

Kasseler Semesterbücher
Studia Cassellana Band 13

Auseinandersetzungen mit dem zerstörten jüdischen Erbe

Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen (1999–2005)

Hg. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Albert H. Friedlander

Kurt Rudolf Fischer

Gerda Elata-Alster

Feliks Tych

Ze'ev Levy

Chaim Schatzker

Mihály Vajda

Michael Löwy

Harry Maor

Walter Grab

Chaim Seeligmann

Yaacov Ben-Chanan

Kasseler Semesterbücher
Studia Cassellana Band 13

Bildnachweise

Albert H. Friedlander	privat
Kurt Rudolf Fischer	privat
Gerda Elata-Alster	privat
Feliks Tych	Schulz-Jander, Kassel
Ze'ev Levy	privat
Chaim Schatzker	Schwerdtle, Kassel
Mihály Vajda	privat
Michael Löwy	privat
Harry Maor	Carl Levinson
Walter Grab	privat
Chaim Seeligmann	Messner, Kassel
Yaacov Ben-Chanan	Zickendraht, Kassel

Die Kasseler Semesterbücher werden vom Präsidenten der Universität Kassel in zwei Reihen herausgegeben: In der Reihe „Pretiosa Cassellana“ erscheinen wertvolle Publikationen der Universitätsbibliothek Kassel – Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel, insbesondere Faksimiles kostbarer historischer Drucke und Handschriften. In der Reihe „Studia Cassellana“ werden besondere wissenschaftliche und künstlerische Projekte aus den verschiedenen Bereichen der Kasseler Universität aufgegriffen.

Die Herausgabe der Kasseler Semesterbücher wird durch die Kasseler Sparkasse großzügig unterstützt. Die Universität Kassel dankt der Kasseler Sparkasse für ihren beispielhaften Beitrag zur Förderung von Wissenschaft und Forschung.

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

ISBN 3-89958-044-3

© 2004, kassel university press GmbH, Kassel
www.upress.uni-kassel.de

Umschlaggestaltung: 5 Büro für Gestaltung, Kassel

Druck und Verarbeitung: Dieter Paegelow, Fototechnik, Kassel

Printed in Germany

Inhalt

Vorwort	7
ALBERT H. FRIEDLANDER	
Autobiographische Gedanken	21
Das Ende der Nacht	26
KURT RUDOLF FISCHER	
Jugendjahre und Flucht nach Shanghai	43
Der Faschismus und die Verführung durch Nietzsche	52
GERDA ELATA-ALSTER	
Wanderungen	63
Schaue nicht zurück (nicht einmal im Zorn) – Sodom als Transzendenz	75
FELIKS TYCH	
Lebensskizze	97
Die Beziehungen im Dreieck Polen – Juden – Deutsche 1939–1945 und ihre Spätfolgen	105
ZE'EV LEVY	
Von Dresden in den Kibbuz	119
Emmanuel Lévinas' Verhältnis zu Hermann Cohen, Martin Buber und Franz Rosenzweig	126
CHAIM SCHATZKER	
Autobiographie	147
Die ‚Kameraden‘ – Geschichte einer jüdischen Jugendbewegung in Deutschland	154
MIHÁLY VAJDA	
Im Spiegel	171
„Das ist keine Krankheit, eher Gesundheit“	177

MICHAEL LÖWY

Biographische Skizze	191
Hannah Arendt und Walter Benjamin	200

HARRY MAOR

Die jüdische Wanderschaft des Harry Maor (von Julian Levinson)	211
Jüdisches in Freuds Brautbriefen	219

WALTER GRAB

Von Wien nach Tel Aviv	231
Heinrich Heine und die Revolution von 1848	241

CHAIM SEELIGMANN

Curriculum vitae	261
Der Kibbuz und seine Entwicklung	266

YAACOV BEN-CHANAN

Was erbte ich? Was habe ich zu vererben?	
Autobiographische Skizzen	277
Die Innenseite des Außenseiters	
Franz Kafka und andere als deutsch-jüdische Schriftsteller	285

Vorwort

In Nachfolge des Bandes *Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes* (Kassel 1997), der die ersten zwölf Franz-Rosenzweig-Gastprofessoren vorstellte, die von 1987 bis 1998 an der Universität Kassel lehrten, kommen nun im vorliegenden zweiten Band *Auseinandersetzungen mit dem zerstörten jüdischen Erbe* die acht Franz-Rosenzweig-Gastprofessoren zu Wort, die von 1999 bis 2005 zu Vorlesungen an die Universität Kassel eingeladen wurden, sowie vier weitere Professoren – selbst durch den Nationalsozialismus Verfolgte und ins Exil Getriebene –, die bereits vor Einrichtung der Franz-Rosenzweig-Gastprofessur in Kassel lehrten und die damit indirekt zur Gründung dieser Einrichtung beigetragen haben. Da die Franz-Rosenzweig-Gastprofessur eine in der deutschen Universitätslandschaft einmalige Einrichtung ist, soll sie – wie schon im ersten Band – auch hier kurz vorgestellt werden:

Zunächst und zuerst erinnert diese Gastprofessur an das religionsphilosophische Werk und die Bildungsarbeit von Franz Rosenzweig, des großen jüdischen Sohns der Stadt Kassel. Franz Rosenzweig, 1886 in Kassel geboren, hatte sich bereits mit seiner historisch-philosophischen Dissertation *Hegel und der Staat* (1912, erschienen 1920)¹ als herausragender Denker ausgewiesen, und eine wissenschaftliche Karriere stand ihm offen, sofern er sich zu dem damals üblichen und notwendigen Ritual der Konversion entschlossen hätte. Er aber entschied sich anders und schrieb 1913 seinen christlichen Freunden: „Ich bleibe also Jude.“ Nach intensiven jüdischen Studien verfaßte Franz Rosenzweig während des Ersten Weltkriegs – als Soldat an der Balkanfront – sein philosophisches Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* (1918, erschienen 1921),² das ohne Zweifel zu den bedeutendsten Werken der Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts gehört. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde ihm auch ohne Konversion eine Universitätskarriere angeboten, doch er schlug sie aus, um sich allein der jüdischen Kulturarbeit und Erwachsenenbildung widmen zu können. Nach ersten Ansätzen hierzu in Kassel wurde er 1920 nach Frankfurt a.M. geholt, wo er das *Freie Jüdische Lehrhaus* aufbaute, um so durch seine Bildungsarbeit den Juden im christlich dominierten Europa und in der areligiösen Moderne Orientierungen zu einem bewußten Jüdissein zu bieten.³ Doch bereits nach zwei Jahren intensiver Aufbauarbeit und Lehrtätigkeit befiel ihn als Spätfolge einer Malariainfektion eine zum Tode führende Lähmungskrankung, die ihn für die letzten sieben Jahre seines Lebens nicht nur völlig bewegungsunfähig machte, sondern ihn auch der Sprechfähigkeit beraubte. Mit ungeheurer geistiger Energie

1 Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 Bde., München/Berlin 1920, Nachdruck in einem Band, Aalen 1962.

2 Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), Frankfurt a.M. 1988.

3 Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Bd. I: *Briefe und Tagebücher* (2 Teilbände durchpaginiert), Bd. II: *Der Stern der Erlösung*, Bd. III: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Bd. IV: *Sprachdenken im Übersetzen* (2 Teilbände), Den Haag 1976–1984.

und durch die aufopfernde Hilfe seiner Frau und seiner Freunde gelang es ihm trotzdem noch, seine umfangreiche wissenschaftliche Korrespondenz weiterzuführen sowie einige Veröffentlichungen und Übersetzungen abzuschließen – die bekannteste ist die mit Martin Buber gemeinsam begonnene Arbeit an der *Verdeutschung der Schrift*.⁴ Rosenzweig starb 1929 und mußte so nicht mehr die unvorstellbar entmenslichende Verfolgung und Ausrottung der europäischen Juden und die systematische Zerstörung des europäischen Judentums durch den Nationalsozialismus miterleben.

Franz Rosenzweig wird von der Judenheit in der abendländischen Diaspora, in den meist christlich dominierten Staaten Europas und Amerikas, als ihr großer Lehrer geehrt. Zugleich ist er ihnen auch durch seine Bewährung im Leid seiner Krankheit zu einem Symbol des Standhaltens geworden. Doch Rosenzweig ist nicht nur ein großer Lehrer der Judenheit; seine existentielle Glaubensphilosophie ist auch eines der großen Werke der Philosophiegeschichte, das – ganz aus der Selbstkritik der klassischen deutschen Philosophie erwachsen – maßgeblich die fundamentalphilosophische Diskussion des 20. Jahrhunderts eröffnet und beeinflusst hat.⁵ Darüber hinaus ist das in Rosenzweigs *Stern der Erlösung* entwickelte souveräne Angebot zu einem jüdisch-christlichen Dialog, gerade auch weil dieser in den zwanziger Jahren von den christlichen Konfessionen noch nicht angenommen werden konnte und weil er durch die nachfolgenden grauenhaften Verbrechen der Deutschen an den europäischen Juden im Keime erstickt wurde, zu einer desto dringlicher und schwerwiegender gewordenen unerfüllten Hoffnung und Herausforderung geworden.

Dies alles schwingt in dem Namen mit, an den die Franz-Rosenzweig-Gastprofessur erinnert. Die Idee zur Einrichtung dieser Gastprofessur erwuchs aus Anregungen, die während einer Podiumsdiskussion auf dem anlässlich des 100. Geburtstags von Franz Rosenzweig 1986 an der Universität Kassel durchgeführten *Internationalen Franz-Rosenzweig-Kongreß* vorgetragen wurden.⁶ Mit Recht wurde bei dieser Podiumsdiskussion bedauernd darauf hingewiesen, daß bisher keine Regierung der Bundesrepublik Deutschland die durch den Nationalsozialismus verfolgten und ins Exil getriebenen jüdischen Mitbürger offiziell zur Rückkehr in ihr Geburts- und Heimatland eingeladen und kaum eine deutsche Universität in Verbindung mit der hierfür zuständigen Landesregierung ihre seit 1933 zwangsentlassenen und ausgebürgerten jüdischen Professoren und Mitarbeiter die Wiedereinsetzung in ihre ehemaligen oder entsprechenden Stellen angeboten hat. Weiterhin wurde festgestellt, daß es – abgesehen von den in einigen Theologischen Fakultäten integrierten Instituten für Judaistik – noch an keiner deutschen Universität eine Professur für Jüdische Studien gebe, durch die den Studenten der Philosophie, Geschichts-, Literatur- und Religionswissenschaft etwas von dem

4 *Die Schrift*, verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, 4 Bde., Heidelberg 1954.

5 Siehe Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Freiburg/München 1991.

6 Anlässlich von Franz Rosenzweigs 100. Geburtstag veranstaltete die Universität Kassel vom 7. bis 12. Dezember 1986 unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten, Dr. Richard von Weizsäcker, einen großen *Internationalen Franz-Rosenzweig-Kongreß*, zu dem über 70 Referenten und mehr als 380 Teilnehmer aus aller Welt angereist waren. Die Kongreßbeiträge wurden in zwei Bänden publiziert: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1986-1929)*, Bd. I: *Die Herausforderung jüdischen Lernens*, Bd. II: *Das neue Denken und seine Dimensionen*, hrsg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Freiburg/München 1988.

durch den Nationalsozialismus zerstörten Erbe des europäischen Judentums vermittelt werden könne.⁷

Die 1971 gegründete Gesamthochschule Kassel war 1986 eine erst fünfzehn Jahre junge, noch im Aufbau befindliche Universität. Weder hatten wir die Mittel und das hierfür erforderliche disziplinäre Umfeld, eine eigene Professur für Jüdische Studien aufbauen zu können, noch wollten wir uns anmaßen, stellvertretend für andere deutsche Universitäten das von ihnen Versäumte wettzumachen. Und doch wollten wir im Andenken an Franz Rosenzweig und aus der Verpflichtung seinem Denken gegenüber ein Zeichen setzen, das den oben genannten Anregungen entsprechen sollte. So wurde die Idee einer von der Universität Kassel gestifteten Franz-Rosenzweig-Gastprofessur geboren – zunächst bis 1995 befristet, dann bis zum Jahr 2005 verlängert –, die jährlich jeweils in einem Sommersemester an Philosophen, Geschichts-, Literatur- oder Religionswissenschaftler vergeben wird, die aus antisemitischen Gründen durch den Nationalsozialismus verfolgt und aus ihrer Heimat vertrieben worden sind und daher ihre wissenschaftliche Laufbahn im nicht-deutschsprachigen Ausland fortsetzten bzw. beginnen mußten, sich jedoch in ihren Forschungen speziell auch mit Fragen der europäisch-jüdischen Geschichte, Kultur und Bildung auseinandergesetzt haben und deshalb in ihren Lehrveranstaltungen an der Kasseler Universität etwas von dem durch den Nationalsozialismus zerstörten jüdischen Erbe wieder bewußt zu machen vermögen.

An die auf die Franz-Rosenzweig-Gastprofessur Berufenen wurden inhaltlich keine weitergehenden Bedingungen gestellt als die, daß eine ihrer Veranstaltungen einen Bezug zum jüdischen Erbe in der europäischen Geistesgeschichte bzw. zum Problem und zu den Folgen der Zerstörung des europäischen Judentums habe sollte. In der Auswahl der Themen ihrer weiteren Lehrveranstaltungen stand es ihnen völlig frei, aus ihren Lehr- und Forschungszusammenhängen die Themen auszusuchen, die sie gerne vor deutschen Studenten vortragen und mit ihnen diskutieren wollten.

Ursprünglich war beabsichtigt, die Franz-Rosenzweig-Gastprofessur durch die einzelnen geistes- und gesellschaftswissenschaftlichen Fachbereiche und Fachgebiete rotieren zu lassen. Dies konnte so aber nicht realisiert werden, da sich herausstellte, daß die Einladungen sehr langfristig vorausgeplant, gleichzeitig jedoch bei unvorhergesehenen Veränderungen auch ganz kurzfristig modifiziert werden mußten. Daher übernahm die *Interdisziplinäre Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme* in Absprache mit den jeweils einladenden Fachbereichen die Koordination der Franz-Rosenzweig-Gastprofessuren.

Wie schon der erste Band stellt auch der nun vorliegende zweite Band *Auseinandersetzungen mit dem zerstörten jüdischen Erbe* die Franz-Rosenzweig-Gastprofessoren – nach einer kurzen Vorstellung ihrer Tätigkeit – jeweils mit einem thematischen Beitrag, einer autobiographischen Skizze sowie dem Verzeichnis ihrer wichtigsten Veröffentlichungen vor. Die Beiträge sind nicht mit den ursprünglich vorgetragenen Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen identisch, sondern gehen entweder auf in Kassel gehaltene Einzelvorträge zurück oder wurden eigens für diesen Band ausgewählt. Von den ursprünglich vorgetragenen Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen aus den ersten Jahren liegen inzwischen einige in überarbeiteter Form als eigenständige Publikationen vor.⁸

7 Diese Situation hat sich erfreulicherweise im letzten Jahrzehnt positiv verändert. Es gibt inzwischen Universitäten, die Jüdische Studien anbieten.

8 Leonard H. Ehrlich, *Fraglichkeit der jüdischen Existenz. Philosophische Untersuchungen zum modernen Schicksal der Juden*, Freiburg/München 1993; Joachim Israel, *Martin Buber. Dialogphilosoph und sionist*, Stockholm 1992 – überarbeitete deutsche Fassung: *Martin Buber – Dialogphilosophie*

Auch bei diesem Band haben wir die Beiträge chronologisch nach der Wahrnehmung der Gastprofessuren von 1999 bis 2005 gereiht, dadurch treten die Verfolgungsschicksale und Lebenswege der Franz-Rosenzweig-Gastprofessoren in den Vordergrund, die – wiewohl meist nur knapp angedeutet – großteils erschütternde Zeugnisse der Entrechtung, der Flucht, der Rettung und der mühevollen Wiedergewinnung einer neuen Lebensidentität darstellen. Ausdrücklich sind auch jene vier Professoren und Gastprofessoren hier mit einbezogen worden, die bereits vor der Stiftung der Franz-Rosenzweig-Gastprofessur an der Universität Kassel lehrten und mit ihrem Wirken diese Institution vorbereiteten und förderten. Nur der letzte der Franz-Rosenzweig-Gastprofessoren, Michael Löwy, der für 2005 an die Universität Kassel berufen wurde, hat ein solches Verfolgungsschickal nicht zu erzählen, da seine aus Wien stammenden Eltern bereits Mitte der 30er Jahre nach Brasilien auswanderten, wo er 1938 in São Paulo geboren wurde. Bewußt durchbrachen wir bei dieser letzten Besetzung die bisherige Regel, gerade jene zu berufen, die selbst noch als Verfolgte in die Emigration getrieben wurden, weil wir meinen, daß diese Regel zukünftig nicht mehr bindend aufrechterhalten werden kann und sollte. Wir haben dem Präsidium der Universität Kassel den Vorschlag unterbreitet, die Institution der Franz-Rosenzweig-Gastprofessur in Zukunft in modifizierter Form fortzuführen, so daß auch jüngere Wissenschaftler, deren Forschungen sich auf das Themenfeld des zerstörten jüdischen Erbes in der europäischen Geistesgeschichte beziehen, diese Gastprofessur wahrnehmen können.

Durch das Voranstellen der autobiographischen Skizzen geraten die inhaltlichen Bezüge der Beiträge zwangsläufig in die Zufälligkeit der chronologischen Reihung. Um dieser Zufälligkeit etwas entgegenzuwirken, sei im folgenden das thematische Band, das die *Auseinandersetzungen mit dem zerstörten jüdischen Erbe* durchzieht und umschlingt, stichpunkthaft umrissen. Der vorangehende Band gliederte die Beiträge in drei Themenbereiche: „Judesein nach Auschwitz“, „Jüdische Emanzipation und Verfolgung“ und „Erneuerndes Denken jüdischer Philosophen“, betonte aber bereits, daß damit nur erste Aspekte zu einem unermesslich weiten Feld noch offener Fragen aufgegriffen werden können, denen weitere Problembearbeitungen folgen müssen. Leicht variiert, jedoch in umgekehrter Reihenfolge wurden diese Themenfelder erneut aufgegriffen und durch ergänzende Problemstellungen erweitert und fortgeführt:

I. Jüdische Denker

Ein halbes Jahr vor seinem Tod im Dezember 2000 übergab mir Walter Grab bei meinem Besuch bei ihm in Tel Aviv neben seiner autobiographischen Skizze auch den Text *Heinrich Heine und die Revolution von 1848*. Den allerersten Vortrag an der neu gegründeten Ge-

in Theorie und Praxis, Berlin 1995; Eveline Goodman-Thau, *Zeitbruch. Zur messianischen Grunderfahrung in der jüdischen Tradition*, Berlin 1995; William W. Hallo, *Origins: The Ancient Near Eastern Background of Some Modern Western Institutions*, Leiden/New York/Köln 1996; Zvi Rosen, *Max Horkheimer*, München 1995; Hans Keilson, *Wohin die Sprache nicht reicht*, Gießen 1998; Rafael N. Rosenzweig, *Das Streben nach Sicherheit*, Marburg 1998; Emil Fackenheim, *Epitaph on German Judaism* (in Vorbereitung); Rivka Horwitz, *Multiple Faceted Judaism*, Beer-Sheva, 2002; Gerda Elata-Alster, *Talk of the Town: Jewish Attitudes to Civic Discourse* (in Vorbereitung).

samthochschule Kassel hielt Walter Grab im Sommersemester 1972 über Heinrich Heine, und bei seinen späteren Gastprofessuren in Kassel und vielen Vorträgen durch zwanzig Jahre hindurch ging es immer wieder unter verschiedenen Aspekten um die europäischen Revolutionen und die Emanzipation der Juden. So soll dieser Beitrag, die Themenreihe eröffnend, am Anfang stehen. Daß er nicht den jüdischen Denker Heine herausstellt – über den Walter Grab auch geschrieben hat –, enthält durchaus auch eine symbolische Aussage, denn, obwohl Walter Grab aus gesundheitlichen Gründen eine Franz-Rosenzweig-Gastprofessur, als sie eingerichtet war, nicht mehr annehmen konnte, er hätte im Sinne des Selbstverständnisses Heines als deutscher Dichter sie nur als Historiker der deutsch-österreichischen Geschichte angenommen. So wie Heine die Emanzipation der Juden in Deutschland als Teilstück und einen Beitrag zur politischen Befreiung des deutschen Kulturraumes sah, so verstand auch Walter Grab seine historischen Forschungen zur unterdrückten Freiheitsgeschichte in deutschen Ländern als ein Bausteinchen für eine deutsche Kultur, in der selbstverständlich auch Raum ist für jüdisches Leben.

Von Harry Maor, der von 1972 bis 1979 an der Gesamthochschule Kassel als Soziologe lehrte, jedoch schon bald nach seiner Pensionierung 1982 in Israel verstarb, haben wir in Absprache mit seinem Sohn Maimon Maor und seinem Enkel Julian Levinson den Aufsatz *Jüdisches in Freuds Brautbriefen* ausgesucht, der sich bestens in die *Auseinandersetzungen mit dem zerstörten jüdischen Erbe* einfügt. Ohne in eine vordergründige Entlarvungspsychologie zu verfallen, deckt Harry Maor ganz im Sinne des psychoanalytischen Fragens in den Brautbriefen Spuren jüdischen Denkens und traumatischer Erlebnisse eines Kindes auf, die Freud vor sich selbst verborgen hielt, die hier aber hervorbrechen, wo er um die Hand der Tochter des Oberrabbiners von Hamburg, seiner späteren Frau, wirbt, und die damit auch neues Licht auf seine spätere Arbeit der *Traumdeutung* und vor allem auf seine letzte Beschäftigung mit dem Religiösen in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* werfen.

Michael Löwy, der 2005 an der Universität Kassel über seine gegenwärtigen Studien zu Walter Benjamin vortragen wird, reichte für den vorliegenden Band eine Untersuchung zu *Hannah Arendt und Walter Benjamin* ein, die den engen Diskussionsbeziehungen dieser beiden eigenwilligen deutschen ‚Meisterdenker‘ im Pariser Exil nachgeht. Ihre engen Kontakte im Pariser Exil sind nicht nur biographisch belegt, sondern Spuren der gegenseitigen Beeinflussung lassen sich auch in ihren damals entstehenden Manuskripten nachweisen. Auch ist bezeugt, daß viele dieser Gespräche, an denen auch Heinrich Blücher teilnahm, der Lebensgefährtin und spätere zweite Mann von Hannah Arendt, um den jüdischen Messianismus und die konkrete Utopie eines noch ausstehenden Sozialismus kreisten, wobei das von Marx geforderte eingreifende Denken eine zentrale Rolle spielte.

Ze'ev Levy wendet sich in seiner Untersuchung nicht nur jüdischen Denkern, sondern direkt auch dem jüdischen Denken selbst zu, indem er in seinem Beitrag *Emmanuel Lévinas' Verhältnis zu Hermann Cohen, Martin Buber und Franz Rosenzweig* den unterschiedlichen Beziehungslinien nachgeht, die Lévinas selber zu diesen drei bedeutendsten deutsch-jüdischen Philosophen herstellt. Dabei hebt Ze'ev Levy hervor, daß die von Lévinas betonte Abgrenzung von Cohen und seine Nähe zu Rosenzweig sowie die partiellen Differenzierungen zu Buber in einem eigentümlichen Kontrast zu dem von Lévinas selbst praktizierten Denken stehen. Aus diesen indirekten Erhellungen wird deutlich, daß das Denken jüdischer Denker,

trotz aller gegenseitiger Anerkennung ihres Jüdischseins, keineswegs eindeutig bestimmbar ist, weder durch sie selbst und noch viel weniger im nachhinein von außen.

II. Emanzipation und Verfolgung

Eröffnet wird dieses Themenfeld durch die historische Untersuchung von Yaacov Ben-Chanan *Die Innenseite des Außenseiters. Franz Kafka und andere als deutsch-jüdische Schriftsteller*, die die innere Zerrissenheit gerade der assimilierten Juden herausarbeitet, wie sie in Briefaussagen und Texten bei Kafka und vieler seiner Zeitgenossen zum Ausdruck kommt. Je mehr sie sich um eine gänzliche Integration in die deutsche Gesellschaft bemühen, um so schmerzhafter erleben sie die Zurückweisung durch die deutschen oder – wie bei Kafka in Prag – auch durch die tschechischen Mitbürger, und je weniger sie noch eine Verankerung in der jüdischen Tradition, dem jüdischen Glauben und dem jüdischen Ritual sowie ein Wissen von der Geschichte ihres Volkes haben, um so schwächer ist ihr Selbstbewußtsein ausgeprägt, den antisemitischen Anfeindungen standhalten zu können. Nur wenige dieser Generation vermögen – wie Kafka – diese nahezu aussichtslos erscheinende Ausweglosigkeit selbst zum Thema literarischer Bearbeitung zu machen.

Als Reaktion auf die Ausgrenzung der jüdischen Jugend aus den meisten Gruppierungen der Jugendbewegung bildeten sich eigenständige Gruppen einer jüdischen Jugendbewegung. Den inneren Wandlungsprozessen einer dieser Gruppierungen, der „Kameraden“, geht Chaim Schatzker in seiner Untersuchung *Die ‚Kameraden‘. Geschichte einer jüdischen Jugendbewegung in Deutschland* nach. Er analysiert dabei die Veränderungen auf drei Ebenen, der der Gemeinsamkeit mit der allgemeinen Jugendbewegung, der der deutsch-jüdischen Besonderheit sowie der Ebene der Einbettung der Jugendbewegung in die politische und wirtschaftliche Entwicklung der Weimarer Republik. Was die deutsch-jüdische Besonderheit betrifft, so macht Chaim Schatzker auf die gegenläufigen Bewegungen aufmerksam: Während die Juden zunächst bestrebt sind, sich in die allgemeine Bewegung zu integrieren, werden sie von dieser auf ihre jüdische Besonderheit zurückgedrängt. Je mehr sie aber diese betonen, um so mehr wird ihnen vorgeworfen, sich einer Integration zu verweigern.

Unter den jüdischen Gruppierungen der Jugendbewegung gibt es auch entschieden zionistische Gruppen, deren Mitglieder zwar nicht die Ahnväter der Kibbuz-Bewegung sind, wohl aber in den ersten vier Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts die ideologischen Träger der in Palästina entstehenden Kibbuzim bilden. In seinen großen Vorlesungen und Seminaren, die noch vor der Einrichtung der Franz-Rosenzweig-Gastprofessur lagen, hat Chaim Seeligmann als Gastprofessor an der Universität Gesamthochschule Kassel diese Verbindung zwischen zionistischer Jugendbewegung und der Kibbuz-Bewegung dargelegt. Für den vorliegenden Band stellte er uns eine überblickgebende Zusammenfassung der Geschichte der Kibbuz-Bewegung zur Verfügung. Sie sollte am besten in Verbindung mit seinem *Curriculum vitae*, d. h. seinem eigenen Weg in die zionistische Jugendbewegung und sodann seinem Eintritt in den Kibbuz Givat Brenner, gelesen werden.

Die Affinität der Jugendbewegung, auch der jüdischen bis hin zu den theoretischen Wortführern der Kibbuz-Bewegung, zu Friedrich Nietzsche sind unbestreitbar – man denke nur an Gustav Landauer und Martin Buber. Aber es war ein anderer Nietzsche als der, auf den sich die faschistischen Bewegungen von Benito Mussolini bis Adolf Hitler beriefen. Der Zweispältigkeit in der Rezeption von Friedrich Nietzsche, besonders aber auch den Gedanken-zusammenhängen von Nietzsche, auf die sich die Faschismen berufen konnten, geht Kurt Rudolf Fischer in seiner Antrittsvorlesung *Der Faschismus und die Verführung durch Nietzsche* nach. Da er sich dabei – nicht ohne ironischen Unterton – mit seiner eigenen Verführbarkeit aus frühen Jugendjahren auseinandersetzt, sollte auch sein Beitrag im Zusammenhang mit seinen Erinnerungen an seine Jugendjahre in Wien und seine Flucht nach Shanghai gelesen werden.

III. Nach Auschwitz

Eröffnet wird dieses Themenfeld durch die Abhandlung von Feliks Tych *Die Beziehungen im Dreieck Polen – Juden – Deutsche 1939–1945 und ihre Spätfolgen*, die sich mit der Wirkung der Shoa und deren Folgegeschichte – insbesondere in Polen – auseinandersetzt. Aus den überlieferten Dokumenten – Tagebüchern und Manuskripten – aus der Zeit der deutschen Okkupation in Polen geht hervor, welch verheerende psychische und moralische Folgen die sich vor den Augen der selbst unterdrückten und verfolgten polnischen Bevölkerung abspielende Entrechtung und Ermordung der jüdischen Bevölkerung anrichteten. Innerhalb weniger Jahre wurden die zunächst mit Entsetzen beobachteten Ermordungen als nahezu selbstverständlich hingenommen, und sie hinterließen eine nachhaltige Entmoralisierung der polnischen Bevölkerung gegenüber den Juden bis weit in die Nachkriegszeit hinein.

Ganz anders kam es zu einem schockartigen Erwachen bei einigen führenden Theologen der beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg, als ihnen zu Bewußtsein kam, wie sehr ihre Institutionen und Würdenträger selbst in das Geschehenlassen der Shoa involviert waren und wie sehr damit die gesamte christliche Botschaft selbst in Frage gestellt wird. Der Verarbeitung dieser Erschütterung und dem daraus erwachsenden christlich-jüdischen Dialog geht Rabbiner Albert H. Friedlander in seiner Vorlesung nach, in der er die Grundgedanken seines großen Buches *Das Ende der Nacht. Jüdische und christliche Denker nach dem Holocaust* (1995) umreißt. Gemeinsame Grundeinsicht der christlichen und jüdischen Dialogpartner ist es, daß es nach Auschwitz keine Theologie geben kann, die noch glaubwürdig von einer Liebesbotschaft zu sprechen vermag, sofern sie sich nicht der Gottesfinsternis von Auschwitz zu stellen versucht.

In Fortführung der im vorausgehenden Beitrag herangezogenen literarischen Versuche, die unsagbaren Greuel doch – wenn auch teilweise bis an die Grenzen der Wortlosigkeit – zur Sprache zu bringen, setzt sich Mihály Vajda in seinem Essay „*Das ist keine Krankheit, eher Gesundheit*“ mit den Arbeiten des ungarischen Literaturnobelpreisträgers Imre Kertész auseinander, da dessen literarische Versuche ganz andere Wege beschreiten, das Erinnern eines Überlebenden darzustellen. So bemüht sich Kertész, ganz ohne nachträgliche Dramatisierung

und Bewertung, die Unvorstellbarkeit des Geschehens und das grenzenlose Leiden aus der Perspektive naiver Verwunderung eines Jugendlichen zu berichten und dabei die Absurdität der Anpassung, ja die Teilnahmslosigkeit und Abstumpfung im puren Überlebensdrang durch die schlichte Kargheit des Ausdrucks erfahrbar zu machen. Gegen viele Einsprüche, ja Anfeindungen, der dieses Erinnern eines Überlebenden konfrontiert war, versucht Vajda das hier zur Sprache kommende existentielle Zurückgeworfensein auf sich selbst daseinsanalytisch zu deuten

Auch Gerda Elata-Alster ringt in ihrer überarbeiteten Antrittsvorlesung *Schaue nicht zurück (sogar nicht im Zorn) – Sodom als Transzendenz* um eine – wie sie es nennt – Mittelstimme, mit der sie durch ihre Interpretation der Geschichte der Rettung von Lot und zweier seiner Töchter aus Sodom zugleich ihre eigene Rechtfertigungen, eine Franz-Rosenzweig-Vorlesung halten zu können, zu vermitteln versucht. Sowohl mit ihrem ganz aus dem Geist des Midrasch erfolgenden Bedenken und Neuerzählen verschiedenster Aspekte der Geschichte Lots als auch durch ihre tiefsinnigen Reflexionen über Sinn und Aufgabe der Franz-Rosenzweig-Gastprofessur sowie ihrer eigenen Rolle hierbei schlägt Gerda Elata-Alster mit ihrer Antrittsvorlesung in vielfältiger Weise den Bogen zum ersten Band *Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes* zurück und läßt dadurch einmal mehr die Zusammengehörigkeit beider Bände deutlich werden.

Die acht Franz-Rosenzweig-Vorlesungen sowie die vier, die wir als zu ihnen gehörig kopierten, die wir nun im zweiten Band vorlegen können, bilden zusammen mit dem ersten Band eine Einheit. Sie dokumentieren insgesamt eine Kontinuität in der *Auseinandersetzung mit dem zerstörten jüdischen Erbe*, die damit keineswegs abgeschlossen ist, sondern allererst anhebt. Dies zeigt sich auch daran, daß wir im März 2004 an der Universität Kassel im 75. Todesjahr von Franz Rosenzweig zu einem zweiten großen Internationalen Franz-Rosenzweig-Kongreß einladen können. In der Vielfalt der angemeldeten Beiträge von Forschern aus aller Welt zeigt sich nicht nur, was Walter Benjamin schon in den 20er Jahren betonte, daß Rosenzweigs *Stern der Erlösung* ein philosophisches Jahrhundertwerk darstellt, sondern daß wir ohne eine erneute Auseinandersetzung mit dem jüdischen Erbe, das durch das Wüten des Nationalsozialismus gegen die Juden Europas und gegen alles Jüdische zerstört wurde, eines Kernstücks unseres eigenen Erbes beraubt bleiben. In der Bemühung um Vergegenwärtigung und Auseinandersetzung sind wir unabdingbar auf jene angewiesen, die diese jüdischen Quellen der europäischen Geistesgeschichte über die Zeit der Vernichtung hinweg bewahrt und tradiert haben. In diesem Sinne wäre es an der Zeit – über die Fortführung der Franz-Rosenzweig-Gastprofessur an der Universität Kassel hinaus –, auch an anderen deutschen Universitäten Professuren für Jüdische Studien einzurichten, die sowohl rückblickend dieses Erbe wachhalten als auch vorblickend erneuernd in die deutsche Geistesgeschichte einbringen.

Ich kann das Vorwort nicht beschließen, ohne erneut mehrfach Dank zu sagen:

Zunächst und vorab haben wir allen Franz-Rosenzweig-Gastprofessoren zu danken, daß sie unsere Einladung angenommen haben und durch ihr Renommee der Idee und der Institution der Franz-Rosenzweig-Gastprofessur Kontur und Glanz verliehen haben. Selbstverständlich wissen wir, daß wir es dem Namen von Franz Rosenzweig zu verdanken haben, daß unsere Einladungen akzeptiert wurden. Aber gerade das ist ja auch unsere Absicht, im Gedenken an Franz Rosenzweig und aus seinem Geist heraus etwas von dem jüdischen Erbe,

das durch den Nationalsozialismus zerstört worden ist, zu vergegenwärtigen und erneuter Auseinandersetzung zugänglich zu machen. Gemeinsam tragen wir so zum Gedächtnis des Lebenswerkes von Franz Rosenzweig bei.

Mit besonderer Dankbarkeit möchte ich auch an dieser Stelle – wie schon im ersten Band – an meinen langjährigen, inzwischen verstorbenen Kollegen Prof. Dr. Ulrich Sonnemann (1912–1993) erinnern. Achtzehn Jahre, von 1974 bis 1992, haben wir zusammen die Philosophie an der Universität Gesamthochschule Kassel aufgebaut und uns gegenseitig in all unseren Initiativen unterstützt. Bereits 1979 führten wir zusammen mit einigen weiteren Kollegen ein erstes Gedenkseminar zum 50. Todestag Franz Rosenzweigs durch. Auch bei der Vorbereitung des *Internationalen Franz-Rosenzweig-Kongresses* 1986 stand mir Ulrich Sonnemann beratend und unterstützend zur Seite. So war es ganz selbstverständlich, daß er auch unsere Initiative zur Einrichtung der Franz-Rosenzweig-Gastprofessur mittrug und förderte. War er doch selbst seit 1933 vor den Nazis quer durch Europa auf der Flucht, bis es ihm 1941 gerade noch gelang, von Südfrankreich aus in die Vereinigten Staaten zu emigrieren. 1955 kehrte er nach Deutschland zurück und wurde einer der entschiedensten Kritiker des Verdrängens und Vergessens, das sich im Nachkriegsdeutschland breitmachte. Von 1974 bis 1992 war Ulrich Sonnemann Professor für Sozialphilosophie an der Universität Gesamthochschule Kassel.⁹

Weiterhin möchte ich den Präsidenten der Universität Kassel, Prof. Dr. Franz Neumann (bis 1990), Prof. Dr. Hans Brinckmann (bis 1999) und Prof. Dr. Rolf-Dieter Postlep (ab 2000) Dank sagen, da sie sich alle entschieden für die Einrichtung und Fortführung der Franz-Rosenzweig-Gastprofessur eingesetzt haben und immer auch den persönlichen Kontakt zu den nach Kassel Berufenen aufnahmen. Gleiches gilt auch für den ehemaligen Oberbürgermeister der Stadt Kassel, dann Ministerpräsidenten des Landes Hessen und jetzigen Finanzminister der Bundesrepublik Deutschland, Hans Eichel; auch er versuchte, soweit es ihm zeitlich möglich war, mit den jeweiligen Inhabern der Franz-Rosenzweig-Gastprofessur in ein persönliches Gespräch zu kommen.

Auch den Fachbereichen möchte ich danken, die die Franz-Rosenzweig-Gastprofessoren in ihre Reihen herzlich aufnahmen, sowie den Kollegen, die sie – bei der herrschenden Raumnot – jeweils in ihren Arbeitszimmern beherbergten.

Schließlich habe ich ganz besonders meinem Mitarbeiter Dr. Frank Hermenau für die sorgfältige redaktionelle Betreuung und Bearbeitung der Manuskripte sowie für die Herstellung der Druckvorlage zu danken.

Kassel im August 2003

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

9 Siehe *Einsprüche kritischer Philosophie. Kleine Festschrift für Ulrich Sonnemann*. Mit einem Gesamt-schriftenverzeichnis und einem tabellarischen Lebenslauf hrsg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Kasseler Philosophische Schriften 28), Kassel 1992, sowie *In memoriam Ulrich Sonnemann. Vorträge und Beiträge zur akademischen Trauerfeier*, hrsg. v. Heinz Eidam und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Kassel 1994.

Franz-Rosenzweig-Gastprofessur 1999

Albert H. Friedlander PhD DD h.c. OBE

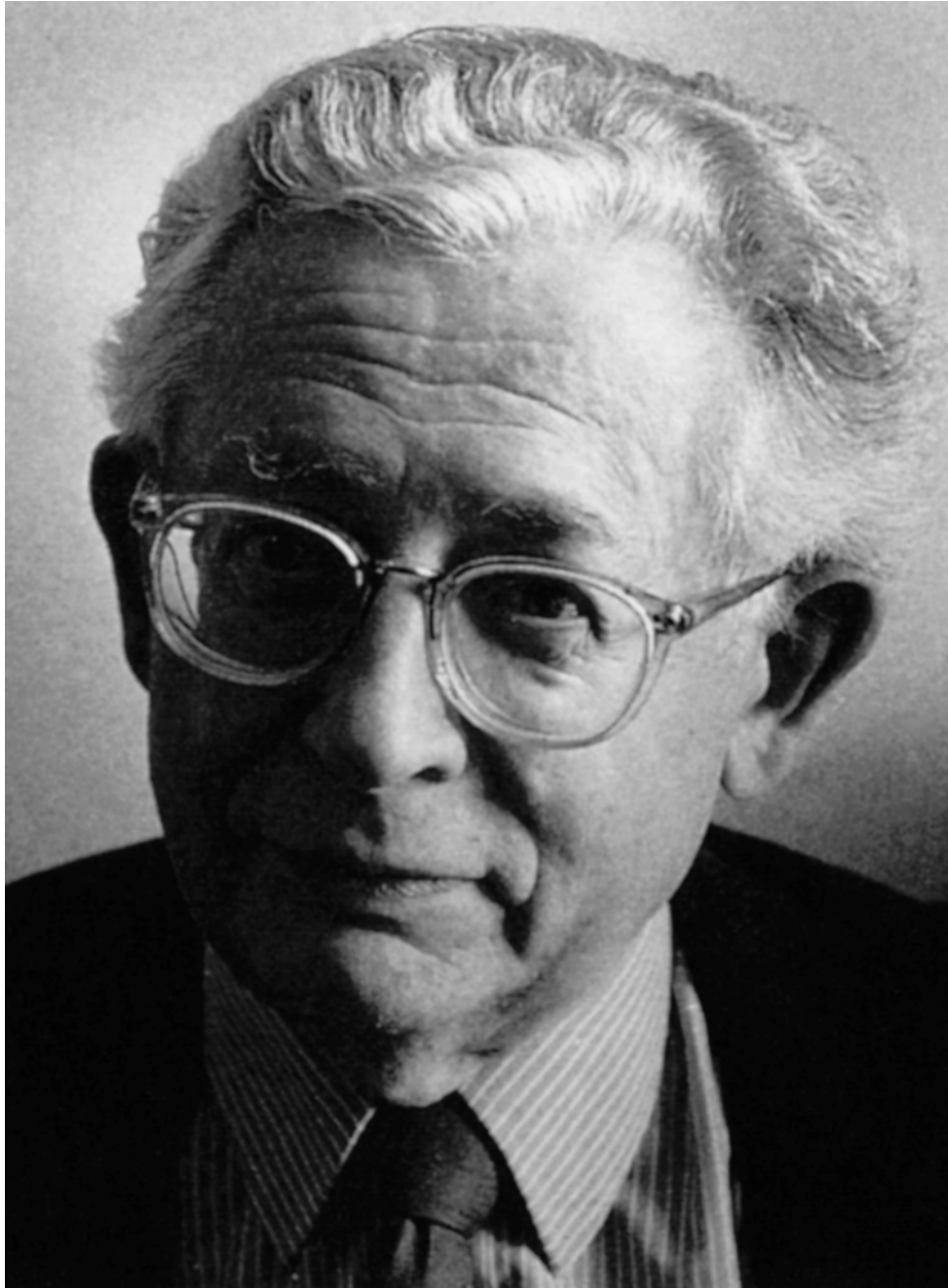
Rabbiner an der Westminster Synagoge
Dekan des Leo Baeck College

Albert H. Friedlander wurde 1927 in Berlin geboren, wo er die ersten zwölf Kindheitsjahre verbrachte. Nach 1933 erfuhren er und seine Geschwister erste Anfeindungen in der Schule und entgingen mehrfach nur knapp schlimmeren Verfolgungen. Der Reichspogrom der „Kristallnacht“ brachte die Eltern endgültig zur Einsicht, die Emigration der Familie zu forcieren. Diese gelang dann auch Anfang 1939, zunächst nach Kuba und schließlich in die USA. In Vicksburg, Mississippi schloß Albert H. Friedlander seine Schulausbildung ab. Dank der guten intellektuellen und sportlichen Leistungen bekam Albert ein Stipendium für ein Studium in Religionswissenschaft, Geschichtswissenschaft und Jüdische Studien, das er an der University of Chicago begann, nebenher arbeitete er in allerlei Nebenjobs.

Sein Studium als Rabbiner schloß Albert H. Friedlander 1952 am Hebrew Union College in Cincinnati ab und wurde danach zunächst Rabbiner in Fort Smith, einem kleinen Städtchen in Arkansas, und dann in Wilkes Barre in Pennsylvania, wo es eine Synagoge aufzubauen galt. Später wechselte er auf die Stellen des Studentenrabbiners an der Columbia University sowie des Rabbiners in East Hampton, N.Y., wo er seine Dissertation Leo Baeck: Teacher of Theresienstadt ausarbeiten konnte, mit der er 1956 den PhD erwarb. Nach seiner Heirat 1961 mit Evelyn Philipp nahm Albert H. Friedlander 1966 den Ruf als liberaler Rabbiner in London an, wo er zunächst in der Wembley Gemeinde und seit 1971 in der Westminster Synagoge tätig war und zugleich als Dozent am Leo Baeck College lehrte, dessen Dekan er seit 1982 ist.

Die wissenschaftlichen Arbeiten von Albert H. Friedlander lassen sich in drei Schwerpunkte gliedern: Ohne Zweifel ist er der bedeutendste Interpret und auch Nachfolger von Leo Baeck, der großen Leitfigur des liberalen Judentums in Deutschland. Leo Baeck hat das Leid der deutschen Juden bis in die schwerste Zeit der Verfolgung hinein mitgetragen: Er überlebte im KZ-Theresienstadt. Trotz dieser Leidenszeit gehörte Leo Baeck nach dem Krieg zu den ersten, die den christlich-jüdischen Dialog in Deutschland wiedereröffneten. Albert H. Friedlander hat mit seinem Buch Leo Baeck: Teacher of Theresienstadt (1968; dt. 2. Aufl. 1991) und mit der Leo-Baeck-Werkausgabe in sechs Bänden Leben und Werk dieses bedeutenden deutsch-jüdischen Denkers bleibend erschlossen. Ein zweites Thema kreist um die geschichtliche und religionsphilosophische Aufarbeitung der Shoah. Hier sind vor allem die Bücher Out of the Whirlwind: The Literature of the Holocaust (1968, 1996), Das Ende der Nacht: Jüdische und christliche Denker nach der Shoah (1995) und zusammen mit Elie Wiesel The Six Days of Destruction (1988) zu nennen. Albert H. Friedlander geht es dabei um die gedankliche Besinnung und Bewältigung der Erfahrung unserer jüngsten Geschichte, damit eine Shoah in Europa nicht mehr möglich wird. Hieran knüpfen, drittens, Friedlanders Bemühungen um den christlich-jüdischen Dialog an. Seit 1979 ist er als jüdischer Dialogpartner auf allen Kirchentagen in Deutschland, aber auch im Dialog mit der Anglikanischen Kirche in England aktiv. Hierzu seien vor allem die Bücher Ein Streifen Gold (1989; engl. 1991) sowie Riders Toward the Dawn: from Pessimism to Tempered Optimism (1993) erwähnt. Für sein Engagement auf dem Gebiet des christlich-jüdischen Dialogs erhielt er sowohl vom Bundespräsidenten das Verdienstkreuz I. Klasse der Bundesrepublik Deutschland als auch von der Queen den Orden Officer of the Royal Order of the British Empire (OBE). Im Jahre 1997 war er Fellow am Wissenschaftskolleg in Berlin und neben vielen anderen Gastprofessuren zweimal auch Martin-Buber-Gastprofessor an der Universität in Frankfurt a.M.

Rabbiner Albert H. Friedlander referierte schon auf dem ersten Internationalen Franz-Rosenzweig-Kongreß 1986 und war seither mehrfach, wie auch seine Frau Evelyn Friedlander, zu Vorträgen nach Kassel eingeladen worden, aber aufgrund seiner vielfältigen Verpflichtungen konnte er erst 1999 die seit langem anvisierte Franz-Rosenzweig-Gastprofessur an der Universität Kassel wahrnehmen. Seine Vorlesungen und Seminare zu Leben und Werk von Leo Baeck sowie zur literarischen Aufarbeitung des Holocaust und zum christlich-jüdischen Dialog haben alle Teilnehmer tief beeindruckt und nachhaltig geprägt.



ALBERT H. FRIEDLANDER

ALBERT H. FRIEDLANDER

Autobiographische Gedanken

Ich wurde am 10. Mai 1927 geboren, am Tage der späteren Bücherverbrennung. Mein Zwilingsbruder und ich wurden in einem wissenschaftlichen Institut in Berlin (am Spree-Ufer) studiert, als wir fünf Jahre alt waren. Meine Erinnerung: Ich sitze draußen in einem Sandkasten und betrachte Männer in weißen Kitteln, die mich betrachten. Nach 1933 mußten wir aus der 164. Volksschule fliehen, da wir oft angegriffen wurden. Mein Lehrer, Herr Winkler, wollte mich adoptieren, um mich zu ‚retten‘. Ich bin ihm noch heute dankbar für die naive Liebe – wir nahmen es nicht an. Als Kind (ich war neun Jahre alt) erlebte ich schon eine Razzia in unserem Ruderclub „Undine“ in Grünau, überstand ein Verhör und auch die „Kristallnacht“, das „Reichpogrom“. Wir blieben im Versteck, von christlichen Freunden verborgen. Einmal, als mein Zwilingsbruder und ich auf der Straße spielten, kam eine Horde von Männern auf uns zu. „Warum tragt ihr eure HJ-Uniform nicht?“ Ich hätte ein Held sein können: „Weil ich Jude bin!“ – statt sofort zu rufen: „Die sind in der Wäsche“, und der Sturm zog vorbei. Aber trotzdem kamen wir zu früh nach Hause am Nollendorfplatz. Die Synagoge in der Fasanenstraße rauchte noch, und wir hörten Stimmen in unserer Wohnung, kehrten um, zurück zum Versteck. Im Januar 1939 kamen wir nach Kuba und lernten Spanisch und dann Englisch in einer Privatschule (St. George’s, sehr Britisch).

Als Kinder, mit Hilfe von Sponoren/Pflegeeltern, kamen wir drei Kinder 1940 nach Mississippi, bis unsere Eltern auch Vicksburg erreichten. Kuba und Vicksburg bleiben gute Erinnerungen. Mein Vater, einst an der Handelskammer, wurde ‚Fullbrush Man‘, ein Hausierer, und nach der Schule arbeitete ich auch von Haus zu Haus, verkaufte Bürsten; ich arbeitete aber auch noch in einer Eisdiele, in einer Apotheke und hatte doch viele Freunde in der Schule. Ich war ein „Star“ in der Laufmannschaft, 1. Platz im Ein- und Zweimeilenlauf, Gedichte in einer nationalen Zeitschrift und dann zur Universität. Ich ging nicht zur Louisiana State University (unterstützt als Sportler), sondern zur University of Chicago, wo ich auch einen Platz in der Laufmannschaft hatte, aber auch als Telefonist im Quadrangle Club (dem Professoren-Club) arbeitete.

So war ich, ohne es zu wissen, in der Mitte der Atomforschung. Jeden Tag rief ich die Zimmer an: „Prof. Szilard, Prof. Enrico Fermi will Sie sprechen“ ... „Prof. James Franck, ein Gespräch mit einem Herrn Oppenheimer“. Auf dem Stagg Field rannte ich täglich vier Meilen, unter dem Feld bereitete man die erste Atombombe vor. Meine Freunde fragten mich: „Warum fragt ein FBI-Mann, wer du bist?“ Wie auch immer, ein deutscher Akzent in der Mitte des ‚Manhattan Project‘ hatte Verdacht erregt. Dennoch waren sie freundlich und erlaubten einem deutschen jüdischen Flüchtling, weiter dazubleiben; sicher hatten sie erkannt, daß ich überhaupt keine Kenntnisse auf diesem Gebiet besaß. Leo Szilard gab mir Kaffee, unterhielt sich mit mir über Delphine, die vielleicht sprechen konnten, und James Franck freute sich, daß ich Rabbiner werden wollte.

Ich war kaum 19, als ich meinen Ph.B. hatte, und kam zum Hebrew Union College in Cincinnati, wo ich sechs weitere Jahre studierte. Als ich Rabbiner wurde, entschied ich mich für eine kleine Stadt und wurde nicht Assistent in Denver in einer großen Gemeinde. Fort

Smith, Arkansas war winzig, aber ich war auch Rabbiner für die Soldaten in Camp Chaffee, gab Vorträge in einer indianischen Schule (Bacone College, Oklahoma), wo Jesus als roter Indianer an einem Kreuz hing, und baute eine neue Synagoge. Einmal ging ich tatsächlich auf eine Bärenjagd. Mein Gewehr verwundete eine große Eiche, und der Bär verschwand. Der lutheranische Pastor, der mich eingeladen hatte, vergab mir: „Ich hätte mich erinnern sollen, daß du Jakob und nicht Esau bist!“

Danach kam ich nach Wilkes Barre, wo ich auch Philosophie am Wilkes College lehrte, wieder am Bau einer Synagoge teilnahm und auch sehr glücklich war. Nur – auf einer Reise nach Schottland traf ich Evelyn. Sie besuchte mich in Pennsylvania, wollte aber London nicht gegen Wilkes Barre tauschen. Und so kam ich zur Columbia University als Studentenrabbiner. Evelyn fand dies akzeptabel, und wir hatten fünf schöne Jahre in New York und East Hampton, wo ich jede Woche eine kleine Gemeinde besuchte. Mein Nachbar war Paul Johannes Tillich, und wir hatten viele Gespräche. Ich arbeitete an meiner Dissertation zum Thema Leo Baeck und an einer Anthologie *Out of the Whirlwind: The Literature of the Holocaust*. Aus beidem wurden Bücher in den nächsten Jahren. Aber davor arbeitete ich mit anderen Kollegen an meinem Buch über die Studenten und die Religion an der Universität: *Never Trust a God over Thirty: New Styles in Campus Ministry*. Da beschrieb ich auch meine Reise mit 100 Studenten, die in Bussen mit mir nach Montgomery, Alabama reisten, um für die unterdrückte schwarze Minderheit zu arbeiten. Ich marschierte mit Martin Luther King von Selma nach Montgomery. Auf dem Weg lagerten wir, sechs von uns, um einen Baumstumpf herum und teilten uns Apfelsinen und Käsebrötchen. Martin King, Ralph Bunche (Friedens-Nobelpreisträger), ich, ein Rechtsanwalt und zwei andere. Viele Jahre später, als ich Gastprofessor am Emory College in Atlanta war, besuchte ich das Grab Martin Luther Kings. Der Mann hinter mir fragte mich: „Wissen Sie, wer ich bin?“ „Natürlich“, sagte ich. „Sie sind Martin Luther King Sr., und wir stehen am Grab Ihres Sohnes, Martin Luther King, Jr.“ „Nein, Sie verstehen nicht. Ich bin Abraham, und da liegt mein Isaak.“

1966 kamen wir nach London, erst zu einer Gemeinde in Wembley und danach, 1971, zu unserer Gemeinde in Knightsbridge, der Westminster Synagoge. Die ganze Zeit arbeitete ich auch am Leo Baeck College, erst als Leiter, dann, als die Schule und die Gemeinde größer wurden, war ich Dekan (was ich immer noch bin), da ich die ganze Arbeit nicht schaffen konnte.

Auch war ich mit Arbeiten auf dem Gebiet der sozialen Gerechtigkeit und in der Friedensarbeit beschäftigt. Ich wurde der Vorsitzende des WPWP (Week of Prayer for World Peace) und Präsident des WCRP (World Conference of Religions for Peace). Irgendwie bekam ich auch das Verdienstkreuz 1. Klasse und sprach auf jedem Kirchentag seit Nürnberg (1979) und jedem Katholikentag. Seit Jahren gebe ich auch eine Eröffnungspredigt in beiden Versammlungen und bin Mitglied der AG Juden und Christen auf dem Kirchentag. 2001 erhielt ich meinen Orden von der Königin: OBE Officer of the Royal Order of the British Empire. Und ich wurde Präsident des CCJ (Council of Christians and Jews, UJ) zusammen mit dem Erzbischof von Canterbury und dem Kardinal von Westminster und dem Chief Rabbi.

Im Moment bin ich auch der (progressive) Landesrabbiner von Niedersachsen. 1997 wurde ich von der Gemeinde emeritiert und seitdem war ich jedes Jahr Gastprofessor in Deutschland: Frankfurt, Kassel, Wuppertal, Fellow am Wissenschaftskolleg Berlin, Potsdam – und ich bin Hauptherausgeber der Werke Leo Baecks im Gütersloher Verlag (der 5. Band erschien im Dezember 2001). Ich hoffe, bald Zeit für neue Bücher zu finden.

Die Franz-Rosenzweig-Gastprofessur bleibt eine meiner schönsten Erinnerungen, besonders die Unterstützung von Prof. Schmied-Kowarzik.

Bibliographie in Auswahl

Bücher

- Early Reform Judaism in Germany: An Introduction*, published in two parts, New York 1954–55.
- Reform Judaism in America: The Pittsburgh Platform*, New York 1958.
- Das Schweigen der Christen und die Menschlichkeit. Gottesgläubige Existenz nach Auschwitz*, München 1980.
- (mit Friedrich-Wilhelm Marquardt) *Versöhnung mit der Geschichte*, Frankfurt a.M. 1985.
- (mit Elie Wiesel) *The Six Days of Destruction*, Oxford 1988.
- Ein Streifen Gold: Auf Wegen zur Versöhnung*, München 1989.
- A Thread of Gold: Journeys towards Reconciliation*, London 1990.
- Leo Baeck: Leben und Lehre*, Deutsche Verlagsanstalt, 1973, München 1990.
- Leo Baeck: Teacher of Theresienstadt*, New York 1968, Woodstock 1991.
- Die Sechs Tage der Schöpfung und der Zerstörung*, Freiburg 1992.
- Riders Towards The Dawn*, London 1993.
- (mit Walter Homolka) *Von der Sintflut ins Paradies*, Darmstadt 1993.
- (mit Walter Homolka) *The Gate to Perfection*, Providence 1994.
- Das Ende der Nacht: Jüdische und Christliche Denker nach dem Holocaust*, Gütersloh 1995.
- From Darkness towards the Light: The Human Predicament*, The Annual Sacks Lecture, published as a booklet by the Centre for the Study of Theology in the University of Essex, 1999.

Editionen

- The Words They Spoke: Statements from the Speeches and Writings of Early Leaders of Reform Judaism*, New York 1954.
- Never Trust A God Over 30*. New Styles in Campus Ministry, introduction by Paul Goodman, New York 1967.
- Out of The Whirlwind: A Reader of Holocaust Literature*, Garden City, New York 1968, New York 1976, new rev. ed. New York 1999.
- Meir Gertner: An Anthology*, London 1977,
- Georg Salzberger: Leben und Werk*, Frankfurt a.M. 1982.
- The Five Scrolls*, Central Conference of American Rabbis, New York 1984. (Introductions, partial translations, coedited with Herbert Bronstein)
- Leo Baeck*, Werkausgabe (Editor in Chief, together with Bertold Klappert, Michael Meyer, Werner Licharz. First volume, Gütersloh 1996.
- Leo Baecks Dieses Volk*. Einleitung (und herausgegeben) von Albert H. Friedlander und Bertold Klappert, Gütersloh 1996.
- Baeck's Wege im Judentum*, 1997 (hrsg. v. W. Licharz), senior editor A. H. Friedlander.
- Baeck's Das Wesen des Judentums*, hrsg. v. Albert H. Friedlander und Berthold Klappert, Gütersloh 1998.

Baeck's Aus drei Jahrtausenden, hrsg. v. Albert H. Friedlander, Berthold Klappert, Werner Licharz, Gütersloh 2000.

Übersetzungen

This People Israel : The Meaning of Jewish Existence by Leo Baeck, (Originaltitel: Dieses Volk: Jüdische Existenz), New York 1965.

The World of My Books by Isaac Mayer Wise (Offprint from American Jewish archives for June 1954).

Artikel (in Auswahl)

Cultural Contributions of The German Jew in America, in: E. E. Hirshler (Hrsg.), *Jews From Germany in The United States*, New York 1955.

Humanity and Apocalypse: Confronting The Holocaust, in: J. Robinson (Hrsg.), *Religion and The Humanising of Man*, 1972.

Zeitlosigkeit und Geschichtliche Wirksamkeit der Torah, in: A. Falaturi u. a. (Hrsg.), *Drei Wege zu dem einen Gott*, Freiburg 1976.

Die Exodus Tradition: Geschichte und Heilsgeschichte aus Jüdischer Sicht, in: H. H. Henrix (Hrsg.), *Exodus und Kreuz*, Aachen 1978.

Die Identität des Menschen vor Gott, in: W. Stolz (Hrsg.), *Aus den Psalmen leben*, Freiburg 1979.

Jüdischer Glaube nach Auschwitz, in: P. von der Osten-Sacken/M. Stöhr (Hrsg.), *Glaube und Hoffnung nach Auschwitz*, Berlin 1980.

Erziehung zur Freiheit – Jüdische Erziehungsziele und ihre Wirkungsgeschichte, in: W. Licharz/M. Stöhr (Hrsg.), *Einladung ins Lehrhaus*, Arnoldshainer Texte, Frankfurt a.M. 1981.

Rechtfertigung und Glauben – Ein Versuch, in: M. Stöhr (Hrsg.), *Jüdische Existenz und die Erneuerung der Christlichen Theologie*, München 1981.

Zur Hoffnung berufen – Vom Jüdischen Glaubensweg, in: H. H. Henrix (Hrsg.), *Unter dem Bogen des Bundes*, Aachen 1981.

Menschenrechte – Gerechtigkeit – Frieden als Herausforderung an „Abrahams Kinder“, in: M. Stöhr (Hrsg.), *Abrahams Kinder*, Arnoldshainer Texte, Frankfurt a.M. 1983.

Leo Baeck und der Begriff „Leiden“ in seinem Werk, in: W. Licharz (Hrsg.), *Leo Baeck – Lehrer und Helfer in schwerer Zeit*, Arnoldshainer Texte, Frankfurt a.M. 1983.

Elemente des Jüdischen Selbstverständnisses, in: M. Stöhr (Hrsg.), *Judentum im Christlichen Religionsunterricht*, Arnoldshainer Texte, Frankfurt a.M. 1983.

Aus der Sicht eines Juden, in: H. Schultz (Hrsg.), *Luther Kontroversen*, Stuttgart u. a. 1983.

Jüdische Heilige, in: M. Kämpchen und G. Sartory (Hrsg.), *Nahe der Nabe des Rades*, Freiburg 1985.

Tillich and Jewish Thought, in: James Luther Adams (Hrsg.), *The Thought of Paul Tillich*, San Francisco 1985.

Martin Luther und wir Juden, in: H. Kremers (Hrsg.), *Die Juden und Martin Luther*, Neukirchen 1985.

Sind die Juden erwählt?, in: *Judaica*, Sept. 1987.

Leo Baeck und Franz Rosenzweig, in: W. Schmied-Kowarzik (Hrsg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, 2 Bde., Freiburg/München 1988.

Jaqueline du Pre, in: L. Schottroff/J. Thiele (Hrsg.), *Gottes-Lehrinnen*, Stuttgart 1989.

- The German Influence on Progressive Judaism in Great Britain, in: W. Mosse u. a (Hrsg.), *Second Chance*, Tübingen 1991.
- Karl Barth und das Nichtige, in: M. Marcus/E. Stegemann/E. Zenger (Hrsg.), *Israel und Kirche heute*, Freiburg 1991.
- Von Berlin in die Welt. Personen und Stationen der Jüdischen Reformbewegung, in: A. Nechama/J. H. Schoeps/E. van Voolen (Hrsg.), *Jüdische Lebenswelten*, Frankfurt a.M. 1992.
- Die Messianische Dimension bei Franz Rosenzweig und Leo Baeck, in: J. Schoeps (Hrsg.), *Aus Zweier Zeugen Mund*, Gerlingen 1992.
- Die Messianische Dimension bei Franz Rosenzweig und Leo Baeck, in: E. Stegemann (Hrsg.), *Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*, Stuttgart 1993.
- Leo Baeck in Theresienstadt, in: W. Homolka (Hrsg.), *Jüdische Identität in der Modernen Welt*, Gütersloh 1994.
- Eckhart et la tradition Juive, Maiimonide et Paul Celan, translated by E. Zum Brunn, in: Emilie Zum Brunn (Hrsg.), *Voici Maitre Eckhart*, Grenoble 1994.
- Einleitung: Judentum, in: Rudolf Walter (Hrsg.), *Leben ist Mehr*, Freiburg 1995.
- Die Bedeutung Leo Baecks, in: *In unserer Mitte leben. Mit uns leben*, Themenheft, hrsg. v. Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Kassel, Dezember 1995.
- The Shoah and Contemporary Religious Thinking, in: Katharine T. Hargrove (Hrsg.), *Seeds of Reconciliation. Essays on Jewish Christian Understanding*, Berkley 1996.
- Deutscher Jude oder jüdischer Deutscher?, in: Günther B. Ginzel (Hrsg.), *Der Anfang nach dem Ende. Jüdisches Leben in Deutschland, 1945 bis heute*, Düsseldorf 1996.
- Auf der Brücke zwischen Traum und Welt, in: Folker Albrecht/Astrid Grieve (Hrsg.), *Wer diese meine Rede hört und tut sie ... Zur Verantwortung von Theologie – Martin Stöhr zum 65. Geburtstag*, Wuppertal 1997.
- Leo Baeck als Lehrer, in: Hannah Leming (Hrsg.), *Jüdische Gestalten des 20. Jahrhunderts*, Hamburg 1997.
- Biblische und talmudische Dimensionen in Elie Wiesel, in: Reinhold Boschki/Dagmar Mensink (Hrsg.), *Kultur allein ist nicht genug*, Münster 1998.
- The Book of Nehemia, in: Maureen Edwards (Hrsg.), *Words for today. Notes for daily Bible readings, for 2000 A.D.*, Birmingham.

Festschrift

- „Das Leben leise wieder lernen“. *Jüdisches und christliches Selbstverständnis nach der Shoah*, hrsg. von Ekkehard W. Stegemann und Marcel Marcus, Stuttgart 1997.

ALBERT H. FRIEDLANDER

Das Ende der Nacht

Jüdisches und christliches Denken nach der Zeit der Shoah

I.

