

FREUNDSCHAFT STATT BRÜDERLICHKEIT. WELTOFFENHEIT BEI NELLY SACHS AUS DER PERSPEKTIVE HANNAH ARENDTS

Christian Janss

Zusammenfassung

1959 hielt die Philosophin Hannah Arendt die Preisrede »Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten.« In der Zeit von 1960-1966 hielt die Dichterin Nelly Sachs Reden bei der Verleihung verschiedener Auszeichnungen. Sie beschäftigen sich in ihren Reden mit dem Verhältnis des Individuums zur Welt, jeder aus seiner eigenen Sicht, betonen aber beide, wie wichtig es ist, sich der Welt zu öffnen und an ihr teilzuhaben. Arendt entwickelt Konzepte, um die Welt als öffentlichen Raum zu beschreiben, wie »Weltzugewandtheit« und »Zwischenraum« – im Gegensatz zur Geschlossenheit der Bruderschaft. Diese Begriffe erweisen sich als anwendbar, um zu beschreiben, was Nelly Sachs als »Weltverbundenheit« bezeichnet. Der Artikel versucht aufzuzeigen, dass Nelly Sachs' Werk, das geschlossen und zurückgezogen wirken kann, eine Bewegung von der Brüderlichkeit und Verslossenheit hin zu einer großen Gemeinschaft von Menschen beinhaltet.

Schlüsselbegriffe

Welt, Weltoffenheit, Freundschaft, Brüderlichkeit, Gershom Scholem

Sammendrag

I 1959 holdt filosofen Hannah Arendt pristalen «Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten». I tidsrommet 1960-1966 holdt poeten Nelly Sachs taler ved mottagelsen av ulike priser. I sine taler er de opptatt av forholdet mellom den enkelte og verden, hver fra sitt ståsted, men begge betoner hvor viktig det er å være åpen for og delta i verden. Arendt utvikler begreper for å beskrive verden som offentlig rom, som «Weltzugewandtheit» og «Zwischenraum» – i kontrast til brorskapets lukkethet. Disse begrepene viser seg anvendelige for å beskrive hva Nelly Sachs omtaler som «Weltverbundenheit». Artikkelen prøver å vise at Nelly Sachs' verk, som kan virke lukket og tilbaketrasket, inneholder en bevegelse fra det broderlige og lukkede mot et stort fellesskap av mennesker.

Nøkkelord

Verden, kosmopolitisme, vennskap, brorskap, Gershom Scholem

»... nur noch wünschend, die ganze Welt in einer Millionenumarmung vereinen zu dürfen.«

Einleitung

Diesen Wunsch, mit seiner Anspielung auf Schillers Ode »An die Freude«, äußerte Nelly Sachs in ihrer Preisrede mit dem Titel »Wir alle sind Betroffene« bei der Entgegennahme des Meersburger Droste-Preises 1960. Das Zitat steht als letzte Bewegung einer umarmenden Geste, beginnend mit den Nahen, endend mit Allen: Sachs freut sich »über das Zusammentreffen mit meinen Schwestern und Brüdern, die hier versammelt sind – darüber hinaus nur noch wünschend, die ganze Welt in einer Millionenumarmung vereinen zu dürfen.«¹ Damit wurde nicht nur die Einseitigkeit Schillers – »Alle Menschen werden Brüder« – angesprochen, sondern gleichzeitig eine Differenzierung angedeutet, zwischen auf der einen Seite den engen, nahen Schwestern und Brüdern, und auf der anderen Seite den Millionen von Menschen der ganzen Welt. In der bisherigen Forschung zu Sachs ist ihre Weltzugewandtheit, die sich als eine thematische Ader durch ihr Werk hindurch zieht, wenig beachtet worden. Ein Grund dafür mag sein, dass diese Thematik am deutlichsten in ihren Prosatexten und Briefen zum Vorschein kommt, Texten, die meistens zu ihren Lebzeiten unveröffentlicht blieben. Ihre Prosa erschien erst 2010 gesammelt und blieb mit wenigen, dafür aber wichtigen Ausnahmen² noch unerforscht. Insbesondere das Prosawerk soll daher im vorliegenden Aufsatz zur Sprache kommen.

Nelly Sachs' Weltoffenheit, Weltzugewandtheit oder, wie sie selbst schreibt, »Weltverbundenheit«, zeigt sich nicht in erster Linie in Stellungnahmen oder Äußerungen zu politischen Fragen, wenn auch solche sich bei ihr finden, sondern vielmehr als Spannungen und Fragestellungen, die das komplexe Verhältnis zwischen der privaten Sphäre und der Welt ansprechen. Es handelt sich um Reflexionen über den Status der ›Welt‹ in einem für Nelly Sachs besonderen, aber deshalb nicht weltlosen Sinn. Anhaltspunkte sind Stellen, wo sie eine »Millionenumarmung«, eine »Weltverbundenheit« oder gar eine »Gottesgemeinschaft« herbeisehnt.

Selbst also wenn ihre Werke den Eindruck einer Zurückgezogenheit von der Welt geben könnten, und Spuren ihrer Lektüre von jüdischer Mystik diesen Eindruck bekräftigen könnten, z.B. wenn sie Gershom Scholems Charakterisierung des *Sohar* (des zentralen Teils der Kabbala) exzerpiert, »daß jene geheime Wirklichkeit der phänomenalen vorangeht« (Scholem 2018, 29; zitiert von Sachs in NSW 4, 91), finden sich auch (teilweise besorgte) Äußerungen über die »phänomenale« Welt und ihre Bedeutung für menschliche Relationen und für die Menschlichkeit. Wesentliche Fragen sind daher, wie Nelly Sachs diese »Weltverbundenheit« problematisiert und wie sie Vorstellungen von Welt und Gesellschaft aufbaut.

