsache bewusst sind, dass wir in dieser konkreten Situation in der Beziehung zu diesem konkreten Menschen nicht vertretbar sind und ethisch handeln, verhelfen wir unserem Ich zu einer sinngebenden bzw. gewandelten Identität und retten es vor der Vereinnahmung und Auflösung in totalitären Systemen.

Diese Gedankenstruktur habe ich auch im Roman wiedergefunden. Stefan Chwin hat das Positiv- wie auch das Negativbeispiel an den Figuren von Aleksander und Jan dargestellt. Während sich Aleksanders Identität in der Verantwortung für die kranke Esther Simmel und später auch für den Erpresser wandelte, verlor Jan sein Ich, seine Identität und musste scheitern.¹⁷⁹

¹⁷⁹ Jan wird zum Tod durch Erschießen verurteilt.

Chwin zeigt deutlich, wie wichtig für das Individuum die Auseinandersetzung mit dem Fremden ist, das sich auch in den Kranken und Schwachen der Gesellschaft manifestiert. Die, welche leidenschaftlich und opferbereit um das Leben der fremden Esther kämpften und sie während der gesamten Zeit ihrer schweren Krankheit opferbereit betreuten und pflegten, sind am Ende die „Gewinner“, denn sie gingen aus diesem „Abenteuer des Lebens“ gestärkt hervor, als neue, lebendigere Menschen, sensibilisiert an Herz und Seele, geläutert durch Schmerz und Opfer und bereichert durch Erfahrung sowie neues Wissen.

Der Titel des Romans, der in der Übersetzung von Renate Schmidgall „Die Gouvernante“ lautet, hat mich anfangs etwas irritiert, denn er konfrontiert den Leser mit einem im deutschen Sprachraum vorherrschenden Stereotyp: Die Gouvernante, eine alte, hässliche Jungfer mit massigem Körperbau, die mit furchteinflößender Miene vor hilflos ausgelieferten Kindern als „Schreckgespenst“ emporwächst. Im Großen Fremdwörterbuch aus dem Jahre 2007 heißt es: ...[altjüngferliche, bevormundende, belehrende] Erzieherin, Hauslehrerin.¹⁸⁰ Das diametral entgegengesetzte Beispiel ist die Protagonistin in Chwins Roman. Alles andere als eine hässliche, alte Jungfer, ist sie eine beeindruckend schöne, junge Frau, die nicht nur über eine sehr gute intellektuelle Bildung verfügt, sondern darüber hinaus auch über eine natürlich in ihrem Wesen veranlagte Güte und Sanftheit. Im Wesentlichen spielt sie im Roman die Rolle der zerbrechlichen, kranken, unter einem dunklen Geheimnis leidenden Frau, Projektionsfläche für die Vorstellungen und Phantasien der beiden Söhne der Familie Celiński und Spiegel, in dem sie ihre eigene Identität suchen und finden müssen.

In diesem Zusammenhang macht uns Horst-Jürgen Gerigk auf die Bedeutung des Titels für den Text aufmerksam, wobei er eine seltsam ambivalente Meinung vertritt: einerseits macht er uns plausibel, dass literarische Titel beliebig sind, eine eigene Textsorte darstellen und „wenn der Text seine Herrschaft antritt“¹⁸¹ ruhig vergessen werden können; andererseits betont er aber, dass sie der Identifikation des Textes dienen, das erste und vorläufige einzige sind, was wir vom Text wissen und uns einladen, aber auch abschrecken können, so dass wir die Erzählung, das Gedicht oder

¹⁸⁰ Duden. Fremdwörterbuch. (2007:520)

¹⁸¹ Gerigk (2002:8).

den Roman vielleicht nicht lesen. Gerigk meint weiter, Titel würden Träume assoziieren, sicher auch Alpträume, wie den von der Gouvernante. Es mag sein, dass Titel nach dem Beliebigkeitsprinzip ausgewählt werden, aber ich habe an solch einer Verfahrensweise meine Zweifel, denn beinahe hätte ich den Roman von Stefan Chwin, der mich mit neuem Wissen und einer Erweiterung meines Erfahrungshorizontes auf wunderbare Weise beschenkt hat, nicht gelesen.

Literaturverzeichnis

Chwin, Stefan: Die Gouvernante. Hamburg 2003.

Ebert, Christa: Die Seele hat kein Geschlecht. Studien zum Genderdiskurs in der russischen Kultur. Frankfurt am Main 2004.

Engelmann, Peter (Hrsg.): Levinas, Emmanuel. Gott, der Tod und die Zeit. Wien 1996.

Freud, Sigmund: Schriften zur Behandlungstechnik. Ergänzungsband. Frankfurt am Main 1989.

Gartz, Joachim: Die Großen der Philosophie. München 2008.

Halder, Alois: Philosophisches Wörterbuch. Freiburg, Basel, Wien 2003.

Jablowska, Joanna/Leibfried, Erwin (Hrsg.): Fremde und Fremdes in der Literatur. Frankfurt am Main 1996.

Janz, Curt Paul: Friedrich Nietzsche. Biographie. Dritter Band. Frankfurt am Main, Wien 1994.

Kristeva, Julia: Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt am Main. 1990.

Krusche, Dietrich/Wierlacher, Alois: Hermeneutik der Fremde. München 1990.

Levinas, Emmanuel: Ethik und Unendliches. Graz 1986.

Levinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg (Breisgau), München 1998.

Levinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Freiburg, München 1993.

Levinas, Emmanuel: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. München, Wien 1995a.

Levinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere. 3. Auflage. Hamburg 1995b.

Levinas, Emmanuel: Humanismus des anderen Menschen. Hamburg 1989.

Medizin, Mensch, Gesundheit. Genehmigte Sonderausgabe. Köln 2005.

Müller-Salget, Klaus: Heinrich von Kleist. Stuttgart 2002.

Münkler, Herfried/Ladwig, Bernd (Hrsg.): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin 1997.

Münkler, Herfried/Ladwig, Bernd (Hrsg.): Die Herausforderung durch das Fremde. Berlin 1998.

Nautz, Jürgen/Richard Vahrenkamp (Hrsg.): Die Wiener Jahrhundertwende. Wien, Köln, Graz 1996.

Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft. 1. Auflage. Frankfurt am Main 2000.

Nünning, Vera/Nünning, Ansgar (Hrsg.): Einführung in die Kulturwissenschaften. Weimar 2008.

Obendiek, Edzard: Der lange Schatten des babylonischen Turmes. Das Fremde und der Fremde in der Literatur. Göttingen 2000.

Schneider, Jost: Einführung in die Romananalyse. Darmstadt 2003.

Simmel, Georg: Exkurs über den Fremden. In ders.: Soziologie. Bd. 11. Frankfurt am Main 1992.

Staudigl, Barbara: Emmanuel Levinas. Göttingen 2009.

Suchodolski, Bogdan: Geschichte der polnischen Kultur. Warschau 1986.

Waldenfels, Bernhard: Der Stachel des Fremden. Frankfurt am Main 1990.

Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Frankfurt am Main 1997.

Waldenfels, Bernhard: Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2. Frankfurt am Main 1998.

Weigel, Sigrid: Die nahe Fremde – Das Territorium des Weiblichen. Zum Verhältnis von „Wilden“ und Frauen im Diskurs der Aufklärung. In: Koebner, Thomas/Pickerodt, Gerhart (Hrsg.): Die andere Welt. Studien zum Exotismus. Frankfurt am Main 1987.

Wierlacher, Alois (Hrsg.): Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung. München 1993.