Als Martin Buber den Friedenspreis des deutschen Buchhandels erhielt, begegnete ihm der Pastor und Schriftsteller Albrecht Goes. Goes erzählt: „Ich hatte die Auszeichnung, die Laudatio an diesem Tag halten zu dürfen, und wir haben uns dort unmittelbar gesprochen. Von da an bestand unsere Freundschaft während der letzten zwölf Lebensjahre Bubers.“¹ Fast sind wir schon am Anfang unseres Themas, wenn der große jüdische und der christliche Denker im Dialog in diesem Moment der Begegnung, Jahre nach dem Holocaust, sich zusammenfinden. Aber noch nicht. Goes und Buber sprachen anscheinend selten über die Zeit der Gottesfinsternis – sie hatten so viel anderes zu besprechen, besonders die Bibel. Und doch, gerade hier, in einem Interview, spricht Goes 1994 von einer Bibelübersetzung Bubers, die eigentlich mit der Gegenwart in Verbindung steht. Goes erzählt:

„Ich habe letztthin erneut den 30. Psalm in Bubers Übersetzung gelesen und war wieder ganz entzückt von der Wiedergabe des 6.ten Verses: *„Am Abend geht ein Weinen zu nachten, und um den Morgen ists Jubel“*. Man könnte Buber umarmen für dieses kleine ‚S‘ bei *ists*, so vollkommen und herrlich ist dieser Augenblick. *„Den Abend lang währet das Weinen, aber des Morgens ist Freude“* – das ist sehr schön, das ist Lutherscher Text, ... aber: *„Am Abend geht ein Weinen zu nachten“* – was für eine Formulierung! Und dann folgt: *„und um den Morgen ists Jubel“*. Und in diesem *ists* steckt etwas von einem Spielzeug drin, etwas von einer Keckheit und Lustbarkeit. Das ist ganz großartig, das hat niemand so.“

Fast zögern wir, in dieses Gespräch einzutreten. Ein Dichter spricht hier zu einem Dichter, und ein tiefes religiöses Denken betrachtet die Bibel in einer deutschen, besonders aber in einer jüdischen Auslegung, eine Lust und Freude am Leben, die nach dem Dunklen die Hoffnung für den nächsten Tag nicht aufgeben will. Hier kommen wir ja zu dem Ton, der *heute* auftauchen sollte. Wir kommen aus der dunklen Nacht von vorgestern zur Gegenwart und Zukunft und hoffen auf Jubel. Aber noch nicht; noch immer nicht.

Wir leben jetzt, leben in der Erinnerung der Shoah, da wir vor kurzer Zeit Yom ha-shoah in unsere Gebete aufgenommen hatten. Es ist die Zeit des Nach-denkens über die Zerstörung unserer Welt: Und ich sage ganz bewußt *unserer Welt* in diesem Moment, in der Erkenntnis, daß alle von uns aus dieser Zeit und in diesem Moment zerstört wurden. In Heidelberg, in Frankfurt – eigentlich überall – muß man sich gemeinsam, als Jude und als Christ, dieser dunklen Zeit bewußt sein. Solange wir dies erkennen, wissen wir, daß wir innerhalb einer Begegnung, in einem Dialog stehen. Dialog ist nie leicht. Wir reden nicht immer über fröhliche Sachen, über den Genuß des Lebens. Wenn wir das Ganze sehen, stehen wir vielleicht wieder am Psalm: „Am Abend geht ein Weinen zu nachten, und um den Morgen ists Jubel“. Jetzt stehen wir in der Mitte des Abends, und das Ende der Nacht wartet noch auf uns. Ja,

1 In: *Israelitisches Wochenblatt*, Nr. 31, 5. August 1994.

wie Goes es in Buber erkannte, teilen wir eine gemeinsame Freude am Leben, eine ‚Keckheit‘, die uns als Geschwister zusammenkommen läßt. Doch jetzt geht ein Weinen zu nachten, und wir müssen einander trösten, um auf diesem Weg zu einer Zeit des Jubels zu kommen. Und so komme ich zum Anfang zurück: Was können wir voneinander lernen? Was kann ich erwarten? Und was kann ich mitgeben für die Reise durch die Nacht?

In meinem Buch *Das Ende der Nacht* begann ich mit einem Gedicht von Robert Frost, das meine Übersetzerinnen so nachdichteten:

Manche sagen, die Welt wird im Feuer vergehen
Manche sagen: im Eis.
Ich halt's mit denen, die lieber Feuer sehen;
Aber Eis ist leis,
und tut's zum selben Preis.

Wir können im brennenden Feuer des Fanatismus unsere Welt untergehen sehen; aber die eiskalte Nacht kann uns auch erfrieren lassen, so daß die Liebe und die Anständigkeit in uns erstarrt. Goes' Geschichte „Das Brandopfer“ beschreibt den ersten Fall; und die Geschichten Primo Levis im eiskalten Wald der KZ-Arbeiter beschreiben das zweite Erlebnis. Wir aber müssen uns an beides erinnern, so daß wir durch diese Erinnerung ins Leben zurückkommen und den Weg zum Morgenjubiläum finden können.

II.

Das Ende der Nacht: Was denken wir darüber in dieser Zeit? Oder, besser gesagt, in diesem Moment, wie *beten* wir in unserer gemeinsamen Betroffenheit am Gedenktag der Shoah? In den theologischen Lehren, die aus dem tiefsten religiösen Denken und Hoffen unserer Traditionen stammen, ist trotzdem alles neu: die Zäsur von Auschwitz bedeutet, daß wir jetzt anders denken und glauben müssen. Die Paradigmen unserer Zeit sprechen eine neue Sprache: Sie *mußten* sich von der Vergangenheit trennen. Eine religiöse Tradition kann nur ihre authentische Identität bewahren, wenn sie die Gegenwart bejaht und von der Vergangenheit etwas lernt. Die sogenannte „Gnade der späten Geburt“ bedeutet nur, daß man die *Verantwortung* für die Vergangenheit übernimmt und das Böse nicht verneint. Die Schuldfrage ist etwas ganz anderes. Aber: *Man darf nicht einen Teil der Geschichte verneinen und nur in den Erfolgen der Vergangenheit schwelgen.*

Unser Pesachfest beginnt mit der Sklaverei und kommt erst dadurch in die Zeit der Freiheit. Und Ostern betrachtete das Leiden Gottes und des Menschen. Die Hoffnung kam erst danach. Wir müssen aber auch an Auschwitz denken. Wie Johann Baptist Metz sagte: „Eine christliche Theologie, die sich nicht mit Auschwitz beschäftigt hat, ist des Zuhörens nicht wert.“ Die traditionelle Theologie des Judentums und des Christentums muß damit ringen, da man sich in einer dunklen Zeit an den festen, vergangenen Glauben klammern und die Geschehnisse unserer Zeit nur als ein vorübergehendes Phänomen betrachten will. Genau so, wie ich das Christentum befragen muß, stellen wir dieselbe Frage an einen jüdischen Glauben, der nicht nur die traditionellen Antworten auf den Tod der sechs Millionen geben kann. Wie *können* wir dieses Leiden auf eine Läuterung des Gottesknechtes beziehen, wenn eine Million Kinder in den Tod gingen? Oder wie könnte man dies als eine Strafe für

Abtrünnigkeit betrachten? Nein. Nach Auschwitz müssen alle Religionen zu einem neuen Denken kommen.

Diese Gedenkzeit ist die einzig mögliche Einführung zu unserem Thema. Wir müssen uns an die Shoah erinnern. Und wie erinnert man sich? In einer Liturgie zu diesem Tag, zusammen mit Elie Wiesel geschrieben, versuchte ich, mich diesem Begriff zu nähern. Und so schrieb ich:²

„Erinnern“ bedeutet lediglich, daß man sich die Geschehnisse, die Bilder aus der Vergangenheit, in sein Gedächtnis bringt. Will man dies jedoch zu einem wahren ‚Gedenken‘ werden lassen, braucht man Rituale, öffentliche Gedenktage, das aktive Zusammenkommen durch das Gefühl der Verantwortung und der Pflicht. Auf dem Berliner Kirchentag (1989) fragte Eberhard Bethge, ob diese Gewissensarbeit überhaupt noch existiert:

„Wie sollten nun wir, Deutsche und Christen, in diesem Land, ganze Menschen werden und bleiben können, wenn wir die Shoah aus unserem Kalender und von unserer Landkarte tilgen, dieses sehr spezifische Stück unserer Geschichte, die auch die der Jungen unter uns ist und bleiben wird? Sie ist zuallererst die unsere und nicht die von anderen. Es ist an uns, dem Gedenken die angemessenen Formen zu geben.“³

Was sind die angemessenen Formen in dieser Nacht? Nach Ostern lebt man noch innerhalb des messianischen Denkens – das Reich Gottes schien sehr nahe zu sein. Und auch wir Juden, am Pesachabend, öffneten die Türen unserer Häuser, um den Propheten Elia zu laden, damit er uns in der Erwartung auf das messianische Reich unterstützen könnte. Aber er kam nicht.

Dieses Thema kann und will ich behandeln, da es mir gehört. Sagen wir nicht am Sederabend: „be’chol dor va-dor“? – In jeder Generation müssen wir uns betrachten als Menschen, die aus der Sklaverei gerettet wurden! So werde ich angesprochen, und so höre ich es jeden Tag, nicht nur am Sederabend. Aber wie spreche ich euch, die Christen, an, die ihr eure Osterhoffnung noch immer in euren Herzen habt? Und wie betrachte ich den Schmerz, der ein Teil eurer Religion ist? Auch das Leiden Jesus, eines jüdischen Menschen, der von dem Gewaltstaat der Römer verurteilt wurde, bleibt ein Erlebnis in dieser Welt, das uns zusammenführen sollte und nicht zur Trennung oder sogar zur Verfolgung führen sollte.

Vielleicht sollte ich hier meinen Kollegen, Pastor Jürgen Seim, erwähnen. In der Zeit nach Auschwitz fragte Jürgen Seim seine Kirche, wie sie heute zum historischen und religiösen Nachdenken und zur Erinnerung kommen kann. Und er beantwortete diese Frage in folgender Weise:

„Es ist an der Zeit, daß wir fragen, über wen Jesus heute weint (vgl. Lk 19, 41-44). Die Christenheit ist über Jahrhunderte in einer entsetzlichen Weise am jüdischen Volk schuldig geworden, theologisch und moralisch. Theologisch haben wir über Israel gesprochen, als hätten wir das Urteil des Jüngsten Tages vorab zu verkünden; von da aus kam es zur gesellschaftlichen Ächtung und schließlich zur physischen Vernichtung der Juden. Inzwischen gibt es Christen, die mit Jesus um die Toten des jüdischen Volkes trauern. Aber wir müssen uns fragen, was eigentlich mit uns geschah, als wir nichts gegen die Ermordung der sechs Millionen taten; und wir müssen uns fragen, was zu geschehen hat, daß unsere Predigt und unser Verhalten dem Gott Israels und seinem Volk gerecht wird. Wir müssen, wenn anders wir Jesus nachfolgen wollen, von vorn anfangen, unseren Glauben,

2 Albert H. Friedlander/Elie Wiesel, *The Six Days of Destruction*, Oxford 1988.

3 Eberhard Bethge, *Erstes Gebot und Zeitgeschichte: Aufsätze und Reden 1980–1990*, München 1991, S. 240.

unsere Hoffnung, unsere Liebe und unser Urteil durchzuprüfen. Der weinende Jesus gibt uns viel Neues zu lernen, auch über Israel, aber vor allem über uns selbst.“⁴

Das also ist christliches Denken; und Erinnerung schafft sich eine Brücke hier, die unsere Religionsfeiern in dieser Zeit zusammenbringen. Nur bleibt dies die *Aufgabe der Christen*, und in diesem Moment kann ich euch nur mahnen, daß ein ernstes Nachdenken in dieser Zeit erfordert ist. Jüdisches und christliches Denken muß heute messianisch sein.

Die Figur des Propheten Elijah am Sederabend wurde immer angesprochen in den Jahrtausenden seit dem Auszug aus Ägypten. Er war eine Hoffnungsfigur und blieb es, auch in der dunkelsten Zeit. Die Frauen, Männer und Kinder sangen auf dem Weg in die Todeskammer: „ani maamin b'emunah shlemah, bi-vi'at ha-maschiach ani ma-amin“ – „wir bestehen im festen Glauben an den kommenden Messias: auch wenn er zögern sollte.“ Aber er kam nicht. Dies war keine Verneinung der Hoffnung und der Gottestreue, die sich in diesem Moment im Gottesvolk zeigte. Ein religiöser Widerstand zeigte und bewies sich in diesem Gebet, und auch das muß in der Zeit nach Auschwitz verstanden werden.

In gewissem Sinne ist unsere Zeit ja zu primitiv geworden. Wir betrachten die Vergangenheit und behaupten, daß der Widerstand gegen die Nazis ein bewaffneter Kampf sein sollte, so daß man sich mit den heroisch Gestorbenen identifizieren kann. *Natürlich* sollte man auf diese verhältnismäßig wenigen Menschen stolz sein. Jedes Jahr verbringe ich einige Ferientage mit der Familie von Trott, und alles was ich in diesen Tagen sehe, und die Freundschaft, die mich so unterstützt, ist ein wichtiger Bestandteil unseres Lebens. Trotzdem finde ich, daß wir Gefangene einer neuen Lebensphilosophie sind, wenn wir Gewalt und heroisches Sterben als die einzig richtige Widerstandsbewegung sehen. Der spirituelle, religiöse und meist unsichtbare Widerstand gegen die Nazis wird in unserer kalt pragmatischen Welt meistens abgelehnt oder mißverstanden. Ja, *Eis ist leis / und tuts zum selben Preis* – das kalte Denken bringt uns auch ins tote Denken hinein.

Vielleicht erwarteten wir mehr von den Gebeten im KZ. „Warum wurden sie nicht gehört?“ sagen wir uns im Inneren; und damit entfernen wir uns eigentlich von dem religiösen Denken, das für uns in dieser Zeit existieren sollte. *Das Gebet im KZ war wahr für die Betenden, und es war wahr in Gottes Sicht.* Wieder erinnere ich an ein Wort von Johann Baptist Metz: „Man kann heute *nur* noch beten, weil damals in Auschwitz gebetet wurde.“ Wenn wir etwa die *Halacha* im KZ untersuchen, werden wir eine Art des religiösen Lebens, eine Liturgie und eine Gebetstracht finden, die uns merkwürdig erscheinen muß. Aber ich erinnere mich an eine kulturhistorische Ausstellung über Kleider in Bregenz. Dort zeigte man Kleider als Waffen, aber auch als ein Sich-unter-die-Macht-Stellen, das Ehrenkleid als Demütigung. Die Ausstellung endete an den Extrempunkten von Macht und Ohnmacht: Neben einem Pontifikalschuh von Papst Pius VII., getragen aus Anlaß der Krönung Napoleons I. zum Kaiser, lag ein KZ-Häftlingsanzug und ein Judenstern. Und da kann ich nur Umberto Eccos Wort wiederholen:⁵ „Kleider sind semiotische Mechanismen oder Kommunikationsmaschinen [...] die syntaktischen Strukturen der Kleidersprache beeinflussen die Betrachtungsweise der Welt.“ Die Kleider im KZ waren ein Teil der Qualen, ein Versuch den Insassen die menschliche Würde zu rauben und sie in die Struktur des nazistischen Denkens als *Untermenschen* zu zwingen. Gerade deshalb muß man anerkennen, wie diese Menschen im Gebet, in dieser Kleidung, etwas außerordentlich wichtiges zu uns sagten, wenn wir sie

4 Jürgen Seim, „Über wen weint Jesus?“, in: *epd*, Ausgabe für die kirchliche Presse, 30; 22.7.1987.

5 Vgl. Albert H. Friedlander/Elie Wiesel, *The Six Days of Destruction*, S. 17.

nach Auschwitz zu Gesicht bekommen. Durch das Kino und das Fernsehen sind diese gestreiften Gewänder fast eine Art Klischee geworden, und wir müssen sie, wie gesagt, aus der syntaktischen Struktur unserer Betrachtungsweise wieder hinausnehmen, so daß wir mehr in diesem Moment des Betens sehen können. Auch dies gehört zum ‚Gedenken‘, mehr als zum bloßen ‚Erinnern‘.

Es gibt öffentliche Gedenkfeiern in Deutschland in dieser Zeit, und dies ist gut. Aber auch der Ritus in der Kirche und in der Synagoge ist eine sich immer wiederholende Gedenkfeier, die uns immer Hoffnung, aber auch Hilfe bringt. Nur lebt das Gebet nicht nur im Gotteshaus, sondern auch in der Aula der Universität, auf jedem Platz, wo wir uns treffen und im Nachdenken zum Gedenken kommen. Mein persönlicher Lehrer war Leo Baeck, Leiter des deutschen Judentums in der Zeit der Zerstörung. Auch im KZ/Ghetto Theresienstadt war er Lehrer und Pastor und leitete den religiösen Widerstand in diesen Tagen. Als ein neues Gebetbuch in England erschien, schrieb ich eine liturgische Meditation für die Gedenkzeit; sie könnte ein Ende, aber auch eine Einleitung für unser Thema bedeuten – die Nacht und das Morgengrauen:

„Als Leo Baeck der schwarzen Mitternacht des Konzentrationslagers entronnen war, schaute er sich um in der Welt und unter seinen Mitmenschen. Viele wandten ihre Augen ab. Sie hatten geschwiegen. Sie hatten nur an sich gedacht oder sie sind der Mehrheit gefolgt, das Böse zu tun. Leo Baeck verzweifelte nicht in der Finsternis des Lagers. Er erfüllte seine Aufgabe: er lehrte und spendete Trost. In der Finsternis der neuen Welt, die mit der Erinnerung an Belsen und Auschwitz leben mußte, fuhr er fort zu lehren und Trost zu spenden. Man sagt, wenn Baeck seine Hände erhob und den priesterlichen Segen sprach, fühlte sich die Gemeinde der Göttlichen Gegenwart sehr nahe. ‚Der Herr wende Sein Angesicht zu dir und sei dir gnädig.‘ Diese Worte erhielten für die Betenden neuen Sinn. In der Antike war einer der Götter Babylons ein Schmelzofen. Wenn die Flammen der Menschenopfer hochschlugen, starrte der heiße, rote Tod aus den Augen des Götzen. Gott sehen bedeutete zu sterben. Das biblische Israel verwandelte die tödliche Furcht in Ehrfurcht. Aus Angst wurde Liebe. Im Lichte Gottes sahen wir Licht. In unserer Zeit jedoch wurde die Welt wieder schwarz. Im heidnischen Ofen loderten Flammen, und Israel stieg als Rauch gen Himmel. Und wir, die Lebenden, wandern durch eine düstere Landschaft, hier und da erleuchtet von brennenden Götzen, in welchen Menschen ihre Schwestern und Brüder vernichten.“

Wir brauchen unsere Lehrer, die, die starben zur Heiligung des göttlichen Namens, und die, die leben, um uns zu führen und uns zu trösten. Sie bezeugen uns, daß wir in der äußersten Finsternis Gott begegnen können – wenn wir dazu bereit sind. Der Segen, der durch den Menschen Leo Baeck schien, kann unser Leben berühren: ‚Gott wende Sein Angesicht uns zu und gebe uns Frieden.‘“⁶

In der Pesachnacht lesen wir eine rabbinische Geschichte in der Haggadah:

„Rabbi Eleaser ben Azariah sagte: ‚Ich bin schon über siebenzig Jahre alt, aber ich habe nie verstanden, warum die Exodusgeschichte während der Nachtzeit rezitiert werden muß, bis Ben Soma es folgendermaßen erläuterte: *Die Torah schreibt vor (Deut 16,3) ‚du sollst den Tag der Befreiung aus Ägypten ALLE Tage deines Lebens im Gedenken bewahren‘. Würde es nur heißen ‚die Tage deines Lebens‘ könnte man verstehen, daß nur die Tage gemeint sind; ‚alle‘ Tage deines Lebens jedoch schließt auch die Nächte mit ein.‘*“

Wir können die Nächte nicht verbannen, die dunklen Zeiten im Leben, wir können den Schrecken nicht ausradieren. Die christliche Fastenzeit, die Zeit der Reue und der Buße, darf das Leiden des Nächsten nicht ausklammern. In der Erinnerung begegnen wir uns, betrachten Leo Baeck und Dietrich Bonhoeffer – und hier finden wir Gott.

6 Albert H. Friedlander, in: *Gates of Prayer*, London, 1967.

III.

Eine Geschichte aus der Zeit der Shoah beschreibt eine kleine Gemeinde, wie sie sich täglich zum Gottesdienst versammelte. Der Vorbeter schaute herum, ob ein *minjan* da sei, nickte mit dem Kopf und sagte: *mir seynen do* – Wir sind da. Dann konnte man das Sh'ma und alle Gebete sagen. Mit der Zeit, als die täglichen Züge nach Auschwitz gingen, wurden es weniger und weniger. Aber selbst als kein Minjan mehr da war, sagte er immer noch: *mir seynen do*, und hielt den Gottesdienst. Am Ende stand er allein auf der Kanzel. Er schaute nach oben, klopfte trotzig auf das Pult und schrie nach oben *Mir seynen do*.

So steht es auch mit uns. Die jüdischen Gemeinden in Deutschland, beinahe ausgerottet, aber wieder existierend, können das Sh'ma beten, können auch von ihren Kanzeln nach oben und in die sie umgebende Welt schreien: *mir seynen do* – *Wir sind hier*: nach der Nacht, nach der Morgendämmerung. Aber wir wissen noch nicht genau, was dies für uns bedeuten soll. Und so müssen wir sehen, was in diesem Text steht – eine Lehre, die auch nach einer Zeit der Zerstörung gelernt wurde. Der Heilige Tempel war zerstört; die meisten Juden lebten im Exil. Und so fragten sie sich: Was bedeutete die Nacht, die Mitternacht und die Dämmerung für die Rabbiner und ihre Gemeinde, die nach der Zerstörung Jerusalems lebten? Hören wir uns ein langes Gespräch der Weisen an:

„Pflegte König David um Mitternacht aufzustehen? Er pflegte ja schon Abends aufzustehen (Psalm 119,14), ich wachte in der Dämmerung auf und schrie. Woher kommt es, daß hier unter ‚Dämmerung‘ der Abend zu verstehen ist? Es heißt ‚in der Dämmerung, am Abend des Tages, in der Tiefe der Nacht und in der Dunkelheit‘ (Pr. 7,9). Rabbi Oshaja erklärte im Namen R. Ashas: David sprach: Niemals ist mir die Mitternachtsstunde im Schlafen vergangen. R. Zera erwiderte: Bis Mitternacht schlummerte er wie ein Pferd [nebenbei: Das Pferd schlummert nur, sein Schlaf währt nur 60 Atemzüge; so Suk. 96b], von da an stärkte er sich wie ein Löwe. R. Ashi erwiderte: bis Mitternacht befaßte er sich mit Worten der Tora, von da an mit Liedern und Lobgesängen. – Ist unter ‚Dämmerung‘ der Abend zu verstehen? Mit ‚Dämmerung‘ ist doch der Morgen gemeint ...“

Und dann kommt ein langes Gespräch über die verschiedenen Dämmerungen in der Welt. Aber bleiben wir bei der Behauptung, daß David ‚gegen Mitternacht‘ betete. Die Rabbiner sagten, daß David ein Zeichen für diesen Moment hatte:

„Über dem Bett König Davids hing eine Harfe, und als die Mitternachtszeit heranreichte, wehte der Nordwind und blies daran, und sie spielte von selbst. Sofort stand er auf und befaßte sich mit der Tora, bis die Morgenröte aufstieg. Sobald die Morgenröte aufstieg, traten die Weisen Israels bei ihm ein und sagten: Unser Herr und König, dein Volk Israel bedarf des Unterhalts. Er erwiderte ihnen: Geht und ernährt euch einer von dem anderen.“

Die Harfe Davids wurde ein Vorbild im jüdischen Leben. Auch in der rabbinischen Literatur spricht man von der singenden Harfe im Königszimmer. Die Leute in Jerusalem wachten auf, hörten die Musik und dachten sich: Wenn selbst der König jetzt studiert und betet, so müssen wir dies auch tun. Bis heute, von der Mitternacht der Shoah bis zur Morgenröte, haben wir studiert und gebetet – und darauf kommt es auch jetzt an. Die Frage bleibt noch immer, wie wir damals beten konnten und wie wir heute beten konnten, als der Morgen kam.

Hierzu noch eine Stelle aus dem Talmud:

„Mishna: Von wann liest man das Sh'ma am Morgen? Sobald man auf dem Gebetschal zwischen Purpurblau und Weiß unterscheiden kann. Es wird gelehrt: R. Meir sagt, sobald man zwischen

einem Wolf und einem Hund unterscheiden kann. R. Akiva sagte: zwischen einem Esel und einem Waldesel. Andere sagen, *sobald man seinen Nächsten von vier Ellen sehen und erkennen kann.*⁷

Man trifft einen Esel, einen Hund oder einen Wolf nicht im Haus. Beim Wandern durch die zerstörte Landschaft stolperten wir aus dem dunklen Todestal in das Leben zurück. Wie konnten wir neues aufbauen und altes retten? Diese Frage ist, innerhalb des deutschen Judentums, noch nicht gelöst. Christen und Juden arbeiten zusammen. Trotzdem, wie Nelly Sachs lehrte, müssen „wir das Leben langsam wieder lernen“. Vor einigen Tagen, in Prag, sah ich Le Pen, auf dem Weg zum Treffen mit Herrn Haider. Und ich dachte an dieses Gespräch der alten Rabbiner. Sie hatten Recht – die Möglichkeit muß bestehen, den Unterschied zwischen Wolf und Hund zu erkennen.

In der Edda steht ein altes Wort:

Windzeit, Wolfzeit.
Ehe die Welt vergeht
Wird kein Mensch
Andere schonen.

Ist die Wolfzeit vorüber? Falls wir Zukunftshoffnungen haben, müssen wir dies wenigstens glauben. Und das Schlußwort der Rabbiner zeigt uns auch, daß man dies auf eine gewisse Weise prüfen kann. Menschen begegnen uns, und wir leben immer in der Hoffnung, daß dies Nachbarn, das heißt Mitmenschen sind.

IV.

Das Denken nach dem Ende der Nacht hat auch eine besondere Kurzsprache, die ab und zu die Mauern des Infernos sprengen kann und uns etwas zeigt, was die Philosophen und Theologen in vielen Stunden nicht identifizieren können. Wir wenden uns den Dichtern zu, die mit wenigen Worten so viel sagen können.

Dan Pagis sagt uns fast alles in einem Gedicht mit dem Titel „Mit Bleistift im versiegelten Waggon geschrieben“:

Hier in diesem Transport
Ich, Eva,
Mit Abel meinem Sohn.
Seht ihr meinen großen Sohn
Kain, Adams Sohn,
Sagt ihm,
daß ich ...

Ein unendliches Schweigen folgt diesem Satz, und wir werden alle in das Schweigen hineingezogen. „Va-yidom Aharon“, und Aaron schwieg nach dem Tod seiner Söhne. Der Dichter aus der Bukowina weiß, was man mit dem Schweigen sagen kann, was man damit erreichen kann. In diesem Schweigen finden wir uns zusammen. Die Selbstvernichtung des Menschen wird im Brudermord gezeigt vom Anfang der Schöpfung bis heute.

7 B'rachot I, ii Fol 9b.

Und, in einem anderen Gedicht, spricht Pagis über die Geschehnisse nach dem Ende der Nacht. Der Titel lautet „Auszug aus einem Wiedergutmachungsabkommen“, und ich zitiere die letzten Sätze des Gedichtes:

Der Rauch zurück in die Kamine und weiter und hinein
zurück ins Mark der Knochen,
und schon werdet ihr wieder überzogen sein mit Haut und Sehnen und
ihr werdet leben,
schaut, ihr werdet eure Leben zurück haben,
im Wohnzimmer sitzen, die Abendzeitung lesen.

Na bitte. Es ist nie zu spät.
Und was den gelben Stern angeht:
Er wird von eurer Brust gerissen werden
sofort
und wird auswandern
an den Himmel.

Man hört so viel in solch einem Gedicht. Es hat Wurzeln in der Bibel, und wir sehen den Propheten Ezechiel im Tal der Skelette, wie alles wieder zusammenkommt und die Haut sich über die Knochen ausbreitet. Aber auch die gelben Sterne der Nelly Sachs erscheinen hier, und etwas von Paul Celan, einem anderen Bukowiner.

Meistens fühle ich, daß die Gedichte uns ganz allein ansprechen und keine Dolmetscher brauchen. Aber auch dies ist nicht wissenschaftlich: Eine große Industrie existiert, um uns zu erklären, was der Dichter uns sagen wollte. Paul Celan wurde immer als ‚hermetisch‘ abgestempelt; und dies bedeutete, daß nur die Experten ihn lesen sollten. Er weinte fast, als er mir einmal sagte: Aber ich bin *nicht* hermetisch! Er hatte Recht: Jeder Dichter ist ein Geheimnis mit einer besonderen Sprache – und jeder von uns kann sich diesen Geheimnissen öffnen. Ist die Religion nicht auch eine Geheimsprache? Und ist es uns nicht gegeben, die Offenbarung Gottes in der anderen Religion zu spüren? Weil wir nach der Zäsur der Nacht leben, können und müssen wir dies verstehen; sonst wird die ganze Vergangenheit ein versiegeltes Buch für uns sein.

Auch Theologen sind Dichter. Doch vielleicht brauchen sie die Schüler, die mehr hören und den Text so weiter bringen. Hier zitiere ich, was Eberhard Bethge einmal über Dietrich Bonhoeffer gesagt hat:

„Zwei Tage zuvor hatte Bonhoeffer die berühmt gewordene Formel geprägt: *Vor und mit Gott leben wir ohne Gott*. Ich formuliere interpretierend um ‚Vor und mit dem biblischen Gott leben wir ohne den griechischen Gott; vor und mit dem leidenden Gott leben wir ohne den mächtigen Gott‘. Dazu gehört auch das Gedicht aus den gleichen Tagen: ‚Christen und Heiden‘. Vor allem die zweite Strophe:

Menschen gehen zu Gott in seiner Not,
finden ihn arm, geschmäht, ohne Obdach und Brot,
sehen ihn verschlungen von Sünde, Schwachheit und Tod.
Christen stehen bei Gott in seinem Leiden.

Bethges Schlußwort: „Hier weisen Wegzeichen die Richtung einer Theologie nach dem Holocaust.“

Hier hatten Bethge und ich bei einer Tagung einen kleinen Streit. Da ich meinen Vortrag in Englisch hielt, übersetzte ich die letzte Zeile: „Christians stand by God in his pain, in his dread“. Ich konnte das Leiden nicht ohne eine Dimension der Furcht betrachten – und auch

war dann der Rhythmus der Übersetzung besser. „Traddutore traditore: Übersetzer sind Verräter!“ Aber, wie es die ‚Dekonstruktionists‘ wollen, hat jeder Leser das Recht einer eigenen Interpretation.

So lesen Juden die Bibel: Was ist Chumasch ohne Raschi – der Pentateuch ohne die Auslegung des französischen Schriftgelehrten Rabbi Salomo ben Isaak? Aber diese Auslegungen geschehen im Rahmen einer Tradition. Heute gibt es äußerst selbständige Weiterführungen der alten und neuen Texte. Wenden wir uns einem berühmten Text der Holocaust-Zeit, einem Wort Martin Niemöllers zu:

Zuerst holten sie die Juden. Da habe ich geschwiegen, weil ich kein Jude war.

Dann holten sie die Kommunisten. Da habe ich geschwiegen, weil ich kein Kommunist war.

Dann holten sie die Gewerkschaftler. Da habe ich geschwiegen, weil ich kein Gewerkschaftler war.

Zuletzt holten sie mich. Und es war keiner mehr übrig, der für mich hätte die Stimme erheben können.

Nun, dieser Text war zu gut. Man konnte ihn nicht allein lassen. Viele verschiedene Versionen entstanden fast sofort. Einige verlangten, daß die Sozialdemokraten hier zu Worte kommen sollten. Später, und das war ziemlich verständlich, wollte man die Homosexuellen, die so viel im KZ gelitten haben, hineinbringen. Und es gab auch eine Version, in der man die Juden nicht erwähnte. Doch die wahre, tief religiöse Einsicht der Worte kann man sofort durch die Wurzel erkennen. Sie hieß: Martin Niemöller. Und wenn wir über diese Worte nachdenken, finden wir, daß sie nicht vor der Auschwitz-Nacht existieren konnten. Eine neue Welt ist hier anerkannt worden: die Welt des Gewaltstaates, in dem die Minoritäten in einer besonderen Weise angegriffen werden. Sicher haben die Minoritäten zu allen Zeiten gelitten. Der schöne griechische Staat war auf die Heloten aufgebaut, die Sklaven, die den Philosophen-Königen die Möglichkeit gaben, eine große Kultur zu entwickeln. Aber was in diesen einfachen Worten Niemöllers gezeigt wird, ist etwas vollständig anderes. Und wir müssen es auch als eine Art Gedicht erkennen, wo man viel mehr hören muß, als in den paar Zeilen gesagt wird. Man darf nicht alles verlangen: Der Mensch ist nicht das Perfektum.

So ehren wir Niemöller und seine zehn Kollegen, die das Stuttgarter Schuldbekenntnis sagten: „Wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.“ Es *war* ein gutes Wort, aber noch nicht ein Bekenntnis der christlichen Schuld gegenüber den Juden. Doch dies Wort kam auch nach dem Ende der Nacht, als der neue Dialog in die neue Welt hineintrat. Und die Dichter sind Vorbereiter dieser Wege zur wahren Begegnung.

Dichterisches Denken gehört auch zur Erinnerung, zum Gedenken. Ein Gedicht von Paul Celan heißt „In der Eulenflucht“ – das ist die Dämmerung, in der die Eulen aufsteigen, die Spanne zwischen Tag und Nacht. Celan dachte wohl damals an Hegels Wort, wonach „die Eule der Minerva“ erst in der Dämmerung zu fliegen beginnt – der Intellekt bewertet Ereignisse erst, wenn sie schon geschehen sind, indem er sie neu erschafft aus einer Perspektive, in der sie bereits ihre Realität verloren haben. Und so fliehen wir an Sachen vorbei, an die wir uns nicht erinnern wollen, derer wir nicht gedenken wollen. *Z'chor* – „erinnere dich“, *Yizkor* – „Gedenkfeier“, *Zecher litziat Mizrayim* – „die Auszugsfeier aus Ägypten“, das Erinnern hört nie auf. Ein Gedicht Paul Celans trägt den Namen: „Die Schleuse“:

Über aller dieser deiner

Trauer: kein

Zweiter Himmel.

...

An einem Mund,
dem es ein Tausendwort war,

verlor -
verlor ich ein Wort,
das mir verblieben war:
Schwester.

An
die Vielgötterei
verlor ich ein Wort, das mich suchte:
Kaddish.

Durch
die Schleuse muß ich
das Wort in die Salzflut zurück -
und hinaus- und hinüberzuretten:
Yizkor.

Yizkor und *Kaddish* sind die jüdischen Rituale der Erinnerung und der Selbsterneuerung. Wasser ist ein Element der Schöpfung. Das Grundwasser strömte durch die Einleitung des großen Erinnerungsgedichts „Engführung“ von Celan. Und Salzwasser feuchtet das Auge im Ritual des Gedenkens und bringt uns zur Erinnerung an die Ägyptische Sklaverei am Pesachabend. Im Gedenken beweist sich die jüdische Tradition; und Celans Worte reisten durch die Erinnerung des erlebten Leidens, um nach dem Ende der Nacht weiter mit uns zu leben.

V.

Nach Auschwitz schrieb Imre Kertész sein Buch *Kaddish für ein nicht geborenes Kind*. Er behauptete, daß er nicht schrieb, um Freude zu finden, sondern mit seinem Schreiben den Schmerz suchte, den größtmöglichen Schmerz. Er wollte keine *Literatur* gestalten. Wie er schrieb:

„Wie auch hätte ich meiner Frau erklären sollen, daß mein Kugelschreiber mein Spaten ist ... ich muß schreiben, weil ich Tag für Tag herausgepfiffen werde, damit ich den Spaten tiefer steche, damit ich die Geige dunkler streiche und süßer spiele den Tod?“⁸

Es war seine Prosa, eine Kadenz zu Paul Celans „Todesfuge“, die immer zu diesem Gedenken gehören muß:

stecht tiefer die Spaten ihr einen ihr andern spielt weiter zum Tanz auf ...
Er ruft spielt süßer den Tod der Tod ist ein Meister aus Deutschland ...

Imre Kertész betrachtet unser Leben nach Auschwitz als eine Trauerarbeit. Seine eigene Arbeit, sagte er

⁸ Imre Kertész, *Kaddish für ein nicht geborenes Kind*, Reinbek 1992, S. 111.

„...ist ein Schaufeln, das Weiter- und Zuendeschaufeln jenes Grabes, das andere mir in den Wolken, in den Winden, im Nichts zu schaufeln begonnen haben ... In diesen Jahren erkannte ich mein Leben, einerseits als Fakt, andererseits als *geistige Existenzform*, genauer, als Existenzform des Überlebens ... die fordert, daß sie *gestaltet* werde ... *für alle und keinen*, für jemand der ist oder nicht ist ...“⁹

In dieser Variante des Überlebens werden wir angesprochen, gemahnt – und dies brauchen wir heute. Ich habe euch aus einem Judentum angesprochen, in dem das Überleben durch dunkle Zeiten als ein Zeugnis des Bundes zwischen Menschen und Gott besteht, ein goldener Faden in der Geschichte. Die Rabbiner betraten das mystische Paradies nach der Zerstörung des Tempels, und nur Akiva konnte den richtigen Weg zurückfinden. Die Dichter unserer Zeit nach der Shoah brachten uns nur einen schweren Trost, aber dies könnte fast genügen. Jetzt, am Ende unseres Nachdenkens, will ich nur darauf hinweisen, daß wir einen gemeinsamen Weg finden müssen. Und dies bedeutet auch, daß wir das Leiden des Mitmenschen in unser eigenes Leiden hineinziehen müssen. Ich denke so oft an meinen Freund Heinrich von Trott zu Solz, der Bruder von Adam von Trott zu Solz, der nach dem Attentat gegen Hitler am 20. Juli von den Nazis ermordet wurde. Zusammen mit gläubigen und zweifelnden Christen gibt er den Beweis, daß die teuflische Gewalt nichts Gutes in der Welt verschonte. In einer Festschrift dieses Jahres, mir gewidmet, schrieb Heinrich etwas über unser gemeinsames Beten an einem Erinnerungstag:

„... Im nächsten Jahr 1994 – 50 Jahre nach dem Ende von Auschwitz – waren die Friedlanders wieder da.

Es war der 26. August, der Todestag meines Bruders. Eigenartigerweise war es, ohne daß ich es damals schon hätte wissen können, der gleiche Tag, an dem ich in Südfrankreich von der deutschen Wehrmacht zu den französischen Soldaten desertierte. Auch ein Weg durch die Wüste.

Wir, Evelyn, meine Frau, Albert und ich, stiegen an diesem Tag, 40 Tage danach, auf einen Berg, wo wir nach meiner Rückkehr aus der Gefangenschaft ein Gedenkkreuz für den Bruder errichtet hatten. In der Stille sprach Albert das Kaddisch ...

Am Abend nahmen wir an einem ‚Gedengottesdienst‘ in der Dorfkirche teil. Wir waren enttäuscht, ja erschüttert. Selbst in dieser Stunde hatte die Pröbstin nicht die Kraft, ein eindeutiges Wort zu sprechen. Sie meinte, man müsse auch ‚die andere Seite‘ verstehen. 40 Jahre hatte sich die Kirchengemeinde geweigert, den Namen meines Bruders auf die Gedenktafel zu setzen; er sei ja ein ‚Verräter‘ hieß es ...“¹⁰

Wann werden wir einander verstehen? In unseren Gedenktagen erinnern wir uns zu viel an das eigene Leben, und wir sprechen mit Vorurteilen. Damals, am Kreuz des Adam von Trott, konnte ich für ihn unser Kaddisch-Gebet sagen, weil es eine Doxologie ist, ein Lob Gottes. Und der Weg von Gott geht zu jedem Menschen zurück und verlangt von uns, daß wir Gott in dem Mitmenschen ehren müssen.

9 Ebd., S. 155 f.

10 Heinrich von Trott zu Solz, „Der Wüstenwanderer im Land der Morgenröte“, in: Ekkehard W. Stegemann und Marcel Marcus (Hrsg.), *Das Leben leise wieder lernen*, Stuttgart 1997.

VI.

Ich sollte eigentlich nicht zu lange im Gebiet der Dichter verweilen, trotz meiner Überzeugung, daß dieser Weg besonders wichtig ist. Sicher habe ich als Gastprofessor in Deutschland die Pflicht, die verschiedenen Lehren des Judentums näherzubringen, die sich auch in der Zeit nach Auschwitz entwickelt haben, dem Greuel und dem Tod zum Trotz. Das ist eine schwere Aufgabe. Einst schrieb Hilde Domin: „Dieses ist ein Land, in dem die Toten sich fürchten.“ Martin Stöhr bezog sich auf diesen Text, als er schrieb:

„Die Toten sind nicht stumm, sie haben etwas zu sagen – auch dazu, daß die oft beschworene ‚scientific community‘ fast nichts tat, als ihre jüdischen Kollegen und Studenten stigmatisiert, ausgegrenzt, vertrieben, in Gettos und Lager deportiert und schließlich ermordet wurden. Dieser Prozeß konnte ... fast widerstandslos laufen ...“¹¹

Doch hier erinnere ich mich an meinen Lehrer und Freund, Paul Johannes Tillich, der beinahe der erste war, der sich aus der akademischen, der „scientific community“ herauszog, um seine Solidarität seinen jüdischen Freunden zu zeigen und seinen Widerstand gegen die Hitlermacht zu bezeugen. So etwas gab es eben innerhalb der Universität; und so lange dies weiter unter uns besteht, können wir die dunklere Vergangenheit betrachten, ohne daß wir uns als zerstört sehen werden.

In seiner Rede erinnerte Martin Stöhr seine Zuhörer an die Geschichte eines jüdischen Vaters und seines Sohnes, die am 9. November 1938 durch die Straßen Berlins, durch die Scherben rannten. Das Kind schlägt dem Vater vor, in eine Kirche zu flüchten. Der Vater wehrt ab: „Das sind Burgen des Feindes.“ „Die Kirchen“, sagte Martin Stöhr, „waren für die Landsleute des Juden Jesus weder offen noch hilfreich.“¹² Diese Worte müssen wohl von einem christlichen Geistlichen gesagt werden. Nur muß ich ergänzen, daß auch ich, an der Hand meines Vaters, durch diese Scherben Berlins in der Reichspogromnacht rannte. Die Synagoge brannte noch, und die Kirche war dunkel und geschlossen. Vater und Sohn hatten einander nichts zu sagen: Die Angst war zu groß und die Zeit drängte. Aber die Geschichte geht weiter und weiter und kommt auch zu unserer Zeit.

Im März besuchte ich Berlin, stand in meiner alten und jetzt erneuerten Synagoge und hielt einen Vortrag vor einer größeren Gruppe innerhalb der jüdischen Gemeinde in Berlin. Und am selben Tag besuchte ich eine große Kirche in einem Teil von Berlin, in dem viele Arbeiter und Asylsuchende wohnen. Ein großer Künstler und Psychiater, Ismond Rosen in London, hatte ein Tryptychon für die Kirche geschaffen, in dem die Elemente von Golgotha und Auschwitz verbunden waren. Dieses Werk soll *auch* am 9. November eingeweiht werden, als ein Holocaust-Mahnmal und als eine christliche Lehre des Leiden Gottes und der Menschheit. Ismond Rosen ist todkrank, und ich werde ihn wohl in Berlin vertreten, zusammen mit meinem Freund und Kollegen Pater Paul Oestreicher. Und ein Moment meiner eigenen Geschichte wird sich an diesem Abend verabschieden lassen und ein *Erinnern* wird ein *Gedenken* werden.

11 Martin Stöhr „Das Gedächtnis nicht verlieren“, in: *Paderborner Universitätsreden*, Sept. 1993, S. 15.

12 Ebd.

VII.

In einem seiner Epigramme betrachtete Goethe die Vertreter der Christen, Heiden, Juden und Muslime, wie sie einander angreifen und schmähen. Sein Endwort war:

„Welcher ist der klügste? Entscheide! aber sind diese
Narren in deinem Palast, Gottheit, so geh ich vorbei.“

Vielleicht ist es die Atmosphäre der Universität, daß ich die alten Lehrer finde. Aber wir leben in *unserer* Zeit, mit unseren Problemen und Lösungen. Ein letztes Zitat:

„Europa wächst zusammen, dank des Grauenhaften, das wir erlebten – *zusammen*, so sehr die Nutznießer der Grenzen und ihre sonderbaren Heiligen von Ideologen sich dagegen sperren.“¹³

Leider wurde dieses Wort 1926 geschrieben. Arnold Zweig wurde von Martin Buber ermuntert, dieses Buch zu schreiben. Es hieß *Caliban: oder Politik und Leidenschaft. Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus* und Zweig widmete das Buch Sigmund Freud. Aber warum „Caliban“? Zweig begann mit einem Epigramm von Oscar Wilde:

„Die Wut des neunzehnten Jahrhunderts ist die Wut Calibans, der sein Antlitz im Spiegel erblickt.“

Und was können wir im 20. Jahrhundert sagen, am Ende unserer Zeit, nach der Nacht? Ist es der Gram des 20. Jahrhunderts, den wir im Spiegel sehen? Ist es Wut gegen uns selbst? Sehen wir einen Schimmer von Hoffnung in unseren Augen? Die Zukunft muß diese Fragen beantworten.

13 Arnold Zweig, *Caliban: oder Politik und Leidenschaft. Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus*, Potsdam 1927, S. 16.

Franz-Rosenzweig-Gastprofessur 2000

Kurt Rudolf Fischer PhD

Honorarprofessor an der Universität Wien

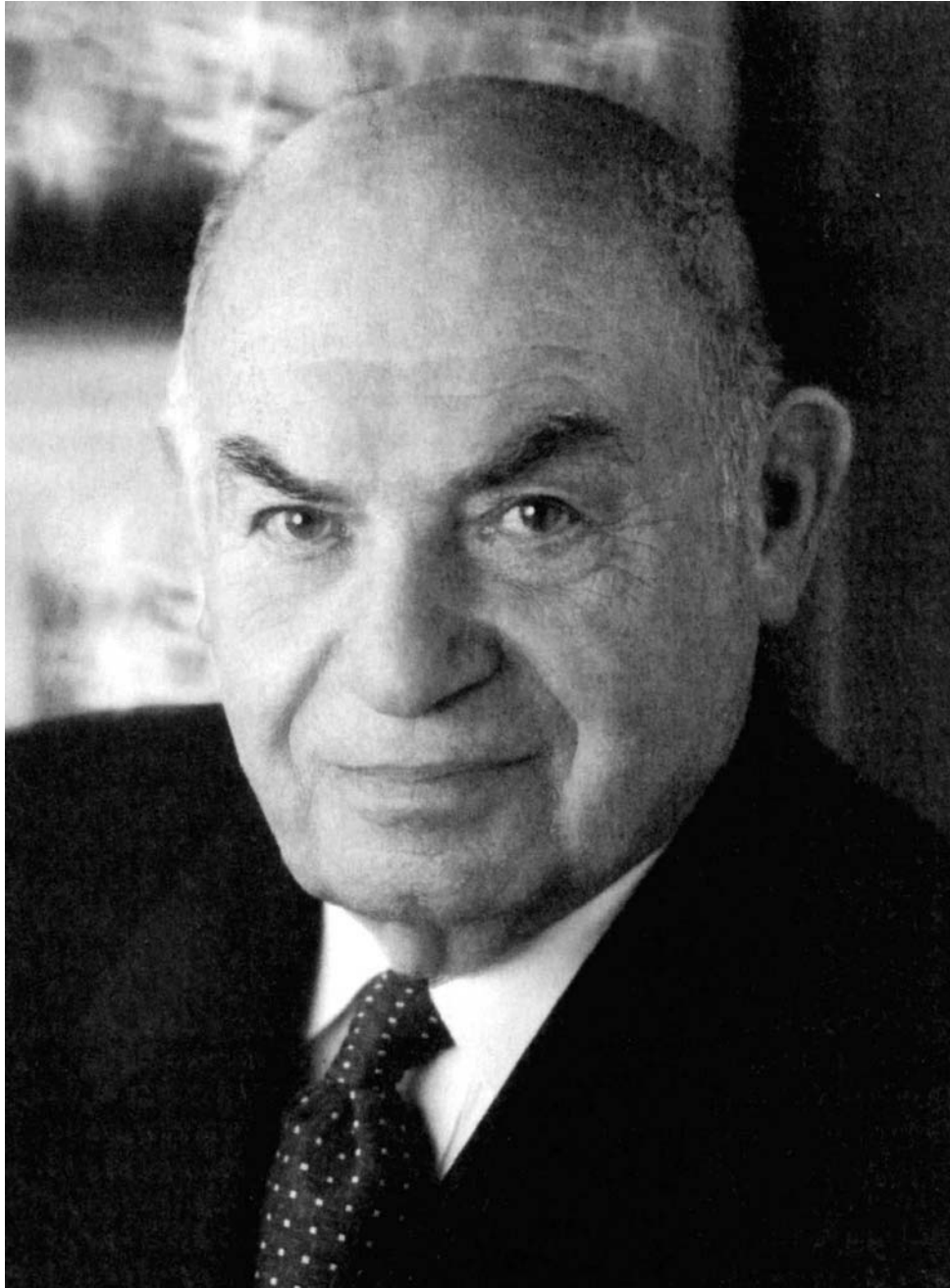
Kurt Rudolf Fischer wurde 1922 in Wien geboren und besuchte dort das Realgymnasium und die Textilschule bis zur vorletzten Klasse. Nach dem Anschluß Österreichs ans Deutsche Reich floh er zunächst zu Verwandten nach Brünn, wo er weiter die Textilschule besuchte, jedoch bald von den Deutschen Truppen, die die Tschechoslowakei besetzten, eingeholt wurde. Als bereits alle Grenzen für jüdische Flüchtlinge nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs gesperrt waren, erhielten seine Eltern und er die Ausreisegenehmigung nach Shanghai, dem allerletzten Zufluchtsort, der noch Flüchtlinge aufnahm. In Shanghai schlug er sich mit allerlei Jobs durch – unter anderem als Übersetzer, Nachtwächter und Boxer.

An der dortigen St. John's University konnte er nach dem Zweiten Weltkrieg ein Studium aufnehmen. Mittellos, aber mit guten Studienleistungen erhielt er 1949 eine Einreisebewilligung in die USA, wo er an der University of California in Berkeley seine Studien fortsetzte und zunächst mit dem Master of Arts in Germanistik (1952) und dann noch mit dem PhD in Philosophie (1964) abschloß. Nach mehreren Stellen als Teaching Assistant, Lecturer in Philosophy in Berkeley und Assistant Professor in Harvard und Chicago wurde er 1967 als Full Professor an die University of Pennsylvania in Millersville berufen, wo er auch über zehn Jahre Chairman of the Department of Philosophy war. Einladungen nach Wien führten schließlich dazu, daß er ganz in seine Geburtsstadt zurückkehrte, wo er heute noch an der Universität als Honorarprofessor Philosophie lehrt.

In den USA arbeitete er vor allem die europäischen Wurzeln der amerikanischen Philosophie heraus und verfolgte die analytische Philosophie in ihrer Entwicklungsgeschichte. Mit seiner Monographie *Franz Brentano's Philosophy of Evidenz* (1964) führte er in den Vereinigten Staaten die Diskussion über die historischen Quellen der Phänomenologie Edmund Husserls und der Gegenstandstheorie Alexius von Meinongs ein. Beide waren sie schulbildende Schüler von Franz Brentano, der selber – obwohl der bedeutendste und einflußreichste Philosoph in Österreich um die Jahrhundertwende – als Strafmaßnahme von Kaiser und katholischer Kirche an der Universität Wien fünfzehn Jahre lang nur als Privatdozent lehren durfte, bevor er dann 1895 Wien im Zorn verließ. Kurt Rudolf Fischer hat sich in den USA aber auch zu der von Walter Kaufmann eröffneten Auseinandersetzung über Friedrich Nietzsche und seinen philosophischen Einfluß auf die verschiedenen im 20. Jahrhundert aufbrechenden Bewegungen geäußert, die kontrovers diskutiert wurden. Sie erschienen in deutscher Sprache unter dem Titel *Nietzsche und das 20. Jahrhundert. Existentialismus – Nationalsozialismus – Psychoanalyse – Wiener Kreis* (1986).

Nachdem Kurt Rudolf Fischer als entpflichteter Professor in seine Geburtsstadt Wien zurückgekehrt war und an der Wiener Universität als Honorarprofessor tätig wurde, brachte er eine Reihe von wichtigen Arbeiten zur angloamerikanischen Philosophie und ihren österreichischen Quellen heraus – siehe hierzu die Arbeiten: *Philosophie aus Wien* (1991), *Aufsätze zur angloamerikanischen und österreichischen Philosophie* (1999) sowie die *Edition Das goldene Zeitalter der österreichischen Philosophie* (1995, 1999). Ein weiteres Thema seiner Forschungen stellt der Nationalsozialismus dar – in einer mit Franz Wimmer herausgegebenen *Edition Der geistige Anschluß. Philosophie und Politik an der Universität Wien* (1993) erschloß er die erste öffentlich geführte Debatte über die Wiener Universität in der Zeit des Nationalsozialismus.

In Kassel war Prof. Kurt Rudolf Fischer bereits früher schon zu Gastvorträgen eingeladen: Einmal 1982 im Zusammenhang mit der Gastprofessur seines Freundes Paul Feyerabend und zum anderen 1991 als einer der Hauptvortragenden beim großen, an der Universität Kassel durchgeführten Kongreß: *Die Wiener Jahrhundertwende. Die Lehrveranstaltungen, die Prof. Kurt Rudolf Fischer in seinem Franz-Rosenzweig-Gastsemester anbot, entstammten alle den oben angeführten Themenkomplexen: „Auschwitz als philosophisches Problem“, „Das Goldene Zeitalter der österreichischen Philosophie – Von Franz Brentano zum Wiener Kreis“ und „Einführung in die angloamerikanische Philosophie des 20. Jahrhunderts“.*



KURT RUDOLF FISCHER

KURT RUDOLF FISCHER

Jugendjahre und Flucht nach Shanghai

Geburt

Meine Eltern heirateten kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Mein Vater rückte zum Militär ein. Sein bemerkenswertestes Erlebnis war die Teilnahme an der Schlacht von Brody. Er brachte es in der Armee bis zum Korporal. Mehr als die Kriegserlebnisse meines Vaters interessierten mich aber die Kriegserlebnisse meines Onkels, der als Oberleutnant abrüstete und an einigen Isonzo-Schlachten teilgenommen hatte. Noch vor Beginn meiner Adoleszenz wollte auch ich in den Dolomiten kämpfen und Südtirol zurückerobern.

Zur Welt gekommen bin ich nach Kriegsende, im Jahre 1922. Laut oft erzählter Anekdote soll der Hausarzt, ein Dr. Bass aus dem 9. Bezirk, der schon Arzt meiner väterlichen Großeltern gewesen war, die im Lichtenthal, in der Wiesengasse 33 ein kleines Haus hatten, das fast unter Denkmalschutz gestellt worden wäre, meiner Mutter, die ihn täglich morgens zu sich rief, gesagt haben: „Frau Fischer, kriegen’s a Kind und geben’s a Ruah.“ Das also soll das Hauptmotiv für meine Existenz gewesen sein!

Nach meiner Geburt – im Sanatorium Löw in der Pelikangasse (jetzt: Erste Wiener Privatklinik) an einem Faschingssonntag um die Mittagszeit – wurde ein Kindermädchen zu meiner Pflege angestellt. Aber Mimi, die meiner Mutter seit 1914 im Haushalt geholfen hatte – sie war 1914 gerade 14 Jahre alt – beobachtete das Kindermädchen und berichtete, daß das Kindermädchen, anstatt ihre Aufmerksamkeit auf mich zu richten, sich mit einem Mann unterhalten hatte. Daher wurde Mimi an die Stelle des Kindermädchens gesetzt und Mimis älteste Schwester Hanni wurde zusätzlich angestellt. Die beiden jungen Frauen waren in unsere Familie integriert und später kamen auch Brüder und Ehemänner dazu. Es waren schwere Zeiten und diese oft arbeitslosen Männer wurden zum Teil zu einer Art Großfamilie; sie wurden bei uns oft gepflegt. Sie beschäftigten sich viel mit mir und diese Kontakte gehören zu den besonders schönen Kindheitserinnerungen sowie natürlich die enge Verbindung mit Mimi, die eine Art Mutterrolle für mich übernommen hatte. Aber auch manche Ausflüge mit Hans, dem späteren Ehemann der Hanni, unsere gemeinsamen Ausflüge nach Lainz, wo wir Kohlmeisen fingen und sie in der Küche in einem Käfig über den Winter aufbewahrten und sie im Frühling wieder nach Lainz brachten, gehören zu meinen liebsten Erinnerungen, wie auch die fast allsonntäglichen Besuche im Schönbrunner Tiergarten mit meinem Vater. Mein Lieblingstier war das Nilpferd!

Meine Kindheit ist mir also positiv in Erinnerung, sicherlich auch, weil ich mich nie einer großen Psychoanalyse unterzogen habe bzw. aus wirtschaftlichen Gründen mich nie unterziehen konnte bis in das Alter, in dem ich auch keinen Analytiker finden konnte, der mich noch einer großen Analyse unterzogen hätte. Mein Versuch, doch noch analysiert zu werden – ich war damals um die 60 Jahre alt – scheiterte. Der Psychoanalytiker meinte nach einem etwa halbstündigen Gespräch, daß er keine Zeit hätte, meine schon so brillante Cocktail-Konversation zu verbessern und daß ich mir das Geld sparen solle.

Schulzeit

Als ich sechs Jahre alt war, wurde mir der Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden klar. Ich erinnere mich, daß ich, als ich das erste Mal von der Volksschule nach Hause kam – zum Erstaunen aller war ich in der Schule geblieben – erzählte, daß die Klasse 26 Schüler hätte, von denen 18 Nichtjuden und 8 Juden waren. Und das hat gestimmt! Jude sein oder nicht hatte im allgemeinen und gerade in meiner Familie eine besondere Bedeutung. Nicht so sehr meines Vaters wegen, der aus einer jüdischen Familie stammte, der Feiertage und Essensbestimmungen einhielt solange seine Mutter gelebt hatte. Als sie an einem durch Asthma verursachten Herzversagen gestorben war, kümmerte sich der Großvater nicht mehr um die jüdischen Riten. In der Familie waren zwölf Kinder gewesen und dazu kam noch der Nachbarbub, ein Sohn alkoholabhängiger Eltern, ein Gräb, der auch noch versorgt wurde.

Mein Vater hatte ein kleines Gebetbuch (Altes Testament) von seiner Mutter bekommen, das er im Weltkrieg in der Brusttasche trug. Ein Granatsplitter glitt von dem Gebetbuch ab und in die Tasche hinunter. Deswegen ging mein Vater doch noch einmal im Jahr in die Synagoge, um so noch die mosaische Religion einzuhalten. Meine Mutter aber war – wie auch ihre Geschwister von Geburt an katholisch getauft. Wenn man aber im Familienstammbaum zurückging, fand man, daß die jeweiligen Ehepaare Cousins waren. Es handelt sich um getaufte Juden, die nur untereinander heirateten. Juden wollten sie wohl nicht heiraten, denn sie waren Christen, und Arier auch nicht, denn die waren irgendwie fremd. Ein älterer Bruder meiner Mutter heiratete eine Nichtjüdin, die Tochter eines preußischen Generals und eine ältere Schwester, Martha, heiratete einen Arier aus Trautenau, den Onkel Hans, der an den Isonzo-Schlachten teilgenommen hatte. Diese familiäre Situation machte mich für den Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden besonders empfindlich und begleitete mich von der Kindheit an durch das ganze Leben.

Als ich etwa 10 Jahre alt war, bekam ich ein kleines Rennrad, Marke Automoto. Auf einem Rad dieser Marke hatte ein Franzose gerade die Tour-de-France gewonnen. Durch den Besitz dieses Rades erlangte ich eine Art Berühmtheit, sowohl in Wien, wo ich um die Kirche herumradelte, als auch auf dem Land in den Sommermonaten, in Gars am Kamp. Beim um-die-Kirche-herumradeln folgte mir eine Schar von Buben, von denen mir manche „Saujud“ zuschrien. Unter ihnen war auch der Sohn des neuen Hausbesorgers, mit dem ich bald eine Freundschaft schließen sollte, die ein ganzes Leben – bis zu seinem Tode vor einem Jahr – dauern sollte. Otto-Otokar Svoboda – nach dem Krieg: Svoboda – war ein halbes Jahr älter als ich. Er ging in die Komensky-Mittelschule, seine Eltern waren zugewanderte Tschechen aus der Umgebung von Brünn. Ich ging in das Robert Hamerling Realgymnasium in der Albertgasse im 8. Bezirk. Nach vier Jahren gingen wir beide in die Textilschule in die Spengergasse. Otto in die Strickabteilung, ich in die Webabteilung, denn ich sollte später die Textilfabrik meines Onkels Rudi erben, der ein kinderloser Witwer war. Otto und ich trafen uns täglich, wir begannen uns für Mädchen zu interessieren, spielten Ping-Pong zusammen und Fußball (auch gegeneinander – er war der Kapitän seiner und ich meiner Klasse gewesen). Meine erste Freundin, die ich knapp vor dem Anschluß an Deutschland erst kennengelernt hatte, war eine Klassenkameradin Ottos. Sie, ich und auch Otto und eine weitere Klassenkameradin, eine Jüdin, machten Ausflüge zusammen. Wie gefährlich, ja geradezu lebensbedrohend das war, konnten wir damals kaum ahnen.

Anschluß

Mimis Ehemann erschien nach dem Anschluß bald in unserer Wohnung und versicherte meinen Eltern, „daß wir das nicht gewollt“ hätten. Das „wir“ bezog sich auf die Nationalsozialisten, mit denen er sich identifizierte. Er war aus Schlesien – ein Volksdeutscher – nach Wien gekommen und später, ein oder zwei Jahre nach Buenos Aires gegangen, wo er als Taxifahrer arbeitete. Er brachte mir damals das Zählen auf spanisch bei.

Edith und ich „gingen zusammen“, als ob sich nicht viel geändert hätte. Es war auch für sie, meine ich, recht abenteuerlich, „mit einem Juden zu gehen“, und sie vermutete kaum, daß das Abenteuer sich leicht in eine Tragödie umwandeln könnte. Einmal, an einem Sonnabend nachmittags gingen wir zusammen in das Burgtheater. Man spielte *Hannibal*, ein Schauspiel von Wenter. Die Vorstellung war von vielen HJ-Jungen und BDM-Mädchen besucht und wir dachten zu Recht, daß man die Präsenz eines Juden kaum vermuten würde. Nachher gingen wir spazieren. Es war schönes Wetter. Im Augarten setzten wir uns auf eine Bank. Edith wohnte im 19. und ich im 8. Bezirk und was uns damals motivierte, in einem „Judenbezirk“ spazieren zu gehen, daß weiß ich nicht. Nach kurzer Zeit wurden wir von einem halben Dutzend oder mehr Buben und jungen Männern bemerkt, denn wir waren „schön angezogen“ und ohne Hakenkreuz-Abzeichen. Zwei der Jungen trugen eine HJ-Uniform und einer eine SA-Uniform, die anderen trugen Hakenkreuzbinden. Die kleine Schar näherte sich uns. Edith wurde mit „Judensau“ angebrüllt – sie dachten wohl, daß sie Jüdin wäre, denn sie war ja mit einem Juden zusammen und hatte dunkles Haar. Ich wurde zu Boden geschlagen. Ich erinnere mich noch, daß mir einer den Fuß auf den Hinter- und Seitenteil des Schädels setzte und meinte: „Jud’ simulier’ net, sonst tritt i Dir den Schädel ein!“ Ich erhob mich und rief Edith noch zu wegzulaufen, denn was passiert wäre, wenn unsere Angreifer bemerkt hätten, daß sie nicht jüdischer Abstammung wäre, kann man sich heute retrospektiv leicht vorstellen, und wankte so schnell ich konnte zum Ausgang des Augartens, gefolgt von einigen meiner Verfolger, die mich mit ihren Füßen in das Gesäß traten. Außerhalb des Augartens angekommen ließ man mich, ohne mich weiter zu belästigen, in ein Taxi steigen. Auf der Heimfahrt sah ich wie jüdische Geschäfte belagert und die Auslagen eingeschlagen wurden. Als ich in unserem noch dunklen Vorzimmer angekommen war, schrie meine Mutter aufgeregt: „Weißt Du nicht, was Dir heute hätte passieren können?“ Aber es war doch schon passiert, wie nach dem Anzünden des elektrischen Lichtes allen klar ersichtlich wurde. Man holte unseren Hausarzt, den Sohn jenes Dr. Bass, der seinerzeit meine Mutter beraten hatte ein Kind zu bekommen und gebeten, ihn in Ruhe zu lassen. Im Mund hatte ich einige kleine Wunden, ein Teil eines Zahnes war herausgebrochen worden und eine leichte Gehirnerschütterung wurde festgestellt. Der Arzt, meine Eltern, der Hausbesorger – er war Ottos Vater –, Otto und die Hausgehilfin berieten, ob sie diesen Angriff auf mich bei der Polizei anzeigen sollten, oder nicht. So naiv war man damals! Nach einiger Diskussion wurde beschlossen den Vorfall nicht zu melden. Aber meine Eltern versuchten nun verstärkt mich außer Landes zu bringen. Und so kam es zu einem, mehr als eineinhalbjährigen Aufenthalt in Brünn und zu meiner, unserer Flucht nach Shanghai.

Meine Flucht lief nicht so dramatisch ab, wie man das retrospektiv erwartet oder erwarten möchte. Im Mai 1938 war ich von Wien nach Brünn gekommen. Die Grenze bei Nikolsburg hatte ich mit einem fernverwandten Brünner Anwalt in seinem Auto überquert. Ich kam ohne Visum aus dem damaligen Großdeutschen Reich in die Tschechoslowakei, denn mein

Brünner Onkel hatte den Bürgermeister bestochen. In Brünn arbeitete ich zuerst im Fabrikbüro meines Onkels: *Bauer und Ornstein*, auf der Zeile.

Im Herbst 1938 setzte ich den Schulbesuch fort und trat in die deutsche Textilschule ein. Am Tag nach der sogenannten Kristallnacht im November 1938 kam auch mein Vater nach Brünn. Als Vertreter einiger Brünner Textilfabriken hatte er ein Visum zur Einreise in die Tschechoslowakei und eine Ausreiserlaubnis. Seine Flucht, die ja nicht intendiert war, verlief wesentlich dramatischer als meine.