Im vorliegenden Aufsatz soll der Versuch unternommen werden, Nelly Sachs' Vorstellungen von ›Welt‹ offenzulegen unter Berücksichtigung von Hannah Arendts Prägung

¹ Nelly Sachs, *Werke. Kommentierte Ausgabe in 4 Bdn.*, hg. von Aris Fioretos, Ariane Huml und Matthias Weichelt. Berlin: Suhrkamp 2010, hier Bd. 4, S. 80 (im Folgenden: NSW).

² Strob 2011 und 2016.

dieses Begriffes in ihrer am 28. September 1959 gehaltenen Preisrede bei der Entgegennahme des Lessing-Preises der Freien und Hansestadt Hamburg. (Arendt 1989) Deren Porträt von Lessing mit dem von Brecht³ inspirierten Titel »Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten« enthält unter anderem eine für den Begriff »Welt« notwendige historische Analyse vom Unterschied zwischen der – so Arendt – politisch irrelevanten »Brüderlichkeit« und einer Öffentlichkeit schaffenden »Freundschaft«. Diese, noch näher zu bestimmende Antinomie stellt Arendt mit Hilfe von Lessing auf als entscheidend für das Verständnis der modernen, politischen Öffentlichkeit.

Zunächst folgt eine Darstellung von gemeinsamen und unterschiedlichen Voraussetzungen der beiden Autorinnen, darauf folgt eine Präsentation von Arendts Rede im Hinblick auf diese Thematik, und schließlich folgt ein Versuch, Arendts Begriff in einer Analyse von Nelly Sachs' eigenen Preisreden und Prosastücken anzuwenden.⁴

Arendt und Sachs: Verbindungslinien

Hannah Arendt (1906–1975) und Nelly Sachs (1891–1970) hatten einige Grundvoraussetzungen gemeinsam: Sie lebten beide »in finsternen Zeiten«, in denen die grundlegenden Bedingungen menschlichen Zusammenlebens bedroht, teilweise sogar zerstört waren. Beide waren sie geflüchtete, deutsche Autorinnen im ausländischen Exil, beide jüdisch-assimilierter Herkunft, beide mit einem Drang, die Gewalt der Naziherrschaft zu verstehen, und beide kamen in dieser Frage zu (obschon recht unterschiedlichen) Antworten, die zum Teil jüdische Freunde und Kollegen, und im Falle Arendt auch die US-amerikanische Öffentlichkeit, provozierten.⁵

Die Differenzen zwischen den beiden liegen ebenfalls auf der Hand: Arendt ist eine politische Denkerin, die säkular bleibt, Sachs eine Dichterin, die sich vom Gedankengut der jüdischen Mystik des spanischen Mittelalters, von der christlichen (und kabbalistisch beeinflussten) Mystik Jakob Böhmes des frühen 17. Jahrhunderts und vom Chassidismus des polnisch-ukrainischen 18. Jahrhunderts inspirieren lässt.⁶ Arendt arbeitet mit politisch-philosophischen Fragen der Öffentlichkeit und des Tages; Sachs bewegt sich, wie sie selbst erklärt, in der »Nächtliche[n] Dimension«.⁷ Dennoch treten Verbindungslinien zu Tage auch in Bezug auf den religiösen Bereich. Wie Sachs schätzte Arendt die von Gershom Scholem mit seinem *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* zum ersten Mal (Englisch 1941, Deutsch 1957) beschriebenen, analysierten, teils auch neu

³ Es handelt sich um Brechts Gedicht »An die Nachgeborenen« (veröff. 1939), in dem der erste Teil mit folgendem Satz beginnt und schließt: »Wirklich, ich lebe in finsternen Zeiten!«

⁴ Zum weiteren, wichtigen Thema der Rede, nämlich Arendts Kritik der Holocaust-Verschweigung der Deutschen in der Nachkriegszeit wie auch ihrer Kritik am Versuch der Stadt Hamburg als Preisverleiher, mit Hilfe von Lessing eine falsche, historische Genealogie zu legitimieren, siehe Eigen 2000: »Arendt insinuated that no culture which *had* inherited what she considered the »proper« Lessing patrimony could have behaved as Germany did in this century.« (309)

⁵ Arendt und Sachs sind einander nie begegnet, und es lässt sich nicht nachweisen, dass sie einander je gelesen haben. Die Autorin und Brieffreundin beider, Hilde Domin (1909–2006) – mit Arendt korrespondierte sie 1960–1963, mit Sachs 1960–1970 – hatte aber versucht, bei den beiden ein gegenseitiges Interesse zu erwecken. (Arendt und Domin 2010).

⁶ Zum Wiederhall jüdischen Glaubens und jüdischer Mystik in Sachs' literarischem Werk, siehe Dischner 2017.

⁷ Unveröffentlichter Brief an ihren Übersetzer Lionel Richard. Zitiert nach NSW 4, 557.

entdeckten Traditionen der jüdischen Mystik. Und auch wenn Arendts politisches Denken nicht wie Sachs' Dichtungen aus den Quellen der jüdischen Mystik schöpft, um daraus wesentliche geistige Vorstellungen dichterisch zu integrieren, erkennt Arendt den gesellschaftlichen Wert dieser Traditionen und ihrer halb vergessenen, teils auch verheimlichten und verschwiegenen Texte an, wie sie in ihrer Besprechung von Scholems grundlegendem Werk zum Ausdruck bringt. In seinen *Hauptströmungen*, einem Werk, das Nelly Sachs ebenfalls benutzt hat (siehe die um 1960 entstandene Notizensammlung »Urpunkt«, NSW, 88–92), findet sie eine nach dem Holocaust besonders wichtige, neue Darstellung der jüdischen Weltoffenheit, denn jüdische Historiker pflegten bisher

all diejenigen Fakten der jüdischen Geschichte zu ignorieren, die nicht zu ihrer grundlegenden These von der Diaspora-Geschichte paßten, derzufolge die Juden keine eigene politische Geschichte besaßen, sondern unablässig unschuldige Opfer einer feindlichen und mitunter gewalttätigen Umgebung gewesen seien. [...] In auffallendem Unterschied zu allen anderen Nationen seien die Juden bislang kein Volk, das Geschichte mache, sondern ein Volk, das Geschichte erleide [...]. (Arendt und Scholem 2010, 469)

Wie aber Scholem zeigte, »Mystische Tendenzen, die also ihrer Natur nach eigentlich asozial sind, haben dennoch in der wirklichen Geschichte oft genug, und auch im Judentum, gemeinschaftsbildende Kraft bewiesen«. (Scholem 2020, 19) Darüber hinaus habe Scholem mit seiner Analyse der jüdischen, teils apolitischen Reaktionen auf den Verlust der messianischen Hoffnung, zunächst nach dem gescheiterten Sabbatianismus (im 17. Jh.) und dann nach der französischen Revolution, zum ersten Mal »die Rolle erhellt, die die Juden in der Herausbildung des modernen Menschen spielten.« (Arendt und Scholem 2010, 469–470) In ihren Ritualen, Experimenten und im geschichtlichen Denken der Kabbalisten findet Arendt ein, vor Scholems Arbeit kaum seriös wahrgenommenes, für das jüdische Selbstverständnis aber wichtiges Interesse am Handeln, wobei die mystischen Übungen gemacht wurden, »um Instrumente für die aktive Teilhabe am Geschick der Menschheit zu entwickeln.« (Arendt und Scholem 2010, 477) Auf Sachs' Rezeption dieser Einsichten werde ich noch zurückkommen.

Hannah Arendts »Gedanken zu Lessing«: Freundschaft statt Brüderlichkeit

Voraussetzung für eine gesunde Öffentlichkeit sei, so Arendt in ihrer Lessing-Preisrede, unsere Verpflichtung gegenüber der Welt als Ort politischen Handelns, die aber auch unsere Aufnahme durch die Welt voraussetzt: »Daß ein Mensch in der Öffentlichkeit überhaupt erscheint, daß die Öffentlichkeit ihn akzeptiert und bestätigt, ist keineswegs selbstverständlich.« (Arendt 1989, 17)⁸ Diese Dynamik zwischen Welt und Mensch bildet die Grundlage ihres Öffentlichkeitsbegriffes, den sie durch die Vorstellung eines »Zwischenraums« näher charakterisiert:

⁸ Arendt verwendet im Aufsatz meist »Öffentlichkeit«, »Welt« und »Wirklichkeit« (mit ihren Ableitungen), und geht nicht etwa auf Ferdinand von Tönnies' Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft ein.

Die Welt liegt zwischen den Menschen, und dies Zwischen – viel mehr als, wie man häufig meint, die Menschen oder gar der Mensch – ist heute der Gegenstand der größten Sorge und der offenbarsten Erschütterung in nahezu allen Ländern der Welt. Selbst wo die Welt noch halbwegs in Ordnung ist oder halbwegs in Ordnung gehalten wird, hat die Öffentlichkeit doch die Leuchtkraft verloren, die ursprünglich zu ihrem eigensten Wesen gehört. (Arendt 1989, 18)

Antipathien gegenüber der Teilnahme und Verpflichtungen in der Welt bedeuten für die produktive Öffentlichkeit einen »Weltverlust«, wobei der »unersetzliche Zwischenraum« zwischen den Menschen verlorengeht (Arendt 1989, 18).⁹ Ausgehend von den Revolutionsidealen *Liberté, égalité, fraternité, ou la mort!* sieht sie in der *fraternité* eine Bedrohung dieses Zwischenraums. Der Begriff der Brüderlichkeit hatte sich seit der französischen Revolution eingebürgert als Synonym für Klassengemeinschaft, und im alltäglichen Sprachgebrauch als etwas fast ausschließlich mitmenschlich Positives. Arendt distanziert sich aber von der *fraternité* in diesem (angeblich von Robespierre erstmals ausgesprochenen) Motto, indem sie in einer radikalen Gegenüberstellung (radikal auch weil sie auf antike Vorstellungen zurückgreift) von Brüderlichkeit und Freundschaft, die erstere einem menschlich-empathischen Schutzmechanismus der Gruppe zuordnet, während erst die aristotelisch verstandene Freundschaft¹⁰ ein politisches Gespräch ermöglicht und dadurch das Allgemeinwohl der Menschheit verteidigen kann als »engine of humanity« (Eigen 2000, 312).

Lessing stellte, so Arendt, ein wichtiges Beispiel dar für einen weltverpflichteten, handelnden, in seiner Gegenwart leider aber weder geachteten noch verstandenen Dichter und Denker. Mit dem Hinweis auf das leitmotivische »Sei mein Freund!« in Lessings *Nathan der Weise* zeigt Arendt, wie die Freundschaft für ihn wichtiger war als das an und für sich mitmenschliche (und theatersoziologisch wichtige), brüderliche Mitleid, womit sich Lessing in seiner *Hamburgischen Dramaturgie* ja beschäftigte. Lessing hatte »die Freundschaft [...] für das zentrale Phänomen gehalten, in dem allein sich Menschlichkeit beweisen könne« (Arendt 1989, 27).¹¹

Der Vorrang, in Bezug auf politische Relevanz, der Freundschaft über die Brüderlichkeit, und warum sich die letztere von der Welt notwendigerweise abwendet, erklärt Arendt einerseits soziologisch: Die Philanthropie, die Brüderlichkeit geht oft mit »einem Haß auf die Welt, in der Menschen »unmenschlich« behandelt werden« einher.

⁹ Den Begriff des »Zwischenraums« entwickelte Arendt im selben Zeitraum in ihrem 1958 erschienenen Hauptwerk *The Human Condition*, deutsch 1960 mit dem Titel *Vita activa*. Siehe dort das Kapitel »Handeln« und den Begriff »Interesse«, den Arendt als *inter homines esse*, »zwischen den Menschen zu sein« interpretiert.