Am Morgen nach der Kristallnacht war er von der Gestapo in seinem Büro gesucht worden und wäre, hätte man ihn gefunden, wohl in ein Konzentrationslager gekommen. Die Sekretärin hat dann zu Hause angerufen, daß die Gestapo meinen Vater suche, und er nicht ins Büro kommen solle. Der Ehemann der Mimi, begleitet von einem Freund in SS-Uniform, brachte meinen Vater im eigenen Taxi zum Bahnhof und begleitete ihn in den Zug. Es sah so aus, als ob er verhaftet worden wäre. Unsere Wohnung wurde von der Gestapo beschlagnahmt, und meine Mutter und ihre bei uns wohnende älteste Schwester zogen kurzfristig in ein Hotel. Meine Mutter kam wenig später nach Brünn und meine Tante Berta, die Witwe nach einem Italiener, der kurz nach dem Ersten Weltkrieg der großen Grippeepidemie zum Opfer gefallen war, ging einige Monate später zu ihrer Nichte nach Florenz. Seit dem Weltkrieg gilt sie als verschollen. Im März des Jahres 1939 marschierten deutsche Truppen in die Rest-Tschechoslowakei ein, und so waren wir wieder im Großdeutschen Reich, nunmehr aber in Brünn.

Flucht nach Shanghai

Meine Eltern bemühten sich um unsere Auswanderung in die USA. Wir hatten von einem entfernten Verwandten ein Affidavit bekommen. Als im September 1939 der Krieg ausbrach, wollten meine Eltern irgendwo außerhalb Deutschlands auf die Chance, nach Amerika einzuwandern, warten. Möglich waren ein hochgelegenes südamerikanisches Land, von dem aber der Arzt meinem Vater abgeraten hatte, und Shanghai. Meine Eltern wählten Shanghai. Die Fahrkarten mußten in amerikanischer Währung bezahlt werden, und vierhundert Dollar pro Person war das zu leistende Deposit. Am 1. Februar 1940 fuhren wir mit dem Zug von Brünn nach Wien, übernachteten in der Pension Franz in der Währinger Straße und fuhren dann weiter nach Triest, wo wir uns nach fünf Tagen auf einem Dampfer des Lloyd Triestino, der „Conte Rosso“, einschifften. Ende Februar kamen wir in Shanghai an. Damals war ich gerade 18 Jahre alt geworden, kaufte mir einen Tropenhelm und fand alles recht abenteuerlich.

Bevor ich zum Kriegsausbruch im Fernen Osten komme, sollte ich noch kurz beschreiben, wie wir, meine Eltern und ich, die Emigranten aus Europa überhaupt, gelebt haben. Die jüdischen Emigranten konnten in zwei Gruppen eingeteilt werden: jene, die in Hongkew, einem schlechten Viertel Shanghais lebten, viele von ihnen in Heimen. Dieses Stadtgebiet war noch vom japanisch-chinesischen Krieg etwas zerbombt und von der japanischen Armee besetzt. Und dann gab es die Emigranten, welche im International Settlement oder in Frenchtown wohnten. Das waren exterritoriale, selbständige Gebiete. Es gab eine eigene Polizei – viele Polizisten waren Weißrussen. Sie trugen schwarze Uniformen und traten die Rikschakulis, also Chinesen, die Rikschas zogen, ins Gesäß, wenn diese auch nur für einen Moment den Gehsteig betraten.

Dies anzusehen, war – für mich und wohl auch für andere – ein Schock, denn ein Land, in dem ungestraft geprügelt werden konnte, hatten wir doch gerade verlassen.

Mein Vater wurde einmal in Prag von der SS geschlagen; ich wurde im Augarten bei einem der ersten kleinen Pogrome – im April 1938 verprügelt. Dies war ja der Hauptgrund für meine relativ frühe Flucht nach Brunn.

Die jüdischen Emigranten zählten zur Unterschicht der Weißen, aber es gab auch Ausnahmen. Die Oberschicht bestand aus Bürgern von Staaten mit extraterritorialen Privilegien, einigen reichen Russen, die vor den Sowjets geflüchtet waren, einigen wohlhabenden Portugiesen – Portugiesen aus Macao gab es reichlich –, und auch aus wenigen, schon Mitte der dreißiger Jahre aus politischen oder rassischen Gründen nach Shanghai gekommenen deutschen Auswanderern, z. B. Architekten und Fachärzten. Unterschicht waren die Emigranten aus dem Deutschen Reich oder den besetzten Gebieten.

Ebenfalls unterklassig, wenn auch etwas weniger als die europäischen Juden, waren die Weißrussen. Diese waren meist zuerst nach Harbin geflohen; sie und ihre Nachkommen gingen dann nach Shanghai oder waren schon hier geboren. Manchen war es gelungen, Besitz zu erwerben, und ihnen war es möglich, in die obere Klasse der Weißen aufzusteigen und Mitglieder von „Clubs“ zu werden. Die Mitgliedschaft in einem solchen „Club“ attestierte gesellschaftlichen Status. Selbstverständlich zählten auch einige arabische und türkische Juden mit englischer Staatsbürgerschaft, die zu Millionären geworden waren, ein Sassoon oder ein Hardoon, zu der obersten Schicht.

Neue Situation nach dem 8.12.1941

Am 8. Dezember 1941 brach der Krieg im Pazifik aus. Unsere Situation änderte sich in kurzer Zeit gewaltig. An eine Weiterreise war nicht mehr zu denken. Die Staatsangehörigen der gegen Japan kriegführenden Mächte, Amerikaner und Engländer, wurden interniert, und wir Emigranten mußten innerhalb von drei Monaten in den Stadtteil Hongkew ziehen. Meine Eltern erwarben einen von zwei Räumen über einem Eingang in eine „Lane“, einem Durchgang zu anderen Häusern und Wohnungen von der Hauptstraße, der Tonyshan Road 599 bzw. 601. Die Räume waren voneinander durch eine Wand getrennt. In dem anderen Raum lebte ein deutsches Emigrantenehepaar. Dann gab's noch einen Gang, aus dessen Fenster man auf die „Lane“ hinuntersehen konnte.

Notdürftiges Dasein

Auf dem Gang war eine Kochnische, in der man Feuer machen mußte, wenn man kochen wollte. Wenn man die Stiege hinunterging, stieß man auf die Hintertür einer Apotheke und auf eine Klosettür. Das Klosett war hinter der Apotheke und gehörte zu dieser. Die Apotheke gehörte einem Polen. Dieser verkaufte aber seine Apotheke einem Chinesen, der den Abort gleich hinter der Apotheke als Schweinerei empfand und daher abreißen ließ.

Nun brauchten wir einen Kübel, um unsere Notdurft verrichten zu können. Zwischen dem Bett meiner Eltern und dem meine befestigten wir einen Vorhang, dahinter verrichteten wir

unsere Notdurft, währenddessen die Nicht-Notdurft-Verrichtenden auf die andere Seite gingen.

Der Kübel wurde täglich in einen großen Karren entleert. Dieser Karren, dessen Ankunft, Verweilen und Abfahrt mit penetrantem Gestank verbunden war, wurde von einer fieschen, immer schön frisierten, in beste Seide gekleideten Chinesin gezogen.

Durch die Hausbewohner, die sie versorgte, d. h. deren Kot sie abholte, verdiente sie recht gut, denn sie verkaufte den Inhalt der Kübel als Dünger. Übrigens war man mit dem Kübel im Zimmer gar nicht so schlecht dran; jedenfalls besser als viele Chinesen, die sich die Abholung ihrer Exkremente nicht leisten konnten.

Solche Chinesen sah man – besonders frühmorgens –, wenn man aus dem Fenster schaute: Man sah die entblößten Hinterteile vieler Menschen, die ihre Notdurft auf dem gegenüberliegenden freien Feld verrichteten. Putzig, etwa wie Vögel auf einem Telegraphendraht, saßen sie da mit ihren nackten Hintern.

Amerikanischer Luftangriff

Am Mittag des 17. Juni 1945 – meine Mutter und ich waren zuhause – kam es zu einem amerikanischen Luftangriff auf den Distrikt, oder vielmehr auf eine sich dort befindende japanische Radiostation. Es war stark bewölkt, und da die japanische Luftabwehr heftig war, wagten die amerikanischen Flieger sich nicht tief hinunter und warfen die Bomben über den Wolken fliegend nur mit ungefährem Ziel ab. Viele Menschen wurden dadurch getötet oder schwer verletzt.

Meine Mutter und ich hatten gerade etwas gegessen und mein Vater war in der Stadt, außerhalb des Distrikts. Die Dame mit dem Scheißkübel, wenn ich mich so ausdrücken darf, war eben durch die „Lane“ gekommen, wie immer gefolgt von einem Mann, der „Doughnuts“ (Krapfen) verkaufte. Über uns das Dröhnen der amerikanischen Flugzeuge. Meine Mutter und ich beschlossen, „Doughnuts“ zu essen, und bemerkten scherzend, daß dies vielleicht unsere letzten „Doughnuts“ wären. In diesem Augenblick schlugen die Bomben ein, eine etwa 80 bis 90 Meter von uns entfernt.

Ich stülpte unsere Waschschüssel über den Kopf meiner Mutter, und als wir uns gefaßt hatten, krochen wir unter den Tisch. Hinunterzulaufen war schon zu spät, außerdem gab es ja keine Luftschutzkeller, denn Shanghai ist auf Wasser gebaut. Der Angriff war vorbei, wir blickten vom Fenster auf die „Lane“ hinunter und sahen eine chinesische Frau, die auf einer Bahre weggetragen wurde, an ihrer Hand ging ein kleines Kind. Ihr Leib war aufgerissen, Gedärme hingen heraus. Ihre Augen waren offen, sie sprach mit dem Kind. Kurz danach ist sie gestorben.

Nach diesem Angriff boten uns die Japaner Luftschutz. Sie öffneten uns die Pforten des größten Gefangenenhauses der Welt – bei Luftalarm gingen alle hin, auch ich. Nur mein Vater weigerte sich. Er meinte, seine Arbeit sei ihm wichtiger, und im Krieg wüßte man nie, wer am besten dran ist. Das war seine Erfahrung aus dem Ersten Weltkrieg.

Nach Kriegsende mußten wir ihm recht geben, denn die Japaner hatten uns zwar in ein sicheres Gebäude eingeladen, aber nicht gesagt, daß in den Kellern dieses Gefängnisses Waffen und Munition gelagert waren. Die Amerikaner wußten durch ihre Spione davon und hätten das Gefängnis im Fall ihrer geplanten Landung gewiß bombardiert. Wir wären wohl dabei ums Leben gekommen.

Die Atombomben retten unser Leben. Nach dem Abwurf dieser Bomben auf Japan war im August 1945 der Krieg aus. Dreieinhalb Jahre sollten noch vergehen, bevor ich Shanghai verlassen konnte; fast vier, bevor meine Eltern es konnten.

Die Eltern kehren nach Wien zurück

Mein Vater war 1947 siebzig Jahre alt geworden, er war ein Wiener, wie schon drei meiner Großeltern – eine Großmutter war in Budapest geboren. Meine Eltern hatten Verwandte und Freunde in Wien, und so entschlossen sie sich zurückzukehren. Ich war am 1. Januar 1949 mit einem Studentenvisum in die USA gefahren, an die University of California in Berkeley.

Drei Monate verbrachten meine Eltern auf der alten Yacht des deutschen Kaisers Wilhelm, das die UNRRA zur Repatriierung zur Verfügung gestellt hatte. Auf einem Deck waren die Emigranten, auf einem anderen Deck waren die Weißrussen untergebracht, die Shanghai knapp vor dem Einmarsch der Truppen Mao Tse Tungs verlassen hatten. Nach drei Monaten erreichte die Yacht, deren Fahrt um das Kap der Guten Hoffnung ging – der Suezkanal war wegen Minengefahr noch gesperrt –, Bari, und dann ging es mit dem Zug weiter nach Wien. Dort angekommen, wurden die Remigranten in ein Hotel gebracht und versorgt.

Mein Vater wollte zu arbeiten beginnen, aber er konnte keinen Gewerbeschein bekommen, solange er keine feste Adresse hatte – so war „die Vorschrift“. Und eine feste Adresse konnte er nicht haben, solange er in einem Hotel wohnte.

Einer der Beweggründe meiner Eltern, nach Wien zurückzukehren, war ihre Wohnung im 8. Gemeindebezirk, Albertgasse 3, 3. Stock, Tür 11, gewesen. Meine Eltern begaben sich in die Albertgasse 3, um durch den Hausmeister anzufragen, ob sie einen Teil ihrer Wohnung zurückhaben könnten. In die von der Gestapo beschlagnahmten Wohnung war ein reichsdeutscher Beamter eingezogen. Nach Kriegsende kehrte dieser heim, und die Wohnung wurde an eine Familie vergeben, in welcher ein Familienmitglied Halbjude und im Konzentrationslager Dachau gewesen war.

Der Hausmeister kam mit der Nachricht zurück, die Familie wünsche, daß meine Eltern sie im Arsch lecken mögen.

Mit ihrem Wohnungsanspruch kamen meine Eltern auf eine Liste. Aber sie bekamen keine Wohnung. So beschloß mein Vater nach einigem Warten, sich als Untermieter anzumelden, um einen Gewerbeschein zu bekommen und von zu Hause aus eine Tuchvertretung zu beginnen. Man sagte meinen Eltern, sie hätten nunmehr ohnehin eine Wohnung, ihr Anspruch wäre dementsprechend gering.

Meine Mutter bekam im Todesjahr meines Vaters eine Einzimmerwohnung in einem Gemeindebau; unsere Wohnung in der Albertgasse hatte fünfeinhalb Zimmer gehabt.

Zur Belehrung über den Empfang der zurückkehrenden österreichischen Emigranten kann ich die Lektüre der Wortprotokolle der österreichischen Bundesregierung von 1945 bis 1952 nur wärmstens empfehlen: sie wurden herausgegeben und mit einem erklärenden Vorwort versehen von Robert Knight und tragen den Titel *Ich bin dafür, die Sache in die Länge zu ziehen* (Frankfurt a.M. Athenäum 1988) – eine Bemerkung des sozialistischen Innenministers Helmer.

Bibliographie in Auswahl

Monographien

Contemporary European Philosophy, Berkeley 1963, ²1968, ³1972.

Franz Brentano's Philosophy of „Evidenz“, doctoral dissertation, Berkeley 1964; Photoprint University Microfilms, Inc., Ann Arbor, Michigan 649013.

Nietzsche und das 20. Jahrhundert. Existentialismus. Nationalsozialismus. Psychoanalyse. Wiener Kreis, Wien 1986.

Philosophie aus Wien. Aufsätze zur Analytischen und Österreichischen Philosophie, zu den Weltanschauungen des Wiener Fin-de-Siècle und Biographisches aus Berkeley, Shanghai und Wien, Wien/Salzburg 1991.

Aufsätze zur angloamerikanischen und österreichischen Philosophie, Wien 1999.

Herausgeber

(mit Ludwig Nagl) Stanley Cavell, *Nach der Philosophie. Essays*, Wien 1987, 2., erweiterte und überarbeitete Auflage mit einer neuen Einleitung Berlin 2001.

(mit Gertraud Diem-Wille) *Arbeitsskriptum: Philosophischer Einführungsunterricht*, Wien 1989.

(mit Franz Wimmer) *Der geistige Anschluß. Philosophie und Politik an der Universität Wien*, Wien 1993.

Das goldene Zeitalter der österreichischen Philosophie. Ein Lesebuch, Wien 1995, Neuauflage unter dem Titel: *Österreichische Philosophie von Brentano bis Wittgenstein. Ein Lesebuch*, Wien 1999.

(mit Friedrich Stadler) *„Wahrnehmung und Gegenstandswelt“. Zum Lebenswerk von Egon Brunswik*, Wien/New York 1996.

Beiträge zu Sammelbänden

Discussion of Roderick M. Chisholm's 'Brentano's Descriptive Psychology', in: *Proceedings of the XIVth International Congress of Philosophy*, Vol. II, Wien 1968.

(mit Leon Miller) Notes on Terrell's 'Brentano's Logical Innovations', in: *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. I: Studies in the History of Philosophy, Minnesota 1976.

La filosofia 1895–1918, in: *Le Arte a Vienna, Edizione La Biennale di Venezia 1984*, Milano 1984.

(mit Franz Wimmer) Historical Consciousness in Analytical Philosophy, in: *The Tanks of Contemporary Philosophy*, Proceedings of the 10th International Wittgenstein Symposium, Wien 1986.

Wittgenstein and Freud: Philosophical Analysis and Psychoanalysis, in: Rudolf Haller/Johannes Brandl (Hrsg.), *Proceedings of the 14th International Wittgenstein Symposium: Wittgenstein – Towards a Re-Evaluation*, Vol. II, Wien 1990.

(mit Dorothea Pfersmann) Feminismus, in: Otto Molden (Hrsg.), *Autonomie und Kontrolle: Steuerungskrisen in der modernen Welt*, Wien 1987.

The Death of Austrian Philosophy, in: Kenneth Segar/John Warren (Hrsg.), *Austria in the Thirties: Culture and Politics*, Riverside, California 1991.

Some Origins of Analytical Philosophy in Austria, in: Ted Cohen/Paul Geyer/Hilary Putnam (Hrsg.), *Pursuits of Reason: Essays in Honor of Stanley Cavell*, Texas 1993.

Bemerkungen zum Thema Philosophie und Nationalsozialismus, in: Ilse Korotin (Hrsg.), „Die besten Geister der Nation.“ *Philosophie und Nationalsozialismus*, Wien 1994, als „Vorwort“.

Paul Feyerabend, der Wiener Kreis und Wittgenstein, in: Friedrich Stadler (Hrsg.), *Wissenschaft als Kultur. Österreichs Beitrag zur Moderne*, Wien/New York 1996.

Nietzsche and the Vienna Circle, in: Babette E. Babich/Robert S. Cohen (Hrsg.), *Nietzsches Epistemological Writings and Philosophy of Science* (Boston Studies in the Philosophy of Science) 1997.

Wurzeln der Wertediskussion in der österreichischen Philosophie: eine Anmerkung, in: Friedrich Stadler/Martin Seiler (Hrsg.), *Kunst, Kunsttheorie und Kunstforschung im wissenschaftlichen Diskurs. In memoriam Kurt Blaukopf*.

Vorwort, in: Nino Tomaschek, *Die Wahrheit ist eine Falle*, Wien 2001.

Nazism as a Nietzschean Experiment, in: *Nietzsche: Godfather of Fascism*, Princeton, NJ 2002.

Die Universität Wien vor und nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Michael Heidelberger/Friedrich Stadler (Hrsg.), *Wissenschaftsphilosophie und Politik/Philosophy of Science and Politics*, Wien/New York 2002.

Aufsätze

The Existentialism of Nietzsche's Zarathustra, in: *Daedalus*, Summer 1964.

Philosophie auf empirischem Standpunkt: Zur 50. Wiederkehr des Todestages von Franz Brentano, in: *Die Presse*, 17. März 1967.

Is Nietzsche a Philosopher?, in: *Bucknell Review*, Winter 1970.

The Split in Modern Western Philosophy in the Twentieth Century, in: *The Independent Journal of Philosophy*, Sommer 1977.

Philosophiedidaktik in den USA: Ein Hinweis, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie*, 1979/1.

Transaktionsanalyse, in: *Mitteilungen des Internationalen Kulturzentrums*, Wien, April 1979.

(mit Gerald Kriehofer, Ursula Pressler, Andreas Pribersky und Anton Winter) Zur Gestaltung eines Tutoriums zur Einführung, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie*, 1979/1.

Teaching the Holocaust in Vienna. A Report, *Political Psychology* vol. 5/1 (March 1984).

Ein Gespräch über Hayden White (aufgenommen von Richard Pammer), in: *historicum*, Wien 1984.

Übersetzungen

(mit Roderick M. Chisholm) Franz Brentano, On the Concept of Truth, in: Canfield/Donell (Hrsg.), *Readings in the Theory of Knowledge*, und in: Franz Brentano, Roderick M. Chisholm (Hrsg.), *The True and the Evident*.

Festschriften für Kurt Rudolf Fischer

Philosophie – Psychoanalyse – Emigration. Festschrift für Kurt Rudolf Fischer zum 70. Geburtstag, hrsg. von Peter Muhr/Paul Feyerabend/Cornelia Wegeler, Wien 1992.

Weltanschauungen des Wiener Fin de Siècle 1900/2000. Festgabe für Kurt Rudolf Fischer zum achtzigsten Geburtstag, hrsg. von Gertraud Diem-Wille, Ludwig Nagl, Friedrich Stadler, Frankfurt a.M./Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien 2002.

KURT RUDOLF FISCHER

Der Faschismus und die Verführung durch Nietzsche

Wie aus seinen Tagebüchern hervorgeht, hat Franz Rosenzweig Nietzsche schon früh gelesen und in ihm den Propheten eines neuen Zeitalters erblickt. Später hat Rosenzweig Nietzsche als einen „Sünder und Schwärmer in einer Person“ bezeichnet. Das Thema heute Abend ist Nietzsches Verhältnis zum Faschismus bzw. zum Nationalsozialismus. Der Faschismus ist nach dem Ersten Weltkrieg entstanden und Nietzsche hat vor dem Ersten Weltkrieg gelebt und geschrieben. War Nietzsche Faschist, Protofaschist oder Pate vielleicht des Faschismus, um den Titel eines Sammelbandes zu zitieren der hundert Jahre nach Nietzsches Tod erscheinen soll: *Nietzsche: Godfather of Fascism? The Use and Abuse of Nietzsche*.¹ War nun Nietzsche ein Stammvater oder ein Vorfahre? Das Resultat meiner Lektüre ist, daß er dies teilweise war, daß er als Teilzeitpate des Faschismus bzw. des Nationalsozialismus angesprochen werden kann, denn um den Nationalsozialismus wird es mir gehen.

Ein gescheiter Autor, den ich einmal gelesen habe – ein Franzose, wenn ich mich recht erinnere – hat geschrieben, daß, wenn man Nietzsches Schriften interpretieren will, es am besten ist, sie gar nicht zu lesen, weil Nietzsche doch für jede Behauptung, die er aufstellt, eine Gegenbehauptung macht. Und so wäre es am besten, ihn gar nicht zu lesen. Und Nietzsche nicht zu lesen muß man wohl jedem raten, der sich bei der Lektüre so entsetzt wie etwa zwei meiner Kollegen in Wien. Der eine – er ist vor allem Logiker – meinte, daß Nietzsche ein Nazi gewesen sein müsse, weil ihm beim Lesen übel wird. Die Sozialphilosophin meinte, daß sie bei der Lektüre Nietzsches unglücklich sei und daß sie Nietzsche verabscheut und auch sich verabscheut, weil sie vermutet, daß das, was Nietzsche sagt, wichtig sei und daß er ja überhaupt in der Geschichte des abendländischen Denkens über Moral, Gesellschaft und Staat eine wichtige Rolle spiele. Aber es gibt und es gab auch Leute, die von Nietzsche fasziniert sind oder waren und ich war einer davon. Ich habe mich für Nietzsche interessiert bevor Colli und Montinari ihre kritische Ausgabe haben drucken lassen.² Also für den historisch wirksamen Nietzsche habe ich mich interessiert, der jedenfalls eine Nazi-Interpretation gestattet, aber auch eine Anti-Nazi-Interpretation und zwar sowohl von einem Nazi-Standpunkt aus als auch von einem Anti-Nazi-Standpunkt. Also: von zwei diametral entgegengesetzten Standpunkten aus, können zwei einander widersprechende Resultate erzielt werden und wurden tatsächlich vertreten und vorgebracht.

Wenn man sich um Nietzsches Beziehung zum Faschismus bemüht – und ich habe seine Beziehung zum Nationalsozialismus zum Thema gewählt – ist es förderlich, denke ich, etwas über die Bedeutung der beiden Termini Faschismus und Nationalsozialismus zu sagen. Was „Faschismus“ anbelangt, so hat es zumindest zwei Verwendungen dieses Ausdrucks gegeben: eine engere, die sich besonders und manchmal nur auf die Bewegung, Partei und

1 Princeton, N.J. 2000.

2 Friedrich Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe*, München 1988 = KSA.

Weltanschauung von Benito Mussolini bezieht. Mussolini hat sich in einer Rede vom 21. Mai 1934 direkt auf Nietzsche bezogen. Und dann gibt es noch einen zweiten Gebrauch des Ausdrucks mit einer etwas erweiterten Bedeutung, meist von der Linken gebraucht. Ein Gebrauch, der die Hitler-Bewegung nicht nur einschließt, sondern der sich auch noch besonders auf sie bezieht und von dem Bulgaren Dimitrov kreiert wurde. Mit und unter dieser Verwendung von „Faschismus“ möchte ich das Thema und den Titel meines Vortrags verstanden wissen. Es ist eine Verwendung des Ausdrucks mit dem ich seit meiner Kindheit und Adoleszenz in Österreich und der damaligen Tschechoslowakei bekannt bin. Zu jener Zeit rechneten wir übrigens die Christlich-Soziale Partei in Österreich und später die Vaterländische Front und sogar den Zionismus zum Faschismus, wenn auch der Zionismus eine besonders reaktive Bewegung war. Aber schließlich verstehen sich alle Faschismen als reaktiv, auch der Nationalsozialismus, der Europa und die westliche Kultur überhaupt vom asiatischen Bolschewismus retten wollte. Der Zionismus, der sich *nur* um die Juden kümmerte, anstatt um die ganze Menschheit, schien uns und mir schon deshalb ein Faschismus zu sein. Das war in den dreißiger Jahren.

Den Unterschied zwischen dem italienischen und dem deutschen Faschismus kann man kaum übertreiben. Er bestand einerseits in dem mörderischen Rassismus des deutschen Nationalsozialismus, den wir kaum in der italienischen oder auch in der spanischen Ausprägung finden, andererseits, vielleicht von geringerer Bedeutung, ist der Unterschied zwischen der unbegrenzten Macht des Führers und der durch den König begrenzten Macht des Duce. Einige Unterschiede zwischen italienischem und deutschen Faschismus sind „objektiv“ und können durch die Lebensunterschiede, die verschiedenen Existenzweisen erklärt werden. Die Italiener hatten nur etwa fünfzigtausend Juden in ihrem Territorium, und diese brauchten und konnten auch nicht für einen verlorenen Krieg verantwortlich gemacht werden, da ja die Italiener zu den Siegermächten des Ersten Weltkriegs gehörten. Aber es gab auch wichtige Ähnlichkeiten zwischen den beiden Faschismen, und Hitler wußte über diese gut Bescheid. Er bewunderte den Duce wegen seiner gnadenlosen Brutalität gegenüber seinen Feinden. Eine weitere Ähnlichkeit bestand in den erfolgreichen Versuchen, die Arbeiter für sich zu gewinnen, obwohl beide – Führer und Duce – die kommunistischen und sozialistischen Gewerkschaften bekämpften. Beide verabscheuten die parlamentarische Demokratie und wollten einen starken Staat. Beide sorgten sich um die abendländische Kultur und wollten sie – unter Zuhilfenahme von Propaganda und Terror – retten. Und es fällt auch auf, daß Mussolini seine Karriere als sozialistischer Journalist begonnen hat und Hitler die Sozialdemokraten wegen ihrer guten Organisation und der Propaganda bei den Maiaufmärschen bewundert hat. Hitler als auch Mussolini wollten ihr Territorium vergrößern, der eine wollte Lebensraum im Osten, der andere wollte Erweiterung in der Mittelmeerregion und im Gebiet um die Donau. Beide waren Todfeinde der Sowjetunion, trotz Ähnlichkeiten durch ihren Totalitarismus; diese sind aber für mein heutiges Thema nicht relevant. Und übrigens: sowohl der verfälschte als auch der authentische Nietzsche war Gegner des Kommunismus und des Sozialismus.

Ich beschäftige mich mit Nietzsche und dem Nationalsozialismus. Und ich glaube, daß sowohl der historisch wirksame als auch der authentische Nietzsche – wie schon erwähnt – sowohl als Befürworter als auch als Gegner aus zwei einander entgegengesetzten Perspektiven gelesen werden können. Und mit dieser Betrachtungsweise bin ich auch in der Nähe von Nietzsches eigener Methodologie, wie er sie in der *Genealogie der Moral* ausgedrückt hat; ich zitiere:

„Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ‚Erkennen‘; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedne Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff‘ dieser Sache, unsre ‚Objektivität‘ sein.“³

Eine wichtige Rolle in der politischen Lektüre Nietzsches spielte der Begriff vom Willen zur Macht. Zuerst war ja Nietzsche als radikaler Egoist gelesen worden, dann als einer, dessen Interesse der Kritik des bürgerlichen Bewußtseins galt, noch später als Philosoph, wohl durch die Bemühungen seiner Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche stellte – wenn auch wie vielfach bemerkt – sie in verantwortungsloser Weise eine Ausgabe des Nachlasses hergestellt hat, unter dem Titel *Der Wille zur Macht*. Sie hat außerdem Nietzsches Briefe verfälscht. Später gab es dann Kontroversen, ob Nietzsche ein System hatte oder nicht. Es wurde angenommen, daß er wegen seiner chronischen Erkrankung keines hatte. Und es gab Spekulationen darüber, wie man den Widerspruch auflösen und reparieren könnte, der zwischen zwei seiner wichtigsten Begriffe zu bestehen schien: dem Willen zur Macht und der Ewigen Wiederkunft des Gleichen. Es war Alfred Baeumler, der diesen Konflikt herabgespielt hatte und die Lehre von der Wiederkunft des Gleichen als Nietzsches Privatreligion interpretierte. Heidegger andererseits erwartete den Widerspruch zwischen den beiden Begriffen und fand ihn notwendig.

Aber erlauben Sie mir jetzt mich anderen Perspektiven zuzuwenden: Zu jenen vier Behauptungen, die alle im Laufe der Jahre Gemeinplatz geworden sind und heute fast als abgedroschen bezeichnet werden können. Erstens: Antinazis haben behauptet, daß Nietzsche Teil einer besonderen deutschen Tradition sei, die für zwei Weltkriege und für den Nationalsozialismus verantwortlich ist. Aus einer liberalen Perspektive her haben dies der Amerikaner William McGovern und aus einer marxistischen Perspektive Georg Lukács vertreten.⁴ Zweitens: Nazis haben auch Nietzsche als sozusagen ihren Vorläufer in Anspruch genommen. Alfred Baeumler zum Beispiel. Er war nicht, wie der Nietzsche-Übersetzer und -Interpret R. J. Hollingdale behauptet, nur ein Agent der Nazis, sondern doch ein wirklicher und überzeugter Nationalsozialist. Noch war Baeumler, wie Walter Kaufmann meinte, ein „philosophical nobody“.⁵ Es genügt vielleicht, in diesem Kontext daran zu erinnern, daß Baeumler einen Lehrstuhl in Dresden hatte *bevor* die Nazis an die Macht kamen und, daß er ein Buch verfaßt hatte, das – um den bekannten amerikanischen Philosophiehistoriker Lewis White Beck zu zitieren – „den gesamten benötigten Hintergrund für ein Studium von Kants *Dritter Kritik* bereitgestellt hat“.⁶ Dies war wohl keine kleine Leistung philosophischer Gelehrsamkeit! Baeumlers Arbeit ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Ästhetik und ein unverzichtbares Hilfsmittel im Studium der Ästhetik Kants. Obwohl es keinen Grund gibt, anzunehmen, daß er Nietzsches Schriften manipuliert hat, hat Kaufmann doch Recht, darauf hinzuweisen, daß Baeumler in seiner Interpretation vor allem Notizen aus dem Nachlaß verwendet hat. Baeumlers besondere Behauptung, daß der wirkliche Nietzsche *vor allem* in dem *Nachlaß* gefunden werden kann, mag kontroversiell sein, ist aber doch nicht

3 *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari in 15 Einzelbänden. (Berlin/New York 1988; von jetzt ab als KSA zitiert), KSA 5, S. 365.

4 Siehe William Montgomery McGovern, *From Luther to Hitler* (Cambridge, Mass., 1941) und Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Bd. 1-3, Darmstadt und Neuwied 1973/1974.

5 Walter Kaufmann, „Editor's Introduction“ zu Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, New York 1967, S. XIII.

6 *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors*, Bristol 1996, S. 538.

absurd. Jedenfalls gibt es – meine ich – den wirklichen Nietzsche auch im Nachlaß, auch wie er damals ediert wurde. Drittens hat es aber auch nationalsozialistische Gelehrte gegeben, die eine Verbindung zwischen Nietzsche und den Nationalsozialismus ablehnten. Christoph Stebbing zum Beispiel, in seinem *Das Reich und die Krankheit der Europäischen Kultur* machte keinen Versuch, Nietzsches Feindseligkeit dem Bismarckschen Deutschland gegenüber zu reinterpretieren und stand Nietzsche ganz anders als Baumeister gegenüber.⁷ Stebbing hat in Nietzsches Animosität und in seiner Vorliebe für Geistes- und Kulturgeschichte, und darin, daß er sich eher mit der politischen und Militärgeschichte beschäftigt, eine gefährliche Tendenz wahrgenommen, eine intellektuelle Tendenz, die der Errichtung jedes Staatsgebäudes feindselig gegenübersteht. Obwohl sich Hitler und die Nazis überhaupt weniger mit dem Staat an sich beschäftigten als mit einer Weltanschauung, die in einem staatlichen Gebilde arischen Ursprungs und völkischer Abkunft verwirklicht werden sollte, haben sie doch Nietzsches intensive Beschäftigung mit Bewußtsein und Gefühl abgelehnt und seine Präokkupation mit höherer Kultur und mit Innerlichkeit. Viertens haben Walter Kaufmann und – durch ihn – ein Teil des amerikanischen Professorats und einige Intellektuelle es abgelehnt, irgend eine Verbindung zwischen Nietzsche und dem Nationalsozialismus herzustellen.⁸ Ihre Anschauung hat sich an den Hochschulen der USA durchgesetzt. Manche, viele haben die Leidenschaftlichkeit und Wildheit, ja die zumindest literarisch ausgedrückte Grausamkeit Nietzsches nicht bemerkt oder nicht bemerken wollen, oder haben sich nur mit jenen Aspekten der Beiträge Nietzsches beschäftigt, in und bei denen die Frage nach seinem Verhältnis zum Faschismus keine Rolle spielt. Mit anderen Worten: Nietzsche wurde gründlich entnazifiziert. Natürlich, wenn wir – wie wir eigentlich wohl sollten – in der Ausschaltung und Vernichtung der Juden und in dem aggressiven Drang nach Lebensraum im Osten, diesen zu erobern und die Bevölkerung zu unterwerfen, das Wesen des Nationalsozialismus und Hitlers sehen, dann gibt es keine Verbindung mit Nietzsche, denn dieser wollte weder das eine noch das andere.⁹ Aber doch ist hier mehr zu beachten. Hitler und der Nationalsozialismus waren *nicht ganz* ohne Beziehung zu Nietzsche, im Gegensatz zu dem, was Kaufmann und seine Schüler behaupten.

Wir sind hier mit einer Situation konfrontiert, die Ähnlichkeit aufweist zu der Situation bezüglich Nietzsches Beziehung zu Tendenzen des 20. Jahrhunderts wie zum Existentialismus zum Beispiel oder zum Logischen Positivismus. Wenn man beanspruchen will, daß Nietzsche ein sehr wichtiger und einflußreicher Denker war und ist, dann erscheint er aus solchem Blickwinkel als einer der wichtigsten, wenn nicht der wichtigste Vorläufer von Vielem im 20. Jahrhundert – von modernistischen Bewegungen in Kunst und Literatur, über

7 Hamburg 1938.

8 Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist and Antichrist*, Princeton/London 1974.

9 In diesem Zusammenhang möchte ich auf Yirmijahu Yovel hinweisen, u. a. auf sein Buch *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche and the Jews* (auf Englisch Cambridge, Mass., 1996) und auf seinen Beitrag „Nietzsche und die Juden“ in: Jacob Golomb (Hg.), *Nietzsche und die jüdische Kultur*, Wien 1998. Yovel meint, daß Nietzsche dem Judentum nicht ambivalent gegenübersteht, sondern, daß er verschiedene Einstellungen gegenüber dem Antisemitismus, dem biblischen Judentum, dem priesterlichen Judentum und dem Judentum der Diaspora hat. Nietzsche greift den Antisemitismus vehement an und den Judentum der Priester. Er bewundert den biblischen Judentum wegen seiner Weltlichkeit, seiner Diesseitigkeit, denn er basiert auf einer Selbstbehauptung des Menschen und er hat auch den Juden der Gegenwart eine besonders wichtige Rolle zugeordnet, die sie in Nietzsches neuen Europa spielen sollen. Diese Juden waren eher dem Übermenschen nahe und sicherlich nicht, wie für die Nazis, Untermenschen.

Philosophie und Psychologie bis zu politischen Ideologien. So kann auch der Nationalsozialismus als ein Phänomen post-Nietzschescher Kultur verstanden werden, als ein Nietzschesches Experiment. In den Notizen des Nachlasses finden wir den Ausruf: „Wir machen einen Versuch mit der Wahrheit! Vielleicht geht die Menschheit daran zugrunde! Wohlan!“¹⁰

Und tatsächlich, wenn wir die moderne Kultur als mit Nietzsche beginnend sehen, kann und darf man schreiben – wie Roger Hollingdale es auch getan hat – daß das 20. Jahrhundert in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts begonnen hat.¹¹ Und wenn man in Hitler und dem Nationalsozialismus ein Nietzschesches Experiment sieht – wie Alfred Baeumler es getan hat – kann man in den dreißiger Jahren schreiben, daß das 20. Jahrhundert gerade begonnen hat.¹² Wenn man meint, Charakteristika des Nationalsozialismus in Nietzsches Schriften zu finden, dann ist damit nicht gesagt, daß er ein unvollständiger Nazi war. Jedenfalls nicht mehr als wenn man ihn als unvollständigen Logischen Positivisten oder als unvollständigen Existentialisten betrachten würde, weil einige seiner Ideen die „Metaphilosophie“ des Logischen Positivisten oder Existentialisten konstituieren. In ähnlicher Weise könnte man zugeben, daß Nietzsche auch Pate oder Vorläufer des Nationalsozialismus ist, wie von so manchen Strömungen des 20. Jahrhunderts, ohne damit zu behaupten, daß er ein Nazi gewesen wäre, wenn er im Dritten statt im Zweiten Reich gelebt hätte. Daß Nietzsche ein Nazi gewesen wäre, wurde von Baeumler argumentiert. Aber, daß Nietzsche ein Nazi gewesen wäre ist nicht wahrscheinlicher als daß er ein Logischer Positivist oder vielleicht sogar ein Psychoanalytiker gewesen wäre, wenn er sich für die entsprechenden Methoden oder Techniken interessiert hätte. Zu Nietzsches Zeit hat es die Tendenzen, die mit ihm in Verbindung gebracht werden können noch nicht gegeben; diese geistigen Wege waren noch nicht beschritten worden. Wenn die historische Logik seines Denkens ihn in den Nihilismus getrieben hat, wie behauptet worden ist, dann wäre und ist eine solche Deutung kompatibel mit den vielen Gedankenexperimenten, die er durchgeführt hat, die in viele unvorhergesehene Richtungen geführt haben.

Unter diesen Umständen scheint es angemessen und nützlich, eine Verbindung zwischen Nietzsche und dem Nationalsozialismus wieder zu vertreten, um eine umfangreichere Perspektive der jüngsten Geistesgeschichte zu bekommen. Ein Pate braucht nicht jemand zu sein, von dem nur ein Weg zu jenem Phänomen führt, von welchem er als Schöpfer gilt. Es genügt, daß er eine solche Möglichkeit bereitstellt oder, wie Crane Beinton es einmal formuliert hat: „Nietzsche war ein halber Nazi und ein halber Anti-Nazi.“¹³ Wie sehr kompliziert die Beziehung zwischen Nietzsche und dem Nationalsozialismus zu sehen ist, wurde auch vor vielen Jahren in George Sabines amerikanischem Standardwerk der Geschichte der Staatstheorie anerkannt.¹⁴ Was Gerhard Masur als die unauflösbaren Widersprüche, mit denen Nietzsche seinen Leser konfrontiert hat, vorstellt, war dafür letztendlich verantwortlich, daß Nietzsche vom machtbessenen Totalitären sowie vom „guten Europäer“ in An-

10 KSA II, S. 88.

11 In der „Introduction“ zur ersten Ausgabe seiner Übersetzung, *Nietzsche: Thus spoke Zarathustra* (Baltimore, Maryland 1961), S. 18. In der „New Introduction“ (1969) ausgelassen.

12 Besonders in seinem *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931.

13 Siehe sein „The National Socialists, Use of Nietzsche“, in: *The Journal of the History of Ideas* (April 1940), S. 131-150, und sein *Nietzsche* (Cambridge, Mass. 1941). 1965 wurde dieser Text als Taschenbuch mit einem neuen Vorwort, Nachwort und einer Bibliographie veröffentlicht. Ausgelassen wurde das Kapitel über „Nietzsche in Western Thought“ des Vorworts.

14 *History of Political Thought*, Vierte Auflage, verbessert von Thomas Landon Thorson (Hinsdale, Ill., 1973).

spruch genommen werden konnte.¹⁵ Tatsächlich kann man Nietzsche als Vorläufer, ja sogar als Pate ansehen, und zwar mit folgender Überlegung: Wenn Gott tot ist und es keine Werte gibt, die allgemein anerkannt sind und angenommen werden, dann muß es viele Möglichkeiten geben, müssen *alle* Möglichkeiten offen sein und durchforscht werden als Gegenstück zum Nihilismus, oder als Angriff auf den Nihilismus; wir dürfen und müssen experimentieren. Diese Experimente sind weder begrenzt, noch begrenzen sie. Walter Kaufmann hat hervorgehoben, daß Nietzsches Experimentalismus nicht nur Gedankenexperimente und wissenschaftliche Versuche beinhaltet, sondern auch existentielle Qualität besitzt. Bei Nietzsche handelt es sich um ein experimentieren, das die Überprüfung durch einen Versuch in einer gewissen Art zu leben, involviert. Dieses Experimentieren kann die Form eines existentiellen Heroismus annehmen, der Jahrhunderte dauern kann und unmißverständlich zur Handlung auffordert. In einem Aphorismus aus der *Fröhlichen Wissenschaft*, betitelt „Etwas für Arbeitsame“, nachdem er alle möglichen Untersuchungen zum „Studium moralischer Dinge“, Geschichten der Liebe, der Habsucht, des Neides, des Gewissens, der Pietät, oder der Grausamkeit, und nachdem er die moralischen Wirkungen verschiedener Nahrungsmittel und vieles andere ermittelt hat, schließt Nietzsche:

„Gesetzt, alle diese Arbeiten seien gethan, so träte die heikeligste aller Fragen in den Vordergrund, ob die Wissenschaft im Stande sei, Ziele des Handelns zu geben, nachdem sie bewiesen hat, dass sie solche nehmen und vernichten kann – und dann würde eine Experiment am Platze sein, an dem jede Art von Heroismus sich befriedigen könnte, ein Jahrhunderte langes Experimentieren, welche alle großen Arbeiten und Aufopferungen der bisherigen in Schatten stellen könnte. Bisher hat die Wissenschaft ihre Cyklopen-Bauten noch nicht erbaut; auch dafür wird die Zeit kommen.“¹⁶

Nietzsche hat das Experimentieren besonders mit Angriffen auf die Demokratie, auf den Liberalismus und auf die Herdentiermoral verbunden: „Die *Demokratische* Bewegung macht die Erbschaft der christlichen“, schreibt er in *Jenseits von Gut und Böse* und führt zu einer „Vermittelmässigung und Werth-Erniedrigung“.¹⁷ In *Menschliches, Allzumenschliches* wird behauptet, daß die Europäer die fürchterlichsten Kriege brauchen „um nicht an den Mitteln der Cultur ihre Cultur und ihr Dasein selber einzubüssen“.¹⁸ In *Jenseits von Gut und Böse* lesen wir: „Die Zeit für kleine Politik ist vorbei: schon das nächste Jahrhundert bringt den Kampf um die Erdherrenschaft, den *Zwang* zur großen Politik.“¹⁹ Nun ist das Nazi-Experiment erlaubt. Früher, meint Nietzsche, als wir noch an die Unsterblichkeit der Seelen glaubten, hing unsere Erlösung von dem kurzen Leben unserer Seele auf dieser Erde ab. Aber nun „Ist Alles nicht so wichtig! – und gerade deshalb können Individuen und Geschlechter jetzt Aufgaben von einer Großartigkeit in's Auge fassen, welche frühere Zeiten als Wahnsinn und Spiel mit Himmel und Hölle erschienen sein würden“.²⁰ In *Ecce Homo* zeigt sich, daß eine Art nazihafter Brutalität zumindest vorgeschlagen und sicherlich nicht ausgeschlossen ist:

„Das Wort ‚Übermensch‘ zur Bezeichnung eines Typus höchster Wohlgerathenheit, im Gegensatz zu ‚modernen‘ Menschen, zu ‚guten‘ Menschen, zu Christen und andren Nihilisten – ein Wort, das im Munde eines Zarathustra, des Vernichters der Moral, ein sehr nachdenkliches Wort wird, ist fast überall mit voller Unschuld im Sinn derjenigen Werthe verstanden worden, deren Gegensatz in der

15 *Prophets of Yesterday*, New York 1961, S. 91.

16 KSA 3, S. 379 f.

17 Aphorismen 202 und 203; Seiten 125 und 126 in KSA 5.

18 KSA 2, S. 312.

19 KSA 5, S. 140.

20 KSA 3, S. 204.

Figur Zarathustra's zur Erscheinung gebracht worden ist, will sagen als ‚idealistischer‘ Typus einer höheren Art Mensch, halb ‚Heiliger‘, halb ‚Genie‘ ... Andres gelehrtes Hornvieh hat mich seinerseits halb des Darwinismus verdächtigt; selbst der von mir so boshaft abgelehnte ‚Heroen-Cultus‘ jenes grossen Falschmünzers wider Wissen und Willen, Carlyle's, ist darin wiedererkannt worden. Wem ich ins Ohr flüsterte, er solle sich eher noch nach einem Cesare Borgia als nach einem Parsifal umsehn, der traute seinen Ohren nicht.“²¹

Walter Kaufmanns Interpretationen sind stets sanft („gentle“).²² Zwei Beispiele müssen genügen, das Inadäquate solcher Vorgangsweise zu zeigen: 1. Bei der Lektüre von Nietzsches bekanntem Wort, daß das, was fällt noch gestoßen werden soll, kommentiert Kaufmann: „Nietzsche spricht nicht vom Gnadentod der Krüppel und Irrsinnigen, sondern von Werten, die hohl geworden sind, von Bedürfnissen ohne Glauben.“²³ Doch da gibt es nichts im Text, das nahelegt, daß Nietzsche nicht bzw. *nicht auch* an den „Gnadentod“ denkt.

2. Nietzsches Wort, daß für ihn alle Wahrheiten in Blut getränkt sind, wird zitiert, *nachdem* Kaufmann bemerkt hat, daß Wissenschaft und Leben nicht länger ganz getrennt sind, daß es sich um eine Lebensweise handelt, bei Philosophie und bei Wissenschaft. Und das ist eine Interpretation, die sicher stimmt; ab dann wird das Leben und das Erleben auch zu Philosophie. Die Begriffe der Philosophie werden sozusagen vom Leben aufgesaugt und mit dem Leben oder mit dem Leib vereint.

Nietzsche hat eine Bewußtheit vorbereitet, die nichts ausschließt, was irgend jemand denken, fühlen oder tun kann. Das schließt meines Erachtens Greuel ein. Noch immer – so scheint es – ist eine Interpretation Nietzsches, die ihn als Vorläufer oder Paten des Nationalsozialismus sieht, beschränkt auf gelehrte Akademiker, die besonders korrupt oder pervers sind. Der Mann von der Straße aber, der gewöhnliche Mensch des Weimarer Deutschland konnte sich sagen, was manch einer auch öffentlich erklärt hat: „In Nietzsche habe ich ein Stück meines ursprünglichen Ich gefunden.“²⁴ Viele dieser deutlichen Parallelen sind von E. Sandvoss katalogisiert.²⁵ Dieser Katalog aber macht Nietzsche vielleicht nicht zu einem Helfershelfer, aber doch zu einer Art Vorläufer einiger Ideen (und Taten) der Nazis, vielleicht macht es ihn sogar zu einem Förderer oder zu einem Teilzeit-Paten.

21 KSA 6, S. 300.

22 Für die Bedeutung von „gentle“, siehe Brintons *Nietzsche*.

23 *Nietzsche*, S. 109.

24 J. P. Stern, in seinem *The Führer and the People* (Sussex 1975), zitiert auf Seite 193; Theodor Abels *Why Hitler Came to Power. An Answer Based on the Original, Life Stories of Six Hundred of his Followers*, S. 135.

25 *Hitler und Nietzsche* (Göttingen 1969). Siehe auch seinen Aufsatz „Nietzsches Verantwortung“, in: *Studium Generale*, Band 18 (1965), S. 150-154.

Franz-Rosenzweig-Gastprofessur 2001

Gerda Elata-Alster PhD

Professorin für Literaturwissenschaft
Ben Gurion Universität in Beer Sheva

Gerda Thau wurde als die Älteste von drei Geschwistern 1930 in Wien geboren. In Wien wurde sie noch eingeschult. Nach dem Anschluß Österreichs an das Deutsche Reich 1938 emigrierte der Vater – um Schlimmerem zu entgehen – nach Holland und holte die Familie Ende 1938 nach. Hier kam Gerda nach mehreren Umzügen und Schulwechseln in eine jüdische Schule in Haag. Bereits in Kindheitsjahren lernte sie, in mehreren Sprachen zugleich zu Hause zu sein: Deutsch, Niederländisch und Jiddisch, das sie mit ihrer Großmutter sprach. Nach der Okkupation Hollands durch die deutschen Truppen mußte die Familie erneut mehrfach den Wohnort wechseln und verbarg sich schließlich unter falscher Identität, als Mitglieder der Sekte der Karaiten, in Hilversum. So blieb die ganze Familie wie durch ein Wunder von Verfolgung, Deportation und Ermordung verschont. Nach der Befreiung stellte sich heraus, daß ihre Nachbarn sehr wohl von dieser Tarnung wußten, den Deutschen aber nichts davon verrieten.

Nach dem Zweiten Weltkrieg schloß Gerda Thau 1948 das altsprachliche Lyzeum ab und nahm nebenher – wie ihre Geschwister – Privatstunden in Hebräisch. 1952 heiratete sie Mordechai Alster, gemeinsam wollten sie nach Israel auswandern, aber zunächst hatte ihr Mann das Geschäft seines Vaters zu übernehmen, und so kamen ihre drei Kinder in Holland zur Welt. In dieser Zeit schloß Gerda Alster auch ihr Studium in semitischer Philologie an der Universität Amsterdam ab und war zeitweise als Dozentin für Hebräisch an mehreren niederländischen Universitäten tätig. Erst als ihr Mann an Krebs erkrankte, entschlossen sie sich 1964, nach Israel zu reisen. Mordechai Alster verstarb dort 1965, und Gerda Alster blieb mit den Kindern dauerhaft in Israel. An der Bar Ilan Universität in Ramat Gan bekam sie eine Stelle als Lecturer für Allgemeine und Hebräische Literaturwissenschaft. 1973 heiratete sie in zweiter Ehe Chaim Elata, der als Professor für Ingenieurwissenschaft an der Ben Gurion Universität in Beer Sheva tätig war und später Präsident der dortigen Universität wurde. Gerda Elata-Alster erwarb 1981 den PhD an der Bar Ilan Universität und hatte danach verschiedene Stellen als Senior Lecturer und als Gastprofessorin an mehreren Universitäten in England und den USA inne, bevor sie 1989 für Fremdsprachige Literatur und Linguistik an die Ben Gurion Universität in Beer Sheva berufen wurde.

Die Forschungen von Prof. Elata-Alster bewegen sich weit über die engeren Grenzen der Sprach- und Literaturwissenschaft hinaus, sie beziehen religionswissenschaftliche, philosophische, psychoanalytische und literaturtheoretische Fragestellungen grundlegend mit ein. Eine besondere Eigenart ihrer Forschungsmethode ist die Verknüpfung der Hermeneutik mit der aus der Tradition des Midrasch gewonnenen Kunst auslegender Wiedererzählung. Hiervon zeugen ihre Arbeiten: Vertical and Horizontal Readings of the Biblical Text (1988), The Deconstruction of Genre in the Book of Jonah (1989), Biblical Covenants as Performative Language (1993), From Black Hole to Miracle: Auschwitz as the Postmodern „Condition“ (1996) sowie The Book Was Given to Be Questioned (2001). Was die Literatur im engeren Sinne betrifft, so bezeugen ihre Publikationen eine enorme Spannweite von der griechischen Literatur und Tragödie, mit der sich ihre Dissertation befaßt, über die italienische Renaissance bis hin zur heutigen hebräischen und europäischen Gegenwartsliteratur.

Prof. Gerda Elata-Alster, die bereits auf dem ersten Internationalen Franz-Rosenzweig-Kongreß zusammen mit Prof. Benyamin Maoz über Rosenzweigs Schriften aus psychoanalytischer Sicht vortrug, stellte in ihrer Vorlesung – einem geplanten Buch Talk of the Town: Jewish Attitudes to Civic Discourse vorgreifend – mit Rückgriffen auf literarische Vorlagen den politisch-kulturellen Riß in der modernen israelischen Gesellschaft dar. In ihren ebenfalls gut besuchten Seminaren behandelte sie jüdische Traditionen des Auslegens biblischer und literarischer Texte sowie die literarische Bearbeitung der Gestalt von Amalek, einer biblischen Erinnerungsfigur des Feindes Israels und des Bösen, wobei Prof. Gerda Elata-Alster auch hier wiederum bis zu psychoanalytischen Fragestellungen und Deutungen vorstieß.



GERDA ELATA-ALSTER

GERDA ELATA-ALSTER

Wanderungen

Ich habe nie ein gutes Gedächtnis gehabt, meine Erinnerungen nie gepflegt. Und deswegen zeigen mir diejenigen, die sich nun doch die Mühe machen werden, sich bei mir einzustellen, daß sie mir ihre Vernachlässigung nicht Übel genommen haben und ich ihnen großen Dank schuldig bin. Ich hätte ihnen nichts vorzuwerfen, hätten sie es nicht getan, und ich werde meinerseits nicht böse sein auf diejenigen, die mich täuschen.

Ich wurde 1930 in der Ringstraße in Wien geboren. Mein Vater, Adolf (Abraham) Thau, war Kaufmann, geboren 1894 in Zablotov, heute Ukraine, meine Mutter, Jutta Feiga, die sich Illa nannte, eine geborene Meisels aus derselben Gegend, wurde 1904 in Nadworna geboren. Beide übersiedelten nach dem Ersten Weltkrieg nach Wien; mein Vater, nachdem er als Soldat in Kaiser Franz Josephs Armee gedient hatte. Obwohl es ihm gelungen war (da er wenig Lust hatte, dem Kaiser außer dem Dienst auch das Leben zu schenken), sich schon zu Beginn des Krieges als Sodafabrikant auszugeben, den Krieg hinter der Front zu verbringen, war er doch sehr stolz auf sein Foto, das auf dem Kaminsims stand und auf dem er in Uniform prunkte.

Obwohl fünf seiner Kinder – außer dem jüngsten Sohn Chaim – nach Wien gezogen waren, blieb mein Großvater väterlicherseits, Hirsch, Gutsbesitzer und Bürgermeister von Zablotow, dort bis zu seinem Tode 1932 wohnen. Meine Großmutter war schon ein paar Jahre früher gestorben. Chaim blieb in Zablotov und betreute das Gut. Als die Judenverfolgungen in Polen begannen, fand er mit seiner Familie Unterkunft bei einem seiner Bauern, bis dieser ihn, nach einer diesbezüglichen Predigt in der Sonntagskirche, an die deutschen Behörden verriet, die ihn samt seiner Familie auf der Stelle hinrichteten. Es ist uns nicht bekannt, was aus dem Gut geworden ist. Die drei Schwestern meines Vaters, Erna, Salcia und Golcia, emigrierten 1937 mit ihren Familien in die Vereinigten Staaten. Bruder Iciu, der taub war (ich glaube nicht von Geburt, da er nicht stumm war), entkam zur selben Zeit in die Schweiz, wo er seinen Lebensunterhalt mit dem Goldimprägnieren von Ledersachen verdiente. Da er nie die Schweizer Staatsbürgerschaft erlangte, konnte er seinen Beruf nie selbstständig ausüben und war immer bei anderen angestellt. Als Kind hatte ich die mit Gold ausgeschmückten Portemonnaies, Brillenetuis usw., die er uns regelmäßig zuschickte, sehr gern.

Meine Großeltern mütterlicherseits hatten in Nadworna wie auch später in Wien eine Brandweinfabrik. Nach dem Tode meines Großvaters wurde diese von zwei Brüdern meiner Mutter, Emil und Salo, übernommen. Die Meisels kamen aus einer bekannten Warschauer und Prager Rabbinerfamilie, ein Umstand, auf den meine Mutter sehr stolz war. Vor ihrer Heirat mit meinem Vater 1929 studierte sie Chemie an der Universität Wien. Sie starb 1954 in Holland an Magenkrebs. Eine Schwester meiner Mutter, Bertha, war schon zu Beginn der dreißiger Jahre nach Palästina gegangen, zwei weitere Schwestern, Pepi und Malciu, blieben in Wien und wurden von dort aus nach Auschwitz verschleppt und getötet, Emil und Salo entkamen in die Schweiz bzw. nach England, der jüngste Bruder, Iciu (der ‚kleine‘ Iciu im Gegensatz zu meines Vaters Bruder, dem ‚großen‘ Iciu) nach Belgien. Auch er kam in Auschwitz um.

Von Photos und Geschichten ist zu ersehen, daß meine Eltern vor wie nach ihrer Heirat das Leben junger Leute von wohlhabenden bürgerlichen Familien führten. Vermutlich war mein Vater vor seiner Heirat (wie seine Geschwister, die es auch später geblieben sind) ziemlich assimiliert und nur wenig fromm. Erst nach seiner Heirat mit meiner Mutter, die, obwohl sehr elegant und weltlich, fromm war, kehrte er sich wieder aktiv dem Judentum zu. Seine rege Intelligenz und Lernbegierde hatten vielleicht dazu geführt, daß er auch in seiner assimilierten Periode das jüdische Lernen nie aufgegeben hatte. Andererseits war er auch allgemein sehr gebildet, hatte die deutsche und allgemein die europäischen literarischen und philosophischen Klassiker, die seine Bibliothek füllten, nicht nur gelesen, sondern auch intellektuell verarbeitet. Er war ein außergewöhnlich guter Erzähler, der in seinen lebendigen Gesprächen die beiden Kulturen, die jüdische und die europäische, in Einklang zu bringen wußte. Sein Kaufmannsberuf war ihm, wie er immer sagte, nur Lebensunterhalt; seine Liebe galt den Büchern und dem Lernen. Seine Kinder, so hoffte er, sollten eine Ausbildung an Universitäten erhalten.

Auch meine Kindheit in Wien, wo ich bis zum Beginn meines achten Lebensjahres wohnte, verlief friedlich nach den gebräuchlichen Sitten eines guten jüdisch-bürgerlichen Hauses. Als ich anderthalb Jahre alt war, übersiedelte die Familie in eine Doppelwohnung an der Dominikanerbastei 19, wo 1934 und 1937 meine Schwester Elfi (Eveline) und mein Bruder Hans (Zwi, Jisrael) geboren wurden. Als ich Anfang der neunziger Jahre (zum zweiten und bis jetzt letzten Mal) einen kurzen Besuch in Wien machte, wollte ich mir die Wohnung ansehen, wurde aber (wie mein Vater viele Jahre zuvor) nicht hereingelassen.

Wir hatten ein Dienstmädchen, einen Koch und ein Kindermädchen, die wir die ‚alte Tet‘ nannten (sie war wahrscheinlich in ihren zwanziger Jahren), und schöne große Zimmer mit farbigen Kaminen. Auf dem Weg zum Stadtpark nahm die Alte Tet oft meine Schwester und mich in den Stephansdom mit, wo sie betete und manchmal ein Kerzlein anzündete. Mir sprach das sehr zu, und ich war eine Zeitlang nicht sicher, welches die richtige Religion war. Nachdem, wie meine Mutter sie gelehrt hatte, die Tet abends das Shemagebet mit uns gesagt, uns einen Gute-Nacht-Kuß gegeben und das Zimmer verlassen hatte, sprang ich oft schnell aus dem Bett, um auf den Knien zur Sicherheit auch noch ein Ave Maria zu sagen.

Zur Sommer- und Wintererholung fuhren wir immer auf den Semmering. 1937 begrub ich dort ein paar Kirschkerne. Ich bildete mir ein, daß an dieser Stelle ein Baum wachsen würde, und folgte mein ganzes Leben seinem Wachstum in Gedanken. Manchmal träume ich davon, ihn zu besuchen. Die Sommerferien 1935 und 1936 verbrachten wir in Bled und in Abazia.

Als ich fünf Jahre alt war, fing ich an, einen englischsprachigen Kindergarten zu besuchen. Zu dieser Zeit begann ich auch, Hebräisch bei einem Privatlehrer zu lernen, der ein oder zwei Mal in der Woche ins Haus kam. Ich traf ihn zum ersten Mal wieder in New York im Sommer 2001 beim Begräbnis meines Cousins und Schwiegervater meines Sohnes Walter Sussmann (dem Sohn Ernas).

Im Herbst 1937 begann ich mein erstes Schuljahr in der öffentlichen Schule in der Hegelgasse. Es war in dieser Zeit, daß die Namen Dollfuss, Schuschnig, Hitler und das Wort ‚Nazis‘ in den Gesprächen meiner Eltern immer wieder vorkamen. Eines Tages im März wurden in der Schule Fähnchen ausgeteilt – rot-weiß mit einem merkwürdigen schwarzem Kreuz, das Hakenkreuz genannt wurde. Dann bekamen wir einen freien Tag, wir sollten am Fenster stehen und zusehen, wie die Soldaten vorbeimarschierten, und mit den Fähnchen winken. Wir hatten inzwischen auch schöne Soldatenlieder gelernt (obwohl ich nicht musikalisch veranlagt bin, sang ich immer immens gerne), zum Beispiel „In Mantua zu Banden...“, „Die

Fahne hoch, die Reihen fest geschlossen ...“ Ich kenne sie bis heute auswendig. Und wie ich da so stand, mitsingend und mein Fähnchen schwingend, zog eine Hand mich ins Zimmer zurück, und ich bekam eine heftige Ohrfeige. Nachdem ich aufgehört hatte zu weinen, erklärten mir die Eltern, wer diese Soldaten waren und daß sie vor allem die Juden haßten.

Wir lernten nun auch das deutsche Volkslied in der Schule. Wie ich am Ende des Schuljahres auf meinem Zeugnis sah, war ich nun Staatsbürgerin des deutschen Reiches. Das Zeugnis besagte auch, daß ich wegen Übersiedlung in eine andere Schule versetzt war. Da bis jetzt nur mein Vater nach Holland übersiedelt war, wunderte mich das sehr. Die Abreise meines Vaters nach Holland war sehr plötzlich gewesen. An einem schönen Tag im Frühsommer war er morgens früh ganz wie gewöhnlich noch da gewesen. Als aber am Nachmittag zwei Männer ins Haus kamen, die ihn sprechen wollten, sagte meine Mutter, daß er uns verlassen hatte und abgereist war. Irgendwie verstand ich, daß meine Mutter log und daß diese Männer nichts Gutes im Sinne hatten. Nach einigen Stunden gingen sie weg, und ich erfuhr später, daß mein Vater nach Holland gefahren war und dort auf uns warten würde. Ein Geschäftspartner meines Vaters hatte die Gestapo auf ihn gehetzt. Zu dieser Zeit verließ uns auch die alte Tet, worüber ich sehr traurig war, aber Mutti sagte mir, daß wir jetzt bald den Papa in Holland wiedersehen würden.

Nachdem es meinem Vater gelungen war, ein holländisches Visum für uns zu bekommen, fuhren wir am 31. Dezember 1938 mit dem Nachtzug nach Holland ab. Da unser Visum am 31. Dezember ablief, mußten wir vor Mitternacht über die Grenze kommen. Statt über Zevenaar, wo mein Vater auf uns wartete, fuhr der Zug über den Grenzübergang in Venlo. Mein Vater, der vergebens in Zevenaar gewartet hatte und glaubte, daß wir es nicht geschafft und so unsere Chance, aus Wien wegzukommen, verpaßt hatten, fuhr verzweifelt nach Haag, wo er eine Einzimmerwohnung gemietet hatte, zurück. Als wir morgens früh in Haag ankamen, gab ein fremder Mann meiner Mutter 10 Gulden, damit sie ein Taxi nehmen konnte. Ich werde nie das Gesicht meines Vaters vergessen, als wir dann doch erschienen – eine Mischung aus Entsetzen (als ob er Geister sah) und unaussprechlicher Freude. Ich, meinerseits, fand ihn ein bißchen fremd und scheute mich, mich ihm zu nähern.

Die erste Zeit in Holland war schwierig. Wir wohnten in Scheveningen. Ich ging zur Schule, wo ich in der Klasse saß und nichts verstand. In der Pause wurde ich von den anderen Kindern ausgelacht; sie redeten über mich, ohne daß ich ein Wort verstand. Nach der Schule gab die Klassenlehrerin, die sehr nett war, mir holländischen Unterricht. Ich nahm mir vor, so schnell wie möglich Holländisch zu lernen, vor allem mir eine perfekte Aussprache anzueignen, damit niemand mir anhören würde, daß ich eine Fremde war. Unglücklicherweise hatten meine Eltern nicht solche Ziele. Ich schämte mich wegen ihrer Sprache und Manieren und lud nie Kinder nach Hause zum Spielen ein.