¹⁰ Diesem praktisch-sozialen, politischen Freundschaftsbegriff liegt Aristoteles' Begriff der »*philía politiké*«, Freundschaft zwischen ebenbürtigen, für das Allgemeinwohl in gegenseitiger Achtung (ver)handelnden Bürgern zugrunde, die er in seiner *Nikomachischen Ethik* (Buch 8 und 9), wie in der *Politik* (1280b38–39) darstellt. Respekt und Achtung sind hier wesentliche Merkmale, wie Arendt in *Vita activa* erklärt: »Der Respekt ist wie die Aristotelische *philía politiké* eine Art »politischer Freundschaft«, die der Nähe und der Intimität nicht bedarf; er drückt die Achtung vor der Person aus, die aber in diesem Fall aus der Entfernung gesehen ist, welche der weltliche Raum zwischen uns legt.« (Arendt 1994, 238)

¹¹ Eine aufschlussreiche Diskussion der Identitätsproblematik in Arendts Aufsatz: »daß ich lange Jahre hindurch auf die Frage: Wer bist Du? die Antwort Ein Jude, für die einzig adäquate gehalten habe« (Arendt 1989, 33), unternimmt Lisa J. Disch (1995).

Andererseits lässt sich die Brüderlichkeit historisch erklären, denn sie sei zugegebenermaßen zu Zeiten »unausweichlich«:

Als ein geschichtlich beschreibbares und geradezu fixierbares Phänomen finden wir die Menschlichkeit im Sinne der Brüderlichkeit eigentlich bei allen verfolgten Völkern und allen versklavten Menschengruppen, und es muß im Europa des achtzehnten Jahrhunderts sehr nahe gelegen haben, sie gerade bei den Juden zu erfahren. Diese Menschlichkeit ist das große Vorrecht der Pariavölker. [...] Dies Vorrecht ist teuer genug bezahlt; ihm entspricht oft ein so radikaler Weltverlust, eine so furchtbare Verkümmernng aller Organe, mit denen wir der Welt zugewandt sind [...], daß man in extremen Fällen, in denen das Pariatum über Jahrhunderte angedauert hat, von wirklicher Weltlosigkeit sprechen kann. Und Weltlosigkeit ist leider immer eine Form der Barbarei. Bei dieser gewissermaßen natürlich gewachsenen Menschlichkeit ist es, als ob unter dem Druck der Verfolgung die Verfolgten so eng zusammengedrückt sind, daß der Zwischenraum, den wir Welt nannten [...], einfach verschwunden wäre. (Arendt 1989, 28)

Als Ersatz für die »Leuchtkraft« der Öffentlichkeit entstehe eine »Wärme der Intimität«, die aber »politisch schlechterdings irrelevant« sei. (Arendt 1989, 32 u. 47) Einen ähnlichen Prozess des einschrumpfenden Zwischenraums wird sie später als Funktion totalitärer Gesellschaften beschreiben.

Wie Sachs paraphrasiert auch Arendt Schillers Ode »An die Freude« kritisch. Sachs ersetzte, wie wir gesehen haben, »Brüder« mit »Welt«; Arendt geht noch weiter, indem sie in Schillers Vorstellung von mitleidender Menschlichkeit ein Beispiel der für das 18. Jahrhundert typischen, brüderlichen, leider aber politisch unfähigen Solidarität mit den Unglücklichen und Elenden sieht (Arendt 1989, 29). Die Zeile »Alle Menschen werden Brüder« hieß dazu noch in der frühen Fassung aus dem Jahr 1785: »Bettler werden Fürstenbrüder«. Solche Brüderlichkeit komme aber nicht über das erste Mitleid hinaus, so Arendt, und werde durch die Aufnahme dieses Gedankens in die Revolutionen zum Unheil, »weil es versuchte, die Unglücklichen glücklicher zu machen, anstatt für alle Gerechtigkeit zu etablieren« (Arendt 1989, 30).¹²

Die Antike schätzte Brüderlichkeit und Freundschaft anders ein, und verband mit der Freundschaft eine tätige Freude. Affekte wie Mitleid und Furcht machten, so der antike Gedanke, »das Handeln unmöglich« (Arendt 1989, 30), und damit auch das politische Handeln. Dagegen öffnet die Mitfreude die Offenheit, den freundschaftlichen Zwischenraum des handelnden Gesprächs: »Gesprächig ist die Freude, nicht das Leid, und das wahrhaft menschliche Gespräch unterscheidet sich von der bloßen Diskussion dadurch, daß es von Freude an dem anderen und dem, was er sagt, ganz durchdrungen ist, gleichsam auf den Ton der Freude gestimmt ist« (Arendt 1989, 31). Dabei darf man nicht vergessen, dass es von grundsätzlicher Bedeutung ist, dass »die Freundschaft nicht intim

¹² Arendts Kritik an den ideologischen Leitvorstellungen der Französischen Revolution (die an dieser Stelle nicht erörtert werden können), besonders an der von Rousseau herrührenden Vorstellung des empathischen Mitleidens der *fraternité*, erfährt eine gründlichere Darstellung in ihrem 1963 veröffentlichten Buch *On Revolution* (Deutsche Fassung *Über die Revolution*, 1965).

persönlich ist, sondern politische Ansprüche stellt und auf die Welt bezogen bleibt« (Arendt 1989, 42).

Die Freude wird also von Arendt in ihrem Lessing-Aufsatz als produktive Leidenschaft und wesentlicher Bestandteil des freundschaftlich-politischen Gesprächs hervorgehoben,¹³ während Mitleid, seinerseits, als Affekt, in Sprachlosigkeit verfallen muss: »wobei entscheidend ist, daß Lust und Schmerz wie alles Natürlich-Kreatürliche in die Stummheit drängt und von sich aus wohl zum Ton, aber nicht zur Sprache und zum Gespräch findet« (Arendt 1989, 31).¹⁴

Wie könnte dann, in unseren »finsternen Zeiten«, dieser Ton in Sprache und Gespräch verwandelt werden, und zwar auf eine Weise, die die »Welt- und Realitätslosigkeit«, vor der Hannah Arendt warnte (1989, 32), überwindet? Das ist eine Frage, mit der Sachs auf ihre Weise ringt, wie auch Adorno durch sein mehrfach modifiziertes Diktum der Unmöglichkeit des Dichtens nach Auschwitz tat.