Nach ein paar Monaten übersiedelten wir nach Haag, wo wir uns nach einigen Wohnungswechseln (wobei ich auch immer die Schule wechselte) am Stationsweg 127a ansiedelten. Ich ging jetzt in eine jüdische Schule in der Bezemstraat. Obwohl ich inzwischen schon ziemlich gut Holländisch konnte, setzten mir meine Klassenkameraden auch dort sehr zu, da mein Akzent noch immer meine Abkunft verriet. Die Synagoge in der Wagenstraat, die wir damals besuchten, ist heute eine Moschee. Wenn man genau hinsieht, kann man noch sehen, wo die Mesusah angebracht war.

In Sommer 1939 kam meine Oma mütterlicherseits aus Wien, um bei uns zu wohnen. Sie ist bis zwei Jahre vor ihrem Tod 1956 bei uns geblieben. Sie trug einen braunen ‚Scheitel‘, den sie außer im Bett nie ablegte. Ich erinnere mein Grauen, als ich sie einmal, aus einem Traum erschreckt (sie schrie, daß ein *shed* – Dämon – sie am Hemd gepackt habe), den Kopf

nur mit ihrem dünnen weißen Haar bedeckt aus ihrem Schlafzimmer stürzen sah. Sie pflegte stundenlang zu beten und den *Tsena Rena*, einen für Frauen bestimmten, auf den Midrasch gestützten Bibelkommentar homiletischer Art, zu lesen, den sie für göttliche Wahrheit hielt. Sie wurde sehr böse, wenn wir das bestritten.

Von der Oma lernten wir Jiddisch, eine Sprache, die meine Eltern, vor allem meine Mutter, ungern benutzten, da sie ihnen als minderwertig erschien. Nach dem Krieg mußten meine Schwester und ich die Oma zwei Mal im Jahr (Ostern und das jüdische Neue Jahr) mitnehmen, um eine neue Garderobe einzukaufen. Obwohl die diesjährigen Sachen immer genau wie die vorjährigen aussahen, konnte sie sich doch nie zum Einkauf entschließen, bevor sie alle Geschäfte besucht hatte.

Richtig ärgerlich wurde sie, wenn mein Vater sie neckte, daß Zablotov eine wichtigere Stadt als Nadworna sei. Daß dies nicht der Fall sein konnte, bewies nach ihrer Meinung schon der Name: Zablotov war ja nach dem Schlamm – *blotte* – benannt, der dort (anders als in Nadworna) die Straßen bedeckte. Ich glaubte immer, daß es ein Wortspiel war, bis ich in Manes Sperbers Buch über Zablotov (er kam von dort), *Der Wasserträger Gottes*, las, daß dieser Ort in der Tat nach dem sich dort befindenden Schlamm benannt war.

Am 10. Mai 1940 kam die deutsche Kriegserklärung, und wir hörten und sahen das Bombardement von Rotterdam. Am selben Abend waren wir mit wenig Gepäck am Scheveninger Quai, wo wir mit anderen, meist jüdischen Familien versuchten, ein Fischerboot zu mieten, um nach England zu entkommen. Der Fischer, mit dem wir verhandelten, wollte das Geld im voraus. Später stellte sich heraus, daß sein Boot überhaupt nicht seetüchtig gewesen war.

Am nächstens Morgen kehrten wir unverrichteter Dinge in unsere Wohnung zurück. Am 15. Mai kapitulierte Holland, die Regierung (Gerbrandy) und die königliche Familie flüchteten nach England, von wo aus sie für die Dauer der Besatzung dem Volk via Rundfunk Mut zusprachen. Es war natürlich streng verboten, diese Sendungen zu hören, und die deutsche Behörden versuchten auch, das unmöglich zu machen durch die Konfiszierung der Rundfunkapparate, die sie gegen andere, die ausschließlich deutsche Propaganda empfangen konnten, eintauschten. Wie viele andere hatten wir einen kleinen Apparat, mit dem wir der B.B.C. im Versteck lauschten. Wenige Tage nach der Kapitulation wurde mein Vater von der Gestapo verhaftet und im Scheveninger Gefängnis eingesperrt, von wo er jedoch nach zwei Monaten ohne Prozeß wieder entlassen wurde. Irgendwie herrschte damals noch eine zivile Ordnung. Das sollte sich bald ändern.

Mit dem Verschwinden der Regierung war die deutsche Besatzungsmacht die höchste legitime Autorität in den Niederlanden geworden. Schon nach einigen Monaten bekamen die ausländischen Juden den Befehl, die Küstengegenden zu verlassen, und wir übersiedelten (im Herbst/Winter 1940/41) nach Hilversum. Auch dort mußten wir die Wohnung und die Schule wechseln. Unsere erste Wohnung war in Hilversum Nord, in der Siriusstraße. Meine Schwester (die inzwischen ebenfalls das schulfähige Alter erreicht hatte) und ich besuchten die Lorenschule in einem (für diese Zeit, deshalb fiel es mir vielleicht auf, in Wien hatte ich solche Gebäude nie gesehen) modernen, zweckmäßigen Gebäude. Es steht bis heute unverändert da.

Im folgenden bitterkalten Winter begann mein Bruder Hans sich über „Winteraugen“ zu beklagen, nach dem Muster von „Winterzehen“, woran Elfi und ich litten. Während der konsultierte Augenarzt dem Hans immer größere Bilder von Bananen vorhielt, ohne daß er diese benennen konnte, kam mir der Gedanke, sofort laut gemacht, daß er ja nie eine Banane gesehen hatte (seit der Besatzung hatte es keinen Import mehr gegeben). Immerhin, Hansens Augen waren schlecht; und er mußte von nun an eine Brille tragen.

Nach unserer Übersiedlung in die Mauritslaan 14 besuchten wir die Violenschule, in einem alten dunklen Gebäude, das ich aber als geselliger und wärmer empfand als das der Lorenzschule. Der Kontakt mit den Klassenkameraden war nun leichter. Es gab aber auch dort eine düstere Wolke; da ich nach ihrer Meinung „falsch“ sang, erlaubte die Musiklehrerin mir nicht, mit der Klasse mitzusingen; ich höre sie noch (man hatte damals noch nicht die Psychologie in der Erziehung entdeckt): „Gerda Thau, halt den Mund!“

Im großen und ganzen habe ich gute Erinnerungen an Hilversum, wohin wir später als ‚Untertaucher‘ zurückkehrten und wo ich nach dem Krieg bis zu meiner Heirat mit Mordechai Alster 1952 gewohnt habe. Obwohl ich Hilversum in späteren Jahren bei verschiedenen Gelegenheiten besucht habe, leide ich immer noch an einer bestimmten geographischen Desorientierung, die damit zusammenhängt, daß meine drei Hilversumperioden: 1940–41, 1943–45, 1945–52 (im selben Haus) sich in meiner Vorstellung nicht am gleichen Ort abgespielt haben.

In Hilversum machten wir Bekanntschaft mit anderen jüdischen Familien. Die Familie Hacker wohnte (im Mauritslaan) gegenüber, der ‚portugiesische‘ Rabbiner um die Ecke. Wir besuchten die kleine Synagoge in der Kerkstraat, nur daß meinem Vater, der es in Wien gewohnt war, einen Ehrenplatz an der Ostwand zu haben, dort ein Platz an der Westseite zugewiesen wurde. Ich erlebte damals zum ersten Mal, daß die ‚Ostjuden‘ bei den holländischen Juden nicht richtig willkommen waren. Wie ich später erfuhr, hatten sie Angst, daß sie durch ihre Fremdheit und ihr Benehmen Antisemitismus (*risches*) erregen könnten. Diese Haltung gab es auch noch nach dem Krieg. Ich hatte die Synagoge aber sehr gern, es wurde viel gesungen unter Leitung von Nathan Dasberg, einem fröhlichen und witzigen jüdischen Lehrer, der mich nie aufgefordert hat, ‚meinen Mund zu halten‘ (nach dem Krieg war er Direktor des jüdischen Kriegswaisenhauses in Hilversum und die Seele der winzigen Gemeinde der Überlebenden).

Wie auch in späteren Jahren war mein Vater immer bestrebt, Fremde aus der Synagoge an unseren Sabbattisch zu laden. Gastfreundschaft war für ihn die höchste Tugend. Obwohl er kurz nach seiner Beschneidung und leidend war, saß Abraham in der „Hitze des Tages“ vor seinem Zelt, um nach Gästen auszuspähen, als die drei Engel ihn besuchten.

Aus dieser Zeit stammen auch schon lebendige Erinnerungen an die jüdischen Feiertage bei uns zu Hause. Ein traumatisches Ereignis war, daß ich unsere Pesachteller, die man mir aufgetragen hatte vom Dachboden herunter zu tragen, die Treppe herunterfallen ließ. Mein Ruf als ungeschickt war damit für immer befestigt. Eine andere Erinnerung ist der Taludweg. Parallel zur Mauritslaan lag er oberhalb eines Kanals, zu dem an einer Seite ein mit Gras, Blumen und kleinen Sträuchern bewachsener Abhang (*talud*) hinunterführte. Dort war es, wo ich an warmen Sommertagen oft im Gras lag und träumte, weit weg auf einer Waldwiese zu liegen. Als ich den *talud* vor ein paar Jahren besuchte, war er mit Müll bedeckt und der Kanal stank. Aber auch Hilversum war natürlich nur vorläufig. Bald zogen wir mit den anderen ‚Provinzjuden‘ im Sommer 1941 nach Amsterdam (die Daten sind ungefähr, wie ich sie erinnere, ich habe diese ‚Erinnerungsdaten‘ bewußt den geschichtlich-genauen vorgezogen). Wir bezogen dort eine Parterrewohnung in der Rijnstraat 201 im südlichen Teil der Stadt, unweit der Lekstraatsynagoge, die heute ein Museum ist. Diese Synagoge hatte einen Jugendgottesdienst, in dem auch Mädchen als Vorsängerinnen auftreten konnten, was mir außerordentlich gefiel. Man kann sich meine Freude vorstellen, als ich in einem Wettbewerb den ersten Preis als *Musaph*- (der zweite Teil des Morgengebets) Vorleserin gewann.

Da es inzwischen (zusammen mit vielen anderen ausgrenzenden Verordnungen wie dem Judenstern, den Verboten, Bade- und Schwimmanstalten, Parks, Kinos etc., etc. zu besuchen,

öffentliche Transportmittel zu benutzen) den jüdischen Schülern verboten war, in öffentliche Schulen zu gehen, gingen meine Schwester und ich nun auf die jüdische Herman Elte Schule (wir wären wahrscheinlich sowieso dort hingegangen), die vierzig Minuten zu Fuß von unserer Wohnung entfernt war. Irgendwie hat es uns nie gestört, daß die Tram an uns vorbeifuhr, während wir, oft in Wind und Wetter, den Weg zur Schule laufen mußten. In meiner Erinnerung ging die Zeit schnell vorbei, plaudernd und springend. Das wurde anders, als Razzien und Deportationen begannen und es jedesmal neue leere Plätze in der Klasse gab.

Ich kann nicht genau angeben, wovon meine Eltern in den ersten Jahren in Holland lebten. Wir hatten unsere eigenen Möbel, die meine Mutter vor der Abfahrt aus Wien nach Holland verschickt haben muß, zusammen mit den Truhen mit kostbaren Damasttischtüchern und feiner Bettwäsche. Wir haben diese nie benutzt, ich kenne sie nur aus Erzählungen. Irgendwie sind sie verloren gegangen, aber vielleicht waren sie überhaupt in Wien geblieben. In Wien hatte mein Vater eine kleine Privatbank. Vielleicht war er imstande gewesen, seine Geschäfte zumindest teilweise in Holland fortzusetzen. In Hilversum gründete meine Mutter in der Waschküche des Hauses am Mauritslaan 14 ein kleines Labor, wo sie Speisefarben und Liköressenzen anfertigte (als Lebensmittel karger wurden, stellte sie auch Lebensmittelsurrogate her), die sie an die Firma Polak & Schwarz verkaufte. Nach einer Weile gelang es meinen Eltern, zusammen mit einem Nicht-Juden eine Produktionsanlage für Speisechemie unweit von unserem Hause zu etablieren. Es ist diese Fabrik, Wijco (nach einiger Zeit auf den Namen des Teilhabers Motshagen überschrieben), die uns den ganzen Krieg hindurch (auch im Versteck) ernährt hat.

Wieder in der Rijnstraat angelangt, will ich eine kleine Pause in diesem schnellen, von scheinbar trockenen Details gefüllten Bericht machen, um Rechenschaft von dieser Art des Schreibens abzulegen. Sie war nicht geplant, doch ist sie ein genaues Abbild meiner Erinnerung an diese Jahre. Als wir am 31. Dezember, also am Anfang meines achten Lebensjahres, in den Nachtzug nach Amsterdam stiegen, wußte ich noch nicht, daß wir von nun an Wanderer sein würden, daß meine vertraute Welt, mein Sitz im Leben, der mir erlaubte, mich in die Welt zu vertiefen, ohne den Halt zu verlieren, aufgehört hatte zu existieren. Von der Ankunft in Haag bis zum 5. Mai 1945, als wir den Tanks der Kanadier, die durch Hilversum (wo wir später untergetaucht waren) rollten, zujauchzten (diesmal war es erlaubt), auf ihnen mitfahren, unsere Mägen mit der seit Jahren ungewohnten Schokolade verderbend, bestand mein Leben aus blitzschnellen Szenenwechseln, unterbrochen durch das Dunkel von Hinterbühnenräumen. Nirgends blieb ich lang genug, um Freundschaft zu schließen.

Später, im Versteck, dehnte sich die Zeit, nur unterbrochen durch die Stunden von Fräulein Middelkoop (die mir im Hause Unterricht gab) und den Dame-Spielen mit Hetty Polak. Während anderthalb Jahre – eine lange Zeit für eine 13jährige – bestand meine ‚Außenwelt‘ nur aus drei Personen, von denen nur eine meine Altersgenossin war. Niemand von ihnen wußte offiziell, daß wir Juden waren – das war für alle Parteien das beste.

Nicht nur hatte ich keine Freunde, sondern, anders als meine Altersgenossen in den Jungmädchenromanen, die ich verschlang, es gab in meinem Leben (auch nach dem Krieg) auch keine Onkel und Tanten, Cousins und Cousinen, die ich in den Schulferien hätte besuchen können. Was ich damals noch nicht wußte, war, daß diese ‚Welt von gestern‘ schon damals eine sehr beschränkte war und daß sie heute auch für ihre ursprünglichen Bürger für immer vorbei ist. Bis zum heutigen Tage lese ich manchmal einen Agatha Christie-Roman, nur um mal wieder in diese Welt meiner Jungmädchenträume einen Abstecher zu machen.

Als wir im Herbst 1943 in die Villa am Pieter de Hooghlaan 47 in Hilversum – unserer ‚Untertauchadresse‘ – einzogen, waren Hetty Polak und ihre zehn Jahre ältere Schwester Els

die einzigen Bewohner, nachdem ihr jüdischer Vater wegen seiner Abkunft und ihre nicht-jüdische Mutter wegen ihrer Untergrundaktivität in unterschiedliche Konzentrationslager verschleppt worden waren. Obwohl nur fünfzehn Minuten zu Fuß vom Mauritslaan, lag der Pieter de Hooghlaan für mich in einer völlig anderen Stadt. Das lag zum Teil natürlich daran, daß ich nie aus dem Haus kommen durfte, außer in den Wald, um Holz zu hacken. Wir wohnten dort mit falschen Papieren als Untermieter. Da Els (wie ihre Mutter) in der Untergrundbewegung aktiv war, stand das Haus unter Verdacht, und es gab oft Hausdurchsuchungen, aber es war aller Wahrscheinlichkeit nach für die Deutschen undenkbar, daß Juden sich trauen würden, sich an solch einem Ort zu verstecken.

Davor wohnten wir, wie gesagt, in der Rijnstraat in Amsterdam. Es war die Zeit der großen Razzien und Deportationen, des Judenrates, der Sperren, ‚Listen‘ und Kategorien von Juden, die Aufschub hatten, der Bestechungsgelder. Trotzdem war, wie auch später im Versteck, unser Leben als Kinder nie von Angst und Unsicherheit geprägt. Das Verdienst hierfür kommt unseren Eltern zu, die uns immer das Gefühl gaben, daß sie imstande sein würden, uns zu beschützen. Es hatte etwas mit Gottvertrauen zu tun, jedoch nicht als eine Reflexion, sondern als ein täglich gelebtes. Nur im Rückblick ist mir deutlich geworden, wie unvorstellbar es eigentlich war, daß wir den ganzen Krieg hindurch unser jüdisches Familienleben, die Sabbate und Festtage gefeiert haben. Ja, auch als Untergetauchte – wir waren ja ‚Karaiten‘. Es war meinem Vater gelungen, ein aus Rußland stammendes Dokument aus dem Jahre 1863 vorzulegen, in dem die Karaiten (eine im achten Jahrhundert in Persien und Babylonien entstandene anti-talmudische jüdische Sekte) als den Russen gleichberechtigt und in diesem Sinne nicht-jüdisch anerkannt wurden. In einem weiteren Dokument wurde unsere Zugehörigkeit zu dieser Sekte bezeugt. Gesang, Beten, die gemeinsame Lektüre von Bibel und Midrasch, die mein Vater vor unseren Augen und Ohren zum Leben brachte, konnten dadurch, im schlimmsten Falle, als ‚karaitisch‘ erklärt werden.

Doch waren meine Eltern sehr verschiedenen Charakters. Meine Mutter, scharf von Geist und Zunge, energisch, fähig, in Krisensituationen schnelle Beschlüsse zu fassen, mißtrauisch; ich glaube nicht, daß sie jemals Freunde gehabt hat. Sie hatte eine gute Stimme und sang oft Lieder von Schubert, Brahms, Kinderlieder und auch Vaudevillesongs wie „Und wenn die Sonja tanzt“. Ich kenne die meisten noch bis heute auswendig. Im Vergleich mit der Mutter wirkte der Vater eher scheu. Er hatte die breit angelegte Art des Denkens eines Philosophen, das jedoch nie langweilig wurde, da er seine Gedanken immer mit einem ‚wertel‘, einer Anekdote, zu illustrieren wußte. Meine Mutter äußerte sich oft, daß er naiv sei, weil er Menschen vertraute. Wo meine Mutter, außer wenn sie sang, immer etwas distanziert kühl war – ich kann mich an keine Umarmungen von ihr erinnern –, war mein Vater warm und nahm uns gern auf den Schoß. Zusammen waren sie das Team, dem es gelang, uns alle durchzubringen (eines der Prinzipien meiner Mutter war, daß wir zusammen bleiben sollten, statt, wie viele es taten, z. B. die Kinder bei nicht-jüdischen Familien unterzubringen).

Die Wohnung in der Rijnstraat war eigentlich ein Geschäftsraum. Meine Eltern hatten das Auslagefenster grün streichen lassen und mit der Aufschrift: WIJCO – PROEFLOKAAL (Lokal zum Kosten) versehen. Was da zu ‚kosten‘ war, waren die Liköre, bereitet aus den Essenzen meiner Mutter. Hinter dem grünen Fenster standen einige in Körbe gefaßte Bauchflaschen und kleinere Flaschen auf Regalen, alle mit Wijco-Etiketten versehen. Es kam natürlich niemand je hin, um etwas zu kosten; das Lokal war lediglich eine Fassade. Echt war hingegen die Wijco-Fabrik selbst, wohin mein Vater, der einen besonderen Reiseausweis hatte, täglich mit dem Zug reiste. Von der Pieter de Hooghlaan lief er später zu Fuß (da ich

nie diesen Weg mitgegangen bin, konnte ich auch hierdurch keine Verbindung mit dem früheren Hilversum herstellen).

Als er am Tag der Befreiung seinen gewohnten Weg ging, kamen Leute aus den Häusern, um ihm Glück zu wünschen. Sie hatten begriffen, daß er Jude war, und wenn er einen Tag nicht vorbei kam, meinten sie, er sei gepackt worden (so hieß das damals). Wenn nur ein einziger ‚Falscher‘ (noch ein Ausdruck aus dieser Zeit) unter ihnen gewesen wäre, hätte es schlecht für ihn ausgesehen.

Wie Dantes Schneider, dem der Stoff für den Anzug nicht ausreicht, wie er ihn auch hin und her zieht, so bin ich nun auch fast am Ende, nicht meines Themas, doch dessen ‚stofflicher‘ Beschränkung, den Seiten, die mir zur Verfügung stehen. Wenn auch wegen eines anderen Grundes als dem oben genannten, muß ich jetzt wieder mein Tempo beschleunigen. Der Focus dieses autobiographischen Aufsatzes hat sich von selbst gestaltet. Es sind diese Erinnerungen, die hier in die Öffentlichkeit treten wollten. In wenigen Abschnitten werde ich jetzt melden, wie es mir nach dem Krieg ging, und am Ende noch etwas zu meiner Gastprofessur in Kassel sagen.

Nach dem Krieg erwarben wir die Villa an der Pieter de Hooghstraat von Frau Polak, die aus Ravensbrück zurückgekehrt war. Ihr Mann hatte Auschwitz nicht überlebt. 1948 machte ich mein Abitur in der Altsprachenabteilung des Nieuwe Lyceums. Auch meine Schwester machte dort Abitur, mein Bruder dagegen machte sich ein Jahr vor seinem Abitur (unser Vater war nach dem Tode meiner Mutter 1954 zu seinen Schwestern in Amerika auf Besuch gefahren) nach Israel davon. Wie meine Geschwister genoß ich in diesen Schuljahren hebräischen Unterricht von Herrn Yizchak Mundstuck, ein autodidaktischer ehemaliger Parfümhändler aus Warschau, der beste Didaktiker, den ich je in meinem Leben getroffen habe. Ohne die Grundlagen des jüdischen Lernens, das er mir auf seine bescheidene und zugleich humorvolle Weise in bloß zwei Jahren in einwöchigen Stunden beigebracht hat, hätte ich nie erreicht, was ich erreicht habe. Ich danke Ihnen liebe- und ehrfurchtsvoll, Herr Mundstuck. Das Zusammenfallen – zufällig in dem Sinne, daß (wie Jacques Lacan sagt) der Zufall dasjenige ist, das zu treffen man vorbestimmt war – zwischen Mundstuck und der Atmosphäre des jüdischen Lebens und Lernens in unserem Hause hat das Leben der drei Thau-Meisels-Kinder entscheidend geprägt. Nachdem meine Schwester, in Jüdischen Wissenschaften habilitiert, viele Jahre als Professorin wirksam gewesen war, wurde sie als Rabbinerin ordiniert und ist zur Zeit als solche in einer jüdischen Gemeinde in Wien angestellt. Mein Bruder, ebenfalls Rabbiner, ist heute das Haupt einer Jeschiwa (jüdischen Akademie) in Jerusalem.

Ich glaube, ich war sehr wild in diesen Jahren, immer unterwegs, als Leiterin in der zionistischen Jugendbewegung Bnei Akiva, nun auch selbst jüdischen Unterricht gebend in abgelegenen minuskuln jüdischen Gemeinden und entschlossen, so schnell wie möglich nach Palästina zu fahren, um dort in einem Kibbuz das Land zu bearbeiten (ich habe Land- und Gartenarbeit mein Leben lang gern gehabt und betrieben).

Meinen Israel-Plan habe ich erst viele Jahre später in die Wirklichkeit umsetzen können. Wie schon erwähnt, heiratete ich 1952 Mordechai Alster, einen Kaufmann, der zu dieser Zeit Vorsitzender der Bnei Akiva-Bewegung war. Wie ich wollte Mordechai nach Palästina, aber sein Gewissen erlaubte es ihm nicht, seinen Vater in dem Unternehmen, in das er ihn hineingenommen hatte, zu verlassen. Und so war es August 1964, als wir schon unsere drei Kinder hatten (Jitzchak, Yair und Chaggai, 11, 3, und 1 Jahr alt) und nachdem bei Mordechai ein Lymphatisches Krebsgeschwür entdeckt war, daß wir uns endlich mit Auto und Zelt auf die Reise machten (wieder eine Reise), die uns nach sechs Wochen zum Schiff in Neapel bringen sollte. Mordechai starb am 28. Januar 1965, ein Monat nach seinem 35. Geburtstag, im

Assuta-Spital in Tel Aviv. Und so war ich dann allein mit unseren drei Kindern in einem neuen Land. Daß ich nicht der Forderung meiner Schwiegereltern, nach Holland zurückzukommen, nachgab, entsprang meiner Sicherheit (wir hatten darüber offen gesprochen), daß das nicht in Mordechais Sinn gewesen wäre. Später stellte es sich heraus, daß der Krebs höchstwahrscheinlich in Folge einer Kriegsverwahrlosung entstanden war.

Noch in Holland hatte ich 1960 meinen MA in semitischer Philologie an der Universität von Amsterdam absolviert mit der These: Sklaven- und Adoptionsrecht in der Bibel und dem Kodex Hammurabi und war danach bis zu meiner Emigration nach Israel 1964 als Dozentin für Hebräisch an den Universitäten von Amsterdam, Leiden und Utrecht beschäftigt gewesen. Nachdem meine Immigrationspläne in Israel bekannt geworden waren, wurde ich sowohl von der Tel Aviv (Sprachwissenschaft) als auch der Bar Ilan Universität (Literatur) wegen einer Stelle angeschrieben. Ich wählte schließlich Bar Ilan, wo ich in der Abteilung Allgemeine und Hebräische Literaturwissenschaft (ich unterrichtete u. a. deutsche Nachkriegsliteratur) bis 1977 voll und später, nachdem ich 1977 eine Stelle an der Ben Gurion Universität angenommen hatte, teilzeitbeschäftigt war. 1973 heiratete ich in zweiter Ehe Chaim Elata, einen Professor in den Ingenieurwissenschaften an der Ben Gurion Universität in Beer Sheva. 1978 übersiedelten wir nach Omer (ein Vorort von Beer Scheva) und 1994, nachdem mein Mann, der inzwischen Präsident der Universität gewesen war, vorzeitig in den Ruhestand gegangen war, um einen Regierungsposten in Jerusalem anzunehmen, nach Jerusalem, wo wir bis heute wohnen.

Obwohl der Philologie entstammend, habe ich mich im Laufe der Jahre mehr und mehr der Literaturwissenschaft (meine Doktorarbeit hatte die griechische Tragödie zum Thema) und schließlich, wie viele in diesem Fachbereich, der literarischen- und kulturellen Theorie und Kritik zugewendet, in denen ich meine philologischen Kenntnisse wie auch neu hinzugewonnene Bereiche wie die Psychoanalyse in meinen Forschungen kritisch beleuchte. Jetzt, im Ruhestand, unterrichte ich, zum Teil unentgeltlich, an der Ben Gurion, betreue Master- und Doktorstudenten und widme mich weiter meiner Forschung, die ich in Publikationen und auf Tagungen der Öffentlichkeit zur Beurteilung vorstelle.

Und jetzt zu ‚Kassel‘. Einiges – vielleicht das Wichtigste – meiner Erfahrungen in Kassel hat seinen Platz in meiner Arbeit, die in diesem Buch vorliegt, gefunden. Ich hatte vor ‚Kassel‘ nie in Deutschland gelebt, es kaum zuvor besucht. Einer dieser wenigen Besuche war die Rosenzweig-Hundertjahrfeier 1986. Ich kam damals mit dem Zug aus Amsterdam. Die Stimmen der deutschen Zollbeamten, die uns im Zug kontrollierten, ihre ‚deutschen‘ Uniformkappen (die Barrette der kanadischen Soldaten sowie auch ihre ‚wolligeren‘ Uniformen – die der Deutschen waren glatt und steif – sind bis heute für mich eines der mächtigsten Symbole der Befreiung geblieben), der Zug an sich, versetzten mich in etwas, das ich nicht anders als einen Zustand von akuter Angst beschreiben kann. Ich muß so gelähmt gewesen sein, daß es mir nicht einmal einfiel, einfach an einer der vielen Stationen, wo der Zug hielt, auszusteigen. Am selben Abend saß ich – hungrig, ich hatte den ganzen Tag im Zug nichts zu mir genommen – in einer Kirche unter dem Weihnachtsbaum und hörte (ohne etwas in mich aufzunehmen) den Eröffnungsreden zu. Der Weihnachtsmarkt dagegen, den ich in den nächsten Tagen auf dem Weg vom Hotel zur Uni passierte, die Gerüche, die mit Puderzucker überzogenen Weihnachtsstollen, erweckten eine Art schuldvoller Nostalgie. Nach was eigentlich? Wenn Nostalgien, wie Dominick LaCapra meint, sich auf das beziehen, was man nie gehabt und daher nicht verloren haben kann, dann muß es jene Phantasie einer warmen menschlichen Welt, die einen vor der Kälte draußen beschützt, gewesen sein, die Weihnachten (an dem wir ja nicht teilnahmen) als Kind bei mir wachzurufen pflegte.

Ich glaube, daß diese Anekdote (mein Vater hätte sie vielleicht ein *wertel* genannt) die Gefühlsambivalenz, die meinen Aufenthalt in Kassel begleitete, gut wiedergibt. Nur, daß, mit der Zeit, der Kontakt mit meinen Studenten, Kollegen und Freunden, die wir dort kennenlernten, diese Ambivalenz ihrer Symmetrie beraubte.

Ich danke hier Eva und Burkhard Schulz-Jander, für die, wie ich erfuhr, das Vermieten der Dachwohnung nur Ausrede war, meinem Mann Chaim und mir (und ich nehme an, auch ihren anderen Mietern) warme, menschliche Gastfreundschaft zu beweisen, uns, unter Beschaffung von reger intellektueller Stimulanz, vor der Kälte draußen zu beschützen. Doch hätten wir diese Erfahrung nie gehabt ohne die herzliche Einladung von Prof. Dr. Schmied-Kowarzik und der Universität Kassel, die Franz-Rosenzweig-Gastprofessur zu übernehmen. Auch Herrn Schmied-Kowarzik und seiner lieben Frau Iris vielen, vielen Dank für die Ermutigung, Hilfe, Freundschaft und Gastfreundlichkeit, die weit über die formelle Verpflichtung hinausgingen. Dank auch dem Präsidenten, Herr Prof. Dr. Brinckmann, der mit meinem Mann am Dinertisch ‚präsidientiale‘ Erfahrungen austauschte, dem Dekan des Fachbereichs Germanistik, Herrn Prof. Dr. Köller, und seiner Gemahlin für das schmackhafte ‚schwedische‘ Gastmahl, Dank auch an Professor Dr. Michael Schulz, meinem treuen Betreuer im Fachbereich, und Helga, die mit uns am Schabbat acht Kilometer zu Fuß durch den Regen lief, um uns Aachen zu zeigen – ich könnte mir keine bessere Führerin als Helga vorstellen – vielen, vielen Dank. Dank auch Dir Claudia Brinker von der Heyde dafür, wer Du bist und was Du für mich warst, persönlich wie auch fachwissenschaftlich, Dank ebenfalls an Frau von Ende, die mir die Erfahrung schenkte, wie man die Schoah in ausgeglichener Art Kindern in der vierten Klasse einer deutschen Grundschule anschaulich machen kann – und, vor allem, muß. Vielen Dank auch den Büromitarbeiterinnen des Fachbereichs, immer bereit, mich zu retten, wenn ich mich wieder Mal im Labyrinth der Korridore oder Verordnungen verirrt hatte. Und – last but not least – meinen Studenten, die mich – andächtig zuhörend, Fragen stellend und debattierend – mein oft unbeholfenes Deutsch vergessen ließen; ich danke den Sturms, Silke, Christine, den ‚russischen Zwillingen‘ und den vielen anderen, die meine Seminare bevölkerten und lebendig machten.

Dank Eva und den Schmied-Kowarziks lernten wir auch viele Freunde außerhalb der Universität kennen. Besonderen Dank an die Familie Langsdorf für ihre Gastlichkeit und dann noch speziell für das einmalige Erlebnis, von zwei sachkundigen Kunsthistorikern in einem Museum geführt zu werden. Und was wäre unser Aufenthalt in Kassel gewesen ohne dein Rosenfest (und andere Empfänge), Barbara, ohne dich, Renate, unsere Gespräche und deinen Garten, der so ganz deiner vielschichtigen Persönlichkeit entsprach.

Bibliographie in Auswahl

Bücher

- (mit B. M. Mossel), *Hadachlil: Leerboek van het Israëliisch Hebreeuws*, Assen 1969, ²1976.
On Noble and Base Hybris: Some Investigations into the Tragedies of Aeschylus, Ph.D. Bar Ilan Universität, Bar Ilan 1981.
Literature & Theology: An International Journal of Theory, Criticism and Culture, guest editor 1994.
Talk of the Town: Jewish Attitudes to Civic Culture (in Vorbereitung, MacMillan)

Abhandlungen

- De moderne Hebreeuwse literatuur - litterature engagée?, in: *Jaarboek van het Genootschap Nederland-Israel* (1963), S. 18-32.
 (mit H. B. Rosen), *A Textbook of Israeli Hebrew* (*Bibliotheca Orientalis* 21), Chicago 1962, 3/4 (Mai-Juli 1964), S. 227-231.
 The Jew in Dutch Literature, Dutch Jewish Authors, The Influence of the Bible in Dutch Literature, Biblical Terms in Dutch Literature, in: *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem 1972.
 Gathering the Leaves and squaring the Circle: Recording, Reading and Writing in Dante's 'Vita Nuova' and 'Divina Commedia', in: *Italian Quarterly* 24 (Spring 1983), S. 5-26.
 (mit R. Salmon) 'Eastward and Westward Narration: The Movement of Prophecy and History', in: *Dor le-Dor* 13, 1 (Fall 1984), 16-27.
 The King's Double Bind: Paradoxical Communication in the *Parodos* of Aeschylus 'Agamemnon', in: *Arethusa* 18, 1 (Spring 1985), S. 23-46.
 A Reckoning of the Soul (Hebrew), in: Moshe Hallamish (Hrsg.), *Annual of Bar Ilan Studies in Judaica and Humanities XXII-XXIII*, Moshe Schwarcz Memorial Volume, Ramat Gan 1987, S. 15-17.
 (mit R. Salmon) Vertical and Horizontal Readings of the Biblical Text: A Revisionary Application of Jakobson's Metaphor-Metonymy Model, in: *Linguistica Biblica* 60 (Jan. 1988), S. 31-59.
 (mit B. Maoz) Some Basic Principles of Psychotherapy in the Light of the Philosophical Writing of Franz Rosenzweig, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hrsg.): *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929): Internationaler Kongreß. Kassel 1986, München/Freiburg 1988*, S. 713-727.
 (mit B. Priel) Finding/Inventing: A Psychoanalytical View on the Relationship of the Reader to Fiction: A Reading of 'Friendship' by S. Y. Agnon (Hebrew), in: *Sichot* (1988), S. 123-128.
 (mit B. Maoz) Paradies, Geschichte und Messianische Zeit, in: Ursula Baumgardt, Ingrid Olbricht (Hrsg.), *Suche nach dem Paradies: Illusionen, Wünsche, Realitäten*, München 1989, S. 15-28.
 (mit B. Maoz) Einige Grundbegriffe der Psychotherapie im Lichte der Philosophischen Schriften Franz Rosenzweigs, in: *Frag.Mente: Schriftenreihe zur Psychoanalyse*, 29/30 (1989), S. 43-61.
 (mit B. Maoz), Franz Rosenzweigs Philosophy and Psychotherapy: Religious Anthropology as a Therapeutic Stimulus, in: *Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences* 25, 3-4 (1988), S. 178-190.
 (mit R. Salmon) Midrashic Interpretation and the Discourse of Paradox: The Two Creation Stories in Genesis 1-2, in: *Amsterdamse cahiers voor exegese en bijbelse theologie* 10 (1989), S. 129-143.
 (mit B. Priel) Gazing Through the Looking Glass: On the Reader's Tolerance for Paradox in Fictional Discourse, in: *Psychoanalysis and Contemporary Thought* 12, 1 (1989), S. 125-140.

- (mit R. Salmon) The Deconstruction of Genre in the Book of Jonah: Towards a Theological Discourse, in: *Literature & Theology* 3 (March 1989), S. 40-60.
- (mit B. Maoz) Trauma und Wunder: Erfahrung des Traumas als Wunder im Sinne der Philosophie Franz Rosenzweigs, in: Hilarion G. Petzold, Rolf Kuhn (Hrsg.), *Psychotherapie und Philosophie: Philosophie als Psychotherapie?*, Paderborn 1992, S. 117-137.
- (mit R. Salmon) Retracing a Writerly Text: In the Footsteps of a Midrashic Sequence on the Creation of the Male and the Female, in: Ann Loades, Michael McLain (Hrsg.), *Hermeneutics, The Bible and Literary Criticism*, London 1992, S. 177-197.
- (mit R. Salmon), Interpretations of Beginning: Narration and Doctrine, in: Tibor Fabiny (Hrsg.), *Literary Theory and Hermeneutics*, Szeged 1992, S. 171-185.
- A Question of Place (The Real) (Hebrew), in: *Tyché*, 1992, S. 12-15.
- (mit R. Salmon) Biblical Covenants as Performative Language, in: Ellen Spolsky (Hrsg.), *Summoning Ideas of the Covenant and Interpretive Theory*, New York 1993, S. 27-45.
- Speechless in the Desert, in: *Literature and Theology: An International Journal of Theory, Criticism and Culture* 8, 3 (1994), S. 231-235.
- (mit R. Salmon) Edenic Questions and Platonic Answers: Modes of Ethical Discourse, in: *Literature and Theology: An International Journal of Theory, Criticism and Culture* 8, 3 (1994), S. 268-279.
- Listening With the Third Ear: Freud and Lacan's 'Testimonial Allegories', in: R. Katsov (Hrsg.), *Classical Studies in Honor of David Sohlberg*, Ramat Gan 1996.
- (mit S. Rabin und B. Maoz) Doctor's Narratives in Balint Groups, in: *British Journal of Medical Psychology* 71 (1998), S. 121-125.
- Returning the Glance from Elsewhere – Socratic Irony as/and the Tactics of Rhetorical Evasion: Who's Afraid of the Big Bad Wolf, in: *Cult and Culture: Studies in Cultural Meaning, Les Cahiers du CICC*, 8 (Juillet 1999).
- (mit Richard Sobel) The Problems of Seeing and Saying in Medicine and Poetry, in: *Perspectives in Biology and Medicine*, 44,1 (winter 2001), S. 87-98.
- „Und wo ist der Schmerz Gottes“? Erziehung und/als Abstand Tun: Die Geschichte der Schöpfung als Erziehungsparadigma (Hebrew), in: *Bikkoret u-Parshanut (Criticism and Interpretation)*, Ramat Gan, vol. 37, Winter 2002.
- The Book Was Given to Be Questioned, in: *The Holy and the Wordly: Studies in Cultural Meaning, Les Cahiers du CICC* 13 (Octobre 2001).
- „Also ist das wirklich so, wie wir's in der Schule gelernt haben“. A Reading of Freud's Acropolis Experience as an Encounter with the Sacred/Object of Faith. (in Vorbereitung, Ashgrave).
- The *Odyssey* - A Tale of Two Narratives: *Ulyisse Moralise/Odyseus Polymetis*, in: *Studies in Cultural Meaning* (im Druck).
- (mit Richard Sobel) Sprache und der Arzt, in: *Balint Journal: Zeitschrift der Deutschen Balint Gesellschaft* (im Druck)
- In the Mirror of Friendship: Self-Reflectivity and Epiphany in 'Friendship' by S. Y. Agnon (Hebrew), (in Vorbereitung *Achshav*).

Übersetzungen

- S. Y. Agnon, „Le-vet Abba“ (Dutch). *New Israelitisch Weekblad*, Amsterdam (1960).
- Jacques Lacan, *Le Séminaire livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, Chapter 1 (Hebrew), *Alpayim: A Multidisciplinary Publication for Contemporary Thought and Literature* 9 (1994), S. 120-132.

GERDA ELATA-ALSTER

Schaue nicht zurück (nicht einmal im Zorn) Sodom als Transzendenz

„DAS WORT VOM ZUR-TIEFE-GEHEN,
das wir gelesen haben.
Die Jahre, die Worte seither.
Wir sind es noch immer.“

(Paul Celan)¹

Einleitung

Der vorliegende Beitrag ist eine Bearbeitung meiner Antrittsrede zur Franz-Rosenzweig-Gastprofessur im Sommersemester 2001. Sie sollte auch Autobiographisches enthalten. Gerade das erschien mir schwer, vielleicht unmöglich. Denn es ging natürlich um das, was ich ‚damals‘ mitgemacht hatte, und wieso *ich* dort stand. Ich hatte das eigentlich nie so erzählt. Und – eine Frage, die mir damals (damals in Kassel) nur als eine gewisse Hemmung erschien (als eine Unsicherheit, ob ich mich auf Deutsch verständlich machen könnte): In welcher *Stimme* könnten meine Erinnerungen sprechen?

1. Die Assoziationskette zu dem Gebot ‚sich nicht umzusehen‘

Es waren diese und dergleichen Gedanken und Bedenken, die eine Assoziationskette zu dem biblischen Lotbericht formten, wo Gott dem aus Sodom flüchtenden Lot gebietet, sich ‚nicht nach der Stadt umzusehen‘. Er sollte sich nicht umsehen nach dem schon ins Unheimliche verwandelten Heimatort (‚Du, ein zugezogener Fremder solltest uns das Gesetz vorschreiben‘, hatten seine Nachbarn ihm vorgeworfen), der nun durch das Feuer und den Schwefel Gottes von der Erde weggefegt wurde.

Die Hebräische Bibel ist – um mit Dante zu sprechen – ein Buch der Erinnerung. Thematisch und strukturell enthalten ihre Erzählungen die Erinnerungen und Erinnerungsmuster, die – als Kanon – die geschichtliche Existenz und das Fortleben des Jüdischen Volkes begründen. Man wird immer wieder aufgefordert, sich zu erinnern – das Gute wie das Böse: die Sklaverei in Ägypten wie die Befreiung, aber auch ‚Amalek‘, von dem man sich nie befreien kann und das man doch (wie die Pest im Roman von Albert Camus) immerfort bekämpfen muß.² Und in diesem Zusammenhang erscheint Sodom als Ausnahme.

1 Paul Celan, *Gedichte in zwei Bänden*, 1. Band, Frankfurt a.M. 1975, S. 212.

2 Zur Erinnerung als Telos der biblischen Geschichtserzählung vgl. Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle/London 1996 [1982]: „Only in Israel is the injunction to remember felt as a religious imperative to an entire people“ (S. 7).

Während die jüdische sowie die christliche Tradition das Gebot, „sich nicht umzusehen“, wie auch den „merkwürdigen Tod“³ der Frau Lots allegorisch erfaßt haben,⁴ scheint es merkwürdigerweise niemandem aufgefallen zu sein, daß hier – einmalig – ein zentrales Erzählmuster der Torah, fast ihre *raison d'être* durchbrochen ist; auch das merkwürdige „Denkmal“ von Lots Frau soll in diesem Zusammenhang nicht unbeachtet bleiben.

Wir müssen uns jetzt der Frage stellen, was es an „Sodom“ ist, das, obwohl berichtet, nicht erinnert werden soll.⁵ Wie öfters in der Torah ist Erinnerung hier mit Sehen (mit eigenen Augen, wie z. B. die Offenbarung am Sinai) verbunden. Wir müssen uns deshalb zunächst Lots Frau zuwenden. War sie ja die einzige, die etwas gesehen hatte; sie hatte gesehen, konnte jedoch nichts davon berichten, da sie ja im Sehen selbst, wegen des Sehens, umgekommen war. Die Tradition, daß sie die *Schechina* gesehen hatte,⁶ liest ihren Tod als eine indirekte Aussage über dessen Ursache – das Sehen der Gottheit; er war weniger Strafe als in der Übertretung selbst als unerläßliche Konsequenz eingeschrieben.⁷ Aber was die Bibel indirekt als Nicht-zu-Erinnerendes bezeichnet, ist doch eigentlich nicht die *Schechina*, sondern „Sodom“.

Schechina und transzendentes Böse

War es nur das Sehen der *Schechina*, weshalb Lots Frau den Tod fand, oder noch etwas anderes, auf das vielleicht die Salzsäule verweist? Was wollte sie eigentlich sehen, was erwartete sie? Sah sie sich, wie ein Midrasch meint, nach ihren dort verbliebenen Töchtern um? Empfund sie Lust zum Bösen? Wir brauchen da nicht zu wählen, aber daß es da noch etwas anderes zu sehen gab, lernen wir ja selbst aus dem Umstand, daß es Gottes persönlichen Eingriffs erforderte.⁸ Ich schlage vor, es als die Manifestation – im überzeitlichen Moment der von Gott selbst vollzogenen Strafe – des völlig Ungöttlichen, transzendenten Bösen zu bezeichnen. Anders als Sartres Götz von Berlichingen (*Der Teufel und der Liebe Gott*) war es den Sodomitern gelungen, das Idol des vollkommenen – als solches übergeschichtlichen – Bösen herzustellen.

3 Übersetzung des hebräischen Terminus *mita meshuna* – geheimnisvoller, von Gott (oder Satan) herbeigeführter Tod, u. a. *Ozar Hamidrashim* (Eisenstein), S. 161.

4 Eine Übersicht gibt Shimon Sandbank, „The Look Back: Lot's Wife, Kafka, Blanchot“, dessen demnächst erscheinendes Manuskript der Autor so freundlich war mir zur Verfügung zu stellen. Sandbank schlägt vor, das Gebot, „sich nicht umzusehen“, zu lesen als sich symbolisch auf das Tabu des Sehens der Gottheit beziehend. Gott selbst vernichtete Sodom; in ihrem Umsehen hätte die Frau Lots die *Schechina* (die Präsenz Gottes) geschaut (u. a. nach *Pirkei de-Rabbi Eliezer*, 25).

5 In den mehrfachen Erwähnungen Sodoms als Mahnung findet sich nirgends das Verbum *zachor* (erinnern).

6 Vgl. Anm. 3.

7 Nach Ex 33:20.

8 Nach dem Midrasch und den mittelalterlichen Torahkommentaren versuchten auch die Babylonier dergleichen zu tun; hierüber informativ Ramban (R. Moshe Ben Nachman), Spanien (1194–1270), zu Gen 19:24, 11:2.

Das geschichtliche Böse Amaleks

Daß hier von einem solchen Bösen die Rede ist, kann durch Vergleich mit dem Bösen Amaleks hervorgehoben werden. Das Böse Amaleks war schrecklich, Gott gelobte, es für immer zu bekämpfen; den Kindern Israels ist es auferlegt, sich für immer zu erinnern, nicht zu vergessen, die Erinnerung Amaleks und seines Namens auszulöschen.⁹ Damit wird jedoch das Böse Amaleks als ein Geschichtliches bezeichnet, dessen Übeltaten als menschlich, die die Grenze zwischen Gott und Mensch nicht überschritten haben. Jährlich, um das Purimfest, lesen Juden den Gedenktext aus Deuteronomium; Haman, als Nachkomme Amaleks, stellt eine geschichtliche Wiedererscheinung dieses Bösen dar.¹⁰ Sodom hat keine Gedenkzeremonie; anders als das von Josua nur ‚geschwächte‘¹¹ und von Gott ‚von Generation zu Generation‘¹² zu bekämpfende Amalek wurde Sodom von Gott völlig vernichtet. Während Amalek mit der Geschichte koexistiert und sich in jeder Generation wiederholt, könnte ein Wiedererscheinen Sodoms nur aus einem erneuten Einbrechen des transzendenten Bösen in die Geschichte bestehen.

Zurück zu meiner Assoziationskette. Wie ist sie zu deuten? Daß – für mich – mein ‚Damals‘, mein Auschwitz in Sodom vorgezeichnet war? Daß ich mich nicht umsehen sollte? Daß ich, wie Lots Frau, verstummen würde? Oder daß es vielleicht eine bestimmte Form der Rede gab, die in der auffallenden Ausführlichkeit (im Widerspruch zur Abwesenheit eines Erinnerungsgebotes) des Sodomberichtes vorgegeben war?

Die Stimme

Nicht umsonst beschäftigt sich die rabbinische Tradition mit der Frage der *Sprache* Gottes in der Torah, Seiner Stimme, die uns als Schrift überliefert ist und die zu entziffern wir instande sind. Aber lesen wir denn richtig? Der Text zeigt ja unendlich viele Probleme; manche sind daher der Meinung, daß die Torah ganz aus den Namen Gottes zusammengesetzt ist.¹³ Entgegen der Aussage R. Akivas, daß sogar die Ornamente der Buchstaben in der Torah der Auslegung bedürfen, stellt R. Jischmael den Satz, daß die Torah „in der Sprache der Menschen“ – *bilshon bnei adam* – gegeben wurde (unvollkommen ist), ein Ausspruch, dessen scheinbare Lässigkeit ein wichtiges sprachliches Geheimnis birgt.¹⁴

Leshon bnei adam und *limud tora*

Für die jüdische Tradition ist das Studium der Torah, der *limud tora*, per Definition partizipatorisch. Der fromme Jude, der die Torah im Lehrhaus studiert, zielt nicht etwa darauf,

9 Ex 17:8-16 und Dtn 25:17-19.

10 Est. 3:1.

11 Die jüdische Tradition liest (nach meiner Meinung richtig) das hebr. Verbum *ch l sch* (*va-jechelash*) in Ex. 17:13 nicht als ‚besiegen‘, sondern als ‚schwächen‘.

12 Ex 17:16.

13 Vgl. Einl. Ramban zu Gen.

14 Maimonides, *Führer der Verirrten*, u. a. 1:26, 53, 59, zitiert diese Aussage in Beziehung zu den biblischen Anthropomorphismen.

die Wahrheit Gottes oder Seiner Schrift zu erkennen, sondern mit Gott ins Gespräch zu treten, ein Gespräch, das immer – im Sinne von Levinas – über oder mittels des Anderen vor sich geht. Man ‚lernt‘ immer in einer *chevruta* – gemeinschaftlich, in Gemeinschaft mit einem anderen Lerner. Im Unterschied zur griechischen Kultur, die Texte hervorbrachte, interpretiert die jüdische Tradition, wie Joseph Dan erkannt hat, bis heute einen vor mehr als dreitausend Jahren göttlich offenbarten Text.¹⁵ Ich möchte hier hinzufügen, daß der Jude, wo der Grieche auf die Welt schaut und diese schriftlich festzulegen sucht, in der Nachfolge Gottes auf eine göttlich offenbarte, weltschöpfende Schrift¹⁶ schaut und – diese in einem historischen Prozeß interpretierend – immerfort die Welt, sich selbst und Gott erzeugt.

Die Mittelstimme des Griechischen

Trotzdem gibt es auch im Griechischen einen Sprachmodus, der eher performativ als referential funktioniert. Ich beziehe mich hier auf den Aorist oder intransitiven Modus, auch *Mittelstimme* genannt, wo Sprecher und Thema der Handlung nicht vorausgehen, sondern in der sprachlichen Äußerung selbst in Erscheinung treten. Als Sprachmodus für die Holocaustrepräsentanz wird die Mittelstimme von dem Historiker Hayden White vorgeschlagen.¹⁷ (In Erweiterung dieser Idee schlage ich am Ende dieser Arbeit die Mittelstimme als therapeutische für Holocaust-Überlebende vor.) Insofern sie sich direkt oder indirekt auf meine Vergangenheit (die ja in engster Beziehung zur Franz-Rosenzweig-Gastprofessur steht) bezieht, sehe ich diese Arbeit als im Modus der Mittelstimme gefaßt; eher sprachlich herstellend als darstellend und von hier aus – im Modus des *limud tora* – mit-teilend und so auch heilend – in Kommunikation mit meinen Adressaten.

Wiedergutmachung als Ausgrenzung – Aufgabe der Mittelstimme

In Kassel war etwas geschehen. Ich war – zum erstenmal – wieder ausgegrenzt: die ‚völlig Andere‘, dadurch daß die für diese Professur erforderlichen Qualifikationen, obgleich natür-

15 Joseph Dan, *On Sanctity: Religion, Ethics and Mysticism in Judaism and other Religions*, Jerusalem 1998, Kap. 1, 5 passim. Wo, nach Dan, für die Griechen Sprache der menschlichen Kommunikation und dem Erfassen der Welt dient, ist das Hebräische für die jüdische Tradition eine heilige Sprache, Kommunikationsmittel zwischen Gott und Mensch, die beide – mittels der durch diese Sprache hergestellte Verbindung – (als Partner) erzeugt werden. Anders gesagt, wo das Griechische (die westlichen Sprachen) primär referential ist, ist das Hebräische primär performativ.

16 Gen Rabba 1:1: „Gott schaute auf die [vor der Schöpfung der Welt erschaffene] Torah und schuf die Welt“.

17 Hayden White, „Historical Emplotment and the Problem of Truth“ (Hayden White stützt sich auf Berel Langs *Art and Idea*), in: Saul Friedländer, *Probing the Limits of Representation*, Cambridge 1992, S. 37-53. „Im Unterschied zum Schreiben, das zum *Durch*-lesen gemeint ist, vorgezeichnet, um Leser in die Lage zu versetzen zu sehen, was sie sonst anders oder auch gar nicht gesehen hätten, negiert ‚intransitive Schrift‘ die Abstände zwischen Autor, Text, Thema und Leser‘ [...] „Für den Autor, der sich selbst schreibt, wird das Schreiben selbst Mittel der Schau und des Verständnisses [...] eher ein Tun oder ein Machen als eine Reflexion oder Beschreibung [...] „Individuelle Juden sollen (wie im Pesach-Ritual) die Geschichte des Genozids erzählen, als ob er oder sie ihn selbst erlebt hätten.““ (Ebd., S. 47-48, meine Übersetzung).

lich vor allem akademische, auch persönlich-biographische sind. Ich war ‚die Andere‘, da meine akademische Identität von meiner Abstammung und meinem Lebenslauf mitbestimmt war. Die Mittelstimme als Kommunikation mit meinen Adressaten von dem ‚anderen‘ Platz aus wurde dort geboren.

Sodom: meine vermittelnde Mittelstimme – Ein Maskenspiel

Sodom bekam meine *Stimme* – eine vermittelnde Mittelstimme –, man könnte sie eine Maske nennen im Sinne der Maske der griechischen Tragödien, wo sich mittels der Maske das wahre Gesicht des Schauspielers – als durch sie erst geschaffen – zeigt. Es ist diese Funktion, die die Maske zum Emblem der wichtigsten Funktion der Rhetorik macht: das Aufführen (im Sinne von *performing*) der Wirklichkeit.¹⁸ Es war diese Einsicht, die die Sophisten zu den meist gefürchteten Gegnern Platos machte.

Was die Maske der griechischen Tragödie zum eminenten Emblem der Rhetorik macht, ist, daß sie ihre Kunst auf einer richtigen (nicht symbolischen) Schaubühne in einem kommunikativen Akt vorspielt. Spiel und Kommunikation sind wechselseitig bedingt: ohne Spiel (Aufführung) keine Kommunikation; wenn das Spiel keine Kommunikation zustande bringt, bleibt die Bühne leer, zeigt die Maske sich als das Material, aus der sie angefertigt wurde. Kommunikation kann jedoch nie einseitig sein; sie kann nur als ein gegenseitiger Akt zustande kommen; paradoxaler Weise nur, wenn Zuhörer (resp. Leser) ihrerseits bereit sind, ihre eigene Maske (die Maske, die für sie und für die Gelegenheit die geeignete ist) anzulegen. Im Maskengespräch entsteht der *Raum* (wie die Mittelstimme verweist es nicht auf, sondern schöpft Wirklichkeit) als Bedingung der Kommunikation.

Die Maske also, die ich für diese Gelegenheit angelegt habe, heißt, wie gesagt, Sodom. Sie ermöglicht mir beide Zäsuren, die eine – synchron-horizontal – zwischen mir und meinem Publikum, von dem ich als ‚Andere‘ abgesondert wurde, die andere – diachron-vertical – die Zäsur in der uns gemeinsamen Geschichte zum Sprechen zu bringen. Die Maske ermöglicht mir einen Sprachraum zu öffnen, die Schnittstellen der Zäsuren auseinander pressend, einen Raum zu *um*-schreiben, einen ‚Zwischen-‘ oder ‚Übergangsraum‘, wo – wie in einer Therapie¹⁹ – ein diachroner/synchroner Kommunikationsakt möglich wurde. Mittels Sodom werde ich über – mein – Auschwitz sprechen – mein Publikum wird selbst seine Maske wählen müssen.

18 Im Gegensatz zu der griechischen Philosophie der Wahrheit steht ihr Theater (als Vorstellung) für die Wirklichkeit; die Dialektik von Wahrheit und Wirklichkeit, die sich hier zeigt, hat die Philosophie vor ihrem Tod geschützt. Die Moderne und Postmoderne sind Versuche, diese Dialektik aufzulösen. Man könnte sagen, daß das Theater der Midrasch der Griechen ist.

19 In *Playing and Reality*, Middlesex 1971, entwickelt D. W. Winnicott den, seitdem in der Psychoanalyse von vielen als grundlegend angesehenen, Begriff „transitional space“. Ausgehend von dem für die Persönlichkeitsentwicklung des Kindes äußerst wichtigen Vorhandensein eines – paradoxen – „Zwischenobjektes“ („transitional object“), einem Objekt (z. B. ein Teddybär), das das Kind als gleichzeitig von ihm und von der Mutter kommend erfährt, entwickelt Winnicott den Begriff der psychoanalytischen Sitzung als eines „Übergangsraumes“, wo die Rede zugleich im „Ich“ des Analysanten und dem des Analytisten ihren Ursprung hat. Es ist die Neugeburt dieser paradoxalen Ich/Nicht-Ich-Rede, durch die Heilung sich ergeben kann.

Zäsur und Erzählung – Erzählung der Cäsur

Daß Sodom eine geeignete Maske für Auschwitz ist, findet im formalen Sinn seinen Grund in dem Umstand, daß die Stelle beider in der Geschichte umstritten ist. Beide stellen sich als Zäsur dar; Sodom, indem es das biblische Erinnerungsmuster durchbricht, Auschwitz, indem die sich Erinnerenden nicht wissen, wie sie sich erinnern sollen. In beiden Fällen jedoch scheint es beiden nicht an Erzählung, sogar an Geschichte (im Falle von Auschwitz sogar Erinnerungsgeschichte²⁰) zu fehlen. Es ist jedoch genau dieses Paradoxon, das uns den Weg zeigen mag, eine Erinnerung der Zäsur zu schaffen. Das Paradoxon des ausführlichen Berichts und das Gebot, „sich nicht umzusehen“, sollen unser Wegweiser sein.

Die vielleicht prägnanteste Zusammenstauung dieses Paradoxons findet sich im Gegensatz zwischen der Beschreibung der Vernichtung Sodoms mit dem Verb ‚Umkehren‘ (hebr. *h f ch*)²¹ und den ausführlichen Vor- und Nachgeschichten dieser ‚Umkehrung‘.²² Von diesem Gegensatz ausgehend, werde ich im folgenden drei transzendente Bereiche des Sodomberichts umschreiben, die sich zusammen als die Cäsur ins Transzendente erhebend und so auch heilend lesen lassen können.

Die drei transzenten Bereiche des Sodomberichtes

Nicht nur in Beziehung zu seinem Ausschluß aus dem Erinnerungsmuster der Torah ist der Sodombericht ausführlich,²³ sondern (im Rahmen der Torahkonvention) auch im absoluten Sinne. Es ist jedoch diese ungewöhnliche Ausführlichkeit selbst, die (im Verständnis der Midraschpraxis) dem Leser ein Tor auf eine ‚andere Geschichte‘, die göttliche Heilsgeschichte, öffnet, die sich hier, wie immer – da für Menschen bestimmt –, in die menschliche eingekleidet hat. Drei Bereiche – jeder auf unterschiedliche Weise auf das Transzendente verweisend – lassen sich im Sodombericht unterscheiden. Ich habe diese Bereiche als „Göttliche Universalgerechtigkeit“, „Frau, Sünde, Erlösung“ und „Mittelstimme (*leshon bnei adam*) als Heilung der Seele“ bezeichnet.

Göttliche Universalgerechtigkeit

Wir fangen an mit dem Bericht, wo Gott Abraham sein Vorhaben, Sodom zu vernichten, ankündigt. Wie auch an anderen Stellen in der hebräischen Bibel (z. B. Gen 8:21-22) teilt Gott dem Leser – in einem Monolog – seine Überlegung dazu mit.

20 Die Unmenge von Erinnerungstafeln und -schriften sowie Denkmälern stellen sich als solche dar. Nicht weniger ‚Geschichte‘ ist die Debatte, ‚ob‘ und ‚wie‘ die Shoah dargestellt werden kann.

21 Gen 19:21, 25, 29. In der Midraschsammlung *Pirkey d’Rabbi Eliezer* (Kap. 25) findet sich eine graphische Beschreibung der mit den Dächern im Boden steckenden Häuser Sodoms.

22 Die Missetaten Sodoms werden in knapp 11 von im Ganzen 55 Versen (Gen 18:16-19:38) dargestellt; der Rest ist Vor- und Nachgeschichte.

23 Die Episoden in chronologischer Folge sind: Ankündigung, Gerichtsverfahren inklusive der anschaulichen Darstellung des Übels der Sodomit, Rettung Lots mit Frau und zwei Töchtern, Ausführung des Rechtsspruchs, Verwandlung der Frau Lots in eine Salzsäule, inzestuöser Beischlaf in der Höhle, Nachleben dieses Beischlafs in der Erlösungsgeschichte.

„Da sagte sich der Herr: Soll ich Abraham verheimlichen, was ich vorhabe? Abraham soll doch zu einem großen, mächtigen Volk werden, durch ihn sollen alle Völker der Erde Segen erlangen. Denn ich habe ihn dazu auserwählt, daß er seinen Söhnen und seinem Haus nach ihm aufträgt, den Weg des Herrn einzuhalten und zu tun, was gut und recht ist, damit der Herr seine Zusagen an Abraham erfüllen kann.

Der Herr sprach also: Das Klagegeschrei über Sodom und Gomorra, ja das ist laut geworden, und ihre Sünde, ja die ist schwer. Ich will hinabgehen und sehen, ob ihr Tun wirklich dem Klagegeschrei entspricht, das zu mir gedrungen ist. Ich will es wissen.“ (Gen 18:17-22)

Daß Gott Abraham auserwählt hat, ist nicht wegen seiner Verdienste; auch ist die Erwählung nicht unbedingt. Abraham und seine Nachkommen sind auserwählt, um selbst Gerechtigkeit zu üben, den Völkern der Welt (die von ihnen lernen werden) Segen zu bringen. In dieser programmatischer Aussage ist das Thema des Berichtes – die göttliche Universalgerechtigkeit – mit den hebräischen Worten *zedaka u-mischpat* angedeutet (ebd., 19) – an den Anfang gestellt. Die Frage Abrahams: „sollte sich der Richter über die ganze Erde nicht an das Recht [*mischpat*] halten?“ (ebd., 25) wirkt dadurch rhetorisch, sie dient dazu, Abraham als im Geiste Gottes wirkend, sich ihm sogar gegenüberstellend vorzustellen.

Nicht nur Allgemeintheoretisches wird hier gesagt, sondern auch ein Stück Gerichtspraxis dramatisch vorgespielt. Wie im vergleichbaren Falle Babels bemüht Gott sich herab, um sich selbst zu überzeugen, wie es in Sodom zugeht; zu ‚sehen‘, was Er bis jetzt nur ‚gehört‘ hatte.

Prägnanz und Tragweite der Ankündigung des Gerichtes stehen in auffallendem Gegensatz zum ausgedehnten Gerichtsdialog, in dem Abraham sich als Verteidiger Sodoms dem anklagenden Gott gegenüberstellt. Es ist jedoch gerade dieser Gegensatz, der die beiden Teile zu einem harmonischem Ganzen verbindet. Eine göttlich begründete universale Rechtsordnung wurde in einem Vers gegründet; das weitere ist Praxis, Ausüben von Gerechtigkeit; das braucht Zeit, die langsame Erfahrungs- und Gesprächszeit des Menschen und seiner Geschichten. Recht ist radikal zeit- und situationsbezogen. Gott wird hier dem Menschen vorspielen, wie man Gerechtigkeit („was gut und recht ist“) in Rechtspraxis umsetzt. Der Umstand, daß Gott selbst das Beispiel gibt, dient der Rechtfertigung der menschlichen Gerichtspraxis. Das tun, „was gut und recht ist“, wird hier dem Menschen als Aufgabe übergeben, zusammen mit der Tragweite der von Gott als Beispiel gewählten Situation, kann als göttliche Rechtfertigung der menschlichen Moral erfaßt werden.

Ich schlage vor, diesen Text als das *paradigmatische Gründungsdokument einer universalen, moralischen Rechtsordnung*, die – von Gott gesprochen – in ‚der Sprache des Menschen‘ (*leshon benei adam*) vermittelt wird, zu lesen. Grundlagen dieser Rechtsordnung werden zunächst in dramatischer Gestaltung dargestellt.

Sprache

An erster Stelle findet sich hier, daß Gerechtigkeit nur sein kann, was *sprachlich*, das ist *menschlich-rational* – nicht, zum Beispiel, durch ein Orakel – vermittelt werden kann. Wo sogar dem göttlichen Richter kein Schein der Willkür erlaubt ist, sogar Gott dem *Menschen* Verantwortung über seine Ratschlüsse schuldig ist, darf kein menschlicher Richter sich vermessen, ein Urteil auszusprechen, das nicht allgemeinen, universellen, vernunftbezogenen Maßstäben entspricht.