Elaine Martin hat überzeugend klargestellt, wie Nelly Sachs die Mythisierung des Holocausts vermeiden wollte und statt dessen den Zivilisationsbruch, der ja in Adornos Diktum mitgehalten ist, reflektierend in ihre Lyrik aufzunehmen versuchte, um den Realitäten gerecht zu werden: Sie wollte Versöhnung, ja, aber nicht ohne das Geschehene zu repräsentieren.¹⁵ Von einem Exil, einem »Auswandern aus der Welt in ein Inneres« (Arendt 1989, 35) im Falle Sachs lässt sich, besonders nach Martins Beitrag, nicht mehr reden.

In Sachs' Lyrik wird stattdessen die Klage ein wesentlicher Modus. Für Arendt geht der Weg der Auseinandersetzung mit den Schrecken des Völkermordes und Krieges ebenfalls durch die Klage: »Bewältigen können wir die Vergangenheit so wenig, wie wir sie ungeschehen machen können. Wir können uns aber mit ihr abfinden. Die Form, in der das geschieht, ist die Klage, die aus aller Erinnerung steigt« (Arendt 1989, 37). Arendt vermag es, die Klage eng an das Handeln anzusiedeln, als eines seiner Grundelemente, und dadurch als ein Öffentlichkeit stiftendes Element, denn die Klage »legt seinen Sinn und die in die Geschichte eingehende, bleibende Bedeutung fest. [...] Sofern es überhaupt ein ›Bewältigen‹ der Vergangenheit gibt, besteht es in dem Nacherzählen dessen, was sich ereignet hat« (Arendt 1989, 37). Wie Nelly Sachs auch zum Thema Weltzugewandtheit in gewisser Übereinstimmung mit Arendt reflektiert, in dem Sinne, dass sie in ihrer Dichtung eine Art von tätigem Gespräch entwickelt, das also seinerseits eine Voraussetzung des öffentlich-politischen Gesprächs und Handelns ist.

¹³ »The address of joy accrues to and even *constitutes* the friend. In a sense, friendship for Lessing conducts joy to the forefront of binding discourse, marking the experience of a viable shareability that is pulled into place by a political tow. Joy in friendship—the signature affect of amicable closeness and political acuity—acts as the super-glue that has kept one world-bound« (Ronell 2016, 1165).

¹⁴ Der Aphorismus 499 in Nietzsches *Menschliches, Allzumenschliches* dürfte für Arendt eine Anregung gewesen sein: »Freund. – Mitfreude, nicht Mitleiden, macht den Freund« (Nietzsche 1999, 320).

¹⁵ Durch genaue Einzelanalysen zeigt Martin »what Nelly Sachs attempts to do; namely, to defy the verdict of the ›barbarity‹ of poetry in recognition of the indispensability of bearing witness« (Martin 2011, 35).

Nelly Sachs' Weltverbundenheit: Dichtung als ein tätiges Wirken in der Welt

Die letzten beiden Zeilen des Gedichts »In der Flucht Welch großer Empfang«, das Sachs auch als Abschluss ihrer Nobel-Rede 1966 vorlas, sind für ihre Einstellung typisch, und wiederholen die Geste vom Nahen, Verwandten zur Welt hin: »An Stelle von Heimat / halte ich die Verwandlungen der Welt –« (NSW 4, 100). In diesen Verwandlungen spielt die Sprache eine wesentliche und tätige Rolle. So existiere die Welt des Friedens nicht ohne eine Einigkeit schaffende Sprache, wie Sachs im zweiten Absatz ihrer schon zitierten Dankrede »Wir sind alle Betroffene« für den Meersburger Droste-Preis 1960 sagt:

Was sollen wir noch anderes tun mit dem Wort, als es an seinen Wurzeln zu packen und es beschwörend den Erdball überziehen zu lassen, auf daß es seine geheime, einigende Kraft hingibt an eine Eroberung – die einzige Eroberung auf der Welt, die nicht Weinen, die Lächeln gebärt: die Eroberung des Friedens. Wir alle sind Betroffene. Wir sind betroffen, auf Erden zu leben und die ungeheure Aufgabe durchzuführen, diesen Stern zu durchschmerzen – zu durchlieben –, bis er durchsichtig wird, von unserem gesagten oder ungesagten Wort durchzogen – dieser Geheimschrift, mit der wir ein unsichtbares Universum lesbar machen für ein göttliches Auge. (NSW 4, 80)

Nahezu identisch spricht sie diese Sätze ein Jahr später in ihrer Dankrede zur Verleihung des ersten Nelly-Sachs-Preises der Stadt Dortmund 1961 aus, mit dem Zusatz, der Preis gebe ihr »den Mut weiter an der Vereinigung der Menschen durch das Wort zu arbeiten« (NSW 4, 98). Ähnlich schätzt sie im Gedicht »Völker der Erde« den Wert des Wortes ein: »Völker der Erde, | zerstört nicht das Weltall der Worte, | zerschneidet nicht mit den Messern des Hasses | den Laut, der mit dem Atem zugleich geboren wurde« (NSW 1, 92).