Verteidiger

Gott hat Abraham sein Gericht über Sodom kundgetan; kundgetan hat Er ihm auch, daß die Ausführung von den Umständen bedingt ist. Gott wird das Gericht nicht ausführen, ohne sich selbst von den Fakten zu überzeugen. Ausführen wird Er es jedoch auch nicht ohne die Fürsprache eines Verteidigers. Durch Seine Kundgabe hatte Gott Abraham zum Fürsprecher Sodoms ernannt. Wo bis jetzt (Paradies, Sintflut, Babel²⁴) Gott allein – als Ankläger und als Richter – auftrat, ernannt er nun einen – menschlichen – Fürsprecher, dadurch der ‚Sprache der Menschen‘, der *leshon bnei adam*, eine legitime Funktion in der göttlichen Gerichtsprozedur zuerkennend. Von jetzt an (Moses, der größte Fürsprecher Israels, ist hier vorgegeben) kann der Mensch im göttlichem Gericht mitsprechen. In dieser Rolle erst ist Abraham berechtigt, Gott aufzufordern, ihm seine Maßstäbe für das Gericht Sodoms bekanntzugeben.²⁵

In der nun folgenden Gerichtsverhandlung zwischen Abraham und Gott geht es ganz anthropomorph – fast wie auf einem orientalischem Bazar (s. 19:26-32) – zu. Nach dem vorangegangenen *pathos* der Gottesansprache und Abrahams würdevoller Erwiderung (18:23-25) wirkt sie als *bathos*. Daß die Sprache hier nachdrücklich *leshon bnei adam* ist, ist vielleicht am besten illustriert in Abrahams Insinuation, daß die Strafe, welche Gott über Sodom verhängen würde, Gefahr laufen könne, eine – ungerechte – Kollektivstrafe zu sein. Im Ganzen genommen ist diese Debatte das vielleicht best ausgearbeitete Beispiel von Gerichtsrhetorik in der hebräischen Bibel.

„Er [Abraham] trat näher und sagte: Willst du auch den Gerechten mit dem Ruchlosen wegraffen? Vielleicht gibt es fünfzig Gerechte in der Stadt; willst du auch sie wegraffen und nicht auch dem Ort vergeben wegen der fünfzig Gerechten dort? Das kannst du doch nicht tun. Sollte sich der Richter der ganzen Erde nicht an das Recht halten?“ (Gen 18:23-25)

Die Vergehen, die hier an der Ordnung sind, sind nicht kultisch-religiöser Art. Es sind Vergehen des Menschen gegen den Mitmenschen.²⁶ Auch bei den dem späteren Israel zugeschriebenen ‚sodomitischen Vergehen‘²⁷ handelt es sich meistens um Übertretungen des *rational* begründbaren, universellen Moral- oder Naturgesetzes.

24 Das „Gericht im Garten“ (Gen. 3) kann als eine frühe Fassung des Paradigmas gelesen werden. Auch in diesem Falle finden wir keine göttliche Willkür, sondern ein rationales Verfahren, in dem die Schuld der Angeklagten bewiesen wird und das Urteil als ein gerechtes gezeigt. Das ‚Augenzeugnis‘ ist vorgegeben in der Erzählung vom Turmbau zu Babel (Gen 11:5).

25 Vgl. u. a. *Midrasch Tanchuma, Va-vera*, 5: Gott ernannte Abraham zum Fürsprecher, um die Möglichkeit eines Freispruchs der Sodomiter offen zu lassen. Im allgemeinen liest auch der Midrasch diesen Bericht als einen juridischen Lehrtext. Der hier vorgespielte Brauch, einen Fürsprecher, oder *Ad-vocat* zu ernennen, betont nicht nur die Sprachgebundenheit der Gerichtsprozedur, sondern die Natur der Sprache selbst als der Interpretation bedürftig und – als solche – unendlich auslegbar.

26 Im Judentum, wie in der Antike im allgemeinen, wurden natürlich Gesetze, ob kultisch oder ethisch, immer als göttlich oder heilig verstanden. Doch werden im Judentum Vergehen gegen Menschen nur nach der Erlangung der Vergebung der Betroffenen selbst von Gott (hervorgehoben am Versöhnungstag) vergeben.

27 So ausdrücklich in Jes. 1 passim, so auch ebd., 3:9; die Gerichte über die Völker, ebd., Kap. 13 ff., die wegen ihrem Stolz bestraft werden, sollen im Vergleich zu Israels Rückkehr zum moralisch Guten in Kap. 11 gelesen werden. So auch Jer. 23, wo von den sexuellen Verbrechen der Priester und Propheten die Rede ist (s. v.14), usw. An Stellen wie z. B. Deut. 32:32 ist die moralische Natur der Vergehen aus dem Kontext ersichtlich.

Man mag hinzufügen, daß Abraham sich in dieser Unterhandlung mit Gott als kompetenter und sprachbegabter Advokat zeigt; die Schranken der gesetzlichen Möglichkeiten sind ihm bekannt; der Leser wird in ihnen unterrichtet. Im Falle, daß es weniger als zehn Gerechte in Sodom gibt, kann die Stadt nicht verschont bleiben. Die Vernichtung Sodoms bezeugt, daß es dort weniger als zehn Gerechte gab.

Die öffentliche Bewahrheitung der Fakten

Mit dem Versprechen Gottes, daß Er auch um zehn Gerechter willen Sodom nicht vernichten werde, ist die Gerichtssitzung zu Ende: Gott „geht weg“ (Gen 18:33). Der Leser nimmt an, das Gott sich nun, wie schon angekündigt, auf den Weg macht, um sich durch eigene Anschauung zu überzeugen, ob das „Tun“ der Leute Sodoms“ (Gen 18:20) wirklich dem Klagegeschrei entspricht, das zu [Ihm] gedrungen ist“ (ebd., 21). Abraham, seinerseits, kehrt „nach seinem Ort“ (*el mekomo*)²⁸ zurück.

Hier zeigt sich eine weitere Grundlage des gerechten Rechtsspruches: das *öffentliche Bewahrheiten* der Fakten der vermuteten Übertretung. Womöglich soll sich der Richter nicht auf Hörensagen stützen. Das beste Testimonium ist immer das Augenzeugnis. Man kann nicht annehmen, daß die Sünden Sodoms und Gomorras Gott nicht bekannt waren. Trotzdem bemüht Er sich vom Himmel herab, um in ganz anthropomorpher Weise selbst „zu sehen“ (Gen 18:21); das kann nur einen Sinn haben: ein Beispiel zu geben.²⁹

Szenenwechsel. Wir befinden uns in Sodom, wo Gott nun die für die Rechtspraxis unerläßliche Grundlage der *Bewahrheitung* und der *Öffentlichkeit* vorspielen wird. Mit eigenen Augen und in der Öffentlichkeit (des Lesers, der hier Zeuge wird)³⁰ wird der göttliche Richter sich nun auf der Bühne des Verbrechens mit eigenen Augen von der Wahrheit der Anklage überzeugen. Das Prinzip, das hier dramatisiert wird, ist das der *Öffentlichkeit* des Gerichts. Nicht in geheimen Kammern soll Recht gesprochen werden, sondern vor den Augen aller. Nicht nur der göttliche Ankläger und Richter, sondern auch der Leser befindet sich in Sodom, wo beide sich nun als Zeugen selbst vergegenwärtigen können, wie es dort gewöhnlich zugeht. Was in Sodom geschändet wurde, war das Gastrecht; das, von alters her, emblematische Böse.³¹ Als grotesk verzerrtes Gegenbild zu Abrahams Empfang der göttlichen Botschafter und seinem Richten mit Gott dargestellt, vermittelt diese Szene das höchste moralische Gebot: das Obdachgeben und Beschützen des Fremden. Im Rückblick wird es

28 In der Übertragung „Heim“ geht der Umstand, daß *makom* („Platz“, „Ort“) in der jüdischen Tradition einer der Namen Gottes ist, verloren.

29 R. David Kimchi (Redak. Spanien, 1160–1235).

30 Die dramatische Darstellung der Sünde Sodoms ist natürlich ein literarisch gelungenes Stück Erzählung. Die Frage ist jedoch, ob sie für die Ökonomie der Erzählung nötig ist. Warum muß dem Leser hier vorgestellt werden, was Gott schon mit eigenen Augen gesehen hatte; würde, wie in Babel, das göttliche Testimonium (Gen. 11:5) nicht genügt haben? Es ist, so scheint mir, genau diese „Unregelmäßigkeit“, die es uns erlaubt, auch diese als paradigmatisch zu lesen; daß der Text hier den Leser, neben Gott, zum Zeugen macht, gründet das Prinzip der *Öffentlichkeit* des Gerichtes (sowohl das Gericht von Babel wie das im Paradies können als eine rudimentäre Form des hier dargestellten Gerichtsverfahrens gelesen werden).

31 In der klassischen Literatur kommt der als Bettler verkleidete Gott, um die Gastfreundschaft des Menschen auf die Probe stellen.

jetzt möglich, die Ankündigung der Vernichtung Sodoms (Gen 18:21-22) als eine antithetische Spiegelung der Ankündigung der Geburt Isaaks zu lesen (Gen 9). Nachträglich (im freudianischen Sinne) wird so die Geburt des Erlösers zur *Ur-Sache* des Einbruchs des Bösen in das Weltgeschehen.³²

Daß der Leser hier als Zeuge berufen ist, wird in diesem Text durch eine besondere literarische Figur betont, die darin besteht, daß die Erzählung ihm keine Vorwissen bietet. Statt dessen fällt die Perspektive des Lesers gänzlich mit der der handelnden Person zusammen. Gemeinsam mit den Botschaftern nähert sich der Leser dem Stadttor, wo Lot sitzt, sieht zu, wie dieser sich erhebt, auf die Kommenden zutritt, sich grüßend bis zur Erde verneigt.³³ Auf diese Weise wird der Leser optimal in die Handlung einbezogen, selbst zum Augenzeuge des Geschehens. Zwei Umstände werden hier indirekt vermittelt: daß Lot im Stadttor sitzt, kennzeichnet ihn als einen angesehenen Bürger; daß er den Gästen Ehre bezeugt (er wird sie zunächst in sein Haus einladen), kennzeichnet ihn als einen Gerechten.

Könnte es möglich sein, daß ein Gerechter in Sodom zu Ansehen kommen könnte und daß es daher nicht so schlimm mit der Stadt stand, wie Gott vermutet hatte? Dieser Zweifel, durch die dramatische Verlangsamung der Erzählung im Drängen Lots, die Gäste sollten – seine Gastfreundschaft annehmend – doch nicht auf der Straße übernachten (Gen 19:1-3), länger hinausgezogen, ist jedoch nur das Vorspiel zum jetzt schnell ausbrechenden höllischen Radau (Gen 19:4-11).

Nur, so stellt sich jetzt heraus, weil er sich an die lokalen Bräuche hielt, war Lot in Sodom zu Ansehen gekommen, ja überhaupt dort geduldet worden. Sobald sein Betragen eine Abweichung von der sodomitischen Moral zeigt, erinnern ihn seine Stadtgenossen daran, daß er ein Zuwanderer, ein Fremder ist. Der Midrasch bezeugt jedoch, daß er diese Chance, sich als Gerechter zu betragen, ausschließlich Abrahams Verdienst zu verdanken hatte. Hatte Lot sich nicht absichtlich und wissend in dieser Stätte des Bösen niedergelassen? (Gen 13:11-13)³⁴ Sein Angebot, den Leuten Sodoms, statt den Botschaftern seine ledigen Töchter zur Mißhandlung auszuliefern (Gen 19:1-8), bezeugt, wie weit entfernt er von der Tugend Abrahams ist. Ihrerseits belehrt uns die Reaktion der Sodomiter, daß sogar dieses Angebot ihnen nicht unmoralisch genug war; Lot wird als ‚Zuwanderer‘ ausgegrenzt: „Kommt da so ein Fremder daher und will sich als Richter aufspielen (*ve-jischpot schafot*)...“ (Gen 19:9); besser als Lot begreifen die Sodomiter, daß hier ein Streit zwischen Gut und Böse ausgefochten wird.³⁵

Ein gerechtes Weltgericht kann keine kollektive Strafe dulden; Gott versprach Abraham, daß er Sodom sogar um zehn Gerechter willen verschonen würde. Die Szene, die sich vor dem Haustor Lots abspielt, ist nicht nur literarisch hochstehend und wirkungsvoll. Sie ist dabei (und, wie ich meine, vor allem) dazu bestimmt, den Zeugen allen Zweifel zu nehmen,

32 Über den Begriff der Nachträglichkeit, wo das Spätere das Frühere verursacht (zur *Ur-Sache* macht), vgl. Sigmund Freud, *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose* („Der Wolfsmann“), 1918 (1914).

33 Gen 19:1, vgl. ebd., 18:2, wo Abraham seinen Gästen (schnell – *va-jarats*) entgegen läuft. Selbstverständlich können hier nicht alle Parallelen zwischen den Abraham- und Lot-Szenen zur Sprache kommen.

34 *Genesis Rabba*, 50:11.

35 Das Verdoppeln des Verbs durch Hinzufügung des Infinitiv (*shafot*) an den Indikativ (*va-jischpot*) dient öfters zur Hervorhebung der im Verb ausgedrückten Handlung. In diesem Falle ist es das Motiv des Richtens, das betont wird.

daß das Gericht über Sodom ein dem „Richter über die ganze Erde“ angemessenes ist. Es waren nicht *manche* Einwohner Sodoms, die Lots Haus, wo die Botschafter ihr Mahl genossen, umstellten, sondern „die Männer von Sodom, Jung und Alt, alles Volk von weit und breit“ (Gen 19:3-4). Außer Lot gab es dort nur Ungerechte.³⁶ Die *Bewahrheitung* der göttlichen Anklage, die zur Beschuldigung führt, fand in der *Öffentlichkeit, in Anwesenheit von Augenzeugen* statt.

Die moralische Rechtfertigung des Urteils

Damit das göttliche Gericht der ‚Umkehrung‘ Sodoms sich als ein gerechtes zeigt, braucht es jedoch, so lehrt uns diese Szene, etwas Zusätzliches: den Beweis des absoluten Charakters des Bösen der Sodomiter. Nicht nur wird hier gezeigt, daß *alle* Sodomiter schuldig waren, sondern daß ihre Sünde – eine der schlimmsten der Welt – *unmotiviert* war. Ihr Fremdenhaß war eben nur dies: Haß des Anderen, ein Haß, dem dieser als ‚Anderer‘ bezeichnete sich nicht entziehen kann, da er sich auf etwas bezieht, was er *ist*, nicht auf das, was er tut.³⁷ Da er nicht zu ändern ist, ist solch ein Haß, per definitionem, ungeschichtlich und in diesem Sinne transzendent. In diesem Sinne kann die Sünde Sodoms als die Verkörperung des transzendenten, als solches als Bruch in der Weltgeschichte funktionierenden absoluten Bösen aufgefaßt werden.

Die Sünde Sodoms: das Anfertigen eines wirklichen Idols

Das wichtigste Verbot in der Torah bezieht sich auf das Anfertigen von Götzenbildern, was jedoch gerade dadurch als möglich definiert wird; nur das Mögliche hat es nötig, verboten zu werden; das Unmögliche braucht das nicht. Ein echtes Götzenbild würde Gott ebenbürtig sein und müßte von Ihm vernichtet werden. Wie ich in meiner unten erwähnten Arbeit (s. Anm. 42) vorschlage, waren die Babylonier – durch ihre vollkommene Sprache – dazu in der Lage, an diesem Punkt ein Gott ebenbürtiges Idol in die Welt zu setzen und so – einen Anti-Gott zustande gebracht habend – der Geschichte ein Ende zu machen.³⁸ Ein Sieg Sodoms wäre das Ende der Geschichte als Sieg des – idolatrischen – absoluten Bösen gewesen.

Als Transzendentes entzieht sich dieses Böse aller direkten Darstellung. Die Darstellung des Bösen Sodoms bringt den Leser bis an die Grenze des Darstellungsfähigen. Daher können wir es nur indirekt erfahren, als Gegensatz zum absoluten Guten der göttlichen Rechtsordnung („Sollte sich der Richter über die ganze Welt nicht an das Recht halten“, Gen 18:25), als Idol des absoluten Bösen einer satanischer Rechtsordnung („Kommt da so ein

36 Einer mögliche Frage wegen der – doch bestimmt unschuldigen – Kinder in Sodom möchte ich vorbeugen durch den Verweis auf die fast ausschließlich allegorische Funktion dieser Erzählung.

37 Eine bestimmte Midraschtradition will auch Amalek solch einen Haß zuschreiben. Jedoch soll, wie ich in einer Arbeit, die ich jetzt vorbereite, zeige, der Haß Amaleks (wie eine andere Tradition meint) als der des sich in der Liebe des Vaters benachteiligt fühlenden ältesten Sohnes gelesen werden; weil er motiviert ist, ist der Haß Amaleks geschichtlich, kann er teilhaben an der kollektiven Erinnerung des Volkes Israel.

38 S. Redak (R. David Kimchi (1160–1235) ad Gen 11:5.

einzelner Fremder her und will sich als Richter aufspielen“, Gen 19:9)³⁹ und als in der göttlichen Strafe überwunden.

Vereinigung des Einzigartig-Ungeschichtlichen mit dem Paradigmatisch-Geschichtlichen

Zum Ende will ich hier noch das folgende zur Begründung der transzendenten Funktion der oben beschriebenen Rechtsordnung hinzufügen. Das Besondere am Fall Sodoms ist das Zusammenfallen des Einzigartig-Ungeschichtlichen mit dem Paradigmatisch-Geschichtlichen in ihm. Sodom hatte weder eine geschichtliche Ursache noch eine geschichtliche Folge. Und es ist gerade dort, wo Gott eine Rechtsordnung stiftet, die, obwohl der Prozedur und Substanz nach universal-menschlich und radikal geschichtlich (in dem Begriff der *leshon bnei adam* ausgedrückt), in ihrem Ursprung auf das Transzendente hinausweist.⁴⁰

„Maß des Erbarmens“ – „Maß der Gerechtigkeit“

Gegenüber dem absoluten Bösen Sodoms kann nur das göttliche Urteil der Vernichtung nach dem „Maß der Gerechtigkeit“ – statt dem dem Menschen angemessenen „Maß des Erbarmens“ –, die *middat ha-din* gelten.⁴¹ Da es sich aus der Geschichte herausgehoben hatte, konnte Sodom nur noch nach dem – absoluten – „Maß der Gerechtigkeit“ gemessen werden – ein a-historisches (und daher durch und durch begreifliches) Maß für eine a-historische Übertretung.

Die *bei dieser Gelegenheit* gegründete Gerichtsprozedur ist jedoch menschlich; sogar Sodom verdiente einen Fürsprecher, wird nicht ohne öffentliche Beweisführung und Zeugnis gerichtet. Der Mensch kann – als geschichtlich – nur nach dem – unvollkommenen und unbegreiflichen – Maß des Erbarmens – der *middat ha-din* – gerichtet werden; sonst würde er nicht bestehen können. Und es ist diese „Gelegenheit“ – das Zusammentreffen und zugleich Unterschieden-Werden zweier – beide in Gott begründeter – Rechtsformen, dem verständlichen, aber unmöglichen „Maß der Gerechtigkeit“ und dem nie ganz zu verstehendem Recht des „Maßes des Erbarmens“, in dem eine zugleich geschichtliche und übergeschichtliche Rechtsordnung gestiftet wurde.

39 Nicht die Überzeugung der Bösewichte, sondern nur ein Eingreifen von oben ist imstande, Lot zu retten (Gen 19:10-11).

40 Ich kann hier nicht weiter auf die Übereinstimmungen und Unterschiede mit dem Paradies- und dem Babelgericht Gottes eingehen; zusammen mit weiteren Fällen, wie z. B. der Sintflut, Korach, Elijah, den göttlichen Strafgerichten in der Wüste, werden diese in einer nächsten Arbeit mit einbezogen werden. Der Sodomericht ist singulär und emblematisch im Hinblick auf die Darstellung der Prozedur und die Situation, in der sie praktisch gezeigt wurde.

41 Termini der rabbinischen Tradition, die u. a. das Weiterleben Adams begründen; nach der Gerechtigkeit hätte Adam sterben müssen, hätte es keine Geschichte gegeben. Obwohl das Tatragrammaton, das – im Unterschied zu Elohim – das Maß des Erbarmens ausdrückt, hier erscheint, liest die Tradition das ‚Umkehren‘ zusätzlich in diesem Falle als das ‚Umkehren‘ des Maßes des Erbarmens in das der Gerechtigkeit; vgl. Ramban ad Gen 19:2.

Das absolute Böse hat keine Geschichte, aber *daß* es solch ein Böses ist, muß in der Geschichte und, damit Geschichte ist, in einem menschlichen Rechtsverfahren festgestellt werden. Wie das Böse Sodoms war das von Auschwitz bekannt; wie das von Sodom war das Böse von Auschwitz ungeschichtlich; durch keine Ursache war der Nazihaß gegen die Andersrassigen, insbesondere und emblematisch gegen die Juden, erklärbar. Doch mußte – das lernen wir von Sodom – auch dieses unbegreifliche und unmenschliche Böse in einem ordentlichem Gerichtverfahren erkannt und gerichtet werden. Das Gerichtsverfahren in Nürnberg hatte genau diese Funktion.

2. Frau, Sünde, Erlösung

Paradoxe Weise – das fängt schon im Paradies an – bedingt das Böse das Gute; aus dem Sündenfall entsteht die Geschichte, wird Gott der Gott des Geschichtlichen (nicht bloß natürlichen) Menschen.⁴² Anders als die Sünde im Paradies ist die von Sodom ein absolutes, ungeschichtliches Böses; es war dort dem Menschen gelungen, ein wahres Idol – einen Anti-Gott – zu erschaffen; aus der Geschichte herauszutreten. Dementsprechend wird auch die ‚Folge‘ eine ungeschichtliche sein; sie wird die Geschichte transzendieren. Von der ‚Nicht-Geschichte‘ Sodoms fängt die – geschichtliche – Genealogie des nachweltlichen Erlösers an.⁴³ Auch hier beruht die symbolische Erklärung auf einer textuellen ‚Unregelmäßigkeit‘, einem Hiatus in der Oberflächengeschichte.⁴⁴ Diesmal ist diese eine theologische.

Sodom ist ‚umgekehrt‘; Lots Frau verstummt. Daß die Töchter Lots meinten, die Welt sei untergegangen, war, wie jede Fehlinterpretation der Wirklichkeit, in einem anderen Sinne gerade eine richtige. Indem diese zwei Frauen im Sinne ihrer Fehlinterpretation handelten, unterstützten sie die un-geschichtliche oder meta-geschichtliche Heilsgeschichte, die in einem Wechsel von sich zeigen und sich verbergen die Hiats (oder Unregelmäßigkeiten) des Toratextes bewohnt.

Der Vorschlag der ältesten Tochter, ohne dessen Mitwissen mit dem Vater zu verkehren und so Kinder zu bekommen, zeigt, daß sie sich des inzestuösen Charakters des Aktes bewußt ist – zugleich aber klingen in ihren Worten Lust und Egoismus mit durch:

„Eines Tages sagte die Älteste zur Jüngerin: Unser Vater wird alt und einen Mann, der mit uns verkehrt, wie es in aller Welt üblich ist, gibt es nicht. Komm, geben wir unserem Vater Wein zu trinken und legen wir uns zu ihm, damit wir von unserem Vater Kinder bekommen“ (Gen 19:31-32).

42 Zum Gegensatz zwischen dem natürlichen und dem geschichtlichen Menschen vgl. Gerda Elata-Alster, „Und wo ist der Schmerz Gottes? Erziehung und/als Abstand nehmen: Die Geschichte der Schöpfung als Erziehungsparadigma“ (hebr.), im Druck, *Parshanut U-Bikkoret*, Bar Ilan Universität, Ramat Gan.

43 Die hier unterstellte Verbindung zwischen absolutem Bösen und absolutem Guten findet sich in der jüdischen Tradition in der Form von Erzählungen und dem Glauben, daß, wenn alle Menschen böse oder gut sein werden, der Messias kommen wird; unveränderlich stellt es sich heraus, daß dann doch noch ein guter Mensch übrig ist.

44 S. Roland Barthes, *S/Z*, Paris 1970, insbes. 1-23.

Die Zeugung des Geschlecht Davids aus Unzucht

Ein heiliger Akt wird dort bestimmt nicht angekündigt, eher eine sodomitische Unzucht.⁴⁵ Und doch ist gerade dieser inzestuöse Geschlechtsakt, der die Töchter Lots zu Ausführenden (an einem ‚anderen Schauplatz‘ der übergeschichtlichen Wirklichkeit) des göttlichen *telos*, des Erscheinens – *am* und *als* Ende der Geschichte – des Erlösers machen wird.⁴⁶ Aus dem außergeschichtlichen Loch des menschlichen Verderbens wird Rut, die Moabiterin sprossen,⁴⁷ die mit Boas – Nachkomme der Geschlechtseinigung von Juda und seiner Schwiegertochter Tamar⁴⁸ – das Geschlecht Davids zeugen wird.

Hier ist die nicht-lineare, vertikale Achse der der Heilgeschichte dienenden Sünden der Frauen gezeichnet, die als Hiats im biblischen Text die linearen, horizontale Oberflächengeschichte der Männer durchbricht. Ich möchte diese Geschichte nicht matriarchal nennen, da bei der letzten von einer, durch Frauen geführte, männlich-linearen Geschichte die Rede ist. Eher möchte ich sie mit Julia Kristeva „semiotisch“ nennen, in dem Sinne, daß sie (wie das Poetische) die – „symbolische“ – Oberfläche des Textes durchbricht und sich als (störender) Hiatus dem Leser offenbart.⁴⁹

Diese Frauengeschichte (vielleicht sollen wir sie, mit einer Variante zu *Professor Unrat*, ‚Nebengeschichte‘ nennen?) fängt schon mit der ersten Frau an, die, von der Schlange aufgeklärt, die verbotene Frucht ihrer Aufklärung „begehrte“, mit neuen Augen „sah“ – daher ‚schaute‘ – und kostete (Gen 3:4-6), und durch diesen Akt die a-historische Paradiesexistenz des Menschen in eine *geschichtliche* umwandelte. Nicht zufällig vergleicht die jüdische Tradition sie mit der Frau Lots. Die eine hatte eine verbotene Frucht begehrt, geschaut und gegessen. Die andere hatte den verbotenen Gott begehrt und war im Schauen umgekommen. In beiden Fällen wurde die Begierde durch das Verbot erweckt. Beide Frauen wurden jedoch für ihre Dienste beschenkt mit dem, was sie – Gottes Gebot antwortend in der Übertretung –

45 Obwohl nicht ausdrücklich im Text erwähnt, ist sexuelle Perversion die den Sodomitern allgemein zugeschriebene Hauptsünde. Nach dieser Auffassung wollten die Sodomiter Lot und/oder seine Töchter sexuell mißbrauchen.

46 Sich auf das Wort „Samen“ (hebr. *zera*) in V. 32 (die *Einheitsübersetzung* hat hier ‚Kinder‘) beziehend, sagt der Midrasch in *Genesis Rabba* 51:8: „Der Vers sagt nicht ‚Sohn‘ (*ben*)... sondern ‚Samen‘ (*zera*); das ist der Samen, *der von einem anderen Ort kommt* [meine Hervorhebung]; um wen handelt es sich danach? Um den König Messias“. Vgl. auch weiter 51:9. Besonders interessant sind hier die Kommentare zu dieser Aussage. So zieht der Maharz (Zeev, Wolf Einhorn, 19. Jahrhundert) einen Vergleich mit *zera* in Gen 4: 25, wo Eva zur Geburt ihres jüngsten Sohnes sagt: „Gott gab mir einen anderen *zera*“ (Einheitsübersetzung: „Nachwuchs“). Die Idee der unbefleckten Empfängnis ist hier mehr als nur angedeutet; so ebenfalls im *Midrash Rabba Rut*.

47 Vgl. Rut, 4:18-22. Nach Dtn 23:4 sollen Moabiter sogar in der „zehnten Generation“ „nicht in die Versammlung des Herrn aufgenommen“ (d. h. Proselyten) werden können. ‚Rut‘ zeigt, daß dieses Verbot nur für Moabiter *männlichen* Geschlechtes gilt. Wie in der ganzen ‚Messiasgeschichte‘ begegnen sich hier das Verbotene und das Heilige. (‚Loch‘ als Bezeichnung des Außergeschichtlichen ist verbunden mit Jacques Lacans Begriff der drei psychischen Bereiche des Imaginären, Symbolischen und Realen. Der letzte bezeichnet den Bereich des Nicht-Symbolisierten, das heißt, sprachlich Eingeschriebenen, das dem Subjekt als Loch oder Chaotisches, Nicht-Sprechbares in der Wirklichkeit erscheint.)

48 Gen 38.

49 Julia Kristeva, *La révolution du langage poétique*, Paris 1974, S. 17-100.

begehrten. Wo die eine – nicht ohne Schmerz, der unausweichbare Begleiter der Geschichte – „Mutter aller Lebenden“ wird, wird die andere Mutter des Erlösers.⁵⁰

Obwohl die Salzsäule nicht direkt mit dem Thema, so wie ich es gestellt habe, verbunden ist, muß sie, wegen der Auschwitz-Analogie, doch zur Sprache kommen. In den monotheistischen Traditionen und der westlichen Kultur wird sie allgemein als Mahnmal verstanden. Ikonographisch kann man sie eine ‚Spur‘ im derridaschen Sinne nennen; neben dem höllischen Hintergrund Sodoms und dem wollüstigen Vordergrund Lots und seiner Töchter fällt sie – fast – nicht ins Auge – ist da und nicht da.⁵¹ Begrifflich kann man auch sagen, daß die Salzsäule Spur ist in dem Sinne, daß sie, obwohl längst ausgewischt, ihre unauswischbare Spur im Salz der Ebene des Toten Meeres, wo nie wieder etwas wachsen wird, hinterlassen hat. Gerade als *gewesen seiend* kann sie nie mehr ausgewischt werden.⁵² In einer zusätzlichen Sicht ist sie Spur der Tränen der Frau, die sich nach ihren in Sodom verbliebenen Töchtern umsah.

Die Tränen der Niobe

Ein Vergleich mit dem Felsen der Niobe hebt das Paradoxon der Salzsäule – die salzigen Tränen der Frau Lots – hervor. Die Tränen dieser anderen Mutter, die zusah, wie ihre sieben Söhne und Töchter von den Pfeilen Apollos und der Artemis getötet wurden, rinnen noch immer (wie Seefahrer erzählen) vom Felsen des Sypilon Promontorium – wo sie versteinert wurde – herunter.⁵³ Könnte man aus dieser Gegenüberstellung von ephemeren und bleibenden Denkmälern Schlüsse ziehen über einen Unterschied zwischen jüdischer und hellenischer Erinnerungskultur? Zu dieser Frage das Folgende.

50 Die Messiasgenealogie von Lot bis zu David thematisiert die Frau als heilige Verführerin des Mannes; der letztere zeigt sich, was das Zeugen des Messias angeht – wenn er Glück hat –, als bloßes Instrument. In der christlichen Überlieferung ist er nur im nominalen Sinne Ehemann.

51 Zum Beispiel in Lucas Cranachs der Ältere *Lot und seine Töchter* ist sie ein blasses Wölkchen; Francesco Furini malt nur die erotische Szene, in Lucas van Leydens monumentalem Holzgemälde fliegt sie als eine Art Rakete zum Himmel, in Albrecht Dürers *Flucht Lots und seiner Töchter* steht eine winzige Frau entkörper, wie eine mit einer Burka bekleidete Frau, auf einem schmalen Felsweg im Hintergrund.

52 Der paradoxe ontologische Status der Salzsäule als Seiendes/Nicht-Seiendes kann auch von der rabbinischen Rezeption der Frau Lots abgeleitet werden. Beispiel ist die halachische Frage, ob die Salzsäule als Leichnam gilt (i. e., rituell unrein ist) oder ob man den Totensegen (*baruch dayan emet* – ‚gesegnet sei der wahre Richter‘) über sie aussprechen muß. Dagegen ist Lots Frau, als *Person*, völlig ausgelöscht; ja, man könnte das Zentral-Stellen ihres Körpers als Nekrophilie bezeichnen. Eine andere Möglichkeit wäre, daß diese halachischen Fragen irgendwie mit der schon oben erwähnten Meinung, daß Lots Frau – die Urmutter des Messias – die *Schechina* geschaut habe, zusammenhängen – wie bekannt wird im Buche Leviticus Inzest als ‚schauen auf‘ bezeichnet (vgl. auch oben den ‚anderen Samen‘). Es wäre dann schon besser, wenn da kein Ex-Körper da wäre. Gänzlich verschwunden ist Lots Frau jedoch in den Quellen, in denen die Salzsäule problemlos als ein Denkmal – für Lots wunderbare Rettung!!! – gesehen wird (e.g., *Sefer Maharil* 5:3).

53 Ovid, *Metamorphosen*, 6:182-3

Die Salzsäule als textuelles (zu befragendes) Denkmal

Denkmäler, welcher Art auch immer, enthalten eine ethische Aufforderung; der Künstler spricht durch sie zum Betrachter, fordert ihn auf, still zu stehen, ihre Botschaft zu entziffern. Zur gleichen Zeit jedoch erlaubt der materielle Charakter des Denkmals dem Betrachter, an dieser ethischen Forderung vorübersehend, es als rein ästhetisches Gebilde zu erfassen. Obwohl dem Denkmal der Frau Lots keine Dauer in der materiellen Welt bestimmt war, ist ihr schriftliches Denkmal nicht nur bewahrt, sondern steht uns – wie die Torah im Allgemeinen – als *Frage* vor Augen. Nicht der Wanderer am Toten Meer wird aufgefordert, sich auf ihr Los zu besinnen, sondern der Leser der Bibel, der nicht umhin kann, immer wieder vergebens zu versuchen, das Paradox von Denkmal/Nicht-Denkmal zu lösen. Ein letzter Gedanke zum Thema:

Das Nicht-Erinnern und das Erinnern

Noch ausdrücklicher als das ‚Nicht-Umsehen‘ das ‚Umsehen‘ enthält, enthält das ‚Nicht-Erinnern‘ das Erinnern. Und das ist es vielleicht, was in dem Paradoxon von textuellem Denkmal/außertextuellem Nicht-Denkmal eingeschrieben steht. Eine ‚Erinnerung‘, die, zum Beispiel, als Inhalt hätte, daß Lots Frau sich hier mit der *Schechina* vereinigte, kann in der jüdischen Tradition nur als ‚Nicht-Erinnerung‘ erscheinen.

Die Erlösung Sodoms von der Geschichte

Sodom kann – als absolutes Böses – keine Geschichte haben. Wir könnten jetzt vielleicht sagen: keine lineare, männliche – eindeutige – Oberflächengeschichte. In der ‚anderen‘, vertikalen – zweideutigen – Geschichte, der der weiblichen Übertretungen, wird Sodom von der Geschichte erlöst.

3. Mittelstimme als Heilung (der Seele)

Nicht zufällig wurde, wie oben gesagt, die Mittelstimme als ein dem Holocaust angemessener Sprachmodus vorgeschlagen. Ungleich den Kastrationslöchern,⁵⁴ die jede Lebensgeschichte aufzeigt und die wir unaufhörlich mit Geschichten füllen, ist das Holocaustloch ein Loch ohne Sprache. Man kann es nicht mit dem ‚Eigenen‘ füllen, sondern nur zudecken und versuchen, es in dieser Art unschädlich zu machen. Das Gespräch im Modus der Mittelstimme soll dem Überlebenden des Holocausts die Chance geben – dadurch daß er sich und seine Sprache sozusagen neu erfindet –, das zugedeckte sprachlose Loch in ein *sprechendes Trauma* zu verwandeln. Was ich in den Ausführungen über die Mittelstimme als Holocaust-

54 Auch hier handelt es sich um einen Begriff Lacans – dem der Unzulänglichkeit (nicht Abwesenheit) der Sprache.

diskurs vermißt habe, ist genau dieser performative Effekt, die mögliche therapeutische Wirkung – worauf es doch eigentlich ankommen sollte – dieses Sprachmodus, nämlich die Möglichkeit, die historische Zäsur des Holocausts in einem Zusammensprechen ‚zur Sprache zu bringen‘, die Möglichkeit zur Heilung.

Wiedergutmachen unterstellt eine Gabe des Täters an das Opfer. Gleichzeitig wird jedoch dadurch das Opfer als Opfer, und als solches der Gabe bedürftig, ausgegrenzt, wird die Zäsur zwischen Geber und Empfänger gehandhabt. In der Mittelstimme, wo Geber und Empfänger, Täter und Opfer, beide erst im Gespräch entstehen – gleichzeitig noch nicht und schon da –, ist die Möglichkeit gegeben, daß in wechselseitiger kommunikativer Erlebnissprache eine Heilung als Heilung und Heilserwartung geboren werden kann.

In der schönen Literatur wie auch in anderen Diskursen finden sich Sprachverwendungen, die wir als auf Heilung zielende Mittelstimme bezeichnen können. Beispiele sind Dantes *Divina Commedia* (und mystisch/visionäre Texte im allgemeinen),⁵⁵ das psychoanalytische Gespräch⁵⁶ und die Beichte. Als auf diese Sprachfunktion hinweisende Termini können Derridas „différance“, Cixous und Lacans „écriture féminine“, Irigarays „parler femme“ und Kristevas „Mütterlich-Semiotisches“ gelten. Daß auch die göttliche *leshon bnei adam* eine Mittelstimme ist, wurde schon oben angedeutet.

Die Erzählung des Überlebenden

Der Holocaust hat keine Erzählung, der oder die Überlebende *müssen* jedoch eine haben, wollen sie nicht Gefahr laufen, in das unsagbare Loch ihrer Vergangenheit zu fallen, das sich ihnen jeden Tag in der Form einer Anspielung, eines Zeitungsberichtes, eines Lächelns sogar, öffnen kann.⁵⁷ Darum müssen sie sprechen – in der Mittelstimme –, und es ist diese, die ich hier als ‚Sodom‘ versucht habe anzubieten. Sie hält fest, daß Gott, obwohl selbst unaussprechlich, in seiner unvergleichlichen Mittelstimme, der *leshon bnei adam*, die 70 Gesichter hat und in der sich der Mensch daher immer neu erschaffen kann, sein Leben durch Heilung neu erfinden kann, zum Menschen gesprochen hat. Ist es nicht das, was die Rabbiner meinen, wenn sie sagen, daß die Torah offenbart wurde, damit man sie erforsche und befrage?

Ich werde mit einer Frauengeschichte schließen.

55 In meinem Artikel „Gathering the Leaves and Squaring the Circle: Recording, Reading and Writing in Dante’s ‚Vita Nuova‘ and ‚Divina Commedia‘“, in: *Italian Quarterly* 24 (Spring 1983), S. 5-26, schlage ich vor, daß Dante sich in der *Commedia* (wie auch in der *Vita Nuova*) mittels der Sprache zum Heil schreibt.

56 Die Möglichkeit einer Genesung der Psyche durch Gespräch ist nach Winnicott bedingt durch das Entstehen-Lassen – im Gespräch – eines „transitional space“, in dem nicht (um es schematisch vorzustellen) der Analysand spricht und der Analyst erklärt, sondern in dem – in einer ‚Zwischenrede‘ (mein Terminus) – das Sprechen beider Teilnehmer zugleich das ihrige wie auch das des anderen ist.

57 Nach Lektüre einer frühen Fassung dieser Arbeit wies der in Beer Sheva lebende und wirkende Psychiater und Psychologe Dr. Allan Flashman darauf hin, daß, obwohl es keine Geschichte von Auschwitz geben soll und kann, es die Geschichten überlebender Opfer nicht nur geben kann, sondern auch geben muß, als Vorbedingung eines Versuches der Heilung.

Eine Frauengeschichte

Nach dem Midrasch sterben Frauen im Kindbett, wenn sie den drei Geboten, die nur für Frauen gelten, nicht nachkommen.⁵⁸ Gemeint sind die Gebote des *challa* (das Abschneiden des Priesterteils beim Kneten des Teiges), *Nidda* (die sexuelle Enthaltsamkeit während der Menstruation) und *Ner* (das Anzünden des Sabbatlichtes). Sie haben diese Gebote – *mitsvot* – bekommen (aber eine *mitsva* ist auch immer ein ‚Geschenk‘), weil sie den *göttlichen Leib* Adams zerstört, sein *Blut* vergossen und seine *Seele ausgelöscht* hatten. Drei Gebote, die ihre Reproduktionsfunktion – hier als Reproduktion von Leib, Leben und Seele dargestellt – symbolisch zum Ausdruck bringen.

In der weiteren Ausarbeitung dieses Themas im Midrasch nähern sich die vorgeschriebenen Handlungen mehr und mehr den göttlichen Schöpfungsakten. So wird das Kneten der *challa* aus Mehl und Wasser Gottes Kneten von Adams Leib aus Erde und Wasser gleichgesetzt. Und es ist durch das Einhalten des *nidda*-Gebotes (das Verbot des Geschlechtsverkehrs während der Ovulation), daß die Frau neues Leben schafft. Und wenn sie, nach beendeter Wochenarbeit, die Sabbatkerzen anzündet, bringt sie die Seele ins Leben, die das „Licht Gottes“ genannt wird.

Zwei Schöpfungen

Die erste Schöpfung war eine männliche, von Ordnung schaffenden Worten Gottes hervorgerufen. Die zweite, in der Gott seine ‚Hände‘ brauchte, war eher eine weibliche, die der *Schechina*, in der die Ordnung dann auch fehlte, es aber geselliger war. Nur Männer konnten das absolute Übel schaffen. Nur Frauen, die immer Unordnung machen, konnten den Erlöser bringen. Im Grunde könnte man vielleicht die Mittelstimme als die Sprache der Frau bezeichnen. Sie war hier meine Sprache.

58 *Tanchuma Noah*, 1.

Franz-Rosenzweig-Gastprofessur 2002

Dr. Feliks Tych

entpflichteter Professor am Institut für Geschichte an der
Polnischen Akademie der Wissenschaften
Direktor des Jüdischen Historischen Instituts in Warschau

Feliks Tych wurde 1929 als neuntes Kind der Familie in Warschau geboren. Bis zum Kriegsausbruch besuchte er die polnische Volksschule in Radomsko in der Nähe der deutschen Grenze, wo der Vater eine kleine Metallfabrik besaß. Der historische Marktplatz dieser kleinen Stadt wurde bereits am zweiten Tag des deutschen Überfalls aus der Luft zerstört, und am nächsten Tag rückten die deutschen Truppen ein. Hier wurde noch im Dezember 1939 eines der ersten Ghettos des Generalgouvernements für die besetzten polnischen Gebiete errichtet. Im Sommer 1942 verdichteten sich die Anzeichen einer bevorstehenden „Aktion“ gegen die Bewohner des Ghettos. Vorsorglich entschieden sich die Eltern, Feliks heimlich zu einem polnischen Bekannten fliehen zu lassen, der bereit war, ihn zu seiner im Untergrund in Warschau lebenden, verheirateten Schwester zu bringen. Die Flucht gelang, und Feliks wurde von seiner Schwester in Warschau an eine polnische Gymnasiallehrerin weitergereicht, die es auf sich nahm, ihn mit gefälschten Papieren als verwaisten Neffen neben ihren beiden eigenen Kindern aufzuziehen. Alle Beteiligten dieser Rettungsaktion wußten, was ihnen blühte, wenn sie aufgefliegen wäre. Feliks Tych überlebte die deutsche Okkupation in seiner Pflegefamilie, bei der er auch in der Nachkriegszeit bleiben konnte; seine Eltern waren im Vernichtungslager Treblinka ermordet worden.

Nach Beendigung des Gymnasiums 1948 begann Feliks Tych ein Studium der Geschichte an der Universität Warschau, das er 1952 mit einer Magisterarbeit über die Anfänge der polnischen Arbeiterbewegung abschloß. Aufgrund der Qualität seiner Arbeit erhielt er ein Stipendium für ein weiterführendes Studium an der Lomonossow-Universität in Moskau. Dort erwarb er 1955 den Doktorgrad mit einer Dissertation über die Revolution von 1905 bis 1907 im Königreich Polen, die in einer erweiterten polnischen Fassung als Buch veröffentlicht wurde. Aufgrund dieser Qualifikationen erhielt Feliks Tych wissenschaftliche Mitarbeiterstellen sowohl am Institut für Geschichte der Polnischen Akademie der Wissenschaften als auch am Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung beim ZK der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei (PVA). 1957 gründete er die erste polnische Zeitschrift für Sozialgeschichte, deren Chefredakteur er jahrelang war. 1970 wurde er zum außerordentlichen Professor und 1982 zum ordentlichen Professor für Geschichtswissenschaft ernannt. Bei den 1968 einsetzenden Säuberungswellen, die auch eine antisemitische Stoßrichtung hatten, wurden Feliks Tych und ebenso auch seine Frau Lucyna, geb. Berman als Theaterregisseurin aus ihren Anstellungen gedrängt. Von 1971 bis 1987 wurde Prof. Feliks Tych im Zentralen Historischen Archiv beim ZK der PVA mit der Aufgabe der Leitung der Abteilung für Quelleneditionen und Bibliographie betraut, wo er seit 1973 die Reihe Archiv der Arbeiterbewegung herausgab. Doch auch hier wurde er aus politischen Gründen 1987 vorzeitig pensioniert, seither organisiert er seine historischen Forschungsprojekte auf privater Basis.

Nach 1990 nahm er mehrfach Gastprofessuren an verschiedenen deutschen Universitäten wahr. Für seine Arbeiten zur Sozialgeschichte der Arbeiterbewegung erhielt Prof. Tych 1990 den Österreichischen Victor-Adler-Staatspreis. Mehr und mehr treten nun auch die historische Aufarbeitung des Holocaust und Untersuchungen über die Folgewirkungen für die osteuropäischen Länder ins Zentrum seiner Forschungen – siehe hierzu sein Buch in polnischer Sprache: Der lange Schatten des Holocaust (1999). 1996 wurde er Direktor des Jüdisch Historischen Instituts in Warschau, das er neu aufbaute. Unter seiner Betreuung konnten inzwischen wertvolle Bestände aufgearbeitet und ediert werden, so beispielsweise das Ringelblum-Archiv aus dem Warschauer Ghetto. Aufgrund seiner vielfältigen Verpflichtungen konnte Prof. Dr. Feliks Tych die Franz-Rosenzweig-Gastprofessur 2002 nur für zwei Monate annehmen. Trotz dieser verknüpften Zeitspanne gelang es ihm in seinen Veranstaltungen eindrucksvoll, den Studierenden einen Einblick in die Geschichte der Juden Osteuropas, in das Ausmaß des Holocausts sowie in die verheerenden moralischen und kulturellen Folgewirkungen in den osteuropäischen Nachkriegsgesellschaften zu vermitteln, von denen sie bisher keine Kenntnisse hatten.



FELIKS TYCH

FELIKS TYCH

Lebensskizze

Ich wurde am 31. Juli 1929 in Warschau geboren, aber die meiste Zeit meiner Kindheit habe ich in einer kleineren Industriestadt namens Radomsko im westlichen Teil des früheren Kongreßpolens, nahe der deutschen Grenze verbracht. Mein Vater besaß dort eine kleine Metallfabrik, die vor allem Baubeschläge, Ketten, einfache Schlösser und sonstige Produkte für die Landwirtschaft herstellte. Ich weiß nicht, was für eine formale Ausbildung mein Vater hatte, er muß aber ein begabter Techniker gewesen sein; denn ich erinnere mich, wie oft er selber die Produkte seiner Fabrik entworfen hat. Das hat mich in meiner Kindheit immer fasziniert, genauso wie die Tatsache, wie aus dem Rohstoff ein Endprodukt entsteht. Genausowenig weiß ich über die formale Ausbildung meiner Mutter. Ich weiß nur, daß sie eine tüchtige Hausfrau und eine aufmerksame und liebende Mutter von neun Kindern war, aber immer noch Zeit gefunden hat, meinem Vater bei der Verwaltung der Fabrik zu helfen. Als meine Mutter ihren Mann geheiratet hat, war sie 16 Jahre alt. Ein Jahr später wurde das erste Kind geboren, dann etwa alle zwei Jahre die weiteren sieben Kinder, und später, nach sechs Jahren Unterbrechung, kam ich – nicht geplant – als neuntes und letztes Kind.

Mein Elternhaus wurde in einer traditionellen Weise geführt: mit koscherer Küche, mit der rigiden Beachtung aller jüdischer Festtage. Mein Vater ging jeden Samstag regelmäßig zur Synagoge, und sehr oft hat er mich, den Kleinsten, mitgenommen. Ich hatte dabei auch eine bestimmte Funktion: Ich mußte seine Tasche mit seinem Gebetsschal und den Tefillim tragen. Die Eltern, obwohl sie akzentfrei Polnisch beherrschten, haben untereinander meistens jiddisch gesprochen, nicht aber die Kinder. Diese haben schon polnische Schulen absolviert und als Umgangssprache Polnisch benutzt. Das war auch der Grund, warum die Eltern mit den Kindern manchmal Jiddisch, meistens aber Polnisch gesprochen haben. Mein Vater hatte eine jiddische Tageszeitung abonniert, aber ich erinnere mich, bei ihm ab und zu auch eine deutsche Zeitung gesehen zu haben.

Im Sommer 1939, kurz vor Kriegsausbruch, habe ich die vierte Klasse der Allgemeinen Schule abgeschlossen. Das war eine staatliche Schule, aber für jüdische Kinder bestimmt. Alle Lehrer waren Nichtjuden, mit Ausnahme der Lehrerin, die mosaischen Unterricht erteilte. Diese Separation der jüdischen und nichtjüdischen Schüler existierte aus praktischen Gründen, vor allem wegen der unterschiedlichen Feiertage, doch nur in den Städten, in denen es genügend jüdische Kinder gab. Der Vater wollte, daß ich auch eine religiöse jüdische Erziehung erhalte, er hat mich noch vor der Schule in einen hebräischen Kindergarten geschickt, und später, in den ersten Kriegsjahren, als jüdische Kinder nicht in die Schule gehen durften, hat er mich in einen Chedder geschickt. Diese Bemühungen haben aber aus zwei Gründen keine Erfolge gezeitigt: 1. hatte der Melamed kein pädagogisches Talent und ließ nur mechanisch die Heiligen Bücher laut lesen, und 2. war ich schon damals ein exzessiver Leser von Literatur in polnischer Sprache, da ich mir selber im Alter von fünf Jahren durch das Studium von Geschäftsschildern schon fließend Lesen beigebracht hatte und begann, Bücher regelrecht zu verschlingen. Die Zusammensetzung meiner Lektüre war ganz zufällig und so verrückt, wie man sich nur denken kann: von Kinderbüchern über Jungmädchen-

literatur bis zu Hedwig Courts-Mahler und Karl May. Gelegentlich waren es auch dubiose Romane für Erwachsene, die durch Zufall in meine Hände gerieten. Der Vater war einerseits stolz auf mich, daß ich gern und viel lese, war aber besorgt, daß dies auf Kosten meiner religiösen Ausbildung gehe.

Die Deutschen sind in Radomsko schon am 2. September 1939 einmarschiert nach einer brutalen Bombardierung am Vortag, die nur der zivilen Bevölkerung galt, ohne die großen Betriebe ins Visier zu nehmen. Radomsko war nach Piotrków Trybunalski die zweite Stadt im Generalgouvernement, in der die Nazis ein Ghetto einrichteten. Das geschah schon im Dezember 1939. Die Fabrik meines Vaters wurde enteignet, sie bekam einen volksdeutschen Treuhänder, und wir mußten von unserer Vierzimmer-Wohnung ins Ghetto in eine Einzimmer-Mansarde ohne Küche und fließendes Wasser und mit einem Toilettenhäuschen im Hof umziehen.

Im Ghetto gab es keine Schule, die Eltern haben eine junge Gymnasiastin gefunden, die mir und zwei anderen Schülern privaten Unterricht gab. Insgesamt aber habe ich nicht viel zu tun gehabt und habe ein Refugium beim Lesen gefunden. Eine Leihbücherei war natürlich im Ghetto nicht erlaubt, und ich habe meine Lektüre wahllos dem Zufall überlassen. Auf dem Dachboden des Häuschens fand ich mehrere Jahrgänge polnischer katholischer Jugendzeitschriften: *Der kleine Ritter der Unbefleckten* und *Der Ritter der Unbefleckten*, die ich von der ersten bis zur letzten Zeile gelesen habe, ohne zu ahnen, welches Kapital ich damit für meine weitere Kriegszukunft erworben habe. Andere Bücher habe ich von Bekannten und Freunden geliehen.

Zum ersten Mal in meinem Leben wurde ich damals auch „sozial“ tätig: etwa Ende 1940/Anfang 1941 haben die Besatzer einige hundert Juden aus dem Łództer Ghetto in das Radomsker Ghetto gepfercht. Alle diese noch unglücklicheren Menschen wurden in der Synagoge auf dreistöckigen Pritschen untergebracht. Ein Knabe aus Łódz, den ich kennengelernt habe, hat mir gezeigt, unter welchen Bedingungen sie leben mußten. Dann habe ich beschlossen, ein paar von meinen Freunden zu sammeln und in dieser Sache etwas zu unternehmen. Wir haben beschlossen, von Tür zu Tür zu gehen und für die Łództer zu sammeln. Wenn man die elenden Bedingungen im Ghetto berücksichtigt, hatte unsere Aktion einen großen Erfolg: Keiner hat uns die Tür gewiesen, jeder gab von dem wenigen, das er besaß, und wir konnten tatsächlich den Synagogenbewohnern etwas helfen. Ihre tiefe Dankbarkeit hat uns beschämt.

Das Ghetto in Radomsko hatte weder eine Mauer noch einen Zaun, es wurde durch deutsche und polnische Polizei bewacht, und jeder Jude, der außerhalb des Ghettos aufgegriffen wurde, war von der Todesstrafe bedroht.

Im Sommer 1942 verbreiteten sich im Ghetto Gerüchte über eine bevorstehende „Aktion“. Gerade in der Zeit dieser Gerüchte fand meine Bar Mitzwa statt. Der Vater hatte schon ein paar Monate zuvor einen Rebbe beauftragt, mich auf die Bar Mitzwa vorzubereiten. Jeden zweiten Tag habe ich mit ihm ein paar Stunden verbracht. Vor dem Ereignis hatte ich schreckliches Lampenfieber, vor allem, weil ich wußte, welchen Wert mein Vater auf diese Zeremonie legte. Sie hat in einer kleinen geheimen Betstube stattgefunden. Mein Vater und mein ältester Bruder waren dabei. Ich hatte den Eindruck, daß mein Vater mit mir zufrieden war.

Inzwischen verdichteten sich die Gerüchte über die bevorstehende „Aktion“. Keiner wußte genau, wie diese „Aktion“ aussehen würde, und mit Sicherheit wußte niemand, daß diese „Aktion“ die Auflösung des Ghettos und die Verschickung seiner Bewohner in die Gaskammer des Vernichtungslagers Treblinka bedeuten würde. Die meisten, auch mein

Vater, haben sich die „Aktion“ als eine Art Pogrom vorgestellt, das zwar Opfer kosten, aber nicht die Auslöschung der Gemeinde mit sich bringen würde. Vorsichtshalber hat jedoch meine Mutter beschlossen, für die Zeit der „Aktion“, so wurde mir zumindest gesagt, mich zu meiner erwachsenen Schwester zu schicken, die mit ihrem Mann und ihrem im Warschauer Ghetto geborenen kleinen Sohn schon seit einigen Monaten auf der sogenannten arischen Seite mit falschen Dokumenten in Warschau gewohnt hat. Ausgestattet mit einem kleinen grünen Pappköfferchen, das nur eine Garnitur Wäsche und ein kleines Glas Gänse-schmalz faßte, wurde ich an einem heißen Septemberabend 1942 zu einem jungen Arbeiter der Fabrik meines Vaters geschickt, er sollte mich mit dem Nachtzug nach Warschau bringen. Kurz vor der Polizeistunde bin ich aus dem Ghetto ausgebrochen. Als ich mich von meinen Eltern auf dem Hof vor der Wohnung verabschiedete, habe ich nicht geahnt, daß ich sie zum letzten Mal sehe. Ahnten sie das? Vielleicht.

Auf der Droschkenfahrt vom Warschauer Bahnhof zur Wohnung meiner Schwester im Stadtteil Żoliborz habe ich zum ersten Mal die Ghettomauer gesehen. Die Mauer verlief in der Mitte der Bonifraterskastraße, auf dem Bürgersteig standen in regelmäßigen Abständen bewaffnete Männer in mir unbekannten Uniformen. „Letten“, informierte uns kurz der Kut-scher. Es war die Zeit der „Großen Aktion“ (Juli–September 1942), als 300.000 Warschauer Ghetto-Insassen in die Gaskammern von Treblinka geschickt wurden. Aber das habe ich erst später erfahren. Meine Schwester hat uns sehr warm empfangen, glücklich, daß meine Flucht gelungen ist. Sie konnte mich aber in ihrem gemieteten Zimmer bei einer Lehrerfamilie nicht unterbringen. Das schien den Wohnungsinhabern zu gefährlich. Mein Schwager, ein Architekt, hat mir eine falsche Geburtsurkunde und einen falschen Schulausweis ausgestellt. Die Formulare hatte er von der Untergrundorganisation, der er angehörte, bekommen. Durch seine Kollegen in dem Projektbüro, bei dem er beschäftigt war, wurde fieberhaft ein Unterschlupf für mich gesucht. Und er hat ihn letztendlich gefunden. Eine Gymnasiallehrerin mit zwei eigenen kleinen Kindern hat sich bereit erklärt, ein jüdisches Kind zu sich zu nehmen und zu retten.

Am Anfang habe ich meinen Aufenthalt bei ihr nur als temporäres Refugium betrachtet. Ich sollte doch bald zu meinen Eltern zurückfahren nach Radomsko. Aber Wochen und Monate vergingen, und ich habe von ihnen keine Nachricht bekommen. Auf meine Fragen gab meine Schwester ausweichende Antworten. Ich begann zu ahnen, daß etwas Schreckliches passiert war. Und dann habe ich dem Herrgott ein Ultimatum gestellt: Wenn es sich herausstellt, daß meine Eltern und meine Geschwister leben, bleibe ich Dir treu im Glauben. Wenn nicht, heißt das, daß es keinen Gott gibt. Der Herrgott hat mein Ultimatum nicht akzeptiert. Seitdem habe ich nie mehr in meinem Leben gebetet.

Das temporäre Refugium ist zu meinem zweiten Heim geworden und meine Retterin zu meiner zweiten Mutter. Formell galt ich als ihr Neffe, der Sohn ihrer nach Sibirien verschleppten Schwester. Sie hat sich um alles gekümmert: um meine Lektüre, um die Fortsetzung meiner Bildung, um meine Sicherheit und nicht zuletzt um meine Stimmung.

Über meine Retterin und meinen Schwager, die beide im linken Untergrund tätig waren, auch durch neugewonnene, etwas ältere polnische Freunde, Mitglieder der Armia Krajowa (Heimarmee, die zu den Strukturen der Exilregierung in London gehörte), hatte ich Zugang zu der breiten Palette der polnischen Untergrundpresse von extrem rechts bis extrem links. Auf diese Weise begann meine politische Bildung, sie resultierte auch aus der Beobachtung des Verhaltens der polnischen Bevölkerung in dieser besonderen Zeit. Ich habe zum Beispiel gesehen, wie einsam die Retter in ihrer eigenen Gesellschaft waren, obwohl es Tausende von ihnen gab. Am Beispiel meiner eigenen Erfahrung und meines Beobachtungsfeldes habe ich

die falsche Überzeugung gewonnen, daß die Retter nur aus der linken Szene kamen. Daß diese Überzeugung falsch war, habe ich aber erst mehrere Jahre nach dem Krieg erfahren. Für meine eigenen Bedürfnisse habe ich mir eine naive soziale Utopie gebaut und sie sogar niedergeschrieben. Die Nachkriegswelt sollte eine Familie gleichberechtigter Völker bilden, die ohne Haß und auf Grundlage gegenseitiger Hilfe miteinander leben. Gefühle der Rache waren mir völlig fremd. Jeder sollte gleiche Chancen auf sozialen Aufstieg und Bildung haben. Der einzige Weg, den ich gesehen habe, um die beiden letzten Forderungen zu verwirklichen, schien mir, dem damals Vierzehnjährigen, die Abschaffung des Erbrechts. Das war ein Teil meiner „Kriegsspiele“. Ich war mir aber die ganze Zeit über klar, daß ich wenige Chancen habe, den Krieg zu überleben. Doch ich habe es geschafft.

In der Familie meiner Retterin habe ich auch einige Jahre nach dem Krieg, bis zu meinem Abitur 1948, gelebt. Später bin ich selbständig geworden, habe aber meine Bindung an meine zweite Familie nie verloren. Ich blieb für immer ihr Mitglied.

Mein Studium der Geschichte habe ich 1948 an der Warschauer Universität begonnen und 1952 mit dem Magister Artium abgeschlossen. Während meiner Studienzeit bin ich Mitglied der Polnischen Vereinigten Arbeiter-Partei geworden. Meine Magisterarbeit beschäftigte sich mit einer frühen polnischen Arbeiterorganisation, die zum ersten Mal in Russisch-Polen versuchte, von dem russischen terroristischen Muster der Narodnaja Wolja abzuweichen und sich der modernen westlichen Sozialdemokratie zuzuwenden. Der Titel der Arbeit lautete: *Der Bund der Polnischen Arbeiter 1889–1892. Die Anatomie einer frühen Arbeiterorganisation*. An der Arbeit hat mich vor allem nicht nur die Wende vom Volkstümlertum zum modernen Trade-Unionism interessiert, sondern auch, wie aus dem Magma der Spontaneität eine strukturierte Arbeiterorganisation entsteht. Als erste Monographie über diese Organisation wurde die Arbeit später als dickes Buch veröffentlicht.

Die Universität hat mir vorgeschlagen, ein polnisches Doktorandenstipendium am Lehrstuhl für die Geschichte der Süd- und Ostslawen an der Lomonossow-Universität Moskau anzunehmen. Der Lehrstuhl hatte einen guten Ruf, wurde durch den bekannten russischen Historiker der vorrevolutionären Generation Boris Grekow gegründet. Ich war neugierig und wollte die Sowjetunion kennenlernen. Der Vorschlag paßte mir gut. Die Realität hat mich dann jedoch eher eingeschüchtert als hingerissen: Ich habe Moskau erlebt auf dem Höhepunkt des Stalinismus, auch in den Zeiten des Tauwetters. Das „Vaterland der Proletarier“ hat in mir viele Zweifel ausgelöst und viele naive Erwartungen enttäuscht. Über den Terror in der UdSSR wußte ich damals noch wenig. Was mich am meisten schockierte, war das allgegenwärtige Byzantinische und Polizeihafte, das Gefühl, ständig beobachtet zu werden (so wurde ich auch, begründete Kontakte mit meinem Tutor ausgenommen, kein einziges Mal in eine russische Privatwohnung eingeladen). Nichtsdestoweniger habe ich meine Entscheidung, in Moskau zu promovieren, nie bereut. Nirgendwo sonst hätte ich praktisch durch eigene Beobachtung so viel und so gut etwas über die sozialen, politischen und moralischen Alternativen des 20. Jahrhunderts lernen können, und nirgendwo sonst wäre ich auch der reichen russischen Kultur, die Sprache eingeschlossen, so nahe gewesen.

Im April 1955 habe ich meine Doktordissertation verteidigt, sie war der Revolution 1905/07 im Königreich Polen gewidmet. Große Teile der Arbeit wurden in dem anspruchsvollen Jahrbuch der Russischen Akademie der Wissenschaften publiziert. Eine wesentlich erweiterte polnische Fassung, die ich mit meinem Freund Prof. Stanisław Kalabinski (Experte für die wichtigste bürgerliche polnische Partei, die Endecja) unter dem Titel *Der Vierte Nationale Aufstand oder die Erste Revolution. Die Jahre 1904–1907 in den Polnischen Ländern* veröffentlichte, ist in zwei Auflagen erschienen. Nach der Rückkehr aus der Sowjet-

union erhielt ich ein Angebot der Warschauer Universität, doch die mir im Bereich „Geschichte Volkspolens“ vorgeschlagene Dozentur war für mich aus vielerlei Gründen nicht akzeptabel. Im Oktober 1955 wurde ich zunächst wissenschaftlicher Mitarbeiter der Forschungsabteilung „19. Jahrhundert – 1918“ am Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung beim ZK der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei.

Ab 1956 war ich gleichzeitig wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Abteilung „Geschichte Polens 1864–1918“ am Institut für Geschichte der Polnischen Akademie der Wissenschaften (PAW) in Warschau, wo ich mich 1960 mit der Arbeit *Polnische Sozialistische Partei-Linke im Ersten Weltkrieg* habilitierte. Im Institut für Geschichte der PAW arbeitete ich vor allem an zwei Forschungsvorhaben mit: an der mehrbändigen *Geschichte Polens* sowie an einer mehrbändigen Quellenausgabe zur Lage der Bauern und der Bauernbewegung im Königreich Polen 1904–1907 (de facto die erste soziale und politische „Fotografie“ des polnischen Dorfes nach dem Aufstand 1863 und der nachfolgenden Agrarreform 1864). Beide Projekte wurden abgeschlossen und veröffentlicht.

1970 wurde ich zum außerordentlichen Professor ernannt, 1982 zum ordentlichen Professor. Auf der Liberalisierungswelle nach dem „polnischen Oktober“ 1956 gründete ich 1957 die erste polnische wissenschaftliche Zeitschrift für Sozialgeschichte *Z Pola Walki*. Das erste Heft der Vierteljahresschrift erschien im Januar 1958 und erhielt sofort breite moralische Unterstützung von der historischen Zunft Polens. Die Zeitschrift war in der UdSSR einige Jahre nicht zugelassen. Sie galt als „revisionistisch“. Viele der heute noch führenden polnischen Historiker gaben in der Vierteljahresschrift ihr wissenschaftliches Debüt.

1968–1970, in der Zeit der offenen antisemitischen und „antirevisionistischen“ Offensive der Partei, wurde ich gleich zu Beginn (1968) aus dem Institut für Geschichte der PAW entlassen, einige Zeit später auch vom Posten des Chefredakteurs der Zeitschrift. Ich wurde auch aus den meisten wissenschaftlichen Gremien ausgeschlossen. Eine Ausnahme machte lediglich das noch vor dem Krieg gegründete und über eine gewisse Autonomie verfügende akademische *Polnische Biographische Lexikon* (*Polski Słownik Biograficzny*), dessen engem Redaktionsausschuß ich bis heute angehöre. 1970, als das Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung von der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der PVAP übernommen wurde, verlor ich auch meine Forschungsstelle in diesem Institut. Die Tatsache, daß ich in dieser „Janitscharenschule“ unerwünscht war, war für mich selbstverständlich. Alle meine Versuche, wieder eine Anstellung am Institut für Geschichte der PAW oder an einer Universität zu finden, wurden durch die Abteilung Wissenschaft des ZK der Partei vereitelt. So mußte ich, besonders weil auch meine Frau 1968 ihre Arbeit als Theaterregisseurin aus denselben politischen Gründen verloren hatte, die mir schließlich angebotene Stelle im neugegründeten Zentralen Historischen Archiv beim ZK der PVAP annehmen. Dort leitete ich von 1971 bis 1987 die Abteilung für Quelleneditionen und Bibliographie. 1973 begann ich mit der Herausgabe der Quellenreihe *Archiv der Arbeiterbewegung* (insgesamt konnte ich 11 Bände veröffentlichen).

1987 wurde ich aus politischen Gründen frühzeitig pensioniert. Seitdem arbeitete ich als freier Forscher und Schriftsteller.

Insgesamt habe ich 5 Monographien, 21 Bände Quelleneditionen und ca. 250 Artikel und Beiträge in Sammelbänden und historischen Zeitschriften in Polen, Deutschland, Österreich, Japan, Italien, Holland und den USA veröffentlicht. Die Themen betreffen vorwiegend die polnische und europäische Sozialgeschichte des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg. In den 60er Jahren editierte ich beispielsweise etwa 1000 bis dahin unbekannte polnische Briefe von Rosa Luxemburg an Leo Jogiches. Die dreibändige annotierte Ausgabe, die völlig

neue Einsichten in die persönliche und politische Biographie der jüdisch-polnisch-deutschen Revolutionärin vermittelte, wurde in den europäischen Volksdemokratien und der UdSSR totgeschwiegen, die in Frankfurt am Main erschienene deutsche Ausgabe fand hingegen ein lebhaftes Echo, dem mehrere Übersetzungen, einschließlich einer vollständigen japanischen, folgten. Die Öffnung der russischen Archive in den 90er Jahren erlaubte mir Untersuchungen anhand neuer Dokumente zur Biographie von Leo Jogiches, an der ich zur Zeit arbeite.

1990 wurde mir der Österreichische Victor-Adler-Staatspreis für Arbeiten über Sozialgeschichte verliehen.

Im akademischen Jahr 1990/91 (Winter- und Sommersemester) unterrichtete ich als Gastprofessor Osteuropäische Nachkriegsgeschichte an der Georg-August-Universität in Göttingen, im Wintersemester 1992/93 am Fachbereich Gesellschafts- und Geschichtswissenschaften der Technischen Hochschule Darmstadt, im Sommersemester 1996 an der Historischen Fakultät der Universität Freiburg i.Brsg., im Sommersemester 1999 lehrte ich am Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin und nahm im Sommersemester 2002 die Franz-Rosenzweig-Professur an der Universität Kassel wahr.

Seit 1994 war ich Mitherausgeber des *Berliner Jahrbuchs für Osteuropäische Geschichte* (der letzte Band wurde 1997 veröffentlicht). Ich leite in Warschau eine von mir ins Leben gerufene Arbeitsgruppe, die ein auf sechs Bände geplantes *Biographisches Lexikon der polnischen Arbeiterbewegung* vorbereitet. Der erste Band wurde 1978 noch von der Abteilung Ideologie des ZK aus dem Buchhandel genommen. Erst 1985–87 konnten die beiden ersten Bände ungehindert erscheinen. Band 3 erschien 1992, Band 4 ist druckfertig.

Nach 1990 hatte ich begonnen, mich intensiv mit der Problematik des Holocaust und seinen sozialen und politischen Folgen für das Polen der Nachkriegszeit zu befassen. Meine Ergebnisse und Ansichten konnte ich in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichen beziehungsweise auf wissenschaftlichen Konferenzen vortragen.

Ende 1995 wurde ich von jüdischen Organisationen in Polen angesprochen, ob man mit meiner Beteiligung an der Rettung des Jüdischen Historischen Instituts (ŻIH) in Warschau rechnen könne. Das Institut befand sich seit einigen Jahren im Zustand des klinischen Todes, so daß seine reichen und wichtigen Sammlungen im Archiv und Museum sowie seine Bibliothek ernsthaft gefährdet waren. Nachdem ich mich näher mit dem Zustand des Instituts vertraut gemacht hatte, kam mir jeder, der dort tätig werden wollte, wie ein Kamikaze vor. Ich nahm es als Herausforderung, der ich mich schließlich stellte. Im Januar wurde ich zum Direktor des ŻIH ernannt. Ich arbeite bis heute als Direktor des Institutes.

1999 ist mein Buch *Der lange Schatten des Holocaust* (Neuaufgabe 2003) erschienen. Unter meiner redaktionellen Leitung wurden auch bis jetzt drei Bände der vollständigen akademischen Ausgabe der Dokumente des Ringelblum-Archivs (Untergrundarchiv des Warschauer Ghettos) publiziert. Im Moment erscheint unter meiner Redaktion und Mitwirkung das erste polnische Schulbuch über die Zeit des Holocaust im besetzten Polen. Das Buch wird im Herbst 2003 veröffentlicht werden.

Verheiratet bin ich seit 1952 mit Lucyna, geb. Berman, Theaterregisseurin. Wir haben einen verheirateten Sohn (geb. 1954), Senior Research Fellow an der Fakultät für Ökologische Wissenschaften der Universität Lancaster, und zwei Enkelkinder.

Bibliographie in Auswahl

Bücher

(Hrsg.), *Socjaldemokracja Królestwa Polskiego i Litwy. Materiały i dokumenty* (Die Sozialdemokratie des Königreichs Polen und Litauen. Materialien und Dokumente) 1893–1903, 3 Bde., Warszawa 1957–1962.

(mit Stanisław Kalabiński) *Walki chłopów Królestwa Polskiego w rewolucji 1905–1907. Materiały archiwalne* (Die Bauern des Königreichs Polen und Litauen in der Revolution 1905–1907. Archivdokumente), 3 Bde. und Registerband, Warszawa 1958–1961.

Polska Partia Socjalistyczna-Lewica w latach wojny 1914–1918 (Die Polnische Sozialistische Partei-Linke im 1. Weltkrieg), Warszawa 1960.

(Hrsg.), *Polska Partia Socjalistyczna – Lewica 1906–1918. Materiały i dokumenty*, 2 Bde., Warszawa 1961–1962.

(zusammen mit H. Schumacher), *Julian Marchlewski Biografia*, Warszawa 1966, deutsche Übersetzung: Berlin (Ost) 1966.

Listy Róży Luxemburg do Leona Jogichesa-Tyszki (Briefe Rosa Luxemburgs an Leo Jogiches), 3 Bde., Warszawa 1968–1971; deutsche einbändige Übersetzung (Auswahl), Frankfurt a.M. 1971.

(mit St. Kalabiński), *Czwarte powstanie czy pierwsza rewolucja. Lata 1905–1907 na ziemiach polskich* (Der vierte Aufstand oder die erste Revolution 1905–1907 in Polen), Warszawa 1969, 2. erw. Ausg. 1976.

Związek Robotników Polskich 1889–1891. Anatomia wczesnej organizacji robotniczej (Der Bund der polnischen Arbeiter 1889–1891. Anatomie einer frühen Arbeiterorganisation), Warszawa 1974.

Polskie programy socjalistyczne 1878–1918 (Polnische sozialistische Programme 1878–1918), Warszawa 1974.

(Hrsg.), *Słownik Biograficzny Działaczy Polskiego Ruchu Robotniczego* (Biographisches Lexikon der polnischen Arbeiterbewegung), Bd. 1 (A–D), Warszawa 1978, Bd. 2 (E–J), Warszawa 1987, Bd. 3 (K), Warszawa 1992.

Socjalistyczna Irredenta (Der sozialistische Irredentismus), Kraków 1982.

(Hrsg.), *Kazimierz Kelles-Kraz. Listy* (Briefe) 1890–1905, 2 Bde, Wrocław 1984.

Schweigendes Grauen. Ehemalige NS-Vernichtungslager in Polen (Fotografien von Axel Thünker. Daten und Texte von Feliks Tych), Bonn 1995.

Długi cień Zagłady (Der lange Schatten des Holocaust), Warszawa 1999.

Deutsche, Juden, Polen: Der Holocaust und seine Spätfolgen, Bonn 2000 (Broschüre der Friedrich-Ebert-Stiftung).

Aufsätze

Die II. Internationale als alternatives Modell der internationalen Beziehungen ‚von unten‘, in: Fritz Klein/Otmar von Aretin (Hrsg.), *Europa um 1900. Texte eines Kolloquiums*, Berlin 1989, S. 349–365.

Die Sozialdemokratische Partei Galiziens innerhalb der österreichischen Gesamtpartei. Vom Hainfelder Parteitag bis zum Zerfall der Monarchie, in: Erich Fröschl/Maria Messner/Helge Zoitl (Hrsg.), *Die Bewegung. Hundert Jahre Sozialdemokratie in Österreich*, Wien 1990, S. 249–257.

Leo Jogiches' Kritik an der bolschewistischen Partei, in: *Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung (IWK)*, Jg. 27, 1991, Heft 3, S. 303-313.

Zur Lage in der russischen Sozialdemokratie. Ein unveröffentlichtes Manuskript von Rosa Luxemburg aus dem Jahre 1991, in: *Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung (IWK)*, Jg. 27, 1991, Heft 3, S. 339-356.

Drei unbekannte Briefe Rosa Luxemburgs über die Oktoberrevolution, in: *Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung (IWK)*, Jg. 27, 1991, Heft 3, S. 357-366.

Polens Teilnahme an der Invasion in der Tschechoslowakei 1968, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 36/92 (28. August 1992), S. 18-25.

Karl Kautsky und die polnische Frage, in: Jürgen Rojahn/Till Schelz/Hans-Josef Steinberg (Hrsg.), *Marxismus und Demokratie. Karl Kautskys Bedeutung in der sozialistischen Arbeiterbewegung*, Frankfurt a.M./New York 1992, S. 274-286.

Prag und Warschau anno 1968, in: Klaus Schönhoven (Hrsg.), *Sozialismus und Kommunismus im Wandel. Hermann Weber zum 65. Geburtstag*, Köln 1993, S. 567-581.

Legitimationsideologie der Pilsudski-Herrschaft, in: Richard Saage (Hrsg.), *Das Scheitern diktatorischer Legitimationsmuster und die Zukunftsfähigkeit der Demokratie*, Berlin 1995, S. 179-191.

Nationalism and the Left in Poland, in: Michael Minkenberg (Hrsg.), *What's Left? The Left and Nationalism in a Postsocialist Europe*, Ithaca, NY 1995, S. 53-69.

Zwischen Usurpation und Transformation: Bemerkungen zum System der Einparteienherrschaft und zum Wandel der Arbeiterbewegung am Beispiel Polens 1944-1989, in: Tobias Dürr/Franz Walter (Hrsg.), *Solidargemeinschaft und fragmentierte Gesellschaft. Parteien, Milieus und Verbände im Vergleich*, Opladen 1999, S. 463-474.

Lodzer Polen, Juden und Deutsche in der Revolution von 1905, in: Jürgen Hensel (Hrsg.), *Polen, Deutsche und Juden in Lodz 1820-1939*, Osnabrück 1999, S. 199-213.

Juden betreffende Quellen und die Rekonstruktion der jüdischen Sozial- und Kulturgeschichte, in: *Preserving Jewish Archives as part of the European Cultural Heritage. Proceedings of the Conference on Judaica Archives in Europe, for Archivists and Librarians*, Potsdam 1999, 11-13 July, Paris 2001, Les Editions du Nadir de l'Alliance israélite universelle, S. 14-24.

Das polnische Jahr 1968, in: Beate Kosmala (Hrsg.), *Die Vertreibung der Juden aus Polen 1968. Antisemitismus und politische Kalkül*, Berlin 2000, S. 65-80.

Ghettos in Polen, in: *Wiener Jahrbuch für Jüdische Geschichte, Kultur und Museumswesen*, Band 5, 2000/2001, S. 69-76.

Die Oktoberrevolution, in: *Kommunismus – Utopie und Wirklichkeit. Kongreß der Bundeszentrale für politische Bildung 16.-19. November 2000 in Berlin*, Bonn/Berlin 2001, S. 15-20.

Holocaust-Unterricht an Schulen und Universitäten in Polen heute, in: Eduard Fuchs, Falk Pingel, Verena Radkau (Hrsg.), *Holocaust und Nationalsozialismus*, Wien 2002, S. 24-26.

Zeugen der Vernichtung. Polen und der Holocaust, in: *Dialog. Deutsch-Polnisches Magazin. Magazyn Polsko-Niemiecki* (Berlin), Nr. 60/2002, S. 39-50.

Der Einfluss von Leo Jogiches auf Rosa Luxemburg in ihrer Zürcher Zeit, in: *Rosa Luxemburg im internationalen Discours*, Berlin 2002, S. 222-228.

Jewish and Polish Perceptions of the Shoah as Reflected in Wartime Diaries and Memoirs, in: Joshua Zimmerman (Hrsg.), *Contested Memories. Poles and Jews During the Holocaust and Its Aftermath*, New Brunswick, New York 2003, S. 134-143.

Witnessing the Holocaust: Polish Diaries, Memoirs and Reminiscences, in: David Bankier/Israel Gutman (Hrsg.), *Nazi Europe and the Final Solution*, Jerusalem 2003, Yad Vashem, S. 175-198.

FELIKS TYCH

Die Beziehungen im Dreieck Polen – Juden – Deutsche 1939–1945 und ihre Spätfolgen

In der Geschichte des nationalsozialistischen Völkermords an den Juden und seinen unmittelbaren sowie langfristigen Folgen ist neben den beiden antagonistischen Hauptbeteiligten – den Tätern und ihren Opfern – noch eine weitere wichtige Komponente zu berücksichtigen, die mitunter sogar entscheidend für den Verlauf und Erfolg des nationalsozialistischen Projektes war: das soziale Umfeld des Holocaust. Darunter verstehe ich die Einstellung und das Verhalten, das die Mehrheitsbevölkerung in bestimmten von Deutschen besetzten ostmitteleuropäischen Ländern an den Tag legte, als die jüdische Bevölkerung in ihrer unmittelbaren Umgebung ausgerottet wurde.

Jeder Historiker, der sich mit der Geschichte des Holocaust befaßt, kann einen direkten Zusammenhang zwischen dem Verhalten einzelner Nationen gegenüber den Juden, die sich in äußerster Not befanden, und der allgemeinen Erinnerung feststellen. Das, was diesen Völkern aus jener Zeit im Gedächtnis geblieben ist, ist generell das im Krieg erfahrene eigene Leid. Ähnliches gilt auch für die Erinnerung an ihre moralische Verfassung während der Kriegszeit und an die unmittelbar nach Kriegsende herrschende Moral. Diese aus vielen Gründen oft verdrängte und selektive Erinnerung wurde in ihrer deformierten Gestalt von der Kriegsgeneration nicht nur sorgfältig gepflegt und gehütet, sondern auch an die Generationen ihrer Kinder und Kindeskinde weitergegeben; und das viel effektiver, als es Schule und Schulbücher je hätten tun können.

Ich möchte dieses Thema in einem ganz konkreten Kontext behandeln: im Kontext der nicht-jüdischen unmittelbaren Zeugen des Holocaust. Dabei ist es mir nicht um Einzelpersonen oder Gruppen – um die „Zuschauer“ oder *bystanders*, wie Raul Hilberg sie nennt – zu tun, sondern um ganze Völker oder doch einen beträchtlichen Teil dieser Völker, die den Mord an den europäischen Juden aus allernächster Nähe miterlebten, sowie um den Einfluß, den diese Erfahrung auf das hatte, was ihnen aus der Kriegszeit im Gedächtnis haften blieb. Es geht um die Dominanten ihrer Erinnerung. Wenn ich hier von (den meisten) Völkern in Ostmitteleuropa spreche, so meine ich selbstverständlich nicht wortwörtlich das gesamte jeweilige Volk.

Mir geht es generell nicht um eine Glosse zu den diesjährigen deutschen Pressediskussionen, in denen von einem „Umbau der [...] Erinnerungskultur: von der Täter- zur Opfergesellschaft“¹ die Rede ist; und es geht mir auch nicht darum, anläßlich der vorjährigen polnischen Jedwabne-Debatte umgekehrt für einen Umbau von der Opfer- zur Tätergesellschaft zu plädieren. Ich will mich so weit wie irgend möglich von einer historischen Didaktisierung fern und so nah wie möglich an die Fakten halten – unabhängig davon, ob sie moralisch bequem sind oder nicht. Der polnische Diskurs betraf nicht die Interpretation bestimmter Tatsachen, sondern wir hatten es mit etwas zu tun, was wesentlich einfacher und zugleich

1 Harald Welzer, „Zurück zur Opfergesellschaft“, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 3. April 2002.

viel komplizierter war: Bei der historischen Bilanz wurden ganz bestimmte wichtige Posten übergangen.

Ich denke, meine Ausführungen werden dies deutlich genug zeigen. Und noch eine letzte Anmerkung: Meine nun folgenden Betrachtungen stützen sich auf die Auswertung von einigen hundert, meist unveröffentlichten polnischen und jüdischen Tagebüchern und Erinnerungen aus den Kriegsjahren.²

Wir wissen, daß die bei weitem überwiegende Mehrheit des Tätervolks, d. h. der deutschen Bevölkerung, von der Möglichkeit ausgeschlossen war, den Mord am jüdischen Volk mit eigenen Augen zu sehen und zu beobachten. Die Ausrottung der Juden war in Deutschland bekanntlich Staatsgeheimnis. Wem sehr daran lag, nicht zu wissen, zu welchem Zweck oder mit welchem Ziel die Juden aus Deutschland, Österreich, Holland, Belgien oder Frankreich nach Osten transportiert wurden, mußte es nicht wissen oder konnte vorgeben, nichts zu wissen. Diese Tatsache war – wie wir alle sehr wohl wissen – von beträchtlichem Einfluß auf die Erinnerungen aus der Kriegszeit. Doch in Polen, im Baltikum, in der Ukraine oder in Weißrussland war es unmöglich, nichts zu wissen; selbst vortäuschen konnte man sich nichts.

In Ostmitteleuropa sahen Millionen Menschen den Mord an den Juden mit eigenen Augen. Ihnen konnte man keine Geschichten erzählen, daß die Juden nach Osten umgesiedelt würden, wo Arbeit auf sie warte; denn diese Menschen wußten entweder, wohin die Todeszüge fuhren, oder sie lebten selbst in unmittelbarer Nähe der Vernichtungslager oder aber in kleineren Ortschaften, wie sie in Westeuropa völlig unbekannt waren, in den *shtetlech*, d. h. in jüdisch geprägten Kleinstädten, wovon es in Polen und weiter östlich Aberhunderte gab und aus denen die jüdischen Bewohner häufig gar nicht erst deportiert, sondern gleich an Ort und Stelle ermordet wurden. In einigen Ländern – so in Litauen, Lettland, der Ukraine oder in Weißrussland – nahmen die örtliche Hilfspolizei oder andere freiwillige Mordhelfer häufig an den Massenerschießungen teil.

Anders gesagt: Es geht es um Orte und Umstände, wie sie beispielsweise Christopher Browning in seinem bekannten Buch *Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die Endlösung in Polen* beschreibt. Browning porträtiert jedoch vor allem die eigentlichen Täter, während mich dagegen diejenigen interessieren, die nur sporadisch im Hintergrund seiner Überlegungen auftauchen: die nicht-jüdischen Bewohner, die Zeugen der Untaten des Reserve-Polizeibataillons 101 waren. Sie konnten nicht übersehen, daß jüdisches Leben unter deutscher Besatzung nicht zählte, daß man Juden ungestraft töten durfte, daß das Gebot „Du sollst nicht töten“ für sie nicht mehr zutraf. Dies wurde in Polen selbst für überzeugte Antisemiten nicht ohne weiteres zur problemlos akzeptierten Norm.

Die Kategorie der Augenzeugen des Völkermords ist natürlich in ihrer Struktur nicht einheitlich; weder in dem, was sie dachten, noch in dem, was sie taten. Die einfachste Unterscheidung, die sich anbietet, ist diejenige in 1) aktive und passive Zeugen und 2) in Zeugen, die einen direkten oder indirekten materiellen Vorteil aus der Ausschaltung der Juden hatten, und in Zeugen, die ihn nicht hatten, und 3) in Zeugen, welche die Verfolgung der Juden und den Mord an ihnen begrüßten, und Zeugen, die ihn verurteilten. Übrig bleibt die sicherlich zahlreichste Kategorie der Gleichgültigen.

2 Felix Tych, „Witnesses of Shoah. The Extermination of Jews in Polish Diaries, memoirs and Reminiscences“, in: *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego*, Dez. 1999, Nr. 4 (192), S. 3-18.

Den passiven Zeugen konnte das jüdische Schicksal einfach gleichgültig sein, doch sie konnten auch ohne alle Folgen, wenn sie das im stillen Kämmerlein mit sich selbst abmachen, Mitleid mit den Opfern empfinden oder ebenso passiv das billigen, was die Henker taten. Wer den Mord an den Juden billigte, mußte dies – wie ich sowohl aus den Quellen als auch aus persönlichem Erleben weiß – vor niemandem verbergen, da eine Billigung nur bei einem geringen Teil der Bevölkerung in Ostmitteleuropa Anstoß erregte. Eines unterliegt allerdings keinem Zweifel: Objektiv gesehen waren Gleichgültigkeit und Passivität in jeder Form Verbündete der Täter; denn sie hinderten diese nicht an der Ausführung des nationalsozialistischen Projekts. Den Tätern standen nur diejenigen Zeugen im Weg, die Juden tatsächlich halfen und versuchten, sie vor dem Tod zu retten.

Dieser Faktor hat auch direkten Einfluß auf die Bereiche des „Vergessenen“ und des „Erinnerten“, auf das sehr selektive Gedächtnis aus der Kriegszeit. Dies ist hier von besonderer Wichtigkeit: Die Kategorie von gleichgültigen oder passiven Zeugen, welche die überwiegende Mehrheit unter den Völkern im okkupierten Europa darstellt, hat die Erinnerungslandschaft der Nachkriegsjahre entscheidend beeinflußt – und in gewissem Sinn gilt das noch bis heute. Die eigenen Ängste, die Sorge um die eigene Familie spielt in Kriegserinnerungen eine entscheidende Rolle. Das Leiden Anderer, vor allem solcher „Anderer“, die infolge des Antisemitismus der christlichen Kirchen und der Propaganda von antisemitischen Parteien als „Fremde“ ausgegrenzt wurden, hat die Erinnerungslandschaft der Kriegszeit keineswegs entscheidend mitgeprägt.

Unter den aktiven Zeugen haben wir auf der einen Seite die Retter, die oft ihr eigenes Leben einsetzten, auf der anderen aber diejenigen, die direkt oder indirekt zu Mithelfern beim Morden wurden. Entweder mordeten sie selbst mit oder sie denunzierten Juden, die sich versteckt hatten, beziehungsweise erpreßten sie mit der Drohung, die Polizei zu benachrichtigen, und raubten sie dabei völlig aus. Oft endete das damit, daß diese Menschen, die keinerlei Mittel zum Leben oder für die Miete eines Unterschlupfes mehr hatten, gleich Selbstmord begingen oder sich selbst der Polizei auslieferten.

Zwischen diesen beiden Extremen lag eine ganze Palette von abgestuften Handlungsweisen, welche die Forschung bislang noch nicht gründlich analysiert hat. Doch dies ist nötig, wenn wir verstehen wollen, was damals wirklich geschah und weshalb die Erinnerungslandschaft heute so und nicht anders aussieht.

Wenn ich für eine Analyse und eine der Realität entsprechende historische Rekonstruktion der Haltungen plädiere, welche die Bevölkerung im besetzten Europa gegenüber dem Holocaust bezog, geht es mir dabei nicht nur um die Notwendigkeit, in unserem Wissen über jene Jahre wichtige Lücken zu schließen, sondern auch darum, einen Schlüssel für viele wesentlich spätere Erscheinungen zu finden, die mitunter noch bis in unsere Tage reichen.

Ich weiß, wie wichtig im Falle Polens eine solche historisch exakte Rekonstruktion ist, doch ich bin mir auch bewußt, daß sie für die meisten anderen Länder im deutsch besetzten Europa von nicht minder großer Bedeutung wäre. Die polnische Erfahrung und die Frage der schwierigen deutsch-polnisch-jüdischen Konstellation in der Zeit des Holocaust steht selbstverständlich im Zentrum meiner Betrachtungen. Ich habe Polen nicht allein deshalb als Studienfall für ganz Ostmitteleuropa gewählt, weil mir die dortigen Verhältnissen aus verständlichen Gründen besonders vertraut sind. Ich gehe von der Prämisse aus, daß Polen sich deshalb besonders für eine Analyse des Problems jener Völker eignet, die unmittelbare Zeugen des Mordes an den Juden waren, weil es kein extremes Beispiel ist.

Erstens waren die ethnischen Polen wie die meisten europäischen Völker selbst Opfer deutscher Aggression und Okkupation geworden und hatten große Verluste erlitten.

Zweitens gab es bei den Zeugen-Völkern auch solche, unter denen die deutschen und österreichischen Planer des Mordes an den Juden Mannschaften für Polizei- oder paramilitärische Einheiten rekrutierten, die sich direkt am Mord beteiligten. Dies war der Fall in Litauen, Lettland, in der Ukraine und in Weißrussland. In Kroatien übernahm die Ustaša die Aufgabe, in Ungarn taten dies die Pfeilkreuzler und in Rumänien Teile der Armee.

Im besetzten Polen war dies anders, dort gab es derartige Einheiten nicht. Die polnische Polizei half zwar sehr oft bei Deportationen mit, weitaus seltener bei Exekutionen, aber nie als selbständige Einheit und selten aus eigener Initiative. Polen dienten auch niemals als Wächter in Lagern, sie nahmen nicht an Massenexekutionen und am industriellen Judenmord teil.

Im Nordosten, in der Gegend von Łomża, tötete die polnische Zivilbevölkerung nach Ermunterung durch die Gestapo in einigen Kleinstädten deren jüdische Bewohner. Ich denke hier an den Fall Jedwabne, der in den letzten beiden Jahren von sich reden machte. Dort sowie in einer Reihe umliegender Kleinstädte ermordeten die polnischen Nachbarn im Juli 1941 praktisch alle jüdischen Einwohner.³ Doch daß die gesamte Bevölkerung eines Ortes am Mord teilnahm, geschah nur hier und sonst in keinem anderen Teil des besetzten Landes.⁴

Interessant war und ist weiterhin der Umgang der örtlichen Bevölkerung mit der Erinnerung an den Massenmord in Jedwabne und Umgebung. Die Sache war im Grunde genommen unter den Einwohnern ein offenes Geheimnis. In gewisser Weise herrschte das aus Sizilien bekannte Gesetz der Omerta. Doch leider betrachten auch einige polnische Historiker die Entdeckung des Massenmordes in Jedwabne als Anschlag auf eine Unschuld, die ihrer Ansicht nach die gesamte polnische Bevölkerung während des Krieges auszeichnete, und ordnen sich gleichfalls diesem Gesetz unter.

Das Verhalten der ethnisch polnischen Bevölkerung in der Region Łomża war – wie erwähnt – nicht typisch für das besetzte Polen; allerdings in anderer Form – als Denunzierung und Erpressung von Juden, die sich versteckt hielten, als Raub jüdischen Eigentums, als sporadische Morde an Juden, die sich einzeln oder in Gruppen versteckt hatten, oder als Ermordung jüdischer Partisanen – gab es Übergriffe im gesamten besetzten Polen.

Doch ist dies nur die halbe Wahrheit; denn zugleich wurden in Polen häufiger als anderswo in Ostmitteleuropa Juden auch gerettet, obwohl hierauf die Todesstrafe stand. Es wird geschätzt, daß Polinnen und Polen etwa 50.000 jüdischen Frauen, Kindern und Männern das Leben retteten. Da für die Rettung eines Menschen in der Regel mehrere Retter nötig waren, heißt das, daß sich an derartigen Aktionen mindestens 200.000 Personen beteiligten, also etwa ein Prozent der ethnisch polnischen Bevölkerung.

Juden und Polen waren Opfer der deutschen Nationalsozialisten, aber es waren ungleiche Opfer. Nach neuesten Schätzungen betrugen die Gesamtverluste der ethnischen Polen infolge des Terrors der deutschen Besatzer etwa vier Prozent der Gesamtbevölkerung, die Verluste der Juden dagegen etwa 98 Prozent der polnisch-jüdischen Bevölkerung, die sich im nationalsozialistischen deutschen Machtbereich befand.

Trotz dieser dramatischen Unterschiede im Grad der existentiellen Bedrohung sah die entschiedene Mehrheit der polnischen Bevölkerung aus verständlichen Gründen subjektiv in

3 *Wokół Jedwabnego* [Um Jedwabne], hg. von Paweł Machcewicz und Krzysztof Persak, 2 Bde., Warszawa 2002; Bd. 1: *Studia* (Beiträge), 525 S., Bd. 2: *Dokumenty* (Dokumente), 1034 S.

4 Dariusz Stola, „Ein Denkmal aus Worten“, in: Ruth Henning (Hrsg.), *Die „Jedwabne-Debatte“ in polnischen Zeitungen und Zeitschriften*, S. 271-285, insbes. S. 281-285 (= Deutsch-Polnisches Informationsbulletin Transodra 23, Die „Jedwabne-Debatte“ in Polen-Dokumentation).

erster Linie das eigene Leid und kümmerte sich um die eigenen Wunden. Das ist die Logik von Ausnahmesituationen, in der das eigene Leben bedroht ist und nur Individuen von ausnehmend hoher moralischer Empfindsamkeit imstande sind, über sich selbst hinauszuwachsen. Krieg ist eine ganz besondere Zeit und bringt widersprüchliche Erscheinungen hervor: Er weckt Egoismus und zerstört soziale Bindungen, kann jedoch andererseits Solidarität und Hilfsbereitschaft wecken. Angesichts des gespannten polnisch-jüdischen Verhältnisses vor dem September 1939, einer starken Welle von Antisemitismus und angesichts des Umstandes, daß die jüdische Bevölkerung von den meisten Polen als „fremd“ wahrgenommen wurde, unterlag jüdisches Leid im Empfinden der polnischen Bevölkerung einer weitgehenden Relativierung, stieß auf Gleichgültigkeit und rief in einigen Fällen – wie man dies unveröffentlichten polnischen Tagebüchern aus der Kriegszeit entnehmen kann – sogar ein Gefühl der Befriedigung hervor, daß endlich jemand „mit den Juden aufräumt“ und Polen nach dem Krieg „die Judenfrage“ los sein werde, ohne selbst dazu Hand angelegt zu haben.

Für die Relativierung des jüdischen Leidens im Bewußtsein der ethnisch polnischen Bevölkerung (in den meisten polnischen Kriegserinnerungen herrscht über das jüdische Schicksal völliges Stillschweigen) war anscheinend auch von Bedeutung, daß sich die erste Repressionswelle der deutschen Besatzungsmacht hauptsächlich gegen die ethnisch polnische Bevölkerung und ihre politischen und geistlichen Eliten richtete. Als das Konzentrationslager Auschwitz im Mai/Juni 1940 errichtet wurde, war es in erster Linie für Polen vorgesehen. Allerdings erhielt die Bevölkerung bereits in den ersten Monaten der Okkupation von seiten der Besatzungsmacht auch ganz klare Signale, wen diese, und zwar *in toto*, zum Hauptopfer der deutschen Verfolgungen ausersehen hatte: Dies waren die Juden. Die polnische Bevölkerung wurde ebenfalls massenhaft unter Verlust ihres Eigentums aus den ins Reich eingegliederten Gebieten ins Generalgouvernement ausgesiedelt, doch man pferchte sie nicht wie die Juden in Ghettos, die sich schließlich als Warteraum zu den Gaskammern erwiesen.

Die deutschen Verfolgungen führten bei den meisten Polinnen und Polen nicht dazu, daß sie ihre antisemitischen Einstellungen aus der Vorkriegszeit revidierten. Das steht ganz nüchtern in einem chiffrierten Funkspruch von General Stefan Grot-Rowecki, den dieser als Kommandeur der gewichtigsten Organisation des militärischen polnischen Widerstands, des Bundes für den bewaffneten Kampf (ZWZ), dem Vorläufer der späteren Heimatarmee (AK), am 25. September 1941 an die polnische Exilregierung in London absetzen ließ: „Bitte sehen Sie es als völlig reale Tatsache an, daß die überwältigende Mehrheit im Lande antisemitisch eingestellt ist.“⁵

Die wichtigsten Prozesse in den polnisch-jüdischen Beziehungen spielten sich in der ersten Phase der Judenverfolgungen, bevor die Deutschen zur „Endlösung“ schritten, im Wirtschaftsbereich ab. Noch nie war in der polnischen Geschichte ein in Jahrhunderten angesammeltes Eigentum ähnlich schlagartig und in derartigen Dimensionen transferiert worden – zudem aufgrund rassistischer Kriterien. Mit der Umsiedlung der jüdischen Bevölkerung in die Ghettos erfolgte eine Änderung der Besitzverhältnisse durch Beschlagnahme jüdischen Eigentums (Häuser, Wohnungen, Industriebetriebe, Werkstätten, Arztpraxen und sogar ein beträchtlicher Teil des Hausrats). Die Deutschen nahmen sich nur die besten Stücke aus dieser Beute; den Rest überließen sie den Polen ganz bewußt in der Absicht, sie zu korrumpieren. Die Juden, die ins Ghetto gehen mußten, verkauften den polnischen Nachbarn ihre bewegliche Habe entweder zu einem Spottpreis oder deponierten sie bei ihnen.

5 Andrzej Krzysztof Kunert (Hrsg.), *Polacy – Żydzi 1939–1945. Wybór źródeł* (Polen – Juden 1939–1945. Eine Quellenauswahl), Warszawa 2001, S. 197.

Nicht viele hatten später die Möglichkeit, sie wieder abzuholen. Ähnliches ist auch aus allen anderen europäischen Gegenden bekannt, aus denen Juden deportiert worden waren. Vorsichtig geschätzt profitierte mindestens jede zwanzigste ethnisch polnische Familie in größerem oder geringerem Umfang von diesem Besitz- und Wohnraumtransfer. Die zweite Phase beim Raub von jüdischem Eigentum begann im Sommer 1941 in Ostpolen und ab dem Frühjahr 1942 im Generalgouvernement, als die deutschen Nationalsozialisten mit der „Endlösung der Judenfrage“ begannen. All dies hatte langfristige, bis heute andauernde moralische und juristische Folgen.

Der Übergang jüdischen Eigentums in polnische Hände gehört ebenfalls zu den tabuisierten Zonen der polnischen Kriegserinnerungen. Die Kinder und Enkelkinder der polnischen Familien, die als Folge von Ghettoisierung oder Mord eine jüdische Wohnung oder ein jüdisches Haus übernahmen, erfuhren selten oder nie, daß ihre Wohnung oder ihr Haus, ihre kleine Fabrik oder Werkstatt oder gar die Arztpraxis des Vaters einst Juden gehört hatten.

Ich habe vorhin das KZ Auschwitz als einen ursprünglich für die Polen bestimmten Ort des Leidens erwähnt. Von daher ist es auch ein beredtes Beispiel für die verzerrte Erinnerung an die Kriegszeit; denn mit der „Endlösung“ änderten sich für den Lagerkomplex Auschwitz-Birkenau die Prioritäten. Von nun an war seine Hauptfunktion der industriell betriebene Mord an den europäischen Juden. Das hatte zur Folge, daß letzten Endes die Zahl der jüdischen Todesopfer im Lager Auschwitz knapp zehnmal höher lag als die der nicht-jüdischen Opfer: etwa 1,2 Millionen Jüdinnen und Juden aus ganz Europa gegenüber etwa 120.000 Polen und Polinnen. Während des Krieges konnte die polnische Öffentlichkeit nicht die ganze Wahrheit über Auschwitz erfahren; nach dem Kriege wollte sie lange die tatsächliche Proportion der dortigen Opferzahlen nicht zur Kenntnis nehmen. Eine Folge dieser Jahrzehnte andauernden Weigerung, die historische Wahrheit zu akzeptieren, war dann vor einigen Jahren u. a. die Affäre um die Auschwitz-Kreuze, ein sich über Monate hinziehendes, Anstoß erregendes Schauspiel, das antisemitische Gruppierungen in der sogenannten Kiesgrube von Auschwitz gaben.

Der existentiell andere Status der jüdischen Bevölkerung, die Tatsache, daß nur manche Polen, aber jeder Jude – ob jung oder alt, ob Frau oder Mann, und zwar allein durch Geburt – faktisch zum Tode verurteiltes Opfer war, hatte für die polnische Bevölkerung zur Folge, daß sie sich gewissermaßen in einem moralisch verminten Gelände bewegen mußte, was nicht alle unbeschädigt überstanden.

Noch während des Krieges hatte die politisch eher rechts orientierte polnische Schriftstellerin Zofia Kossak-Szczucka aufgrund persönlicher Beobachtungen den Mechanismus der moralischen Abstumpfung unter der polnischen Bevölkerung beschrieben, der durch ein unmittelbares Erleben des deutschen Völkermords an den Juden hervorgerufen worden war. In einer Untergrundbroschüre vom Herbst 1942 stellte Kossak-Szczucka fest, daß das Verhältnis der polnischen Bevölkerung zu den verfolgten Juden keineswegs statisch war, sondern ganz im Gegenteil einer bestimmten Dynamik unterlag. Ihr war auf einer Inspektionsreise durch ländliche polnische Gebiete im Herbst 1942, also zu einem Zeitpunkt, als die meisten polnischen Juden bereits ermordet worden waren, aufgefallen, daß die von den Deutschen betriebene „Endlösung“ sowie die Tatsache, daß die polnische Bevölkerung Zeuge dieses straflosen Massenmords gewesen war, das Verhältnis der polnischen Bauern zu den Juden deutlich verändert hatte (damals betrug der Anteil der Landbevölkerung ca. 65 Prozent). „Zu Beginn“, notierte die Schriftstellerin, „war das Verhalten der Bauern angesichts der Gewalttaten, welche die Deutschen an den Juden begingen, menschlich, logisch und verständlich. Das zeigte sich [...] an einer sehr christlichen Hilfe für die aus dem Ghetto

geflüchteten ‚Hungerleider‘ [...]. So war es noch 1941.“ Doch 1942 hatte sich diese Haltung nach Kossak-Szczucka radikal geändert.

„Heute ist die Empfindsamkeit der Landbevölkerung unter den deutschen Bestialitäten abgestumpft und ihr ist das bisher so sichere Urteilsvermögen abhanden gekommen. Kein Blitz fährt vom Himmel, um die Kindesmörder zu erschlagen, und vergossenes Blut schreit nicht nach Rache. Sollte es vielleicht doch wahr sein, daß der Jude ein verfluchtes Geschöpf ist, an dem man sich straflos vergehen kann? Infolge einer solchen Überzeugung mehren sich leider die Fälle, daß Bauern bei der deutschen Vernichtungsaktion mithelfen. Dies ist ein sehr gefährlicher Präzedenzfall.“⁶

Maria Kann, eine andere polnische Schriftstellerin, drückt das Wesen dieses Problems in einer 1943 vom polnischen Untergrund herausgegebenen Broschüre *Na oczach świata* [Vor aller Augen] sehr ergreifend aus. Die folgenden Worte schrieb sie nach der Niederschlagung des Aufstands im Warschauer Ghetto im Mai 1943:

„Die Beseitigung des Ghettos fügt nicht nur den Ermordeten Unrecht zu, sondern auch der ganzen Welt, und uns, die wir am nächsten sind, mehr als irgendeinem anderen. Vor aller Augen, vor unseren Augen, vor den Augen unserer Jugend ist ein Volk ermordet worden. Trotz aller Empörung gewöhnen wir uns an den Gedanken, daß man morden kann, daß man Krematorien für lebendige Menschen bauen kann. In den kindlichen Gedanken beginnt die Vorstellung zu keimen, daß es verschiedene Arten von Völkern gibt: ‚Herren-‘, ‚Knechts-‘ und schließlich ‚Hundsvölker‘, die man ungestraft erschlagen kann. Und das ist die furchtbarste Saat des blutigen Führers [im Original deutsch, J. H.] und sein Sieg. Hitler wird wie ein böser Traum vergehen, [...] die Welt wird kein Schlachthaus mehr sein. Ruhe und Ordnung sind wieder eingekehrt. Und viele Jahre später fragt dann ein Kind: ‚Mama, haben sie einen Menschen ermordet oder einen Juden?‘ Davor fürchten sich polnische Mütter tief in ihren Herzen.“⁷

Ähnliche Ansichten und Befürchtungen drückten auch andere polnische Zeugen des Holocaust aus. Zygmunt Klukowski, Verfasser eines der besten polnischen Tagebücher aus der Kriegszeit, Arzt in Szczepleszyn, einer kleinen Stadt im Bezirk Lublin, notierte 1942:

„Eine Psychose hat die Menschen ergriffen, die nach deutschem Beispiel in einem Juden oft nicht den Menschen sehen, sondern ihn für ein schädliches Tier halten, das mit allen Mitteln beseitigt werden muß, ähnlich wie tollwütige Hunde, Ratten usw.“⁸

All diese Befürchtungen und Diagnosen bestätigten sich in der unmittelbaren Nachkriegszeit: Die wenigen Überlebenden aus dem Holocaust konnten nicht sicher in die Dörfer oder Kleinstädte zurückkehren, wo sie vorher gelebt hatten. Auch nach dem Krieg wurden in Polen noch Juden ermordet – nur jetzt nicht mehr in staatlichem Auftrag, sondern auf eigene Faust und natürlich in wesentlich geringerer Zahl.

Nach der Befreiung des Landes fielen in den Jahren 1944–1946 schätzungsweise erheblich mehr als tausend jüdische Männer, Frauen und Kinder solchen Mordaktionen zum Opfer – weil sie in ihre Häuser und Wohnungen zurückkehren wollten oder allein deswegen, weil sie Juden waren. Das geschah vereinzelt heimlich und hinterrücks, aber auch offen am helllichten Tag, „vor aller Augen“, als während des berüchtigten Pogroms in Kielce am

6 [Zofia Kossak-Szczucka], *Dzisiejsze oblicze wsi polskiej. Reportaż z podróży* (Das heutige Antlitz des polnischen Dorfes. Eine Reisereportage), Warszawa, październik [Oktober] 1942, S. 12.

7 Zit. nach Maria Kann, *Niebo nieznane. Wspomnienia* (Der unbekannte Himmel. Erinnerungen), Warszawa 1964, S. 123; alle Hervorhebungen im Original.

8 Zygmunt Klukowski, *Dziennik z lat okupacji Zamoyszczyzny 1939–1944* (Tagebuch aus den Besatzungsjahren im Zamość-Land, 1939–1944), Lublin 1958, S. 299.

4. Juli 1946 im Zentrum der damaligen Wojewodschaftshauptstadt 43 Männer, Frauen und Kinder, die sich aus dem Holocaust hatten retten können, von einer Menge „ganz normaler Menschen“ auf bestialische Weise ermordet wurden und keiner oder keine unter ihnen auch nur einen einzigen Augenblick davon ausging, daß er oder sie hierfür bestraft werden könnte. Vorwand für das Pogrom war das angebliche Verschwinden eines Christenjungen, den die Juden zu rituellen Zwecken ermordet haben sollten. Der Junge fand sich natürlich bald wieder. Ritualmordbeschuldigungen waren bereits ein Jahr zuvor Vorwand für ein Pogrom im Mai 1945 in Krakau gewesen, bei dem fünf Personen ermordet wurden, sowie bei einem noch früheren Pogromversuch 1945 in Rzeszów.

Diese Pogrome waren der kumulierte Effekt von Restbeständen eines Antisemitismus aus der Vorkriegszeit und Folgen der moralischen Verwilderung aufgrund des unmittelbar miterlebten Holocaust.

So verwies der bekannte polnische Soziologe Stanisław Ossowski 1946 auf eine gravierende Veränderung in der moralischen Verfassung der polnischen Gesellschaft durch die „gigantischen Experimente an Menschen und Menschengruppen“, denen die Polen in den sechs Kriegsjahren ausgesetzt gewesen seien.⁹ Wie er an anderer Stelle schrieb, gab es in der polnischen Bevölkerung als Folge des Krieges „mehr oder minder zahlreiche Gruppen, die mit Blut und Mord vertraut“ waren; „Betroffenheit durch ein Verbrechen“ lasse sich kaum feststellen, was „im wesentlichen das Ergebnis eines Trainings in Kriegszeiten“ sei: „Juden zu ermorden war nichts Außergewöhnliches mehr.“¹⁰

Historiker, Soziologen und Politologen wollen zumeist nicht zur Kenntnis nehmen, daß der Antisemitismus in den Ländern, deren Bevölkerung unmittelbar Zeuge des nationalsozialistischen Völkermords gewesen war, im Vergleich zur Vorkriegszeit an Intensität zunahm. Angesichts der nur noch geringen Anzahl von Juden in den betroffenen Ländern ist dieser „Antisemitismus ohne Juden“ (Paul Lendvai) womöglich noch irrationaler, als er es vor dem Zweiten Weltkrieg bereits war. Er hat 45 Jahre lang unter dem warmen Pelz der kommunistischen Zensur nur überwintert; das sollte uns nicht irre machen. Wenn in unzähligen antisemitischen Graffiti in polnischen Städten nicht das eigene Wort „Żyd“, sondern das deutsche Wort „Jude“ erscheint, wenn dort, wer weiß wie oft, „Żydzi do gazu“ gefordert wird – wer außer den deutschen Nazis baute Gaskammern, um Menschen zu ermorden? – oder einfach auf Deutsch „Jude[n] raus!“ steht –, dann erinnert dies alles daran, daß die moralische Saat des Zweiten Weltkrieges tiefe Wurzeln geschlagen hat. Dies läßt sich nicht zuletzt darauf zurückführen, wie in den ersten Jahrzehnten nach 1945 mit dieser Materie umgegangen wurde.

Der polnischen Gesellschaft wurde gut fünfzig Jahre lang die Geschichte des Zweiten Weltkrieges ganz oder fast ohne Juden erzählt. Und wenn man im polnischen Fall „Geschichte ohne Juden“ sagt, bedeutet dies etwas qualitativ anderes als im Fall aller anderen europäischen Länder: Die Proportion von ethnisch polnischer zu jüdischer Bevölkerung war vor 1939 sechs zu eins. Unter der Stadtbevölkerung fiel das Verhältnis noch krasser aus; im Durchschnitt war fast jeder zweite Städter jüdisch. Erst wenn man diese Größenverhältnisse bedenkt, versteht man, was es tatsächlich bedeutet, eine derart kastrierte Geschichte Polens zu vermitteln bzw. vermittelt zu bekommen.

9 Stanisław Ossowski, „Socjologia w świecie powojennym“ (Soziologie in der Nachkriegswelt), in: *Kuźnica* 25 (1946).

10 Stanisław Ossowski, „Ne tle wydarzeń kieleckich“ (Vor dem Hintergrund der Ereignisse in Kielce), in: *Kuźnica* 18 (1946).

Polens Bevölkerung und ihre historische Erziehung fielen nach dem Krieg zwei sich überschneidenden Konstellationen zum Opfer: (1) Auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs herrschte in allen Ländern, die während des Zweiten Weltkriegs von Deutschland besetzt waren, die Tendenz vor, in erster Linie die tatsächlich oft heroischen Taten in der eigenen Kriegsgeschichte herauszustellen, also die Widerstandsbewegung, das Leid und die gewaltigen Kriegsanstrengungen, dagegen das Ausmaß der Demoralisierung, der Kollaboration und mitunter auch der Beteiligung an den Verbrechen der Deutschen zu verschweigen oder zu marginalisieren. (2) Die kommunistischen Regierungen, die sämtlich unter Legitimierungszwang standen, hüteten sich in ihrem Bemühen, die Mehrheit der Bevölkerung zu gewinnen, wohlweislich davor, so unbequeme Themen wie Demoralisierung als Kriegsfolge, Erbe des Antisemitismus, Ausmaß der Kollaboration, das Verhalten gegenüber dem Holocaust u. ä. anzusprechen.

Dieser Legitimierungsprozeß der kommunistischen Regierungen, den man auch eine Art Vermeidungsstrategie nennen kann, ging auf Kosten der Juden, auf Kosten der Erinnerung an den Holocaust, auf Kosten der Wahrheit über das polnisch-jüdische Verhältnis unter deutscher Besatzung und letztendlich auch auf Kosten der Wahrheit über die polnische Nationalgeschichte, die – bei einem zehnprozentigen Anteil der Juden an der Gesamtbevölkerung –, ohne jüdische Komponente erzählt, weit von jeder erreichbaren Wahrheit entfernt war.

Eine logische Konsequenz dieser Vermeidungsstrategie, dieses höchst merkwürdigen *contrat social* zwischen neuer Regierung und Gesellschaft, war auch das Beschweigen der Taten von Helfern und Rettern. Jahrzehntelang war von ihnen keine Rede. Es hatte sie aber gegeben, tausende von tapferen, nur ihrem Gewissen verpflichtete Menschen.

Die jüdischen Verluste wurden unter polnischen Verlusten verbucht, doch nur in summarischen Angaben und niemals getrennt. Im Museum des Konzentrationslagers Auschwitz wurde polnischen Besuchern bis etwa Mitte der neunziger Jahre nur das Lager Auschwitz I gezeigt, nicht aber Auschwitz-Birkenau, wo über eine Million jüdischer Männer, Frauen und Kinder ermordet worden waren.

Zwei Nachkriegsgenerationen erfuhren in der polnischen Schule nichts von der Jahrhundertlangen Anwesenheit der Juden in Polen, nichts vom Holocaust und erst recht nichts von den Pogromen und Morden an Juden unmittelbar nach Kriegsende.

Jetzt ändert sich die Situation allmählich. Beweis dafür sind die mutige Rede von Präsident Aleksander Kwaśniewski in Jedwabne im Juli 2001 sowie die Stimmen polnischer Intellektueller und eines Teils der polnischen Medien in der großen Debatte der letzten beiden Jahre über den Mord in Jedwabne im Juli 1941. Inzwischen sehen auch die polnischen Schulgeschichtsbücher – jedenfalls die meisten – anders aus.

Man hätte nun meinen sollen, daß Historiker sich als erste dagegen hätten wehren müssen, die historische Wahrheit und ihre Überlieferung auf dem Altar des nationalen *Ego* oder einer falsch verstandenen *raison d'état* opfern zu lassen. Doch Historiker sind – wie die Jedwabne-Debatte in Polen erneut gezeigt hat – keine Kaste von Hohenpriestern der Wahrheit, sondern „ganz normale Menschen“, und so trifft man auch unter ihnen solche, die bereit sind, die Wahrheit aufzuspüren, selbst wenn sie unbequem sein sollte, und solche, bei denen die Wahrheit anderen Zwecken untergeordnet wird.

Der Preis dafür ist bekannt. Der vor einem Jahr verstorbene Schriftsteller und Moralist Andrzej Szczypiorski hat unablässig daran erinnert, daß verschwiegenes Böses wiederkehrt.

Franz-Rosenzweig-Gastprofessur 2002

Ze'ev Levy PhD

em. Prof. für Philosophie und Jüdisches Denken
Universität Haifa

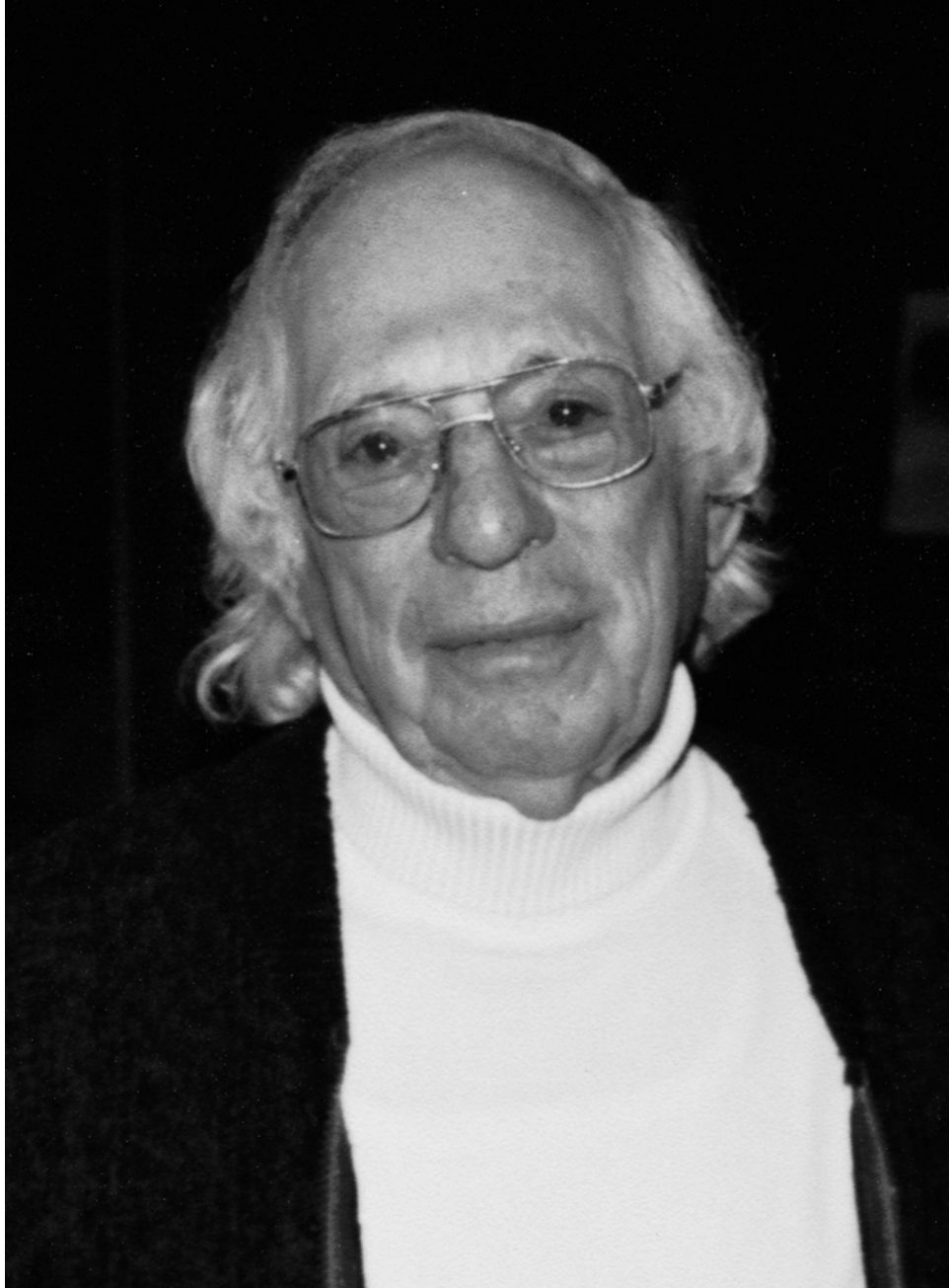
Ze'ev Levy wurde 1921 in Dresden geboren. Väterlicherseits stammte seine Familie aus Hamburg, wohin sie zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus Amsterdam gekommen war, mütterlicherseits seit mehreren Generationen aus der Gegend von Braunschweig. Ein Jahr nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten emigrierte die Familie – die Eltern und zwei Kinder – im Februar 1934 nach Palästina, wohin ihnen dann auch die Großeltern väterlicherseits folgten. Der Großvater mütterlicherseits starb im Lager Theresienstadt. Nach Beendigung der Schule in Tel Aviv und einem halben Jahr als Druckereiarbeiter schloß sich Ze'ev Levy 1939 dem Kibbuz Cheftzi-bah an, wo er sich mit landwirtschaftlicher Arbeit, hauptsächlich der Schaf- und Ziegenzucht, beschäftigte. Aber nebenher interessierten ihn Bücher und vor allem philosophische Abhandlungen, die er mit Leidenschaft verschlang. Von 1946 bis 1948 wurde er durch die Kibbuzbewegung als Schaliach (Gesandter) für Jugenderziehung nach Europa geschickt. Ende 1961 siedelte er mit seiner Frau und seinen Kinder in den Kibbuz Hama'apil über, wo er bis heute lebt.

1963 begann Ze'ev Levy im Seminar der Kibbuzbewegung Haschomer Hatzair in Giv'at Haviva philosophische Seminare zu leiten. Diese Aufgabe faszinierte ihn so sehr, daß er – inzwischen 43jährig – beschloß, ein formales Studium der Philosophie aufzunehmen. 1969 schloß er sein Philosophiestudium an der Universität in Tel Aviv mit einer Magisterarbeit über Franz Rosenzweig ab – Franz Rosenzweig: Ein Vorläufer des jüdischen Existentialismus (hebr.), der ersten Arbeit über Rosenzweig in Israel – und fügte dem noch ein postgraduales Studium an der Hebrew University in Jerusalem an, das er 1973 mit einer Dissertation Structuralism – between Method and Theory abschloß.

Von 1972 bis 1974 lehrte Ze'ev Levy Philosophie an der Universität Tel Aviv und von 1973 bis zu seiner Emeritierung 1989 – zuletzt als Professor (Ordinarius) – Philosophie und Jüdisches Denken an der Universität Haifa. Nebenher unterrichtete er zwei Jahre an der Universität Bar-Ilan in Ramat Gan und fünf Jahre an der akademischen Sektion des Lehrerseminars der Kibbuz-Bewegung in Oranim. 1983 und 1990–1991 war er Gastprofessor an der Universität Heidelberg und der ihr angeschlossenen Hochschule für Jüdische Studien und 1987 Visiting Professor an der State University of New York in Binghamton und am Queens College in New York.

Levys Arbeitsgebiete umfassen einerseits die jüdische Philosophie der Neuzeit, mit besonderer Betonung von Spinoza, Mendelssohn, Nachman Krochmal, Cohen, Buber, Rosenzweig und Lévinas sowie andererseits Hermeneutik und Ethik sowohl aus allgemeiner als auch aus jüdischer Sicht. Seine Bücher, die auch in englischer und deutscher Sprache vorliegen: Probleme moderner jüdischer Hermeneutik und Ethik (1997) sowie Baruch Spinoza: Seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland (2001), genießen auch in Deutschland und Amerika hohes Ansehen. Ze'ev Levy hat 14 Bücher auf Hebräisch, Englisch und Deutsch veröffentlicht sowie mehrere wissenschaftliche Bücher zu den genannten Forschungsfeldern ediert. Jüngst veröffentlichte Ze'ev Levy gemeinsam mit seinem Sohn, dem Zoologen Nadav Levy, das Buch Ethics, Emotions and Animals (2002), das sich besonders auch mit Fragen der Tierethik befaßt.

Prof. Ze'ev Levy, der bereits 1986 auf dem Internationalen Franz-Rosenzweig-Kongreß vortrug, war von uns bereits zweimal in den 90er Jahren zur Wahrnehmung der Franz-Rosenzweig-Gastprofessur eingeladen worden, beide Male mußte er wegen der schweren Erkrankung seiner Frau bzw. ihrem erst kurz zurückliegenden Tod absagen. Als sich im April 2002 kurzfristig ergab, daß Prof. Dr. Zygmunt Bauman, der die Wahrnehmung der Franz-Rosenzweig-Gastprofessur für einen Monat im Sommersemester 2002 zugesagt hatte, wegen einer Erkrankung seiner Frau sein Kommen absagen mußte, fragten wir erneut bei Prof. Ze'ev Levy an, ob er zu einem verkürzten, aber komprimierten Gastaufenthalt in Kassel bereit sei. Zu unserer großen Freude konnte er diesmal – auch von seinen Kindern darin bestärkt – kurz entschlossen zusagen. Er bot in diesen vier Wochen zwei Vorlesungen mit begleitenden Kolloquien zu Baruch Spinoza und seiner Rezeption sowie zur Hermeneutik und Ethik aus jüdischer Perspektive an.



ZE'EV LEVY

ZE'EV LEVY

Von Dresden in den Kibbuz

Meine frühesten Erinnerungen gehen auf den Garten hinter dem Hause in Dresden zurück, in welchen wir im dritten Stock wohnten. Dort spielte ich viel mit meinem besten Freund aus der Kindheit, Klaus Eichler, mit dem ich in den 60er Jahren wieder Kontakt aufgenommen habe (er ist inzwischen verstorben). Er war der einzige Sohn eines Biologie-Lehrers, der sich später weigerte, der NSDAP beizutreten, und deswegen entlassen wurde, aber da er ein „Held“ des Ersten Weltkriegs war, wo er ein Bein verlor, wurde ihm nichts weiter angetan. Als die Russen Dresden befreiten, wurde er als Rektor des Real-Gymnaiums eingesetzt, da er der einzige Nicht-Nazi unter den Lehrern gewesen war. Einige Jahre später wurde er aber wieder früh pensioniert, da er ja auch kein Kommunist war. Außer Klaus Eichler und noch zwei Klassen-Kameraden waren alle meine anderen Jugendfreunde Juden.

Die Atmosphäre in unserer Familie war liberal-jüdisch und betont zionistisch. Mein Vater war der Vorsitzende der zionistischen Bewegung in Dresden und hatte viele Streitigkeiten mit der Gemeinde, weil er dafür kämpfte, die „Ost-Juden“ in sie aufzunehmen. Ich war seit meinem 10. Lebensjahr im „Habonim“, der mir damals nicht viel anders aussah als jede andere Jugendbewegung. Daß wir selbst nach Palästina auswandern sollten, wäre uns damals überhaupt nicht in den Sinn gekommen. Jeden Freitag abend machte mein Vater Kiddusch, aber am Schabbat gingen wir wie gewöhnlich zur Arbeit und zur Schule. Wir feierten natürlich die jüdischen Feiertage – am Jom Kippur fasteten meine Eltern und fuhren per Taxi in die Synagoge; am Sukkot (dem Laubhüttenfest) wurden wir von Schocken, dem reichsten Juden Dresdens (von der bekannten Schocken-Familie), in seine Sukkah eingeladen usw. In den Ferien waren wir immer in Braunschweig, wo die Großeltern väterlicherseits lebten, und in dem naheliegenden Dorf Mattierzoll, wo meine anderen Großeltern lebten, die eine mehr oder weniger orthodoxe Lebensweise pflegten. Den Aufenthalt im Dorf liebte ich natürlich sehr. In Braunschweig gingen wir öfters in die Synagoge, wo der damals junge Kurt Wilhelm als Rabbiner amtierte, mit dem wir uns gut befreundeten. Er war es, der uns 1934 zum ersten Mal in die Altstadt von Jerusalem führte. Nach dem Krieg wurde er zum Oberrabbiner von Skandinavien ernannt und war auch Professor für jüdische Wissenschaft im deutschen Sprachraum an der Universität Düsseldorf.

Aber trotz unserer zionistischen Neigungen hielten wir uns, wie gesagt, für ganz patriotische Deutsche, und die kulturelle Orientierung meiner Eltern und auch meine eigene war durch die deutsche Geistesgeschichte und Literatur geprägt. Mein Vater, wie fast alle seiner jüdischen Generation – zu den wenigen Ausnahmen gehören Gershom Scholem und Walter Benjamin –, meldete sich freiwillig zur Front im Ersten Weltkrieg – mein Onkel Paul ist 1918 gefallen – und war bis zu seinem Lebensende sehr stolz auf sein „Eisernes Kreuz“, was ich nie verstehen konnte.

Alles das veränderte sich natürlich mit der Machtübernahme der Nazis 1933. Mein Vater – Direktor einer Zigarettenfabrik – wurde entlassen, und da beschlossen meine Eltern, nach Palästina auszuwandern. Ich selbst hatte keine Schwierigkeiten in der Schule – dem berühmten Kreuzgymnasium –, und auch die Lehrer, die in SA-Uniform zum Unterricht

kamen, benahmen sich korrekt zu mir, dem einzigen Juden in der Klasse. Am letzten Tag in der Schule verabschiedete sich unser Klassenlehrer, der auch Turnlehrer war, in SA-Uniform von mir vor der ganzen Klasse und gab seiner Hoffnung Ausdruck, daß ich das Deutschtum weiter in Palästina hochhalten werde ... Das hört sich heute ganz surrealistisch an, aber das war 1933. Das letzte Ereignis, zwei Wochen vor unserer Abreise, war meine Bar-Mitzva, das letzte Mal, wo alle unsere Familienmitglieder und enge Bekannte zusammenkamen.

Anfang Februar 1934 landeten wir in Haifa, und kurz darauf ging ich in Tel Aviv wieder zur Schule, in das „Gymnasium Ben-Jehudah“, wo die meisten Schüler deutsche Einwanderer waren, denen auch sprachlich geholfen wurde. Damals schloß ich mich der Jugendbewegung „Haschomer Hatzair“ an, die zum Kibbuz-Leben erzog, aber 1936 ging ich aus Überzeugung zu der linken radikalen Bewegung „Hachugim hamarxistiim“ („die marxistischen Kreise“) über, was dann stark meine intellektuelle und politische Entwicklung prägte.

Als ich mit 15 Jahren *Das Kapital* und weitere Schriften von Marx und Engels sowie dann auch die Ber Borochovs, des Begründers des marxistischen Zionismus, las, war das eine Art ideologisches Erdbeben. Damals glaubte ich, daß Marx die ultimative Antwort auf alle Fragen gegeben hatte und die Philosophie nun, im Geiste der berühmten 11. These über Feuerbach, überflüssig geworden sei und ihren Platz der revolutionären Tat übergeben sollte. Unterstützung dafür fand ich auch in der *Philosophie der Tat* von Moses Hess, der mich sowohl als Vorläufer des Sozialismus wie des Zionismus sehr beeindruckte. Es betrubte mich nur sehr, daß die intime Freundschaft zwischen Hess und Marx später nachgelassen hatte. Unsere „revolutionäre“ Tätigkeit bestand hauptsächlich in der Verbreitung illegaler Flugblätter gegen den britischen Imperialismus. Die „Marxistischen Kreise“ waren zwar eine kleine Bewegung, aber sie hatten seinerzeit einen ziemlich bedeutenden ideologischen Einfluß auf die Arbeiterbewegung, insbesondere in bezug auf die jüdisch-arabischen Beziehungen. Wir waren damals die einzige zionistische Partei, die auch arabische Mitglieder, leider nicht viele, hatte.