Fast wie in einem Akt der Beschwörung wiederholt sie die Sätze der beiden Dankreden noch ein drittes Mal 1965 in ihrer Danksagung zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, wobei nun die Vereinigung *aller* Menschen wiederholt betont wird:

Und wir alle, was sollen wir tun mit dem Wort, das uns geschenkt wurde, als es an seinen Wurzeln zu packen [...] und es beschwörend den Erdball überziehen zulassen [sic], auf daß es seine geheime, einigende Kraft hingibt an eine Eroberung – die einzige Eroberung auf der Welt, die nicht Weinen, die Lächeln gebiert: die Eroberung des Friedens. (NSW 4, 17)

Kabbalistisch inspiriert scheint das sich aus dem bloßem Atem und Laut entwickelnden »Weltall der Worte«, eine Parallele zu Arendts (sekulärer) Betonung der für die Öffentlichkeit notwendigen Entwicklung vom bloßen Ton her zum Gespräch hin. Wichtig erscheint auch die Betonung beider der Freude, des Lächelns; für Arendt ein Wahrzeichen für »das wahrhaft menschliche Gespräch« (Arendt 1989, 31), für Sachs das Merkmal der Frieden bringenden Sprache, worin sich die Menschlichkeit äußern kann. Arendt formuliert diese Einsicht mit den Worten: »Diese Menschlichkeit, die sich in den Gesprächen der Freundschaft verwirklicht, nannten die Griechen ›philanthropia‹, eine ›Liebe zu den

Menschen«, die sich daran erweist, daß man bereit ist, die Welt mit ihnen zu teilen« (Arendt 1989, 41).

Sachs' Rede vom Jahr 1965 unterscheidet sich auf einem wesentlichen Punkt von der Preisrede 1960, worauf Florian Strob aufmerksam macht: Hatte sie 1960 (in der gesprochenen Fassung, von der Strob ausgeht) mit »Meine Schwestern und Brüder!« ihre Rede begonnen, schien ihr diese Anrede 1965 offenbar nicht richtig: »Sie spricht von einer Verwandtschaftsbezeichnung, sie stiftet Geschwisterschaft. Wie viel kühler und voller Distanz werden dahingegen 1965 ihre ersten Worte in Frankfurt klingen: ›Meine Zuhörer!« (Strob 2016, 225). Damit verbunden war die Schwierigkeit, die sowohl Sachs als Arendt empfanden, in Deutschland als Jüdin einen Preis im Zeichen der Versöhnung ohne weiteres entgegenzunehmen – Ronells Aufsatztitel 2016 ist dafür bezeichnend: »Hannah Arendt swallows the Lessing-Prize«. ¹⁶ Gleichzeitig bezeugt diese Änderung eine Entwicklung, die in Sachs' Weltzugewandtheit stattgefunden hat, die sie auch selber, wie hier 1968, in ihren »Antworten auf Fragen des Israelischen Rundfunks« formuliert: Ihre Dichtung habe zunächst das Leiden des jüdischen Volks und die »geliebtesten Menschen« umfasst, zunehmend aber die ganze, leidende Menschheit:

Die Bedeutung der Verfolgung des jüdischen Volkes und die Vernichtung geliebtester Menschen ist die Hauptquelle meines Werkes. In meinem Spätwerk angefangen mit der Gedichtsammlung *Und niemand weiß weiter, Flucht und Verwandlung, Glühende Rätsel, Die Suchende*, wo das Wort wieder fast an der Schweigegrenze landet, wird die ganze leidende Menschheit einbezogen. Das gleiche geschieht in den späten szenischen Dichtungen (NSW 4, 101).

Ein weiterer, bedeutender Text, um die Weltoffenheit der Nelly Sachs eingehender zu verstehen, ist »Leben unter Bedrohung« (1956), einer ihrer wenigen, veröffentlichten Prosatexte (NSW 4, 12). Der lapidare Stil dieses Textes mit den mahnenden Wiederholungen (»Und dies geschah auf dieser Erde. Geschah und kann geschehen. [...] Und das geschieht auf Erden? Und kann geschehn auf Erden? [...] Und das geschieht – [...] Aber das ist ja ganz unwirklich was hier geschieht –« (NSW 4, 13–14)) steht auch Brechts Gedicht »An die Nachgeborenen« nahe, der aus der Perspektive eines politisch verfolgten und sozial, mitmenschlich bewussten Zeitzeugen in seinem Gedicht vier Male emphatisch die irdische Realität wiederholt: »So verging meine Zeit | Die auf Erden mir gegeben war.«

Wie Strob bemerkt, kommt selbst in »Leben unter Bedrohung«, der ein von Todessehnsucht und Verstummen geprägter Bericht über das Leben unter Bedrohung ist (»Höchster Wunsch auf Erden: Sterben ohne gemordet zu werden« (NSW 4, 12)) ein gesellschaftliches Bewusstsein zu Tage: »Zur erzwungenen Stummheit treten [...] noch soziale Isolation, gesellschaftliche Verachtung und Einsamkeit hinzu: *Meine Hand war eine*

¹⁶ Vgl. dazu auch Bahti und Fries: »*Recognition* is an ambiguous term, and Nelly Sachs' recognition—as a Jewish poet—ultimately served the recognizers better than it did the object of their re-cognition, who had throughout her career increasingly withdrawn to a position deliberately obscured by the transmissive, other-voiced features of her work« (1995, 3).

Waise, verlernte den Gegendruck« (Strob 2011, 67). Deutlicher noch wird die zerstörte Verbundenheit mit der Welt der Handlung in der folgenden Passage:

Aber das ist ja ganz unwirklich was hier geschieht – Fakierkünste die lassen die Erdkruste aufspringen bis die roten Feuerwurzeln wie Peitschen herausfahren.

Wirklich ist der Blick des Kindes, das sich mit den neuen Schuhen an den Henker wandte. Wirklich sind die Abschiedsfäden, die bis auf die Seele zerrissen, die aus den wunden Leibern hingen, das ganze Leidenswerk was hier gewirkt wurde – die ins Dunkel tropfende Liebe. (NSW 4, 14)

Strobs Klärung, was an dieser Stelle unter »wirklich«, »-werk« und »wirken« zu verstehen ist, bringt Sachs wiederum in die Nähe von Arendts Begriffen:

Das Wort ›wirklich‹ wurde im 13. Jahrhundert von Mystikern gebildet und bedeutete soviel wie ›im Wirken, durch Handlung geschehend‹. Erst im 18. Jahrhundert erhielt es die heutige Bedeutung ›reak‹. Es handelt sich bei der Frage von ›wirklich oder unwirklich‹ nicht um die Frage ›real‹ oder ›irreal‹. Es ist die Frage nach Handeln oder Nichthandeln. (Strob 2011, 69)

Der in Hannah Arendts Philosophie so zentrale Begriff der Handlung erfährt in »Leben unter Bedrohung« somit eine dichterische Erläuterung oder Erweiterung zum »Wirken« hin, die auch an anderen Stellen sichtbar ist. Bestätigen lässt sich Strobs Deutung vor allem in Sachs' Sammlung von Notizen unter dem Titel »Urpunkt« (um 1960), wo sie aus u.a. Gershom Scholems Einleitung zu und Übersetzung von einem Kapitel des *Sohar* exzerpiert hatte, wie hier: »Er [Gott] sprach – dies Sprechen ist eine Kraft die im Verborgenen aus dem Geheimnis des Urgrundes (auch Böhme der das Wort des *Sohar* übernahm) Wirken – sich ausbreiten – Sprechen –« (NSW 4, 88–92).¹⁷ Dieses Zitat, das kein zusammenhängendes Exzerpt ist, lässt sich am besten durch Scholems Einleitung vervollständigen:

Das Wort, als »Schöpfungswort« zuerst erschienen, ist in Gott lebendige Kraft. Im reinen, unvermischten, nicht konventionalistisch zum Verständigungsmittel entstellten Wort, mit dem er die Dinge ins Dasein rief, liegen also die inneren, sprachlichen Wurzeln allen Daseins. Jedes Wort ist aber – das ist die Grundansicht aller mystischen Sprachtheorie – Name Gottes. Der Prozeß, in dem die Welt sich bildet, ist eben dies sich immer restlosere Auswirken des Namens. (Scholem 2018, 35–36)

Die Sprache ist also für Sachs einerseits sprachmystisch ein »Auswirken« vom Namen Gottes und dadurch Teil des Geheimnisses der Schöpfung, andererseits aber auch – mit

¹⁷ Zu Albrecht Goes' Erzählung *Das Brandopfer* schreibt Nelly Sachs 1954 für *Der Aufbau* eine Rezension, wo Wirken und Wirklichkeit ebenfalls mit Handlung verstanden werden müsste: »Es ist bis zum letzten Atemzug gelebte Religion, wie sie die chassidischen Schriften predigen.« Die Hauptperson, eine Metzgersfrau, hatte Juden Zuflucht geboten in den Jahren der Verfolgung, und wollte schließlich auch sich selbst opfern, und darin die »Wirklichkeit des Göttlichen«, »hinter den Geschehnissen von Marter, Krieg und Alltag« zeigen (NSW 4, 11).

Buber – ein dialogisches Handeln in einer »Gottesgemeinschaft«, wie sie den 19. April 1946 an Ilse und Moses Pergament schrieb (Sachs 1985, 51).

Scholems Darstellung des Chassidismus als eine »mystische Bewegung als soziales Phänomen«, wo ethische Eigenschaften geübt und sozial wirksam gemacht wurden, stimmt mit diesem weltverbundenen, von Sachs hervorgehobenen Gottesverhältnis überein:

Was dem Chassidismus seine besondere Formung gegeben hat, war vor allem die Begründung einer religiösen Gemeinschaft [...]. Die Originalität des Chassidismus kam dadurch zustande, daß Mystiker, die den mystischen Weg in sich verwirklicht hatten, die also, kabbalistisch gesprochen, das Geheimnis der wahren *Debekuth* [»innige Vereinigung und Konformität des menschlichen mit dem göttlichen Willen«, Scholem 2020, 133] erfahren hatten, mit diesem ihrem Wissen, ihrer »Ethos gewordenen Kabbala« [Bubers Ausdruck], vor einfache Leute traten und, anstatt den persönlichsten aller Wege nur für sich selbst zu gehen, ihn alle Menschen guten Willens zu lehren unternahm. (Scholem 2020, 375)

Ist in der Tradition jüdischer Mystik, der der Chassidismus ja entstammt, diese Gemeinschaft ein Spiegelbild der Relation der Menschen zu Gott, der »Gottesgemeinschaft«, geht es Arendt, fast unnötig zu sagen, um das Zusammenleben nicht nur als Umgang mit den Mitmenschen (Abspiegelung des göttlichen Willens oder nicht), sondern vielmehr um den freien Meinungs Austausch im »Zwischenraum«, einem ›Ort‹, der eine zur Handlung fähige Öffentlichkeit stiften kann. Wo Hannah Arendt die jüdische Mystik als einen wichtigen, durch Scholem wieder in seiner vollen Berechtigung aufgearbeiteten Teil des jüdischen Selbstbewusstseins betrachtet, vertieft sich Nelly Sachs in diese Tradition, um für sie wesentliche, geistige Vorstellungen dichterisch umzuarbeiten und zu integrieren.

Schlussfolgerung

Auch wenn Nelly Sachs in ihren Werken – Lyrik oder Prosa – sich nur selten konkret auf politische oder historische Ereignisse bezieht, und eher Stilisierungen und metaphorische Umarbeitungen von Geschehnissen darstellt, so sind ihre Dichtungen doch immer als Respons auf diese Welt anzusehen. Daher scheint sie auch im Einklang mit ihrer überseeischen Kollegin zu sein, wenn diese von der Kunst keinen einfachen Weltbezug verlangt, sondern fragt, »wie weit man der Welt auch dann noch verpflichtet bleibt, wenn man aus ihr verjagt ist oder sich aus ihr zurückgezogen hat«, und selbst die Antwort gibt: »Die Weltflucht in den finsternen Zeiten der Ohnmacht ist immer zu rechtfertigen solange die Wirklichkeit nicht ignoriert wird, sondern als das wovon man flieht, in der ständigen Präsenz gehalten wird« (Arendt 1989, 38). Gleichzeitig haben wir gesehen, wie Sachs wiederholt die Bewegung aus dem nahen, familiären Bereich hinaus bis zu den Millionen der Welt betont und beschwört, auch wenn sie nicht den Schritt Arendts von der *fraternité* bis zur politischen Freundschaft in der Öffentlichkeit mitverfolgt.