1938 beendete ich das Gymnasium und machte sogar, auf Bitten meiner Eltern, das Abitur (was wir für eine „bürgerliche“ Sitte hielten) und beschloß, einen proletarischen Lebenslauf zu beginnen. Ich wurde Druckereiarbeiter, aber nach einem halben Jahr ging ich, zusammen mit einigen Freunden meiner Bewegung, in den Kibbuz Cheftzi-bah im Tal Yesre'el und wurde Landarbeiter. Am ersten Tag gab man mir eine Hacke in die Hand, um während 9 Stunden Unkraut in den Weinbergen zu jäten. Das machte ich für über zwei Wochen, und jeden Abend fiel ich todmüde auf das Bett in dem Zelt, in dem wir wohnten. Wie ich in meinem Antrittsvortrag in Kassel 2002 erwähnt habe, geschah dasselbe dem berühmten Schriftsteller Arthur Koestler, der zehn Jahre zuvor auch in den selben Kibbuz eintreten wollte. In seiner Autobiographie *The blue arrow* beschrieb er, daß vom ersten Augenblick an er die Hacke und die Hacke ihn haßte, und nach zwei Tagen gab er seine Absicht, Kibbuzmitglied zu werden, auf. Später arbeitete ich hauptsächlich mit Pferden in der Landwirtschaft – Traktoren waren noch ziemlich selten – und beschäftigte mich mit Schaf- und Ziegenzucht, was auch mit meiner Liebe für Tiere von Kindheit an gut zusammenpaßte.

Über die Kibbuzbewegung gibt es schon eine reiche Literatur, und ich lasse mich hier nicht weiter darüber aus. Leider haben sich die Kibbuzim in den letzten Jahren sehr verändert, und die gemeinschaftlichen Elemente sind sehr zurückgewichen. Wenn Buber seinerzeit, in *Pfade der Utopie*, den Kibbuz als die einzige Utopie, die nicht gescheitert sei, beschrieben hatte, hört sich das jetzt etwas anachronistisch an. Aber all das ändert nicht die jahrzehntelange bedeutende fortschrittliche Rolle, die der Kibbuz in Palästina, und dann in Israel, auf allen gesellschaftlichen und öffentlichen Gebieten gespielt hat. Außer der Arbeit

übernahm ich freiwillig die Leitung der Bibliothek, da mich Bücher schon immer sehr anlockten. Ich las alles, ohne Unterschied, was da vorhanden war – ungefähr wie der „Autodidakt“ in Sartre's *Nausée* –, aber was mich besonders anzog, waren philosophische Bücher – trotz Marxens 11. These –, obwohl solche sehr wenig da waren.

Das waren die Jahre des Zweiten Weltkriegs. Über die Schoah wußte man damals noch kaum etwas, aber mit Rommels Offensive in Nord-Afrika bereitete sich die *Hagana* (die illegale militärische Organisation), der auch ich angehörte, auf einen eventuellen Angriff auf Palästina vor. Aber es kam nur zu vielen Luftangriffen auf Tel Aviv und Haifa (einen habe ich miterlebt). Erst in den letzten Jahren des Krieges kamen die ersten genaueren Nachrichten über die Schoah, und es wurde beschlossen, „*Schlichim*“ („Abgesandte“) in die noch von der deutschen Armee besetzten Länder zu senden. Die wurden, in Kooperation mit der britischen Armee, als Fallschirmspringer eingesetzt. Mehrere von ihnen, die gefangenegenommen wurden, wurden hingerichtet; die berühmteste war Chanah Senesch in Budapest. Alle diese *Schlichim* waren Kibbuzmitglieder. Auch ich meldete mich und wurde vier Monate in einem Kibbuz-Seminar dafür ausgebildet, und dann mußte ich noch zwei Monate an der Hebrew University auf dem Mount Scopus Französisch lernen. Inzwischen endete der Krieg, und so kam ich im März 1946 auf ganz gewöhnliche Weise nach Frankreich und Belgien, obwohl es damals mit einem palästinensischen Paß ziemlich schwer war, ein Visum zu bekommen. So war ich über zwei Jahre in Europa, die meiste Zeit in Belgien, wo ich einerseits in der linken zionistischen Bewegung „Borochov-Jugend“ mit der Erziehung zum Kibbuz beschäftigt war und andererseits mit verschiedenen Aufgaben, die mit der illegalen „*Alliyah*“ (Einwanderung) nach Palästina verbunden waren. Das brachte mich auch in verschiedene andere Länder Europas, unter anderem 1947 (mit falschen Papieren) in das von den Amerikanern und Engländern besetzte Deutschland, wo ich von einem DP- („displaced persons“) Lager zum anderen fuhr, um dort für die Kibbuz-Bewegung zu werben (daß ich nicht Jiddisch sprechen konnte, war natürlich ein großer Nachteil). Unter anderem kam ich auch in das zerstörte Kassel. Am meisten war ich von Bergen-Belsen beeindruckt.

Inzwischen begann der Befreiungskrieg, und im Mai 1948 kehrte ich nach Israel (schon nicht mehr Palästina) zurück, zusammen mit Lea, die ich einige Monate zuvor kennengelernt hatte und die dann meine Lebensgefährtin bis zu ihrem, leider zu frühen, Tod durch Krebs wurde. Wir kehrten in den Kibbuz Cheftzi-bah zurück, wo auch unsere drei ersten Kinder geboren wurden. In meiner Freizeit nahm ich wieder meine Lektüre soziologischer und philosophischer Bücher auf; zu Beginn der 50er Jahre stieß ich auf Spinozas *Ethik*, die wieder zu einer riesigen Umwendung in meiner geistigen Welt führte. Seitdem ist die Philosophie zu meinem Hauptinteresse geworden, und Spinoza bis heute mein Lieblingsphilosoph. Wie seinerzeit Marx, so gestaltete nun Spinoza meine Weltanschauung, obwohl ich jetzt beide auch mit kritischen Augen betrachte.

Im Dezember 1961 übersiedelten wir, aus persönlichen Gründen, in den Kibbuz Hama'apil über, welcher der linken Kibbuzbewegung *Haschomer Hatzair* angehörte. Dort wurde dann auch unser viertes Kind geboren. Da ich von Zeit zu Zeit Rezensionen über philosophische Bücher in der Zeitung *Al Hamischmar* (der linken Partei Mapam) veröffentlichte, wandte sich die Leitung der Kibbuz-Bewegung an mich, ob ich bereit sei, eine Reihe von monatlichen philosophischen Zusammenkünften im Seminar der Kibbuz-Bewegung in Giv'at Haviva zu organisieren. Diesen Vorschlag nahm ich mit Begeisterung an, und auch der Kibbuz gab seine Zustimmung. So fing also meine philosophische Tätigkeit an. Als Dozent im Seminar hatte ich Anspruch auf ein Jahr Studium an der Universität. So kam ich mit 42 Jahren zum ersten Mal zur Universität Tel Aviv, wo aus dem einen Jahr dann mehrere

wurden, die zum B.A. und M.A. – über die Beziehung von Rosenzweig zu Hegel – führten und dann auf der Hebrew University in Jerusalem 1972 zum Doktorat über die philosophischen Implikationen des Strukturalismus. Die Jahre, in denen ich an dem Seminar tätig war – mit zwei Unterbrechungen von je einem Jahr, in denen ich im Speisesaal des Kibbuz als „Kellner“ diente –, waren sehr interessant. Das Seminar hatte einen guten Ruf im Ausland, insbesondere wegen der jüdisch-arabischen Zusammenarbeit, die dort stattfand, und es kamen viele Besucher aus dem Ausland. So hatte ich die Ehre, als Leiter der philosophischen Studien, unter anderen Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir, Leszek Kolakowski, Herbert Marcuse, Irving Fetscher sowie Mordehai M. Kaplan (den Begründer der sogenannten rekonstruktionistischen Bewegung im amerikanischen Judentum) zu empfangen. 1970 wurde ich vom Seminar auf die „Sommerschule“ in Corcula (Jugoslawien) geschickt, die damals durch die „Praxis“-Gruppe organisiert wurde. Als Repräsentant eines Kibbuz-Seminars erregte ich dort sehr viel Interesse. Das war, nach 22 Jahren, wieder meine erste Reise ins Ausland und das erste Mal, daß ich an einer internationalen philosophischen Tagung teilnahm. Ich machte dort die Bekanntschaft von Ernst Bloch und Lucien Goldmann (der leider einige Wochen später ganz plötzlich starb), von Marković und Petrović und mehreren amerikanischen Teilnehmern. Mit den letzteren – den Philosophen Marx Wartofski und Victor Gourević und dem philosophischen Soziologen Kurt Cohen – kam es zu einer langjährigen Freundschaft. Obwohl zu der Zeit – drei Jahre nach dem „Sechs-Tage-Krieg“ – keine diplomatischen Beziehungen zwischen Jugoslawien und Israel bestanden, wurde ich sehr freundlich aufgenommen. Ich hätte mir damals nicht vorstellen können, was für schreckliche Ereignisse dort 25 Jahre später geschehen würden.

In diesen Jahren fingen viele junge Menschen aus den Kibbuzim mit dem Studium an der Universität an statt, wie früher, an den mehr oder weniger ideologischen Kursen im Seminar der Kibbuz-Bewegung teilzunehmen; so begann auch ich an der Universität zu unterrichten, zuerst an der Universität Tel Aviv und seit 1973 bis zu meiner Emeritierung an der Universität Haifa in den Fachbereichen Philosophie und Jüdisches Denken. Meine Forschungsarbeit wie auch mein Unterricht konzentrierten sich auf die Neuzeit – Spinoza, Mendelssohn, Nachman Krochmal (der wichtigste jüdische Philosoph im 19. Jahrhundert), Hermann Cohen, Buber, Rosenzweig und Lévinas und außerdem noch allgemein sowohl existentialistische als auch neo-positivistische Denker der Gegenwart. Meine Hauptthemen waren die Beziehungen zwischen jüdischer und allgemeiner Philosophie, Existentialismus, Strukturalismus und Post-Strukturalismus, Hermeneutik, Derridas Dekonstruktivismus und Ethik (in den letzten Jahren besonders Bio-Ethik). Obwohl ich philosophisch mehr oder weniger der analytischen Philosophie nahe stehe, habe ich immer viel Interesse für die jüdischen Philosophen der Neuzeit gehabt, die natürlich fast alle – eine Ausnahme war Achad Ha'am – religiöse Denker waren, aber das, was mich bei ihnen faszinierte, waren die ethischen Folgerungen, die sie aus ihrer religiösen Überzeugung ableiteten.

Mein erstes Jahr an der Universität Haifa war für mich und meine Familie persönlich ein sehr schweres Jahr. Mein Sohn, damals Offizier in der Armee, wurde am Ende des Jom-Kippur-Kriegs (1973) sehr schwer verwundet – unter anderem war seine Lendenwirbel zerschmettert – und lag für fünf Monate im Krankenhaus, ohne aus dem Bett herauszukommen, und dann noch weitere fünf Monate bei uns in der Wohnung –, was kaum Zeit für andere Tätigkeiten ließ. Aber am Ende hat er alles überwunden, und obwohl er hinkt, ist er zu einem Natur- und Afrikaforscher geworden. 2002 haben wir zusammen ein umfangreiches Buch über *Ethik, Gefühle und Tiere* veröffentlicht.

Außer an der Universität Haifa habe ich auch als Gast-Professor an der (religiösen) Universität Bar-Ilan unterrichtet, zweimal an der Universität Heidelberg und der ihr angeschlossenen Hochschule für jüdische Studien, an der State University of New York in Binghamton und am Queens College in New York und zuletzt, 2002, als Franz-Rosenzweig-Gastprofessor an der Universität Kassel, wo ich schon 1986 an dem internationalen Kongreß anlässlich des 100. Geburtstags von Franz Rosenzweig teilnahm. Seit den 70er Jahren habe ich an vielen philosophischen Tagungen und Kongressen in Europa, Amerika und Kanada teilgenommen. Unter anderem bin ich Mitglied der holländischen und israelischen Spinoza-Gesellschaften, der „American Academy for modern Jewish philosophy“ und der „Society for Ultimate Reality and Meaning“ und noch verschiedener anderer philosophischer Institutionen.

Bibliographie in Auswahl

Bücher

- A Precursor of Jewish Existentialism: The Philosophy of Franz Rosenzweig*, Tel Aviv 1969, hebr.
Spinoza and the Concept of Judaism: A concept and its influence on Jewish Thought, Tel Aviv 1972, hebr., revidierte und erweiterte Auflage 1983, 3. Aufl. 1991.
Structuralism – between method and theory, Tel Aviv 1976, hebr.
Science and Values: On the cognitive status of ethical values, Ramat-Gan 1979, hebr.
Between Yafeth and Shem: On the relationship between Jewish and general philosophy, Tel Aviv 1982, hebräisch; revidierte und erweiterte Auflage Bern/New-York 1987, engl.
Hermeneutics, Tel Aviv 1987, ²1989, hebr.
David Baumgardt and Ethical Hedonism, New York 1989, engl.
Baruch or Benedict. On some Jewish Aspects in Spinoza's Philosophy, Bern/New York 1989, engl.
Judaism in the World-View of J. G. Hamann, J. G. Herder and W. von Goethe, Jerusalem 1994, hebr.
Otherness and Responsibility – A Study of Emmanuel Levinas' Philosophy, Jerusalem 1997, hebr.
Probleme moderner jüdischer Hermeneutik und Ethik, Cuxhaven/Dartford 1997.
Baruch Spinoza – Seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland, Stuttgart 2001.
(zusammen mit Nadav Levy) *Ethics, Emotions and Animals*, Tel Aviv 2002.

Editionen

- L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Tel Aviv 1974.
Noam Chomsky, *Language and Mind*, translation, preface and notes, Tel Aviv 1979.
(zusammen mit Michael Strauss), *Spinoza-Studies – 300 years in memoriam*, Haifa 1979, hebr.
(zusammen mit Menachem Dorman), *The Philosophy of Love of Jehuda Abrabanel*, Tel Aviv 1985.

Ernst Bloch, *Selected Writings*, Tel Aviv 1988, mit einer Einleitung und 140 erklärenden Anm.
Ultimate Reality and Meaning – special issue on Judaic Studies, vol. 14, No. 3, 1991, engl.

Artikel

- Franz Rosenzweig and Hegelian Philosophy, in: *Praxis*, Zagreb I/1971, S. 67-71, serbo-kroatisch.
- Franz Rosenzweig's approach to Judaism and Eretz-Israel, in: *Da'ath – A Journal of Jewish Philosophy and Kabbalah*, No. 6, 1980, S. 39-58.
- The Philosophy of M. Schwarcz on the background of Schelling, Steinheim and Rosenzweig, in: *Da'ath* 9, summer 1982, S. 91-103.
- The status of man in the philosophy of F. Rosenzweig and M. Buber, in: *Da'ath* 12, 1983, S. 81-89.
- J. G. Hamann's concept of Judaism and controversy with Mendelssohn's 'Jerusalem', in: *Year-Book XXIX of the Leo Baeck Institute*, London 1984, S. 295-329.
- On Spinoza's and Mendelssohn's conceptions of the relationship between religion and state, in: *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam u. a. 1984, S. 107-116.
- Hugo Bergmann on Philosophy and Religion, in: *Grazer Philosophische Studien*, Vol. 24, 1985, S. 115-134.
- Hermeneutik und Esoterik bei Maimonides und Spinoza, in: *Schleiermacher Archiv*, Bd. 1, Berlin/New York 1985, S. 541-560.
- Spinoza's Concept of Substance and Ultimate Reality, in: *Journal for Ultimate Reality and Meaning*, IX/1987, S. 186-201.
- Utopie und Wirklichkeit in der Philosophie Ernst Blochs, in: *Bloch-Almanach* 1987, S. 25-51.
- The Problem of Normativity in Spinoza's 'Hebrew Grammar' (revised and enlarged), in: *Studia Spinozana*, Vol. 3, 1987/88, S. 351-390.
- Hermeneutik und Entmythologisierung: Rudolf Bultmann und Martin Buber, in: *Trumah I*, Hochschule für jüdische Studien, Heidelberg 1987/88, S. 175-198.
- Über Franz Rosenzweigs Auffassung des Mythos, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hrsg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, Bd. II, Freiburg/München 1988, S. 987-999.
- Tradition, Heritage and Autonomy in Modern Jewish Thought, in: *Autonomy and Judaism*, Academy for Jewish Philosophy, Philadelphia 1989, S. 170-209.
- Johann Georg Hamanns Kontroverse mit Moses Mendelssohn, in: *Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1990, S. 327-344.
- On some early responses to Spinoza's philosophy in Jewish Thought, in: *Studia Spinozana* 6, 1990, S. 251-278.
- Der Begriff der Spur bei E. Levinas und J. Derrida. Einflüsse und Rückwirkungen, in: *Prima Philosophia*, Bd. 4, H 2, IV/1991, S. 149-163.
- Ultimate Reality and Meaning in Maimonides' Concept of God and Creation, in: *Ultimate Reality and Meaning*, Vol. 14, No. 3, September 1991, S. 165-174.
- Natur, Kultur, Zivilisation und Wissenschaft, in: *Prima Philosophia*, Bd. 5, Heft 4, 1992, S. 371-391.
- Über Dekonstruktion, Religion und jüdisches Denken, in: *Studien zur jüdischen Geschichte und Soziologie, Festschrift Julius Carlebach*, Heidelberg 1992, S. 37-54.
- Immanuel Kant und die moderne jüdische Ethik, in: *TRUMAH* 3, Zeitschrift der Hochschule für jüdische Studien, Heidelberg, 1992, S. 79-99.

The essence and origin of language, according to J. G. Hamann, M. Mendelssohn and J. G. Herder, in: *Da'ath* 31, July 1993, S. 29-46.

Religious Tradition versus Reason. Spinoza's Concept of the Godhead, in: Reinier Munk/F. J. Hoogewoud (Hrsg.), *Joodse Filosofie tussen Rede en Traditie*, Feestbundel H. J. Heering, Kampen 1993, S. 65-76.

Is there a Jewish Ethics, and what is its essence?, in: Irene Kajon (Hrsg.), *La Storia della Filosofia Ebraica*, Padova 1993, S. 421-445.

Emmanuel Levinas and Jacques Derrida – mutual influences and responses, in: *Tribute to Sara. Studies in Jewish Philosophy and Kabbalah*, presented to Professor Sara O. Heller Wilensky, Jerusalem 1994, S. 258-291.

Between reason and revelation – on Ludwig Steinheim's philosophy of religion, in: Aharon She'ar-Jishuv (Hrsg.), *Solomon Levi Steinheim – studies in his thought*, Jerusalem 1994, S. 114-126.

Problems of Bioethics in modern Jewish Thought, in: *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*, Vol. II, Jerusalem 1994, S. 169-176.

Über die Spinoza-Kritik Hermann Cohens, in: Etienne Balibar/Helmut Seidel/Manfred Walther (Hrsg.), *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti)Spinozismus*, Würzburg 1994, S. 209-218.

Ethische Aspekte des Tierschutzes, in: *Prima Philosophia*, Bd. 8, Heft 1, 1995, S. 69-84.

Ist es sinnvoll, über jüdische Ethik zu sprechen?, in: *Prima Philosophia*, Bd. 9, H. 2, 1996, S. 217-234.

Hermann Cohen and Emmanuel Levinas, *Hermann Cohen's Philosophy of Religion*, Hildesheim 1997, S. 133-143.

Emmanuel Levinas as a Jewish Philosopher, Hazon Nahum, in: *Studies in Jewish Law, Thought and History*, presented to Dr. Norman Lamm, New York 1997, S. 577-597.

Toleranz und Freiheit laut Spinoza und Mendelssohn und einige aktuelle Folgerungen, in: *Prima Philosophia*, Bd. 11, H. 2, 1998, S. 177-190.

Levi-Strauss' anthropology and mythology as ultimate meaning, in: *Ultimate Reality and Meaning*, vol. 21, no. 2, June 1998, S. 135-143.

L'hebreu et le grec comme métaphores de la pensée juive et de la philosophie dans la pensée d'Emmanuel Lévinas, in: *Pardes – Revue Européenne d'étude et de cultures juives*, 26, 1999, S. 89-99.

Über die Einflüsse jüdischer Philosophen auf Spinozas ‚Kurzen Traktat‘ und die ‚Ethik‘, in: *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*, Würzburg 2000, S. 403-418.

Das Antlitz des ‚Anderen‘. Emmanuel Lévinas' Philosophie und Hermeneutik als Anfrage an Ethik, Theologie und interreligiösen Dialog, in: *Loccummer Protokolle* 54/99, 2000, S. 17-31.

Tradition, Erbschaft und Hermeneutik, in: *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a.M. 2000, S. 488-507.

Palästina im Denken von Moses Hess und Hermann Cohen, zwei antagonistische Anschauungen, in: Yaron Perry/Erik Petry (Hrsg.), *Das Erwachen Palästinas im 19. Jahrhundert*, Alex Carmel zum 70. Geburtstag, Stuttgart 2001, S. 101-109.

Über das Wesen der Tradition nach Michael Landmann und Hans-Georg Gadamer, in: *Exzerpt und Prophetie – Gedenkschrift für Michael Landmann*, Würzburg 2001, S. 65-71.

Festschrift

Toumah – Beiträge zur jüdischen Philosophie – Festgabe zum 80. Geburtstag von Ze'ev Levy, *Zeitschrift der Hochschule für jüdische Studien*, Bd. 11 (2001).

ZE'EV LEVY

Emmanuel Lévinas' Verhältnis zu Hermann Cohen, Martin Buber und Franz Rosenzweig

Emmanuel Lévinas war einer der bedeutendsten Philosophen des 20. Jahrhunderts und zweifellos der größte jüdische Philosoph nach dem Zweiten Weltkrieg. In dieser Hinsicht war er ein Nachfolger der drei bekanntesten jüdischen Philosophen am Anfang des 20. Jahrhunderts – Hermann Cohen, Martin Buber und Franz Rosenzweig. Die beiden letzteren wurden als die jüdischen Vertreter der sogenannten „dialogischen Philosophie“ angesehen, der auch die katholischen Denker Ferdinand Ebner und Gabriel Marcel angehörten. Alle drei, wie auch Lévinas, waren hauptsächlich auf der allgemeinen philosophischen Ebene tätig und bekannt, ohne ihr allgemeines Philosophieren von ihrem Judentum zu trennen. Lévinas war sich der Wirkung des Vermächtnisses ihres Denken auf sein eigenes philosophisches und jüdisches Denken völlig bewußt und setzte sich mit ihnen – zustimmend, aber auch zurückhaltend – bei verschiedenen Gelegenheiten auseinander. In dieser Abhandlung versuche ich diesen Zusammenhängen nachzugehen, wobei ich mich bemühen werde, Lévinas so weit wie möglich selbst zu Wort kommen lassen.

Lévinas und Hermann Cohen

Als Lévinas der Titel *doctor honoris causa* von der Bar-Ilan Universität in Israel verliehen wurde, wurde unter anderem gesagt, daß Lévinas, „wie Hermann Cohen und Franz Rosenzweig einer der wichtigsten und außergewöhnlichsten jüdischen Philosophen dieses [des 20.] Jahrhunderts sei“.¹ Wie Cohen war auch Lévinas ein rationalistischer Philosoph. Beide distanzieren sich von der traditionellen Unterscheidung zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams, Jitzchaks und Ja'akovs, die man im jüdischen Denken zum ersten Mal im *Der Kuzari* von Jehuda Halevi antrifft und die dann allgemein durch die *Pensées* von Blaise Pascal so berühmt wurde. Lévinas formulierte diese Unterscheidung noch ausdrücklicher; er schlug den Terminus „Atheismus“ vor, als eine Art Vorbedingung, um die Beziehung, oder genauer gesagt, die Abwesenheit der Beziehung: zwischen Gott und Mensch zu verstehen. Ähnlich schrieb bereits Cohen, daß „Gott und Mensch ihre respektive Verschiedenheit aufrecht erhalten (...) obwohl sie notwendigerweise miteinander verbunden sind“.² Lévinas lehnte zwar den Begriff „Korrelation“ ab, den Cohen benutzte. Jedoch

1 Marie-Anne Lescouret, *Emmanuel Lévinas*, Paris 1994, S. 331.

2 Zitiert bei Richard Cohen, *Elevations. The height of the Good in Rosenzweig and Lévinas*, Chicago/London 1994, S. 181.

betonten beide Philosophen das Ideal der Vernunft als Grundlage ihres Philosophierens, und beide standen deshalb dem Mythos und der Mystik feindlich gegenüber.

Cohen schöpfte seine Inspiration von Kant, aber statt der agnostischen Dimension in Kants Philosophie nahm er eine idealistische Stellung ein, die das „Ding an sich“ ausmerzte. Lévinas schöpfte seine Inspiration von der Phänomenologie Husserls und Heideggers und erweiterte ihre auf Ontologie beschränkte Philosophie durch ethische Erörterungen. Die Ethik ist wirklich eines der wichtigsten Verbindungsglieder zwischen Cohen und Lévinas. Als Cohen in *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* Spinozas Pantheismus verwarf, zitierte er trotzdem dessen Behauptung „*praemium virtutis virtu*“ (eine Paraphrase des Talmud-Weisen Ben-Azai, daß „der Lohn des Gebots das Gebot ist“). Der Gedanke, daß die Ethik die Tugend (Cohen übersetzte „Pflicht“, wahrscheinlich unter dem Einfluß Kants) jedermanns für seinen Nächsten ist, wurde dann 50 Jahre später die Grundlage der Ethik Lévinas', nämlich als meine Verantwortung für den Anderen. Das definierte er als *L'humanisme de l'autre homme* – der Titel seines kleinen Buchs von 1972.³ Wie weit er von Cohen beeinflusst war, ist schwer festzustellen. Es ist ziemlich überraschend, daß Lévinas viel weniger auf seinen rationalistischen Vorgänger, dessen Lehrstuhl sein Lehrer Heidegger übernommen hatte, Bezug nahm als auf Rosenzweig, der dem Rationalismus abgeneigt war. Während er Rosenzweig oft erwähnte, schrieb er fast nichts über Cohen. Einer der engsten Freunde von Lévinas war der jüdische russische Philosoph Jacob Gordin, ein Kantianer, der in den Archiven der *Hermann Cohen Stiftung* in Berlin tätig war, aber auch in seinem Aufsatz über Gordin erwähnte Lévinas Hermann Cohen mit keinem Wort.⁴ Obwohl er, wie Cohen, Kants Vermächtnis sehr ernst nahm, hatte er sich schon mit neuen Gedankengängen in der deutschen und französischen Philosophie auseinanderzusetzen; seine Sprache war, wie gesagt, die der Phänomenologie. Seine Bekanntschaft mit dem Neukantianismus Cohens (der „Marburger Schule“) stammte hauptsächlich von der Kritik, die Husserl und Heidegger an ihm übten. Lévinas war bei der berühmten Diskussion in Davos zwischen Heidegger und Cassirer, Cohens bekanntestem Schüler, anwesend und war dort auf der Seite Heideggers gegen Cassirer. In seinem ersten Buch schrieb Lévinas:

„Die Marburger Schule (Hermann Cohen, Natorp) ... versuchte die kantianische Kritik zu erneuern, dadurch daß sie sie als eine Erkenntnistheorie interpretierte. Das allen diesen Philosophen Gemeinsame ist die Identifizierung der Philosophie mit Erkenntnistheorie, wobei die letztere als Widerspiegelung der Wissenschaften aufgefaßt wurde.“⁵

Dies ist eine der seltenen Stellen, wo Lévinas Cohen mit Namen erwähnte. Damals war er überzeugt, daß Cassirers Philosophie eine Niederlage erlitten hatte und daß Heideggers Gedanken die Philosophie erneuern werden. In der Terminologie Rosenzweigs gehören Cohen und Cassirer sozusagen dem „Alten Denken“ an, während Heidegger das „Neue Denken“ repräsentiert.⁶ Rückblickend bedauerte Lévinas seine damalige Stellungnahme.⁷

3 Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972.

4 Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme*, Paris 1976, S. 234-240.

5 Emmanuel Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1963, S. xxxv. Wo nicht anders angegeben sind die Übersetzungen von mir; Z. L.

6 Einen ähnlichen Gedanken äußerte schon Rosenzweig in seinem kurzen Aufsatz „Vertauschte Fronten“ kurz vor seinem Tod, wo er auch auf die Diskussion in Davos Bezug nahm.

7 Francois Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, Lyon 1987, S. 78.

Auf dem Gebiet der Ethik besteht eine Affinität zwischen Cohens Begriff des „Nächsten“ und Lévinas' Begriff des „Anderen“, aber es scheint kein besonderer Einfluß von Cohen auf Lévinas zu bestehen. Nach Lévinas kann die Macht Gottes nur durch die Annäherung an den Nächsten aufgefaßt werden. „Es besteht keine Korrelation zwischen Mensch und Gott, wie Hermann Cohen behauptet“.⁸ Lévinas verwirft also den wichtigsten Begriff der späteren Philosophie Cohens. Gewisse ähnliche Ideen sowohl von Lévinas als auch von Cohen sind in den gleichen Quellen sowohl des jüdischen Denkens verwurzelt wie auch einige ihrer Grundbegriffe. Diese gemeinsamen Quellen bestimmten die Gedankennähe zwischen ihnen, aber nicht gerade den Einfluß des ersten auf den zweiten. Das kann neue Horizonte zu einem besseren Verstehen ihrer wichtigsten ethischen Ideen öffnen. Das gilt zuallererst für die Auffassung des Anderen und des Fremden als einem Begriff, der ein besseres Verständnis des menschlichen Wesens ermöglicht. Die Kritik an Heidegger, in dessen Philosophie kein Platz für Ethik war, brachte Lévinas gewissermaßen Cohen näher, vielleicht sogar unabsichtlich. Man könnte so einem fast dialektischen Prozeß nachspüren: Heidegger übte Kritik an den Unzulänglichkeiten der kantianischen und neukantianischen Philosophie; Lévinas übte Kritik an den Unzulänglichkeiten der Philosophie Heideggers. Das führte ihn zu einem neuen Verstehen der späteren Philosophie Cohens, die gewisse existentielle Gedanken betonte. Aber man muß sehr vorsichtig mit solchen Urteilen sein. Es geht hier weniger um eine neue Beurteilung von Cohen durch Lévinas als um ein Hervorheben gewisser nahestehender ethischer Gedankengänge in bezug auf das Wesen des Selbst und seiner Beziehung zu dem Anderen (dem Nächsten).

Die Erkenntnis des Menschen und sein Verhältnis zu dem Anderen werden bei Lévinas von seinen phänomenologischen Einsichten abgeleitet. Obwohl er ein religiöser Denker war, brauchte er, im Gegensatz zu Cohen, keine theologische Prämisse, um seine Ethik zu entwickeln. Er benutzt den Begriff „Offenbarung“ nicht, der in Cohens *Religion der Vernunft* und in Rosenzweigs *Stern der Erlösung* eine so wichtige Rolle gespielt hat. Er zieht den Begriff *Epiphanie* vor, z. B. wenn er das Antlitz des Anderen als eine „Epiphanie des Ethischen“ beschreibt.⁹ Nach der religiösen Tradition, die Cohen übernimmt, ist „Du sollst nicht morden“ ein göttliches Gebot; nach Lévinas folgt es aus der Begegnung mit dem Antlitz des Anderen.¹⁰

Als sich Lévinas, in *Totalité et Infini*, mit Platons Begriff der Rhetorik auseinandersetzte, stellte er folgendes fest: „Hermann Cohen (darin ist er ein Platoniker) behauptete, daß man nur Ideen lieben kann; aber der Begriff Idee ist letztlich gleichwertig mit dem Verwandeln des anderen in den Anderen (*de l'autre en Autrui*).“¹¹ Diese Untersuchung befaßt sich nicht mit den Unterschieden zwischen Platon und Cohen in der Auffassung der Idee. Cohen selbst betonte, daß seine Liebe zu den Ideen nicht identisch mit Platons Liebe zu den Formen als der einzig wahren Wirklichkeit ist. Seine Idee bezeichnet Gott, den Gott der monotheistischen Religionen. Als Idee manifestiert sie die höchste Vollkommenheit. Gott ist transzendent und geht in keine Beziehungen mit phänomenalen Wesen ein. Obwohl diese Anschauung Cohens späterer Auffassung der Korrelation widerspricht, könnte sie gewisse

8 Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris 1993, S. 229.

9 Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1971, S. 217.

10 Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, S. 21. Er behauptet zwar, daß Rosenzweigs Begriff der Offenbarung seiner Anschauung näher stehe als dessen Begriffe Schöpfung und Erlösung (siehe unten), aber damit ist nicht die herkömmliche Bedeutung gemeint.

11 Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, S. 68.

Assoziationen zu Lévinas Beschreibung Gottes als *illéité* erwecken und auch zu seinem Gebrauch des Terminus *Atheismus* (siehe oben). Aber Lévinas Folgerung, welche die Idee mit dem Werden des *autre* zu *Autrui* vergleicht, sieht, gelinde gesagt, auch sehr problematisch aus. Warum ignorierte er den Unterschied zwischen Platon und Cohen, den der letztere selbst unterstrichen hatte? Mehr noch, warum erwähnt er Cohen überhaupt in diesem Kontext? Tat er das, um die unerwartete Identifizierung der Idee mit dem Werden des *autre* zu *Autrui* zu bestärken? Um seine Anschauung über die Beziehung des Selbst zum Anderen zu verdeutlichen, hätte ja die Kritik an Platon genügt, ohne daß er noch eine weitere Quelle hätte hinzufügen müssen. Die Rhetorik bezieht sich auf den Anderen wie auf ein Objekt; sie drückt kein wahrhaftiges Verhältnis zu dem Anderen als einem Subjekt, als eine Person aus. Das ist nur in einem intimen und nicht-rhetorischen Gespräch möglich. Wie also kommt Cohen in Lévinas' Überlegungen herein? Vielleicht war der Grund, daß er der einzige (jüdische) moderne Philosoph war, der den Begriff Idee betonte? Vielleicht beeindruckte es Lévinas, daß Cohens Begriff der Idee, den er mit Gott identifizierte, Empathie zu dem Anderen (Cohens „Nebemensch“) nach sich zog? Das würde in Einklang mit Lévinas' Begriff des „anderen Menschen“ („*l'autre homme*“) stehen und gleichzeitig mit Rosenzweigs Ansicht, daß die Antwort des Menschen auf Gottes Liebe die Überführung dieser Liebe zu den anderen Menschen sein soll. Das war es, was Rosenzweig „Erlösung“ nannte, nämlich die Erlösung der Welt der anderen Menschen (siehe unten). Diese Interpretation des religiösen Begriffs gefiel Lévinas und führte ihn zu einer neuen Beurteilung von Cohens Begriff des „Mitleids“. Aber ob Cohens Gedanken bereits eine gewisse Rolle in Lévinas' *Totalité et Infini* gespielt haben, bleibt sehr zweifelhaft. Es ging mir hier nicht darum, Einflüsse von Cohen auf Lévinas zu suchen, sondern mehr darum, gewissen Assoziationen von Ideen (was Whitehead seinerseits „Adventures of ideas“ nannte) nachzugehen. Ebenso wie der Begriff „Nebemensch“ Lévinas' „Humanismus des anderen Menschen“ in Erinnerung bringt, so der Begriff „Gegenmensch“ Lévinas' Begriff der „Gewalttätigkeit“ („*violence*“), auf den Derrida in seinem großen Essay über Lévinas zum ersten Mal hingewiesen hat.¹² Beide Denker glaubten, daß die Gewalttätigkeit, die in der menschlichen Gesellschaft herrscht, zu Ende kommen wird, wenn die menschliche Existenz auf Frieden beruht. Das erinnert uns natürlich auch an Kants *Zum Ewigen Frieden*. Diesen idealen Zustand, der leider auch heute noch sehr utopisch und fraglich aussieht, verbinden Cohen und Lévinas mit dem Messianismus.¹³ Aber sie fassen ihn auf verschiedene Art auf. Cohen sah ihn als einen existentiellen Zustand, in dem alle Individuen in einer allumfassenden Allheit eingeschlossen sind, was Lévinas' Anschauung diametral entgegengesetzt ist, die die Totalität ganz und gar verwirft. Sie verhindert individuelle Selbstverwirklichung. Da kann man natürlich auch Rosenzweigs Einfluß spüren, und vielleicht auch das, was Husserl „Egologie“ nannte.

Jetzt erscheint es mir wichtig, einige der oben erwähnten Begriffe Cohens zu erläutern, die eine bedeutende Rolle in Lévinas' Ethik gespielt haben (besonders aus dem 8. Kapitel der *Religion der Vernunft*). Was Cohen *Nebemensch* nannte, hat noch keine volle ethische Bedeutung; das ist noch nicht ein *Mitmensch* geworden. Das geschieht nur kraft der ihr vorausgehenden Korrelation von Gott und Mensch. Solange ich den anderen Menschen nur als einen Menschen neben mir ansehe, ist er weder Subjekt der Ethik noch der Religion, weil ich

12 Jacques Derrida, „Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas“, in: *L'écriture et la différence*, Paris 1967, S. 117-228.

13 Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Darmstadt 1996, Kap. 12 und 13; Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, S. 89-139.

noch keine persönliche Beziehung zu ihm fühle. Da fehlt noch, was später Lévinas betonte – die Verantwortung für den Anderen.

Cohen hob einen biblischen Begriff hervor, der zwischen Israel und dem Fremden vermittelte – „*Ger*“ (*Fremdling*). Er war dazu bestimmt, nicht nur die feindliche Beziehung, sondern auch die Gleichgültigkeit Fremden gegenüber zu überwinden. Obwohl sich das bei Cohen am Anfang auf die Beziehungen zwischen Israel und Nicht-Juden bezog, strebte er beharrlich dem zu, was Lévinas als „Ungleichgültigkeit“ („*non-indifférence*“) zu dem Anderen beschrieb. Aber statt den Fremdling als einen *Gastfreund* zu behandeln, wurde er – so Cohen – im Laufe der menschlichen Geschichte mit Mißtrauen als *Ausländer* betrachtet. Dieses Vorurteil, das tief in der menschlichen Mentalität verankert ist, wollen sowohl Cohen als auch Lévinas beseitigen. Beide betonen den biblischen Vers „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“,¹⁴ über den bereits die Talmud-Weisen Rabbi Akiba und Ben-Azai gesagt haben, daß er nicht auf die Israeliten beschränkt ist, sondern alle Menschen umfaßt. Auch Cohen und Lévinas heben die universelle Bedeutung dieses Verses hervor. Aber es bleibt doch ein Unterschied zwischen Cohen und Lévinas in bezug auf diesen Vers. Cohen faßt die Beziehung zwischen dem Menschen und seinem Nächsten als „untere Korrelation“ auf, die nur ein „innerer“ Teil der wesentlichen Korrelation zwischen Gott und Mensch ist. Diese religiöse Voraussetzung fehlt in Lévinas' ethischer Auffassung, die einen rein menschlichen Ausgangspunkt hat – den „Humanismus des anderen Menschen“ –, aber beide betonen die Wichtigkeit der menschlichen Umgebung. Cohen erwähnt Not und Armut als Faktoren, die die Verwirklichung von richtigen menschlichen Beziehungen verhindern. Auch hier besteht wieder eine Nähe zwischen den beiden Denkern. Es war ja kein Zufall, daß Lévinas' Philosophie wirkliche Einflüsse auf die Ideologie linker revolutionärer Bewegungen in Südamerika ausübte, die von ihr Inspiration für das, was sie „Philosophie der Befreiung“ nannten, schöpften.¹⁵

Beide, Cohen und Lévinas, verneinen den stoischen Begriff *Adiafora* (Gleichgültigkeit), der ihren ethischen Anschauungen entgegengesetzt ist. Cohen verband zwar seine Kritik der Stoa mit unberechtigten und gehässigen Angriffen auf Spinoza, doch ist es in dieser Untersuchung von Bedeutung, daß er ausdrücklich betonte, daß man der Armut gegenüber nicht gleichgültig bleiben darf, weil diese einen Zustand von kultureller Not ausdrückt und wahre Moralität in Frage stellt. Gleichgültigkeit ist das hauptsächlichste Hindernis, sich dem Nebenmenschen als einem Mitmenschen zuzuwenden. Das ist dann auch Lévinas' Anschauung, wenn er „*non-indifférence*“ zu dem Anderen verlangt.

So könnte man das Gemeinsame und das Unterschiedliche zwischen Cohen und Lévinas folgendermaßen rekapitulieren: Cohen unterscheidet zwischen zwei Arten von Moralität: 1. Die Beziehung zwischen dem Mensch als Individuum und der Menschheit als Allheit; das ist seiner Meinung nach das besondere Thema der Ethik in ihrem abstrakten Sinn. 2. Die konkrete Beziehung zwischen Mensch und Mensch, die Korrelation zwischen dem Selbst und dem Anderen, die er, wie gesagt, von der Korrelation zwischen Gott und Mensch ableitet. Sie gehört zur Religion und kann nicht ohne sie oder außerhalb ihrer erfaßt werden. Diese Beziehung ist der Grundpfeiler von Lévinas' Ethik, aber sie steht nicht unter einem direkten Einfluß Cohens und hat auch keine religiösen Komponenten. Lévinas Gott ist

14 Ich gehe hier nicht in die Problematik dieser Aussage ein. Die richtigere Übersetzung wäre: „Liebe deinen Nächsten, denn er ist wie du“.

15 Siehe *Parabel, Lévinas*, Gießen 1990, S. 171-191.

transzendent, und Lévinas' Ethik ist autonom, im Gegensatz zu Cohens Ethik, die letztlich heteronom ist.

Lévinas und Martin Buber

Lévinas schrieb verhältnismäßig viel über Bubers Philosophie.¹⁶ Obwohl er verschiedene Gedanken von Bubers dialogischer Philosophie ablehnte, trifft seine Kritik diese selbst nicht im Besonderen. Im Gegenteil, als er die ontologischen Elemente des Wahrheitsproblems untersuchte, fand er in Bubers Philosophie eine interessante Ähnlichkeit zu seinen philosophischen Voraussetzungen. Im Gegensatz zu der Anschauung, die seinerzeit in der Erkenntnistheorie herrschte, nämlich daß die Wahrheit sich in Worten verkörpert, deren Aufgabe es ist, Bedeutung zu bezeichnen – und um diese zu erreichen, brauche man keinen Gesprächspartner –, wollte Bubers Philosophie beweisen, daß Wahrheit kein Inhalt ist und daß Worte sie nicht erschöpfen, daß sie also subjektiver als jede Subjektivität ist. Aber diese radikale Subjektivität, die sich von der Subjektivität des idealistischen Subjekts unterscheidet, stellt den einzigen Zugang zu dem her, was „objektiver“ als jede Objektivität ist, zu dem, was kein Subjekt jemals umfassen kann, zu dem, was vollkommen anders ist.¹⁷

Bubers Philosophie des Ich und Du – und zuvor schon die Gabriel Marcells (mit dem Lévinas persönlich eng befreundet war) – trug dazu bei, daß die Auffassung der Beziehung zu dem Anderen (*Autrui*) – als von objektiver Erkenntnis unableitbar – nicht als merkwürdig oder sinnlos angesehen wurde. Lévinas hob schon in *Totalité et Infini* die Bedeutung von Bubers dialogischer Philosophie hervor. Er äußerte nur Bedenken gegen Bubers Gebrauch des Pronomens „Du“, nämlich gegen das „Duzen“ (*tutoiement*), durch das der Andere in eine Beziehung von Gegenseitigkeit gestellt wird. Nach den Grundsätzen von Lévinas' Philosophie besteht keine solche Gegenseitigkeit, keine Symmetrie; das Du – der Andere – hat Priorität über das Ich. Außerdem kritisierte er auch den Formalismus von Bubers Ich und Du, der gleichermaßen für die Beziehung zwischen Mensch und Mensch und zwischen Mensch und nicht-menschlichen Wesen Gültigkeit hat.¹⁸

Was Lévinas für das charakteristische Merkmal der gegenwärtigen Erkenntnistheorie hält – ob mit Recht oder nicht –, ist das Verschwinden des Subjekt-Objekt-Problems, wie es seinerzeit durch Hegel eingeführt worden war. In der Folge von Husserls Begriff der Intentionalität, von Heideggers Begriffen „In-der-Welt-sein“ und „Mit-Sein“ und sogar Bergsons *durée* faßt Lévinas den Menschen als jemanden auf, der sich in einer vollkommen anderen Beziehungssituation befindet. Die Philosophie strebt nicht nach Erkenntnis der Welt, nach der Erkenntnis von Objekten, sondern zum Verstehen des Seins (*être*). Auch Bubers Philosophie hat sich in diese Tendenz eingereiht, weil nach ihr das Ich keine Substanz ist, sondern eine Beziehung ausdrückt; das Ich kann nur im Verhältnis zum Du oder zum Es bestehen.¹⁹

16 Lévinas' Aufsätze über Buber sind auf verschiedene Orte in seinen Büchern verstreut, zwei in *Noms propres*, Montpellier 1976, und drei in *Hors sujet*, Montpellier 1987.

17 Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, S. 25.

18 Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, S. 40.

19 „Martin Buber et la théorie de la connaissance“, in: *Noms propres*, S. 27. Dieser Aufsatz erschien zum ersten Mal in dem Sammelband Martin Buber, *The Philosophy of Martin Buber*, The Library of living philosophers, hg. v. P. A. Schilpp und M. Friedman, La Salle 1967, S. 133-150.

In einem Dialog zwischen Christen und Juden im Jahre 1965, in Bubers Todesjahr, lobte er ihn, weil er den jüdischen „Glauben“ als Glauben an eine menschliche Persönlichkeit dem griechischen *pistis* als einem Glauben an einen Satz oder eine Aussage gegenübergestellt habe.²⁰ Aber die wichtigste Bedeutung von Bubers dialogischer Philosophie besteht seiner Meinung nach in Folgendem:

„Der Unterschied zwischen der Erfahrung eines Objekts und einer Begegnung, die ein Sein dem Antlitz des Anderen gegenüberstellt, ein Unterschied, der die Beziehung selbst und nicht nur die Beziehenden angeht; der Reichtum der Analysen, die diesen Unterschied aufstellen, und auf diese Weise so ausgeprägte und gewichtige Entwicklungen erreichen, die bei Feuerbach, der das Ich-Du formulierte, ganz unvorhergesehen waren, das Bestreben, die Erfahrung auf die Begegnung zu basieren – das ist Bubers ausschlaggebender Beitrag zur Erkenntnistheorie.“²¹

Lévinas interpretiert die Anwesenheit des Du, des Anderen, als ein Sprechen, das an mich gerichtet ist und Antwort verlangt. Weil das Du kein Objekt ist, kann man kein Zuschauer des Du bleiben; seine Existenz *per se* als Du besteht eben darin, daß es sich an mich wendet. Nach Lévinas stellt auch das Antlitz des Anderen eine gewisse Art von Sprechen dar; es drückt ja das Gebot „Du sollst nicht morden“ aus. Aber nur ein verantwortungsvolles Sein (oder Wesen) kann in einen solchen Dialog eintreten. Deshalb besteht nach Lévinas das Wichtigste des Dialogs nicht im Meinungsaustausch während des Gesprächs und der Begegnung, sondern in der *Verantwortung*.

Diese Ähnlichkeit zwischen gewissen Gedanken von Buber und Lévinas vertuscht jedoch nicht einen prinzipiellen und wesentlichen Unterschied in ihren Anschauungen. Die entscheidende Kritik von Lévinas bezieht sich darauf, daß Bubers Anschauung des Ich und Du und der Begegnung formalistisch und auf einer willkürlichen Symmetrie fundiert ist (siehe auch oben). Er verneint „den totalen Formalismus der Ich-Du-Beziehung“.²² Das ist nach Lévinas dem Geist des Judentums fremd. Der abstrakten Atmosphäre der Buberschen Begegnung fehlt das Element der persönlichen Verantwortung für den Anderen. Sie ist nicht imstande, die Nackten zu bekleiden oder die Hungernden zu nähren. „„Du“ sagen geht durch meinen Körper zu den gebenden Händen, jenseits der Sprachorgane“.²³ Die Begegnung und der Dialog verkörpern sich nach Lévinas zuallererst im Antlitz, aber das Antlitz drückt keine ruhige Gegenseitigkeit aus. Es ruft mich, es schreit mich an, es gemahnt mich an die Verantwortung, die ich bei früheren Erfahrungen auf mich genommen habe.“²⁴ Lévinas drückt diesen Gedanken auch auf abstraktere Weise aus, wobei ihm zwei zentrale Begriffe seiner Sprachphilosophie zu Hilfe kommen, die eine große Bedeutung in seinem Buch *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* von 1974²⁵ (das er für sein wichtigstes Buch hielt) haben:

„Das Gesagte (*dit*) hat einen solchen Vorrang bekommen, der seine Dimension als Sagendes (*dire*) aufhob oder verminderte. Es ist zwar wahr, daß es kein Sagen gibt, daß nicht ein Sagen von etwas Gesagtem ist. Aber bezeichnet das Sagen etwas anderes als das Gesagte? Müßten wir nicht, wenn

20 Marie-Anne Lescouret, *Emmanuel Lévinas*, S. 282.

21 Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, S. 29.

22 „Je-Tu est dans le formalisme total de cette relation“, in: *Noms propres*, S. 34, 36, 39.

23 Emmanuel Lévinas, *Hors sujet*, S. 10.

24 Ebd., S. 94.

25 Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974 (1988).

wir vom Sagen ausgehen, einen Auftrag von Bedeutung veranlassen, der nicht auf die Thematisierung und die Vorstellung des Gesagten zurückführbar ist?²⁶

Das Gesagte verhält sich zum Inhalt des Gesprächs und nach Bubers Terminologie reflektiert es die Beziehung Ich-Es, das heißt die Hinlenkung auf Objekte. Das Sagen dagegen verhält sich zu dem hinströmenden Sprechen des Gesprächs und reflektiert unumgänglich die Ich-Du-Beziehung. Aber Lévinas geht hier noch einen Schritt weiter als Buber. Der Mensch als sprechendes Subjekt stellt sich nicht in den Vordergrund, wie z. B. der Künstler während seiner Vorführung, sondern wendet sich an den Anderen. Aber da könnte man Lévinas fragen: Ist das eigentlich nicht auch das, was der Künstler beabsichtigt? Auch er wendet sich an die Anderen – die Zuschauer oder Zuhörer – mit den besonderen Mitteln, die ihm zur Verfügung stehen, obwohl er auf keinen spezifischen Anderen abzielt. Buber sprach, in *Ich und Du*, über das Kunstwerk als etwas, das mit dem Ich in einen Dialog treten kann, obwohl das eine der problematischsten Aussagen seiner dialogischen Philosophie ist. Genau wie in dem berühmten Absatz über den Baum ist das eigentlich nur ein Monolog des Denkers mit sich selbst. Was nach Buber „aus Willen und Gnade“ geschehen kann,²⁷ ist letztthin nur ein subjektives Gefühl des Ichs. Alle diese Gedankengänge Bubers kann Lévinas nicht annehmen. Das Kunstwerk oder der Künstler, die sich an uns wenden, können in dem Ich nicht die Reaktion erwecken, die das Wichtigste für Lévinas ist – das Verantwortungsgefühl für den Anderen. Auf den ersten Blick könnte das auf Bubers Beispiel des Baums zutreffen; man kann sich für ihn verantwortlich fühlen, ihn pflegen, verhindern, daß er gefällt wird, usw., aber das hat nichts mit Bubers Dialogik zu tun. Bubers Symmetrie ist etwas Künstliches, das keinen Platz in Lévinas' Philosophie hat.

„Wenn wir Kritik an Buber üben, da er das Ich-Du auf Sachen erweitert, ist das nicht, weil uns das animistisch in bezug auf die Natur erscheint – im Gegenteil, es erscheint uns künstlich in seiner Beziehung zu den Menschen“.²⁸

Wie wir gesehen haben, bezieht sich Lévinas' bedeutendste Kritik an der dialogischen Philosophie hauptsächlich auf die Symmetrie von Ich und Du, weil nach Lévinas diese Beziehung ausdrücklich asymmetrisch ist. Das Du, der Andere, hat Vorrang über das Ich, über das Selbst, und das zieht die Verantwortung des Ichs für den Anderen nach sich. Der Schwachpunkt der Buberschen Dialogik besteht darin, daß Ich und Du, wie gesagt, symmetrisch sind, also auswechselbar. Das ist bei Lévinas unmöglich, da ja in seiner Ethik der Andere immer Vorrang gegenüber dem Ich hat, also nicht mit ihm ausgetauscht werden kann. Solange ich meiner Verantwortung bewußt bin, kann das Du zu keinem Es werden. Lévinas' Ethik ist optimistischer als die Bubers, stellt aber mehr Forderungen an das Ich.

So geschieht es, daß trotz Bubers soziologischem Hintergrund der Ich-Du-Dialog sich in einer abstrakten Sphäre abspielt und daß gerade Lévinas, trotz des abstrakten Charakters seiner Metaphysik, die seinen Lesern viele Schwierigkeiten macht, auch den Objekten, dem „Es“ große Bedeutung zuschreibt, wie z. B. der Nahrung, dem Haus usw. Buber reagierte kurz auf Lévinas' Einwände in „Replies to my Critics“:

„Lévinas errs in a strange way when he supposes that I see in the *amitié toute spirituelle* the peak of the I-Thou relation. In the contrary, the relationship seems to me to win true greatness and power-

26 Ebd., S. 141.

27 Martin Buber, *Ich und Du*, Leipzig 1923, S. 14.

28 Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, S. 41.

fulness precisely there where two men without a strong spiritual ground in common, even of very different kinds of spirit, yes of opposite dispositions, still stand over against each other so that each of the two knows and means, recognizes and acknowledges, accepts and confirms the other, even in the severest conflict, as this particular person. In the common situation, even in the common situation of fighting with each other, he holds present to himself the experience-side of the other, his living through this situation. This is no friendship, this is only the comradeship of the human creature, a comradeship that has reached fulfillment. No ‚ether‘, as Lévinas thinks, but the hard human earth, the common in the uncommon“.²⁹

Auf Lévinas' Bemerkung, daß die ethische Beziehung des Ich zum Anderen in der Handlungsweise zum Ausdruck kommen muß – die Nackten zu bekleiden, die Hungernden zu ernähren –, reagiert Buber auf fade und unüberzeugende Weise: „Erst wenn alle gut angezogen und gut genährt sein werden, wird es möglich sein, die wirkliche ethische Frage zum ersten Mal wahrzunehmen“.³⁰ Lévinas seinerseits reagiert auf Bubers Antwort in einem Brief vom 11. März 1963: Nicht der mechanische Akt des Bekleidens und Ernährens konstituiert die Begegnung zwischen Ich und Du, sondern das Du sagen besteht im Geben. Er wiederholt, daß Du sagen ohne etwas zu geben „ätherisch“, „rein geistig“ bleibt. Das ist nicht mehr als eine zu nichts verpflichtende Gegenseitigkeit.³¹ „Daß die Beziehung wesentlich asymmetrisch ist, das waren die positiven Gedanken, die meinen Einwand [„objection“]) leiteten“.³² Buber begnügte sich nur mit einem kurzen Dank für die Bemerkungen.³³ Mir scheint es, daß in der Diskussion über die moralischen Ziele, die von Bubers Auffassung des Ich und Du ausgehen, das Recht bei Lévinas lag.

In dem Aufsatz „Über Buber: einige Bemerkungen“³⁴ erklärt Lévinas wieder, was Bubers Anschauung des „Ich und Du“ von seiner Anschauung des „Ich und des Anderen“ unterscheidet. Bubers Du, an das sich das Ich wendet, hört sich bereits wie ein Ich an, das mich als Du anredet. Die Wendung des Ich zum Du konstituiert so von vornherein Gegenseitigkeit, Gleichheit. Das ermöglicht zwar ein besseres Selbstverständnis des Ich, führt aber zu einer übertriebenen Subjektivität mit intellektuellen und moralischen Illusionen. Dagegen schreibt Lévinas:

„in meinen Analysen ist die Stellungnahme den Anderen gegenüber ursprünglich nicht Sprechen und Wendung an den Anderen, sondern meine Verantwortung für ihn oder sie. Das ist die ursprüngliche ethische Beziehung. Diese Verantwortung wird durch das Antlitz des anderen Menschen verursacht ... Dem Antlitz und seiner Ursprünglichkeit als erfaßtes wird methodologische Wichtigkeit gegeben, infolge der Bedeutung, die unabhängig von dem ist, was ihr im Kontext der Welt gegeben wird“.³⁵

Über diesen prinzipiellen Unterschied zwischen Bubers Anschauung, die Gegenseitigkeit von Ich und Du postulierte, und seiner Anschauung über das Antlitz, das Asymmetrie nach

29 *The Philosophy of Buber*, S. 723, auch Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, S. 45.

30 Ebd.

31 Ebd., S. 46.

32 Ebd.

33 Ebd., S. 48.

34 Der Aufsatz erschien in dem Band *Qu'est-ce que l'homme?*, Bruxelles 1982, der dem belgischen Philosophen und Phänomenologen Alphonse de Waelhens, einem Freund Lévinas', der 1981 gestorben ist, gewidmet war. Der Aufsatz ist in *Hors sujet* aufgenommen.

35 Emmanuel Lévinas, *Hors sujet*, S. 43f.

sich zieht, sprach Lévinas bei mehreren Gelegenheiten.³⁶ Nach Lévinas besteht die Zentralität des Ich als Ich in der unbegrenzten Verantwortung für den Anderen, den Nächsten. Das ist eine Verantwortung *a priori* und kein Resultat von irgendwelchen früheren freien Handlungen. Er benutzt auch hier, in seiner Auseinandersetzung mit Buber, die charakteristischen Termini seiner Philosophie, wie z. B. sich als Geisel des Anderen anzusehen, seinen Platz anzunehmen – *substitution* –, all das ohne Reziprozität zu verlangen. Vom ethischen Standpunkt kann ich auch die Verantwortung für den Anderen an keinen Dritten übertragen.

Nach Buber ist Gerechtigkeit also die Folge der Gegenseitigkeit von Ich und Du, während nach Lévinas die Asymmetrie der Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen, und insbesondere das, was er als den Einbruch des Dritten in dieses Verhältnis bezeichnet, die Frage der Gerechtigkeit als das politische Problem der Bürger im Staat hervorruft. Die moralische Bedeutung des Staates drückt sich darin aus, das ich Verantwortung auch für den Dritten, der mir nicht am nächsten steht, übernehmen muß. Lévinas' Auffassung der Gerechtigkeit ist also viel aufmerksamer für den gesellschaftlichen Hintergrund und die politisch-sozialen Grundlagen des menschlichen Seins als Bubers Dialogik, trotz dessen schon erwähnter soziologischer Schulung.

Außerdem, nach Lévinas' Metaphysik kann Gott kein Gesprächspartner sein, wie Buber ihn als „ewiges Du“ vorstellt.

„In Bubers Augen ist Gott das große Du oder das Ewige Du. Die Beziehungen zwischen Personen kreuzen sich und enden in ihm. Ich habe gezeigt, daß ich unsicherer bin, ob das, was die göttliche Persönlichkeit genannt wird, in dem Du des Dialogs vorhanden ist, oder ob Hingabe oder Gebet einen Dialog vorstellen. Ich war gezwungen, die dritte Person zu benutzen, das, was ich *illéité* genannt habe, um über das Unendliche und die göttliche Transzendenz zu sprechen, die ganz anders als die Andersheit der Anderen ist.“³⁷

Lévinas faßt Gott zwar als einen persönlichen Gott auf, aber das bedeutet bei ihm, daß Gott zwischenpersönliche Beziehungen unter den Menschen hervorruft. Er offenbart sich mir ja, wie gesagt, durch das Antlitz des Anderen. Wenn Lévinas von Gott spricht, geschieht das immer im Kontext der Verantwortung für den Anderen.

Daher erkannte Lévinas zwar eine gewisse Vorbereitung seines Verständnisses des Anderen in der Philosophie Bubers an, aber sie hatten keine gemeinsame Sprache in bezug auf die dialogische Philosophie. Vielleicht spielten da auch gewisse Grundzüge ihrer Persönlichkeiten mit. Der „litauische“ Lévinas, in der Tradition des berühmten Rabbi Eliyahu, der „Gaon (Genie) von Wilna“, und von Rabbi Haim aus Wolozhin inspiriert, konnte Bubers Begeisterung für den Chassidismus nicht teilen, auch nicht in der persönlichen Fassung, die Buber ihm gab. Auch Bubers Bevorzugung der Religiosität vor der Religion, sein Abstand von der Synagoge und der Halachah, sein Nichtbefolgen der Gebote und seine Reduzierung des Glaubens auf persönliche Offenbarung waren Lévinas ungewohnt und fremdartig. Trotz seiner liberalen Ansichten und seiner Kritik der mythologischen und irrationalen Elemente der jüdischen Religion, beachtete Lévinas eine mehr oder weniger religiöse Lebensweise und hielt auch seine Beziehungen zur Synagoge aufrecht.

36 Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essai sur le penser à l'autre*, Paris 1991, S. 114 f.

37 Emmanuel Lévinas, *Hors sujet*, S. 47.

Lévinas und Franz Rosenzweig

Im letzten Teil dieses Aufsatz komme ich auf Lévinas' Beziehung zu Franz Rosenzweigs Persönlichkeit und Denken. Das soll auch eine Würdigung dieses großen, in Kassel geborenen, jüdischen Philosophen sein.

Lévinas sah in Rosenzweig einen Vorläufer vieler seiner eigenen Gedanken, und wahrscheinlich, obwohl das letztlich nur eine Vermutung ist, hatte auch Rosenzweigs persönliches Beispiel einen gewissen Einfluß auf Lévinas' Lebensgang. Rosenzweig lehnte seinerzeit Friedrich Meinekes Ersuchen ab, eine akademische Laufbahn an der Universität anzutreten, und zog es vor, seine Zeit und Bemühungen der Gründung des *Freien Jüdischen Lehrhauses* in Frankfurt und der Erwachsenenenerziehung zu widmen. Gleichermassen schlug Lévinas lange Jahre die Bitte seiner Freunde und Kollegen ab, sich dem akademischen Establishment in Frankreich anzuschließen, und widmete sich dem Aufschwung des Lehrer-Seminars der *Alliance Israélite Universelle* in Paris, das Lehrer für die jüdischen Schulen in den orientalischen und arabischen Ländern ausbildete. Er selbst betonte, daß diese Wahl seinerzeit kein Opfer gewesen war. Was er über Rosenzweigs Beschluß schrieb, ist sehr belegend, und lohnt sich, wörtlich wiedergegeben zu werden.

„[Rosenzweig] verzichtet auf eine glänzende Universitätskarriere, um sich dem *Freien jüdischen Lehrhaus* zu widmen. Er gründet es in Frankfurt in inniger Übereinstimmung mit dem Rabbiner Nobel, der ihn bezauberte, und den er, wie Hermann Cohen, sehr verehrte und in dem er seinen Lehrer sah. Das war ein Zentrum für jüdische Studien, wie das, was wir jetzt jedes Jahr in Paris organisieren.“³⁸

Beide hielten es für eine äußerst wichtige Aufgabe, das Judentum in der Nachkriegszeit zu erneuern und zu beleben. Für Lévinas, nach dem Zweiten Weltkrieg und der Schoah, war das eine viel schicksalhaftere Pflicht als seinerzeit für Rosenzweig. Deshalb kommt dieses gemeinsame Ziel hauptsächlich in den jährlichen Zusammentreffen der jüdischen Intellektuellen in Frankreich zum Ausdruck, die, wie die Zuhörer im *Freien Lehrhaus* in Frankfurt, ihr Judentum besser kennenlernen und besser verstehen wollten.³⁹

Das waren einige parallele Züge in der erzieherischen und öffentlichen Aktivität von Rosenzweig und Lévinas. Beide hatten großes Interesse an Erziehung⁴⁰ und begnügten sich nicht damit, darüber zu schreiben, sondern wollten selbst erzieherisch tätig sein. Aber das Wichtigste, was Lévinas in Rosenzweig entdeckte, war seine Philosophie. In seinem Gespräch mit Salomon Malka gab er ganz ausdrücklich zu, daß er seine Kritik der Totalität von Rosenzweig übernommen habe.⁴¹ Auf der Rückseite der französischen Übersetzung des *Stern der Erlösung* (1982) finden wir Lévinas' folgende Würdigung:

„Seine tiefe Erneuerung stammt daher, daß er den ursprünglichen Charakter einer gewissen Rationalität erschwert: derjenigen nämlich, die die traditionelle Philosophie ‚von Jonien bis Jena‘ erleuchtet – von den Vorsokratikern bis Hegel –, die sich in einer totalen Verallgemeinerung der

38 Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, S. 254 f.

39 Es ist überraschend und bedauerlich, daß Jacques Derrida, sicherlich der Lévinas am nächsten stehende jüdische Philosoph in Frankreich, sich niemals an diesen Zusammenkünften beteiligte.

40 Siehe Rosenzweigs Aufsätze in *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Berlin 1926, und Lévinas' Essays in *Difficile Liberté*.