Im Kontext der Preisreden, die hier behandelt wurden, die auch teilweise zeitlich zusammenfallen (1959–1965), erscheint ebenfalls eine Parallelität: Sowohl Arendt als Sachs hatten große Schwierigkeiten, Preise in Deutschland entgegenzunehmen, was mit ihrer Identität als ins Exil gezwungenen Jüdinnen zu tun hatte, sowie mit den

Bedingungen, unter denen diese Preise verliehen wurden (Versöhnungsakte, Einbindung der Verfolgten in ein konstruiertes Geschichtskontinuum). Vielleicht aus dem Grund finden sich auch ein wesentlicher Teil der Gedanken Sachs' zur Weltverbundenheit, zur Sprache als Gespräch und Handeln, gerade in ihrer in Deutschland gehaltenen Preisreden.

Realitätslos ist das Werk der Nelly Sachs also nur scheinbar, und nur wenn man Ausdrücke wie »das unsichtbare Universum« fixiert. Zwar kann sie in einem Satz die Weltverbundenheit *und* den Bezug zum Göttlichen nebeneinander setzen: »Wir sind betroffen, auf Erden zu leben und die ungeheure Aufgabe durchzuführen, diesen Stern zu durchschmerzen – zu durchlieben –, bis er durchsichtig wird, von unserem gesagten oder ungesagten Wort durchzogen – dieser Geheimschrift, mit der wir ein unsichtbares Universum lesbar machen für ein göttliches Auge« (NSW 4, 80). Das heißt aber nicht, dass die mystische Dimension die weltliche aufhebt, sondern eher, dass sie in Kategorien eines geistigen Weltbürgertums denkt.¹⁸ Arendt, ihrerseits, würde nicht den Weg von der harten Spracharbeit auf Erden mit Sachs weiter zum »göttlichen Auge« hin gehen, dennoch erlaubten ihre »Gedanken zu Lessing« die Realitätsorientierung und Weltzugewandtheit bei Sachs als einen den Zwischenraum, die miteinander geteilte Welt, bewahrenden und evolvierenden Akt zu verstehen.

Bibliografie

- Arendt, Hannah. 1989. *Menschen in finsternen Zeiten*. Hg. von Ursula Ludz (München/Zürich: Piper, 1989).
- Arendt, Hannah. 1994. *Vita activa. Oder vom tätigen Leben*. 8. Aufl. (München: Piper, 1994).
- Arendt, Hannah und Gershom Scholem. 2010. *Der Briefwechsel*. Hg. von Marie Luise Knott und David Heredia (Berlin: Jüdischer Verlag, 2010).
- Arendt, Hannah und Hilde Domin. 2010. Briefwechsel 1960–1963. *Sinn und Form: Beiträge zur Literatur* 62(3) (2010), 340–355.
- Bahti, Timothy und Sibley Fries (Hg.). 1995. *Jewish Writers, German Literature: The Uneasy Examples of Nelly Sachs and Walter Benjamin* (Ann Arbor, Mich.: Univ. of Michigan Press, 1995).
- Delanty, Gerard. 2009. *The Cosmopolitan Imagination. The Renewal of Critical Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- Disch, Lisa J. 1995. »On Friendship in ›Dark Times‹«. In: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, hg. von Bonnie Honig (University Park: Pennsylvania State University Press, 1995), 285–311.

¹⁸ Diese Vorstellung scheint eher im Weltbürgertum der Romantik verwurzelt zu sein, als in der Agora der Antike, die den Hintergrund für Arendts Öffentlichkeitsbegriff bildet. Siehe zum »classical cosmopolitanism« (d.h. von der Antike bis 1945) Delanty 2009, der den romantischen Kosmopolitismus wie folgt charakterisiert: »Romanticism cultivated a moral cosmopolitanism that was not explicitly political and was also not part of a philosophical system, but simply postulated a common humanity« (Delanty 2009, 36).

- Dischner, Gisela. 2017. »Die Lyrik von Nelly Sachs und ihr Bezug zur Bibel, zur Kabbala und zum Chassidismus«. *Text + Kritik: Zeitschrift für Literatur* 23 »Nelly Sachs«, (2017), 29–47.
- Eigen, Sara Paulson. 2000. »Hannah Arendt's Lessing-Rede and the ›Truths‹ of History.« In *The Lessing Yearbook* Hg. von John McCarthy, Herbert Rowland und Richard Schade, 32, 309–324.
- Martin, Elaine. 2011. *Nelly Sachs. The Poetics of Silence and the Limits of Representation* (Berlin: de Gruyter, 2011).
- Nietzsche, Friedrich. 1980. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 15 Bde. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin/München: dtv/de Gruyter, 1980). (Bd. 2 *Menschliches, Allzumenschliches*, Neuausgabe 1999).
- Ronell, Avital. 2016. »Hannah Arendt Swallows the Lessing-Prize«. *MLN* 131 (5), 2016, 1164–1180.
- Sachs, Nelly. 1985. *Briefe der Nelly Sachs*. Hg. von Ruth Dinesen und Helmut Müssener. 2. Ausg. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985).
- Sachs, Nelly. 2010. *Werke. Kommentierte Ausgabe in vier Bänden*. Hg. von Aris Fioretos, Ariane Huml und Matthias Weichelt (Berlin: Suhrkamp, 2010) (= NSW).
- Scholem, Gershom. 2018. *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar* (Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag/Suhrkamp, 2018 (1935)).
- Scholem, Gershom. 2020. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (Berlin: Suhrkamp, 2020 (1941)).
- Strob, Florian. 2011. »Leben unter Bedrohung – Autobiographie im Bruch. Zu einem Prosatext Nelly Sachs'«. *Euphorion* 105(1), (2011), 61–78.
- Strob, Florian. 2016. *Schreiben und Lesen im Zeichen des Todes. Zur späten Prosa von Nelly Sachs* (Heidelberg: Winter, 2016).