41 Das Gespräch wurde zuerst in *L'Arche*, der Zeitschrift der jüdischen Gemeinden in Frankreich in 1981 veröffentlicht und dann in Salomon Malkas *Lire Lévinas*, Paris 1984, aufgenommen.

natürlichen und gesellschaftlichen Erfahrung verkörperte, in der Befreiung der Kategorien von ihr und ihrer Anketzung einer an die andere bis zu dem Aufbau eines Systems, das die religiöse Ordnung selbst enthält. Dem gegenüber bemüht sich die neue Philosophie über die Religion – Schöpfung, Offenbarung, Erlösung, die die Geistigkeit regieren – als den ursprünglichen Horizont aller Bedeutungen, einschließlich der Erfahrung in der Welt und der Geschichte, nachzudenken.“

„Von Jonien bis Jena“⁴² „neue Philosophie“ („Neues Denken“), Schöpfung, Offenbarung, Erlösung – das sind natürlich alles Hinweise auf Rosenzweigs Philosophie. Was Lévinas besonders beeindruckte, sowohl in Rosenzweigs Leben wie in seinem Werk, daß er „denselben Lebensweg eingeschlagen hat, der ihn mir so nahe brachte; er kam zum Judentum ausgehend vom menschlichen Universalismus“.⁴³ Aber war das wirklich derselbe Lebensweg? Rosenzweig, in einer assimilierten jüdischen Familie aufgewachsen, mußte seinen Weg zum Judentum erst finden, während Lévinas' Leben mit dem Judentum von Anfang an eng verbunden war. Das Ähnliche und Gemeinsame ist nicht der Lebensweg, sondern das Ziel des Lebenswegs, nämlich das Judentum philosophisch zu verstehen und in ihm denjenigen Elementen auf die Spur zu kommen, die allgemein-menschliche Bedeutung haben, also den universellen Werten. Aber auch in dieser Hinsicht ist das sie Unterscheidende größer, als Lévinas selbst annahm. Wenn er sagt: „durch diese authentische Persönlichkeit ... will ich Zugänge zum Judentum und zur Religion suchen“, und zwar als ein Jude, dem die Philosophie, die Geschichte, die Soziologie und auch Spinozas Bibelkritik verwandt sind,⁴⁴ strebt er etwas anderes an als seinerzeit Rosenzweig. Rosenzweig gab der (klassischen) Philosophie einen Scheidebrief, und nach längerem inneren Ringen in bezug auf Christentum und Judentum verband er sein Schicksal mit dem Judentum, das am besten mit seiner Auffassung des „Neuen Denkens“ übereinstimmte. Das führte er natürlich mit den Mitteln der Philosophie aus, obwohl er gegen die rationalistische Philosophie in ihrem traditionellen idealistischen Gewand revoltierte. Schließlich war es kein Zufall, daß er dem ersten Teil des *Stern der Erlösung* das Motto *in philosophos!* voraussetzte.⁴⁵ Lévinas dagegen blieb der rationalistischen Tendenz der Philosophie treu und sah keinen Widerspruch zwischen ihr und seinem jüdischen Bewußtsein. Sie war für ihn eine Vorbedingung, um dieses besser verstehen zu können.

Rosenzweig sprach, wie gesagt, über das Ende der Philosophie „von Jonien bis Jena“, und wollte sie durch das „Neue Denken“, auf Glauben aufgebaut, ersetzen. Der israelische Philosoph Hugo Bergmann bezeichnete das zustimmend als „gläubiges Denken“ oder sogar „gläubige Wissenschaft“. Lévinas dagegen sah im Ende der Philosophie „den Anfang eines Zeitalters, wo alles zu Philosophie wird, weil die Philosophie sich nicht durch die Philosophen offenbart“.⁴⁶ Die letzten Worte waren eine Anspielung auf Hegel, nach dessen dialektischer Anschauung jeder Philosoph eine gewisse Stufe der Idee auf dem Weg zu ihrer völligen Selbstverwirklichung darstellt, der in seiner, Hegels, Philosophie, zum Ende kommt. Andererseits spielte Lévinas auf Rosenzweigs ironische Bemerkung an, daß mit dem Ende der (traditionellen) Philosophie die Philosophen überflüssig, das heißt zu Professoren geworden sind.⁴⁷ So schrieb Rosenzweig:

42 Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. 1988, S. 13.

43 Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, S. 256.

44 Ebd., S. 257.

45 Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. 1988, S. 3.

46 Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, S. 259.

47 Ebd., S. 260.

„Hegel hat die Wahrheit gesprochen, als er (implicite) sagte, was er (explicite) wußte, daß er das Ende der Philosophie sei ... Das durch die Tat des Thales aufgeworfene Problem ‚Philosophie überhaupt‘ ist da zur Ruhe gekommen und der an dies Problem gekettete Mensch, der Philosoph, überflüssig (Professor) geworden“.⁴⁸

Obwohl Lévinas sich auf Rosenzweig beruft, sind ihre Anschauungen nicht identisch. Während Rosenzweig eigentlich Hegels Behauptung, daß die Philosophie in seinem System ihren vollkommensten Höhepunkt erreicht hat, annahm, weshalb man jetzt von neuem beginnen müsse – „das Neue Denken“ –, lehnte Lévinas Hegels präventöse Behauptung ab. Er sah seine Philosophie ausdrücklich als eine Fortsetzung von Aristoteles, Kant und Hegel und insbesondere Husserl und Heidegger. Deshalb versuchte er, vielleicht etwas tendenziös, Rosenzweigs scharfe anti-philosophische Wende abzumildern; Rosenzweig wußte, daß man, um sich von der Philosophie zu befreien, eben die Philosophie benötigt. Aristoteles sagte bereits: „Man muß philosophieren, um nicht zu philosophieren“.⁴⁹ Er verzichtet keinesfalls auf die rationalistische Haltung als Wegweiser für sein Philosophieren.

Wie gesagt, Rosenzweig und Lévinas waren religiöse Denker, aber ihre Religiosität war sehr verschieden von der Religion, die von der säkularen Kritik angegriffen wird. Wie Rosenzweig dem ersten Teil des *Stern* das Motto *in philosophos!* vorausgesetzt hatte (siehe oben), so setzte er dem zweiten Teil das Motto *in theologos!*⁵⁰ und dem dritten *in tyrannos* („gegen die Mystiker“)⁵¹ voran. Das Wort „Religion“ kommt im *Stern* überhaupt nicht vor, wie Lévinas hervorhebt, aber das ist nicht ganz genau. Das Wort selbst zwar nicht, aber der Begriff sehr oft, wie es das Sachregister zeigt.⁵² Nach Rosenzweig ist es sinnlos, Menschen in Religiöse und Nicht-Religiöse einzuteilen, als ob die ersten etwas besitzen, was den zweiten fehlt.⁵³ Rosenzweigs und Lévinas' Stellungnahme war anders. Obwohl religiöse Juden, nahmen sie ausdrücklich Abstand von mystischen, pietistischen und klerikalen Positionen im Judentum – sowohl der Orthodoxie als auch der Reformbewegung. Sie empfahlen zwar eine jüdisch-religiöse Lebensweise aufrechtzuerhalten, aber diese soll sich auf die Fähigkeit und den freien Entschluß jedes einzelnen Juden stützen, ob und wie weit er dazu imstande ist. Ernst Simon, der Rosenzweig öfters in den Jahren seiner Krankheit besuchte, charakterisierte dies als „orthodox aus Liberalismus“.⁵⁴ Vielleicht könnte man Lévinas gleicherweise als „liberal aus Orthodoxie“ charakterisieren. Aber beide – Rosenzweig wie Lévinas – bemühten sich, die jüdische Religion an das anzupassen, was sie in ihr sehen wollten, und stellten das (ihrer Meinung nach) Gebotene über das Vorhandene. So schrieb, z. B., Rosenzweig, und Lévinas stimmt ihm zu:

48 *Briefe und Tagebücher*, I, 1979, S. 194.

49 Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, S. 260; Lévinas gibt nicht an, wo Aristoteles das geschrieben hat.

50 Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 103.

51 Ebd., S. 295.

52 Ebd., S. 511.

53 *Briefe*, S. 132; Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, S. 261. Diese Erklärung Rosenzweigs ist von großer aktueller Bedeutung für die Polemik zwischen religiösen und säkularen Menschen in Israel in den letzten Jahrzehnten; die ersten hätten sozusagen einen vollgeladenen Wagen, während die anderen einen leeren Wagen hätten. Daß die letzteren vielleicht eine andere Ladung auf ihrem Wagen haben, kommt den orthodoxen Wortführern natürlich nicht in den Sinn. Die Metapher selbst kam schon im Talmud vor, aber da war die Rede von beladenen und unbeladenen Schiffen und Kamelen.

54 Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, S. 274.

„Die Sonderstellung von Judentum und Christentum besteht gerade darin, daß sie, sogar wenn sie Religion geworden sind, in sich selber die Antriebe finden, sich von dieser ihrer Religionshaftigkeit zu befreien und aus der Spezialität und ihren Ummauerungen wieder in das offene Feld der Wirklichkeit zurückzufinden ... [Judentum und Christentum] waren ursprünglich nur etwas ganz ‚Unreligiöses‘, das eine eine Tatsache, das andere ein Ereignis.“⁵⁵

Lévinas erklärt seine Anschauung über das Wesen und den Status des Judentums in der Gegenwart in seinem Aufsatz „Une religion des adultes“;⁵⁶ dort lehnt er alle „kindisch“ anmutenden Auslegungen des biblischen Textes ab.

Die drei theologischen Begriffe – Schöpfung, Offenbarung, Erlösung –, die die drei „Elemente“ – Gott, Welt, Mensch – verbinden und zusammen die philosophische Grundlage des *Stern der Erlösung* ausmachen,⁵⁷ erhalten bei Rosenzweig neue Bedeutungen. Von diesen drei Begriffen hält Lévinas die Offenbarung für den seiner philosophisch-ethischen Anschauung am nächsten stehenden. Es handelt sich nicht um Offenbarung im traditionellen religiösen Sinn, und auch nicht im persönlichen Sinn (wie bei Buber), sondern um eine beharrliche Beziehung zwischen Gott und Mensch, die sich in Gottes Liebe des Menschen verkörpert. Sie befiehlt dem Menschen, diese Liebe an andere Menschen weiterzugeben. „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ – dieses Gebot leitet die Philosophie Rosenzweigs und die Ethik Lévinas'. Im Gegensatz zu Kant sehen weder Rosenzweig noch Lévinas ein Problem oder eine Schwierigkeit darin, Liebe als Gebot aufzufassen. Liebe verlangt und gebietet Liebe.⁵⁸ In philosophischer Hinsicht bleibt das natürlich eine kontroverse Behauptung, aber sie ist ein integraler Bestandteil von Rosenzweigs und Lévinas' Anschauungen. Rosenzweig bezeichnete das Weitergeben von Gottes Liebe an andere Menschen als die Erlösung der Welt, das heißt die Welt der Anderen. Er hatte zwar keine konkreten Vorschläge, wie das in der gegenwärtigen Wirklichkeit zu vollbringen sei. Demgegenüber führt Lévinas diese Gedanken weiter. „Die Antwort auf Gottes Liebe des Menschen ist die Nächstenliebe. Dadurch wird die Offenbarung bereits zur Offenbarung der Erlösung“.⁵⁹ Die Intentionalität (Husserls Begriff) ist auf die Zukunft zugespitzt. Lévinas erweitert diese philosophische Idee, indem er die Liebe, die das Ich dem Anderen zuwenden soll, zur Verantwortung macht, die mir für den Anderen auferlegt ist. Deshalb wird bei ihm Rosenzweigs in der Luft schwebender Begriff der Erlösung durch eine Art messianischer Eschatologie ausgetauscht, die sich ganz ausdrücklich auf die „Verfolgten“ in der gegenwärtigen Welt und Gesellschaft bezieht. Aber bei beiden ist das eine säkularisierte Eschatologie, die als eine menschliche Tat aufgefaßt wird.

„Die Offenbarung Gottes an den Menschen, die Gottes Liebe für den Menschen ist, erweckt die Antwort des Menschen. Die Antwort des Menschen auf Gottes Liebe ist Nächstenliebe. Gottes Offenbarung beginnt im Werk der Erlösung, die jedoch das eigene Werk des Menschen ist. Das jüdische Moment in Rosenzweigs Denken: die Erlösung ist das Werk des Menschen.“⁶⁰

55 Franz Rosenzweig, *Zweistromland*, S. 259.

56 Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, S. 24-42.

57 Obwohl Rosenzweig die großen philosophischen Systeme schroff verwarf, stellte er selbst im *Stern der Erlösung* ein eigenes philosophisches System auf, aber das ist hier nicht von Belang.

58 Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, S. 266.

59 Ebd., S. 267.

60 Ebd., S. 268.

Das ist wirklich ein ganz außergewöhnliches Phänomen, nämlich daß eine theologische Voraussetzung zu einer anthropologischen Folgerung führt: Nicht Gott, sondern der Mensch ist es, der die Welt erlösen wird. Diese Aufgabe und dieses Ziel sind dem Menschen auferlegt. Diese Anschauung von Rosenzweig und Lévinas hatte sicher auch Wurzeln in der jüdischen Tradition, welche die „praktischen Gebote“ betonte.

Lévinas unterscheidet zwischen zwei entscheidenden Etappen in Rosenzweigs Philosophie. Die erste Etappe manifestiert sich durch den Übergang von der klassischen idealistischen Philosophie zum religiösen Glauben, wo Lévinas auf zwei Komponenten hinweist, die auch für das Judentum charakteristisch sind: 1. die Annahme des Gebots als wesentlich für die Liebe; 2. die Annahme, daß nicht Gott, sondern der Mensch der Erlöser ist. Aber dem Inhalt und der Bedeutung nach sind beide Annahmen universell. Die zweite Etappe in Rosenzweigs Denken ist der Übergang von der Religion zum Judentum. Damit die Erlösung auch zu einer wirklichen Erlösung der Welt wird, ist die individuelle Liebe eines Ichs zu einem Anderen nicht genug. Die Liebe muß zu einem die ganze Gemeinde (oder Gemeinschaft) umfassenden Werk werden. Das kann nach Rosenzweig – und Lévinas – nur in der religiösen Gemeinde des Judentums (oder des Christentums) verwirklicht werden. Das ist aber wieder ein schwaches und nicht überzeugendes Argument.⁶¹

Es ist nicht notwendig, hier Rosenzweigs Charakteristik des Judentums und des Christentums – „Zwei Ewigkeiten“ – zu verfolgen, wie er sie im dritten Teil des *Stern* ausarbeitete. Es gibt schon eine reiche Literatur über diese etwas willkürlich erscheinenden Unterscheidungen Rosenzweigs zwischen den beiden monotheistischen Religionen. Lévinas beschreibt sie kurz, objektiv und mit Wohlgefallen.⁶² Aber seine Absicht war nicht, einen akademischen philosophischen Vortrag zu halten, sondern sich selbst und uns klar zu machen, ob und wie weit Rosenzweigs Denken heute noch aktuell ist; kann es eine mögliche Antwort auf die wesentlichen Existenz-Probleme und entscheidenden Ereignisse geben, mit der ein Jude heute konfrontiert ist? „Die Hauptfrage: Existiert das Judentum noch?“⁶³ Weder das Christentum, das Rosenzweig dem Judentum gleichwertig als „Ewigkeit“, aber minderwertig, weil es noch auf dem Weg zum Endziel ist, beschrieben hatte, noch der Atheismus, weder die Wissenschaft noch die wissenschaftliche Philosophie, stellen heute eine Gefahr für das Judentum und die Authentizität seiner Quellen dar. Ist das wirklich so? Das Hauptproblem ist seiner Meinung nach die Gültigkeit oder Ungültigkeit des geschichtlichen oder außergeschichtlichen Status des Judentums. Der traditionelle Spruch „die Ewigkeit Israels ist unverleugbar“, den Rosenzweig als die „Ewigkeit der Diaspora“ auslegte – als eine Ausnahme von der Unterordnung unter die Gesetze der Geschichte, denen alle anderen Völker unterworfen sind –, wurde von Lévinas als ein unerklärbares Wunder betrachtet, ohne das das jüdische

61 Nebenbei, es ist sehr überraschend, daß Lévinas keine kritische Bemerkung über Rosenzweigs Gleichgültigkeit dem Islam gegenüber äußert. Was man vielleicht bei Rosenzweig verstehen kann, obwohl nicht rechtfertigen, nämlich, daß er sich in seinem Buch an Juden und Christen in Europa, und besonders in Deutschland, gewandt hatte, die damals fast alle dem „abgelegenen“ Palästina gleichgültig gegenüberstanden – sogar die zionistischen Führer, außer Buber und noch einige wenige, ignorierten das arabische Problem –, kann man Lévinas schon nicht mehr verzeihen. Schließlich leitete er das Seminar für Lehrer in den islamischen Ländern; er besuchte oft Israel und auch Nord-Afrika. Sicherlich waren ihm die religiösen Ideen des Islams viel mehr bekannt als Rosenzweig.

62 Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, S. 269-272.

63 Ebd., S. 276.

Volk seinen Status als Nation unter den Nationen nicht wieder erlangt hätte. Aber dieser Anspruch soll nicht den Willen mit sich führen, „ein neues Luxemburg oder ein neues Libanon oder ein neues Kana'an zu gründen“.⁶⁴ Das ist keine neue Idee. Bereits die Gründer des Zionismus, beginnend mit Moses Hess und Theodor Herzl, waren davon überzeugt, daß der zukünftige jüdische Staat sich von anderen Staaten durch seine Grundlagen von Moralität und Gerechtigkeit auszeichnen wird oder soll. In dieser Hinsicht ähnelt der heutige Staat Israel leider schon sehr den „normalen“ Staaten, aber dieses Ideal sollte wenigstens nicht aus den Augen gelassen werden.⁶⁵ Die Moral, die Lévinas aus Rosenzweigs Position zieht, ist die folgende – und damit beende ich diese Untersuchung:

„Heutzutage Jude sein zu wollen ist also, noch vor dem Glauben an Moses und die Propheten, unser Recht zu denken, daß die Bedeutung eines Werkes wahrhaftiger wird, wenn sie von dem Willen ausgeht, der es wollte, anstatt der Totalität, in welcher es eingegliedert war“.⁶⁶

64 Ebd., S. 277.

65 Ich gehe hier nicht auf die komplizierten politischen Probleme ein, die die Spannung zwischen Israel und den Palästinensern erzeugt. Das ist leider ein sehr schwieriges anderes Problem.

66 Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, S. 279.

Franz-Rosenzweig-Gastprofessur 2003

Chaim Schatzker PhD

em. Prof. für Neuere Jüdische Geschichte
Universität Haifa

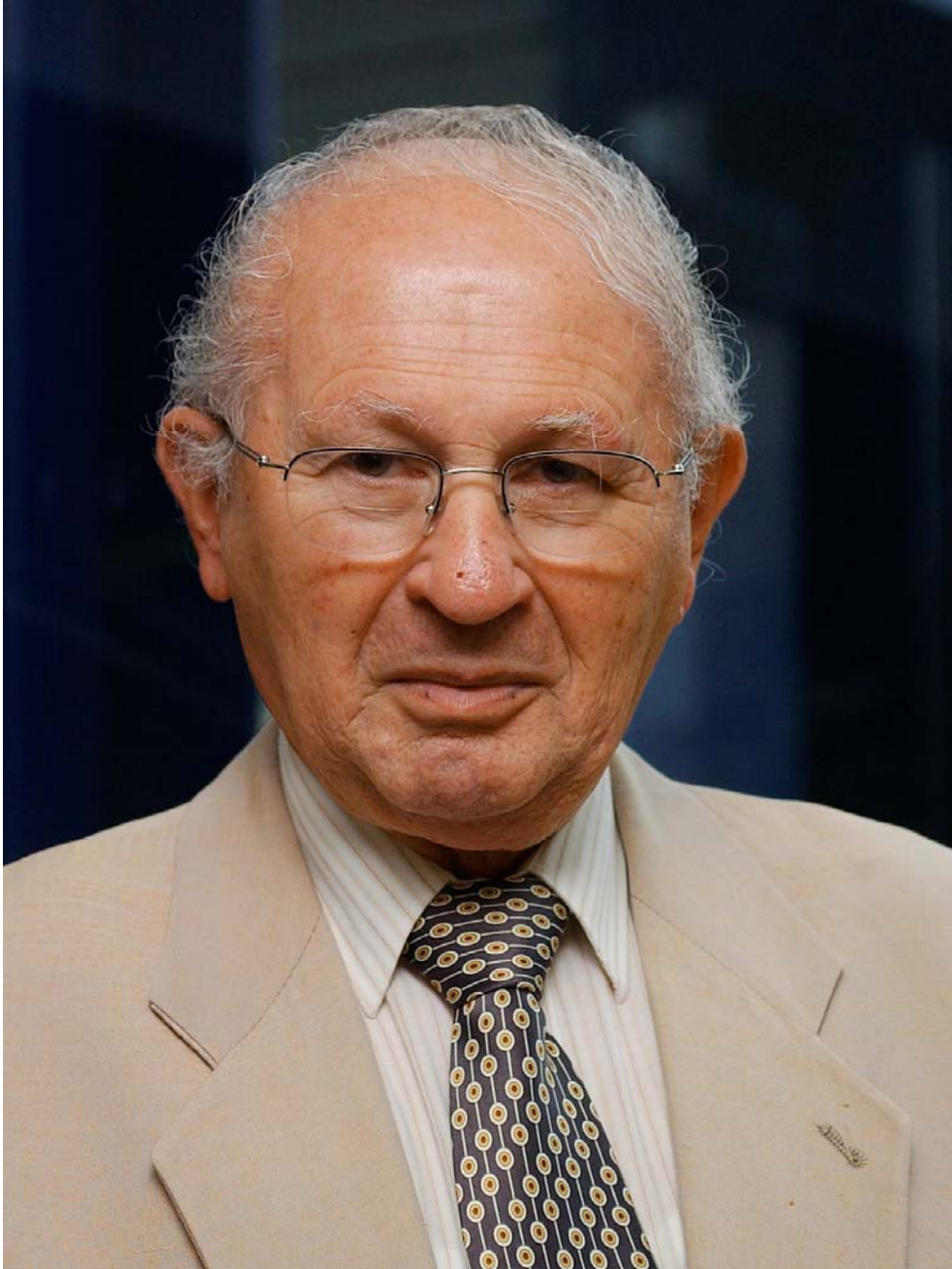
Karl Schatzker wurde 1928 in Lemberg (Lwow) in Polen geboren. 1931 zog seine Mutter mit ihm nach Wien, wo er von 1934 bis 1938 zunächst die Volksschule und kurz noch das Chajes-Realgymnasium besuchte. Nach dem Anschluß Österreichs an das Deutsche Reich schien, da die Familie nicht begütert war, zunächst keine Möglichkeit der Flucht zu bestehen. Im November 1939 gelang es der Mutter, sich mit ihm einem illegalen Transport anzuschließen, der sie auf Schiffen über Ungarn, Jugoslawien und Rumänien übers Schwarze Meer bis nach Palästina bringen sollte. Doch blieben die Schiffe im Winter in Jugoslawien im Eis stecken, mußten bei Kladovo anlegen und bekamen keine Erlaubnis zur Weiterfahrt. Mehr als tausend Flüchtlinge mußten über ein Jahr auf den Schiffen und später wenigstens die Frauen und Kinder in Lagern auf Land auf ihr Schicksal warten. Wenige Tage vor der Invasion der deutschen Truppen in Jugoslawien bekamen die 200 Kinder die Erlaubnis, auf dem Landweg über Griechenland, die Türkei, Syrien und den Libanon nach Palästina auszureisen, wo der Kindertransport Ende April 1941 ankam. Die in Kladovo Zurückgebliebenen – darunter auch die Mutter von Karl Schatzker – wurden von den einrückenden Deutschen ermordet.

Ohne alle Verwandte in Palästina wurde Chaim Schatzker zunächst in einem Kinderdorf untergebracht, absolvierte ein Gymnasium und wurde dann im Befreiungskrieg zum Militärdienst eingezogen. Danach studierte er an der Hebrew University in Jerusalem Geschichte und Erziehungswissenschaft und schloß diese Studien – nachdem er vorher schon als Teacher an einer High School und als Lecturer an der Universität Haifa tätig war – 1969 an der Hebrew University in Jerusalem mit dem PhD ab.

Schon während seiner Tätigkeit als Senior Lecturer an der Hebrew University in Jerusalem konzentrierten sich seine Forschungen auf die Holocaust-Studien sowie auf die Frage der Vermittlung des Holocaust in den Schulen. 1981 wurde Chaim Schatzker in die israelische Delegation der Deutsch-Israelischen Lehrbuchkommission berufen. Nach weiteren Forschungsaufenthalten und Gastprofessuren in Duisburg und Heidelberg bekam er 1984 einen Ruf auf die ordentliche Professur für moderne jüdische Geschichte an der Universität Haifa und wurde Direktor des dortigen Strochlitz Chair for Holocaust Studies. 1989 wurde er Head of the Department für Jüdische Geschichte an der Universität Haifa. Gastprofessuren in Heidelberg und Dresden schlossen sich an. 1997 wurde Prof. Chaim Schatzker emeritiert, blieb aber weiterhin als israelisches Mitglied im Beirat verschiedener deutscher Gedenkstätten, so beispielsweise für die KZ-Ausstellung in Dachau.

Die Forschungsschwerpunkte von Prof. Chaim Schatzker lassen sich deutlich an seinen Hauptwerken ablesen, von denen viele in deutscher Sprache erschienen sind: Zur Bildungs- und Sozialgeschichte in Deutschland erschien sein Buch *Jüdische Jugend im zweiten Kaiserreich 1870–1917* (1988) sowie die Abhandlung „Die jüdische Jugendbewegung in Deutschland zwischen den beiden Weltkriegen“ (1974). Zum Holocaust als Gegenstand politischer und historischer Bildung gab er gemeinsam mit Yisrael Gutman den Textband *The Holocaust and its Significance* (1984) heraus und verfaßte zusammen mit Dieter Schmidt-Sinns das Buch *Judentum und Israel in der politischen Bildung* (2000). Zum Bild der Juden in deutschen Geschichtsbüchern legte Chaim Schatzker die Untersuchungen *Jüdische Geschichte in deutschen Geschichtsbüchern* (1963), *Die Juden in den deutschen Geschichtsbüchern* (1981) sowie *Juden, Judentum und Staat Israel in den Geschichtsbüchern der DDR* (1994) vor. Zum Bild von Deutschland in israelischen Geschichtsbüchern erschien sein Buch *Das Deutschlandbild in israelischen Geschichtsbüchern* (1979) sowie neben vielen anderen seine Abhandlung „Der Holocaust im israelischen Geschichtsunterricht“ (1995).

An der Universität Kassel bot Prof. Chaim Schatzker eine Vorlesung zur neueren jüdischen Geschichte sowie zwei Seminare zur jüdischen Jugend in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert und zu Juden, Judentum und Israel in den Geschichtsbüchern der Bundesrepublik Deutschland an, die von den Studierenden mit bemerkenswertem Interesse und aktivem Eifer besucht wurden.



CHAIM SCHATZKER

CHAIM (KARL) SCHATZKER

Autobiographie

Ich wurde am 5. Dezember 1928 in Lemberg (Lwow), damals Polen, geboren. 1931 zog meine Mutter mit mir nach Wien. Von 1934 bis 1938 besuchte ich die Volksschule und noch kurze Zeit das Chajes-Realgymnasium.

Im November 1939 flüchtete meine Mutter mit mir in einem illegalen Transport, der später als „Kladovo-Transport“ bekannt wurde, nach Palästina. Doch blieb dieser Transport in Jugoslawien stecken und erreichte niemals seinen Bestimmungsort. Wenige Tage vor der deutschen Invasion in Jugoslawien erhielten 200 Jugendliche und Kinder, unter denen auch ich war, ein Zertifikat (Einreiseerlaubnis), und wir gelangten auf dem Landweg über Griechenland, die Türkei, Syrien und den Libanon im April 1941 nach Palästina. Die tausend Zurückgebliebenen, darunter auch meine Mutter, ihre Schwester und ihr Schwager, wurden alle nach der Eroberung Jugoslawiens durch die deutsche Wehrmacht ermordet.

In Palästina verbrachte ich fünf Jahre in einem Kinderdorf der „Jugendaliyah“, und ich besuchte, völlig auf mich allein gestellt, anschließend ein Gymnasium und legte meine Reifeprüfung ab. Im Befreiungskrieg 1947–1948 leistete ich meinen Militärdienst in Jerusalem. Danach absolvierte ich mein B.A.- und M.A.-Studium an der Hebräischen Universität in Jerusalem in Geschichte und Erziehungswissenschaften und promovierte zum Dr. phil.

Nach meiner akademischen Lehrtätigkeit an den Universitäten Haifa, Heidelberg und Dresden war ich ab 1984 an der Universität Haifa ordentlicher Professor für neuere jüdische Geschichte und Leiter des Instituts für Holocaust-Studien. Seit 1997 bin ich emeritiert.

Ich war Gastprofessor an den Universitäten Duisburg, Heidelberg und Dresden und Mitglied der wissenschaftlichen Beiräte der Gedenkstätte Dachau und des „Hauses der Wannsee-Konferenz“ in Berlin.

Meine wissenschaftlichen Publikationen behandeln die Geschichte der jüdischen Jugend in Deutschland zwischen Judentum und Deutschtum, Fragen der Einbeziehung von Inhalten jüdischer Geschichte in deutschen Geschichtsbüchern, die Didaktik des Geschichtsunterrichts und insbesondere das Unterrichten des Holocausts in Israel und in Deutschland.

Meine Beziehungen zu Deutschland begannen, wie so manches in meinem Leben, eher zufällig. Die nach der Kölner Synagogenschändung zu Weihnachten im Jahre 1959 sprunghaft zunehmende Zahl von Hakenkreuzschmierereien und andere Ausschreitungen alarmierten die Öffentlichkeit und lösten eine erregte Diskussion über die historisch-politische Bildung aus. Unzureichender Geschichtsunterricht wurde für die politische Fehlentwicklung der an den Ausschreitungen beteiligten Jugendlichen verantwortlich gemacht.

Mitte Februar 1960 faßte die Kultusministerkonferenz einen verbindlichen (!) Beschluß zur Behandlung der jüngsten Vergangenheit im Geschichts- und Gemeinschaftskundeunterricht und im Juli 1962 einen weiteren, sachlich vertiefenden Beschluß zur Behandlung des Totalitarismus im Unterricht. Der Schulausschuß der Kultusministerkonferenz erhielt den Auftrag, eine planmäßige Überprüfung der Lehrbücher vorzunehmen, damit den Schulbuchverlegern gemeinsame Hinweise für die Überprüfung und Verbesserung der Bücher gegeben werden konnten.

Das „Internationale Schulbuchinstitut“ in Braunschweig (heute das nach seinem Begründer benannte „Georg-Eckert-Institut für internationale Schulbuchforschung“) wurde beauftragt, eine solche Überprüfung bzgl. der Behandlung von Juden in den Geschichtsbüchern der Bundesrepublik vorzunehmen. Georg Eckert beauftragte seinerseits Dr. Saul B. Robinsohn, eine Analyse der Inhalte jüdischer Geschichte in den Lehrbüchern zu erstellen. Dr. Robinsohn, mein Dozent für Didaktik des Geschichtsunterrichtes an der Hebräischen Universität Jerusalem und später mein Kollege und Freund, wurde durch seine Ernennung zum Direktor des „UNESCO-Instituts für Pädagogik“ in Hamburg von dieser Arbeit abgehalten und bot mir die Zusammenarbeit an.

Exemplare aller in der BRD erschienenen Geschichtsbücher wurden mir nach Haifa geschickt, und ich begann mit der Bestandsaufnahme der betreffenden Inhalte. Was zunächst als eine lediglich technische Aufgabe erschien, stellte sich alsbald als eine schwerwiegende historische und erzieherische Problematik heraus. Was sollte denn in deutschen Lehrbüchern über Juden, Judentum und jüdische Geschichte aufgenommen werden, und mit welchem Ziel? Sollte es als „Wiedergutmachung“ auf erzieherischer Ebene dienen, oder sollte man versuchen, Unverstand, Unwissenheit, Gleichgültigkeit und Vorurteile nicht auf der Ebene von Mitleid und moralisierender Entrüstung, sondern in der Bereitschaft zu ernstem Studium und empathischem Eindringen zu überwinden suchen?

Meine einschlägige Antwort auf diese Problematik bildete sich im Laufe meiner Analyse der Lehrbücher und wurde zu einer Grundüberzeugung für mein gesamtes zukünftiges Wirken in der Bundesrepublik.

Auf einem Jerusalem-Seminar der Deutsch-Israelischen Gesellschaft im Oktober 1968 und einer darauf folgenden Auswertungstagung des nordrhein-westfälischen Landesinstituts für Schulpädagogik in Volmarstein/Ruhr im Jahr 1969 vertrat ich den nüchternen, nicht dämonisierenden und nicht moralisierenden Zugang zur Geschichte der Juden im Dritten Reich (die Bezeichnung ‚Holocaust‘ war damals noch nicht bekannt), den ich bereits 1961 in dem ersten Beitrag zur Didaktik des Unterrichts über den Holocaust in Israel veröffentlicht hatte. Das Modell dieses Seminars ist wegen seiner Erstmöglichkeit und der herausragenden Teilnehmer (zu ihnen zählten einige danach in der BRD sehr renommierte Professoren für Politikologie und ihre Didaktik) erwähnenswert. Es wurde aufgrund seines Erfolges mehrfach wiederholt.

Die erste auf breiter Basis (25 Unterrichtswerke) angelegte systematische Schulbuchanalyse entstand im Jahre 1963 im Auftrag des „Internationalen Schulbuchinstituts“ in Braunschweig. Die methodischen Grundlagen bildeten a) eine quantitative Bestandsaufnahme jüdischer Inhalte, b) ihre qualitative Analyse, c) die Aufstellung eines Kriterienrasters sowie eines Alternativmodells. Einerseits konnten sich die Verfasser aufgrund ihrer Untersuchungen nicht den vielerorts öffentlich vorgebrachten schweren Beschuldigungen gegen die deutschen Lehrbücher anschließen und fanden kaum ein Lehrbuch, das die Vorgänge unter dem nationalsozialistischen Regime unerwähnt ließ. Andererseits fanden sie kein einziges Werk, das eine – wie auch immer geraffte, jedoch kontinuierliche – Darstellung der jüdischen Geschichte vermittelt hätte, eine Darstellung, die dem Schüler ein eigenes Urteil und eine auf Wissen und Einsicht beruhende Stellungnahme ermöglicht hätte. Nur eine solche kurze, jedoch kontinuierliche Beschreibung der hauptsächlichen Wendepunkte jüdischer Geschichte und ihrer kausalen Zusammenhänge konnte der Auffassung von einem ‚geisterhaften‘, unmotivierten Auftauchen der Juden auf allen Bühnen der Weltgeschichte und den damit verbundenen Vorurteilen und Ressentiments entgegenwirken, mit anderen Worten: den Abbau von Vorurteilen schon durch die Transparenz der Darstellung erleichtern.

tern. Diese Meinung wurde in den kommenden Jahren oftmals – auch bezüglich des Religionsunterrichts – wiederholt.

All dies, es soll festgehalten werden, erfolgte längst vor dem Bestehen eines Kulturabkommens und der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und Israel und erschien damals für beide Seiten keineswegs selbstverständlich und unbedeutend, eher als ein Wagnis und könnte aus dieser Sicht auch zu den heutzutage so rühmlich erwähnten Bemühungen der „ersten Stunde“ zählen. Zum ersten Mal wurde ein analytisches Gerüst für die Untersuchung jüdischer Geschichte in den deutschen Lehrbüchern erstellt, das danach sämtlichen einschlägigen Untersuchungen – auch den „Deutsch-Israelischen Schulbuchempfehlungen“ – zugrunde lag.

Es ist in mehr als einer Beziehung bedeutend, daß in einem Band des „Instituts für internationale Schulbuchforschung“, das dem 25-jährigen Bestehen des Instituts und dem Wirken seines Gründers Georg Eckert gewidmet ist, die Arbeit von Robinsohn/Schatzker mit keinem einzigen Wort erwähnt wird.

Mein jahrzehntelanges Wirken in der Bundesrepublik kann anhand meiner Publikationen verfolgt werden. All dem liegt eine Überzeugung zugrunde, die in einem von mir formulierten Satz enthalten ist, ein Satz, der Eingang in die neue Ausstellung der Gedenkstätte Dachau, in der Abteilung „Vorgeschichte“, gefunden hat:

„Vorgeschichte bedeutet nicht, daß alles, was nachher kam, so kommen mußte und nicht anderes kommen konnte. Jedoch ist die Saat von Antisemitismus, Rassismus, Mißachtung der Menschenwürde und der demokratischen Ordnung, die in der Vorgeschichte des Dritten Reiches ausgebracht wurde, nach 1933 in erschreckender Weise aufgegangen.

Wir alle bilden heute die ‚Vorgeschichte‘ von morgen.“

Bibliographie in Auswahl

Bücher

(mit Saul B. Robinsohn) *Jüdische Geschichte in deutschen Geschichtslehrbüchern*, Schriftenreihe des Internationalen Schulbuchinstituts, Braunschweig 1963.

Das Deutschlandbild in israelischen Geschichtslehrbüchern, hrsg. vom Georg-Eckert-Institut für Internationale Schulbuch-Forschung, Braunschweig 1979.

Die Juden in den deutschen Geschichtsbüchern, Schulbuchanalyse zur Darstellung der Juden, des Judentums und des Staates Israel, Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, 173, Bonn 1981.

(mit Yisrael Guturan) *The Holocaust and its Significance. A Textbook for the upper grades of High School with an additional Teachers Guide*, Jerusalem 1984.

Jüdische Jugend im zweiten Kaiserreich, 1870–1917, Frankfurt a.M. 1988.

Jüdische Jugend in Deutschland zwischen Judentum und Deutschtum, 1870–1945 (Hebr.), Jerusalem 1997.

Juden, Judentum und Staat Israel in den Geschichtslehrbüchern der DDR, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 1994.

(mit Dieter Schmidt-Sinns) *Judentum und Israel in der politischen Bildung*, Bonn 2000.

Aufsätze

Holland – A Teaching Project, UNESCO project for education to International Understanding (Hebr.), in: *Publications of the School of Education*, The Hebrew University of Jerusalem, 1958.

The Herodotus Trial as a Teaching Unit (Hebr.), in: *Maaloth*, Publications of the Secondary School Teachers Association, Nr. 2, 1960.

Methodical Problems in Teaching the Holocaust (Hebr.), in: *Yedion*, Publication of the Ministry of Education for History Teachers, 1961.

Didactic Problems in Teaching the Holocaust (Hebr.), in: *Publications of the Educational Society*, Haifa 1968.

Die Behandlung der Geschichte des jüdischen Volkes im Unterricht als didaktisches-methodisches Problem, in: Landesinstitut für Schulpädagogische Bildung, *Tagungsberichte* 32, Düsseldorf 1969, S. 6-42.

The Term 'ASEMITISM' in the German Youth Movement (Hebr.), in: *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel*, The University of Haifa, 1970, S. 267-285.

Generalization and Individualization in Teaching History (Hebr.), in: *Methodica*, Studies in Teaching Methods for the Secondary School, The Department of Education, University of Tel Aviv, 1970, S. 58-62.

The Jewish-German Attitude of German Jewish Youth at the Time of the First World War and the Effect of the War on this Attitude (Hebr.), in: *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel*, II, University of Haifa, 1972, S. 188-215.

The Jewish Youth Movement in Germany and its Relations to the 'Hechaluz' – Movement until the Year 1933 (Hebr.), in: *Assufoth-Studies in the History of the Labor Archive and the Historical Society of Israel*, Nr. 3 and 4, 1972-1973, S. 39-60, S. 46-57.

- Die jüdische Jugendbewegung in Deutschland zwischen den beiden Weltkriegen, a) Kurzchronik, b) Zeittafel, c) Quellen, in: *Dokumentation der Jugendbewegung*, III, Düsseldorf/Köln 1974, S. 769-794.
- The significance of the concept of historical time and its effects on the teaching of history (Hebr.), in: *Studies of Education*, University of Haifa, 1974, S. 45-51.
- The History of the 'Blau-Weiss' Movement. The way of the first Jewish youth movement towards Zionism (Hebr.), in: *Zion – A quarterly for research in Jewish History*, published by the Historical Society of Israel, Jerusalem 1973, S. 137-168.
- The 'Kameraden'. The History of a Jewish Youth Movement in Germany (Hebr.), in: *Publication of the third world congress of Judaica*, 1975, S. 283-293.
- Ideology or Existential Attitude – The Problem of Teaching Zionism (Hebr.), in: *Studies in Education*, University of Haifa, 1974, S. 5-10.
- Remarks on new Curricula of teaching the Holocaust (Hebr.), in: *Maaloth*, Publication of the Secondary School Teachers Association, Nr. 5, 1975, S. 16-19.
- Looking at the Holocaust Metaphorically – on the dangers of the Instrumental Approach in Teaching the Holocaust, in: *Massuah*, a Yearbook on the Holocaust and Heroism, Nr. 4, 1976, S. 20-21.
- Schulbucharbeit als permanenter Denkprozeß, in: Gerd Stein/E. Horst Schallenger (Hrsg.), *Schulbuchanalyse und Schulbuchkritik*, Sozialwissenschaftliche Schriften 10, Duisburg 1976, S. 130-136.
- Bemerkungen zur Legitimations- und Kriterienfrage des geplanten Schulbuchprojekts, Intentionen und Fragen zu einer multidisziplinären Analyse deutscher Lehrbücher in Bezug auf Juden, Judentum und Staat Israel, in: Gerd Stein/E. Horst Schallenger (Hrsg.), *Schulbuchanalyse und Schulbuchkritik*, Sozialwissenschaftliche Schriften 10, Duisburg 1976, S. 150-160.
- Das Deutschlandbild in den israelischen Geschichtslehrbüchern, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Beilage zur Wochenzeitung *Das Parlament*, B 41/76, 1976, S. 3-11.
- Das Schicksal des europäischen Judentums im Dritten Reich als didaktisches Problem in der israelischen Schule, in: *Neue Sammlung*, Göttinger Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft, 17 Jg., 1977, S. 94-101.
- Formation vs. Information: Trends in Holocaust Education in Israel, in: *Forum on Jewish People, Zionism and Israel*, A Quarterly, 1978, S. 135-141.
- Israel im Schulbuch – über den Stand der Forschung und der Untersuchungen deutscher Geschichtsbücher, bezogen auf Inhalte Jüdischer Geschichte, Judentum und Staat Israel, in: *Blickpunkt Schulbuch*, Zeitschrift für moderne Unterrichtsmedien, April 1978, S. 46-49.
- Buber's Influence on the Jewish Movement in Germany?, in: *Leo Baeck Yearbook*, XXIII, London 1978, S. 151-171.
- Die 'Judenfrage' im Geschichtsunterricht – Ein Ansatz zu ihrer didaktischen Behandlung, in: *Internationales Jahrbuch für Geschichtsunterricht*, hrsg. vom Georg-Eckert-Institut für Internationale Schulbuchforschung, 1977/78, S. 162-169.
- Jewish Youth Movement in Germany During the Holocaust (Hebr.), in: *Studies in the History of Jewish Society in the Middle Ages and in the Modern Period*, presented to Prof. Jacob Katz, Jerusalem 1980, S. 23.
- The Teaching of the Holocaust: Dilemmas and Considerations, in: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 450, July 1980, S. 216-226.
- The Cooperation between the Jewish Youth Movement, and the 'Hechalutz' Organization in Nazi Germany (Hebr.), in: *Yalkut Moreshet*, Periodical, Sifriat Poalim, No. 30, 1980, S. 59-82.
- Facing the Phenomenon Anti-Semitism in the Realm of Education (Hebr.), in: *Massuah*, a Yearbook on the Holocaust and Heroism, No. 10, 1982, S. 74-78.
- The Holocaust in Israeli Education, in: *International Journal of Political Education*, 5/1982, Amsterdam, S. 75-82.

Stellungnahme zum Referat Jacob Schisslers, in: *Die Menschenrechte – eine Herausforderung der Erziehung*, Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, 181, 1981, S. 29-31.

Jewish History in Contemporary German History Textbooks, in: *Yahadut Zemanenu, Contemporary Jewry*, A Research Annual, vol. 1 (1983), S. 8.

The ‚Reichsausschuß der jüdischen Jugendverbände‘, in: *Yalkut Moreshet*, Periodical, Nr. 39, May 1985, S. 3.

Why teach Jewish History in non-Jewish Education? A Jewish Point of View, in: *From the Martin Buber House*, International Council of Christians and Jews, Number 9, 1985, S. 4.

Die Anfänge der Bildung eines jüdischen Lehrerstandes und eines Standesbewußtseins, in: *Theorie und Praxis*, Eine Schriftenreihe aus dem Fachbereich Erziehungswissenschaften der Universität Hannover, Bd. 10, *Geschichte lernen und lehren*, Festschrift für Wolfgang Marienfeld, Hannover 1986, S. 13.

Die Konfrontation mit dem Antisemitismus auf erzieherischer Ebene, in: *Wer Tora vermehrt mehrt Leben*, Festgabe für Heinz Kremers zum 60. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1986, S. 9.

Wandern und Naturerlebnis als Symbol und Mittel zur Selbstfindung und Erkenntnis der Eigenidentität, in: Heinrich Kanz (Hrsg.), *Bildungsgeschichte als Sozialgeschichte*, Frankfurt a.M. 1986, S. 8 ff.

Tradition und Reform der Universität in Israel, in: Hermann Röhrs (Hrsg.), *Tradition und Reform der Universität unter internationalem Aspekt*, Frankfurt a.M. 1987, S. 8 ff.

The ‚Schoah‘ in Textbooks in Israel, West Germany, East Germany and the United States – A Comparative Study, in: *The Historiography of the Holocaust Period*, Proceedings of the Fifth Yad Vashem international Historical Conference, Jerusalem 1987, S. 12 ff.

American Youth Movements in the Thirties, in: *Faith and Freedom*, A Tribute to Franklin H. Littell, in: Richard Zibowitz (Hrsg.), Oxford 1987, S. 14 ff.

The Jewish Youth Movement in Germany in the Holocaust Period (I), Youth in Confrontation with a New Reality, in: Leo Baeck Institute, *Year Book XXXII*, London 1987, S. 24.

The Jewish Youth Movement in Germany in the Holocaust Period (II), The Relations between the Youth Movement and Hechalutz, in: *Leo Baeck Institute*, Year Book XXXIII, London 1988, S. 301-325.

The German-Jewish Centralverein in Historical Perspective, Comments on Evyatar Friesel's Essay, in: *Leo Baeck Institute*, Year Book XXXIII, London 1988, S. 97-99.

The impact of the Holocaust on Israeli society and Israeli education, in: *Remembering the Future*, Oxford 1988, S. 968-974.

Reality and Imagination – Perceptions of the organized Jewish Youth during the Holocaust, in: *Comprehending the Holocaust*, Frankfurt a.M. 1988, S. 215-223.

Die Behandlung des Christentums in den israelischen Geschichtsbüchern, in: *Informationen für Religionslehrer an Grund-, Haupt- und Sonderschulen*, Erzbischöfliches Ordinariat, München, Nr. 25/26, 1988.

The Maccabi Hazair – the last Jewish Youth Movement in Germany, in: *The Zionists Youth Movements in the Holocaust*, Haifa University-Beit lochame Hagettaot, 1989, S. 80-103.

The Uniqueness of the Youth Movement, in: *The Zionists Youth Movements in the Holocaust*, Haifa University-Beit lochame Hagettaot, 1989, S. 5-11.

The ‚Deutscher Historikerstreit‘ or the Discussion of German Historians with their History, in: *Dapim lecheker tekufat Haschoah*, University of Haifa – Beit lochame Hagettaot, 1990, S. 185-214.

The role of Aliyat Hanoar in the rescue, absorption and rehabilitation of refugee children, in: *Yad Vashem, She'erit Hapletah, 1944–1948, Rehabilitation and political struggle*, Jerusalem 1990, S. 365-387.

Die Bedeutung des Holocaust für das Selbstverständnis der israelischen Gesellschaft, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Beilage zur Wochenzeitung *Das Parlament*, B 19/90, 1990.

Confronting the Religious Question within the Zionist Youth Movement, in a Publication of the „Tauber Institute for the Study of European Jewry“, Brandeis University, 1998, S. 302-311.

Über den Begriff ‚Dualismus‘ in Zusammenhang mit der Forschung der Alltagsgeschichte im Dritten Reich, in a Publication of the University of Haifa – Beit lochame Hagettaot.

Die deutsche Jugendbewegung in historischer Sicht (Hebr.), in: *Reschafim*, University of Tel Aviv, 1991.

The Jewish Youth Movement as an Historical Phenomenon, in: *Sects and Minorities in Jewish Klutznick Chair in Jewish Civilization*, Creighton University, Omaha, S. 149-165.

The Educational Policy toward the Jews in Imperial Germany, in: *International Perspectives on Church and State*, The Fourth Annual Symposium of the Philip M. and Ethel Klutznick Chair in Jewish Civilization, Creighton University, Omaha, S. 249-254.

The Teaching of the Holocaust – an Assesment over Time (Hebr.), in: *Yalkut Moreschet* 52, Periodical, April 1992, Tel Aviv.

Was hat sich verändert, was ist geblieben? Analyse von seit 1985 in der Bundesrepublik Deutschland erschienenen Geschichtslehrbüchern für die Sekundarstufe I und II bezüglich ihrer Darstellung jüdischer Geschichte, Georg-Eckert-Institut, Braunschweig 1992.

Die deutsche Jugendbewegung in historischer Sicht, in: Schmuel Behagon (Hrsg.), *Recht und Wahrheit bringen Frieden*, Gerlingen 1994, S. 223-231.

Die Reformpädagogik in Israel, in: Herman Röhrs/Volker Lenhart (Hrsg.), *Die Reformpädagogik auf den Kontinenten*, Frankfurt a.M. 1994, S. 157-165.

Eingedenken – Das Gedächtnis der jüdischen Tradition, in: Kristin Piatt/Mihran Dabag (Hrsg.), *Geschichte und Gedächtnis*, Opladen 1999, S. 107-114.

Der Holocaust im israelischen Geschichtsunterricht, in: *Jahrbuch für Pädagogik, Auschwitz und die Pädagogik*, Frankfurt a.M. 1995, S. 159-166.

Die Jugendliteratur als Sozialisationsagentur, in: *The Jewish Self – Potrait in European and American Literatur*, Tübingen 1996, S. 73-83.

The Kladovo-Sabac Affair (Two Books and „On Third Thought“) (Hebr.), in: *Zionism XXI*, Tel Aviv University, 1998, S. 177-194.

The Jewish Youth Movement in Germany During the Holocaust Period (Hebr.), in: *History of the Holocaust, Germany*, Yad Vashem, Jerusalem 1998, S. 699-760.

Jewish History and the Holocaust in German History Textbooks, in: *Studia Judaica*, IX „BABES-BOLYAI“ University, Cluj – Napoca, 2000.

Denken und Gedenken – Beobachtungen in Deutschland und Israel, in: *Spuren des Nationalsozialismus, Gedenkstättenarbeit in Bayern*, München, 2000, S. 21-27.

Jewish Youth Movements, in: *The Holocaust Encyclopedia*, New Haven/London 2001, S. 361-367.

CHAIM SCHATZKER

Die ‚Kameraden‘

Geschichte einer jüdischen Jugendbewegung in Deutschland

Im Jahre 1969 erschienen gänzlich unabhängig voneinander zwei ausführliche Untersuchungen, die dem Phänomen der jüdischen Jugendbewegung in Deutschland gewidmet waren.¹

In drei Artikeln im *Leo Baeck Yearbook* führte Schatzker seine Untersuchungen bis Ende des Dritten Reiches weiter.² In zwei Büchern geht er auf die Vorgeschichte bis zum 19. Jahrhundert zurück.³ In jüngster Zeit erschienen in Deutschland drei Veröffentlichungen zum gleichen Thema.⁴ Diese Veröffentlichungen, davon zwei Dissertationen, weisen einige gemeinsame Züge auf: Die vorhergehende Veröffentlichung israelischer Verfasser zum gleichen Thema in Hebräisch, die ihnen nicht offenstanden, und auch solche in deutscher und englischer Sprache finden, wenn auch in deren bibliographischen Listen angegeben, kaum oder überhaupt keine Beachtung.⁵

Die deutschen Veröffentlichungen liegen allesamt im Bereich der Geisteswissenschaft, sind ideologie- und persönlichkeitzentriert und lassen kaum einen sozialgeschichtlichen Ansatz erkennen. Es ist seltsam, wie Untersuchungen von gesellschaftlichen Bewegungen meinen, sich allein in ideengeschichtlichen und persönlichkeitszentrierten Forschungsansätzen erschöpfen zu können. Die deutschen Veröffentlichungen beziehen sich auf jüngst erschlossene Quellen, Privatarchive, Memoiren, Briefwechsel und Interviews, die den israeli-

-
- 1 Hermann Meier-Cronemeyer, „Jüdische Jugendbewegung“, in: *Germania Judaica, Kölner Bibliothek zur Geschichte des deutschen Judentums. Neue Folge* 27/28, VIII Jg. Heft 1/2; Chaim Schatzker, *Die jüdische Jugendbewegung in Deutschland in den Jahren 1900–1933*, Dissertation, Hebrew University of Jerusalem (Hebr.), 1969, unveröffentlicht.
 - 2 Chaim Schatzker, „Buber’s Influence on the Jewish Youth Movement in Germany“, in: *Leo Baeck Yearbook*, XXIII, London 1978; Chaim Schatzker, „The Jewish Youth Movement in Germany in the Holocaust Period“, (I) „Youth in Confrontation with a new Reality“, in: *Leo Baeck Yearbook* XXXII, London 1987 – (II) „The Relation between the Youth Movement and Hechalutz“, in: *Leo Baeck Yearbook* XXXIII, London 1988.
 - 3 Chaim Schatzker, *Jüdische Jugend im zweiten Kaiserreich*, Frankfurt a.M. u. a. 1988; Chaim Schatzker, *Jüdische Jugend in Deutschland zwischen Judentum und Deutschtum, 1870–1945* (Hebr.), Jerusalem 1997.
 - 4 Jörg Hackeschmidt, *Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung einer jüdischen Nation*, Hamburg 1997; Bernhard Trefz, *Jugendbewegung und Juden in Deutschland. Eine historische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung des Deutsch-Jüdischen Wanderbundes „Kameraden“*, Frankfurt a.M. u. a. 1997; Stefanie Schüler-Springorum, „Jugendbewegung und Politik – Die deutsch-jüdische Jugendgruppe ‚Schwarzer Haufen‘“, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*, Bd. XXVIII, 1999.
 - 5 So. z. B. findet sich in dem 51 Seiten starken Beitrag von Stefanie Schüler-Springorum kein einziger Hinweis, der darauf schließen läßt, daß sie auch nur ein Wort von der vorhergehenden Literatur israelischer Verfasser gelesen hat, was sie jedoch nicht daran hindert, Schatzkers These von der Bewußtseinslage der gesamtjüdischen Jugend in Deutschland zu widersprechen, auch dies lediglich aufgrund einer von ihr untersuchten Handvoll jüngerer Randfiguren einer Bewegung.

schen Verfassern seinerzeit noch nicht zugänglich waren, sind stark regional bezogen und mehr auf Biographien, persönliche Belange und Befindlichkeiten von Mitgliedern der Jugendbewegung als auf diese selbst gerichtet. Es ist weitgehend die Geschichte von Einzelnen, nicht die einer Bewegung.

Eine solche soll jedoch im Folgenden versucht werden:

Die Gründung der *Kameraden*

Die erste Gruppe der *Kameraden* wurde unter der Patenschaft des ‚Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens‘ (CV) und der ihm nahestehenden ‚Kartel Convent vereinigter Korporationen‘ gegründet. Von ihren ersten Anfängen in Breslau (1916) bis zum organisatorischen Zusammenschluß aller Gruppen auf Reichsebene beim ersten Bundestreffen im Jahre 1919 bildeten die *Kameraden* noch keine Jugendbewegung, sondern einen Verband von Sport- und Wandervereinen mit dem Namen ‚Reichsverband der *Kameraden*, Verband jüdischer Wanderer, Sport- und Turnvereine‘. Sei es vor dem Hintergrund der Verunsicherung und der Verzweiflung über den Kriegsausgang, um gerade angesichts der deutschen Niederlage und Not „das deutsche Empfinden zu betätigen“,⁶ oder als Gegenbewegung zum Blau-Weiß und als Instrument zur Bekämpfung des Zionismus in den Reichen der Jugend,⁷ der Verband stand im Einklang mit dem CV und erfreute sich dessen moralischer und materieller Unterstützung.⁸

Der Zusammenschluß einer ‚Jugendbewegung‘, die sich von ihren ersten Anfängen an als ein neuartiges gesellschaftliches Phänomen verstand und darauf bestand, sich stets bewußt und entschieden sowohl von der Erwachsenenwelt als auch von anderen Jugendorganisationen zu distanzieren, und ihr Anliegen betonte, ‚ihr Leben in eigener Verantwortung zu gestalten‘, mit Sport- und Turnvereinen, hielt nicht lange an. Je mehr sich die Wandergruppen in den *Kameraden* Charakterzüge der deutschen Jugendbewegung aneigneten, begannen sie sich innerhalb des Vereins abzusondern und lehnten sich gegen die Vormundschaft des CV auf. Am Ende dieser Entwicklung erfolgte die völlige Trennung vom CV, gekennzeichnet durch den Austritt ihres Repräsentanten Hugo Herzfehl aus der Führerschaft der Bewegung.⁹

Die Geschichte der *Kameraden*

Der Hystographie der Jugendbewegung steht davor, auf Grenzen zu stoßen, die jedem Versuch, sie zu definieren und zu erfassen, gesetzt sind.

6 *Mitteilungen des Verbandes der jüdischen Jugendvereine Deutschlands*, Jg. 10, Juli-Sept. 1919, Heft 3/5, S. 58.

7 Ebd. S. 93 und *Blau-Weiß-Blätter*, Jg. V, April 1918, Heft 6, S. 234-235.

8 *Kameraden*, Nr. 4, April 1920, S. 8 f.

9 Ebd.

„Vom Begriff der Entwicklung her, wie es bei uns bei der historischen Betrachtung geläufig ist, ist die Jugendbewegung nicht zu fassen. Die bewegende Kraft geht von einem gleichbleibenden, keiner Wandlung unterworfenen Erlebnis aus. Was in der Geschichte der Jugendbewegung als das Nach- und Nebeneinander einer verwirrenden Vielzahl von Gruppen und Bünden erscheint, ordnet sich nicht zu einer kontinuierlich fortschreitenden Entwicklung zusammen. ... Die bewegende Mitte der Jugendbewegung ist ein Erlebnis. Als ein irrationaler Vorgang, der seine stärksten Wirkungen in seelischen Bereichen entfaltet, entzieht sie sich allen Definitionsversuchen. Man kann seine Voraussetzungen erklären und seine Wirkungen beschreiben, aber man kann es letztlich nur nach-denken und nicht nach-leben.“¹⁰

Die Geschichte der *Kameraden* seit ihrer Verwandlung in eine Jugendbewegung und bis zu ihrer Auflösung im Jahre 1932 ist arm an äußeren Ereignissen, abgesehen vom herkömmlichen Betrieb der Jugendbewegung: Wanderungen, Zeltlagern, Heimabenden, Bundestagen und dergleichen, die zwar für eine Dissertation seitenfüllend, jedoch im Grunde für den Historiker unwesentlich und eher belanglos scheinen. Mit peinlicher Akribie jedes Bundestreffen zu beschreiben, jede Spaltung, Wiedervereinigung, Meinungsverschiedenheiten, persönliche Rivalitäten und jeden Beitrag im Bundesblatt ausführlich nachzuzeichnen kann sich für das Erlangen der Doktorwürde als lohnend erweisen, doch außer für wenige noch lebende ehemalige Mitglieder der Bewegung kaum von Interesse sein.

Im Folgenden soll die Geschichte der *Kameraden* nicht anhand äußerer Ereignisse, sondern anhand ihrer ‚bewegenden Mitte‘ und der Bewußtseinslage und -veränderungen ihrer Mitglieder beschrieben werden, und zwar in bezug auf ihr Judentum und Deutschtum, auf die Gesellschaft, die Politik, den Staat und die Weimarer Republik, die sich innerhalb der Bewegung im organisatorischen Bereich in Bildung von ‚Kreisen‘, ‚Ringem‘, ‚Haufen‘, ‚Fähnlein‘ und letztlich in der Spaltung in drei Lager manifestiert.

Die Veröffentlichungen, Schriften und Zeitungen der *Kameraden*, die über zwanzig Jahre auf hohem intellektuellem Niveau kontinuierlich erschienen, spiegeln diese innewohnenden Bewußtseinslagen wider und sind für einen mit der Gedankenwelt, dem Stil und der Symbolik der deutschen Jugendbewegung nicht vertrauten Leser nicht immer verständlich. Die Analyse der die Geschichte der *Kameraden* bildenden Bewußtseinslagen mit ihren eigenen und immanenten, nicht der Welt der Taten und Zweckmäßigkeiten der Erwachsenenwelt entnommenen Begriffe, weist drei Ebenen auf, die diese Bewußtseinslagen umfaßten und von ihnen geformt wurden:

1. Die Ebene der Jugendbewegung.
2. Die deutsch-jüdische Ebene.
3. Die Ebene des politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Geschehens der Weimarer Republik

1. Die Ebene der Jugendbewegung

Weitaus über zwei Drittel der zahlreichen Veröffentlichungen der *Kameraden* handelt von Belangen der Jugendbewegung, wobei sämtliche darüber hinausreichenden Inhalte, wie die deutsch-jüdische Problematik, die Haltung zum Judentum und Deutschtum, zum Sozialismus, Kommunismus, Zionismus und zum Zeitgeschehen, diesen untergeordnet sind und

¹⁰ Hermann Mau, „Die deutsche Jugendbewegung, Rückblick und Ausblick“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1. Jg. 1948, Heft 2, S. 136.

ihnen entspringen. Die Gegensätze, die die Bewegung während der Zeit ihres Bestehens spalteten, werfen die Frage auf, wie es ihr gelang, solange als ‚Bund‘ geschlossen zu bleiben und welche Klammern sie trotz aller Meinungsverschiedenheiten zusammenhielten. In der turbulenten Periode zwischen den Weltkriegen fehlte es nicht an Möglichkeiten und Gelegenheiten für einen jungen Menschen, sich ideologisch ausgerichteten Parteien, Strömungen und Organisationen anzuschließen, die jeweils Jugendabteilungen hatten, die auch äußerlich Attribute der Jugendbewegung adaptierten. Wer trotzdem seine Angehörigkeit zu einer Jugendbewegung aufrecht erhielt, durfte sich ihr wohl vornehmlich als Jugendbewegung zugehörig empfinden, die seine Gefühls- und Gedankenwelt entscheidend und nachhaltig prägte. Ohne diese erscheint das jahrzehntelange Bestehen der *Kameraden* unmotiviert und der eigenartige Sozialisationsprozeß ihrer Mitglieder zu gesellschaftlichen und politischen Ideologien nicht verständlich. In den endlosen Diskussionen, die im Laufe der Jahre die Bewegung von ihren Anfängen bis zur endgültigen Spaltung durchzogen, kreiste die Terminologie nicht um politische Gegensätzlichkeit von ‚Links-‘ und ‚Rechtsparteien‘, Kommunismus und Liberalismus, Nationalismus und staatssparenden Nihilismus, Assimilation und Zionismus, sondern vorwiegend um gegensätzliche Auffassungen vom Begriff ‚Jugendbewegung‘ und ihrem Aufgabenbereich, ‚Jugendprovinz‘ oder ‚Lebensbund‘, Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung oder Veränderung des Menschen.

Die Quellen der *Kameraden* zeugen von einem tiefen Zusammengehörigkeitsgefühl ihrer Menschen und einem Kollektivbewußtsein, trotz aller Meinungsverschiedenheiten, auch noch bis kurz vor dem Ende der Bewegung. Was waren nun die Charakterzüge der deutschen Jugendbewegung, mittels derer sich auch die deutsch-jüdische Jugendbewegung der *Kameraden* entschlüsseln läßt?

1.1. Das Unbehagen an der ‚Gesellschaft‘ und das Streben nach ‚Gemeinschaft‘

In ihrer Gesellschaftskritik klagt die Jugendbewegung über die Industrialisierung und Atomisierung der Menschen im technologischen Zeitalter, über die Urbanisierung und die Auflösung von organischen Beziehungen und Bindungen. Über die Vereinsamung und Lieblosigkeit in und über die Häßlichkeit und die Enge der Großstadt, über die moderne Technik und die industrielle rationale Gesellschaft, die durch ihr einseitiges Bestehen auf Entwicklung des Intellekts die Menschheit entseelt und gefühlsmäßig verarmt. Im Gegensatz dazu ersteht das Streben nach einer neuen Lebensform, nach Gemeinschaft, in der all diejenigen verhinderten und verdorrten Lebenstribe zu neuem und befriedigendem Leben erwachsen mögen.

1.2. Die innere Wahrhaftigkeit als epistemologisches Erkenntniskriterium

Das schon in der Meißner-Formel ausgedrückte Bestreben, das Leben „mit innerer Wahrhaftigkeit zu gestalten“, weist auf die zentrale Stellung dieser Problematik im Gesamtkonzept der Jugendbewegung hin. Das wohl am häufigsten erwähnte Motiv in der Gesellschaftskritik der Jugendbewegung ist die Verlogenheit und Falschheit hinter der Fassade der gesellschaftlichen Normen und Konventionen. Diesen wurde die ‚innere Wahrheit‘ oder ‚Wahrhaftigkeit‘ als Kriterium für ein erfülltes und gemeinschaftsförderndes gerechtes Leben gegenübergestellt. Der Weg zur Auffindung und Erkenntnis dieser Wahrheit führt, so die

Jugendbewegung, über das innere, subjektive Empfinden des Einzelnen und der Gemeinschaft, während rationale, objektive Kriterien als unzureichend und irreführend abgelehnt wurden. Kunst, nicht Wissenschaft, innerlich empfundene, nicht von außen festgelegte Normen sind geeignete Mittel, um dem Prozeß der echten Wahrheitserkenntnis Vorschub zu leisten. Langbehns weitverbreiteter *Rembrandt als Erzieher* hatte in den Reihen der Jugendbewegung Schule gemacht.¹¹

1.3. Der ‚Bund‘

Auch diese organisatorische Zelle der Jugendbewegung entspringt dem gemeinsamen gefühlsmäßigen Erlebnis. „Für den ‚Bund‘ sind Gefühlserlebnisse konstitutiv, sie sind seine Grundlage.“¹²

Zwischen bewegten Menschen „flammt der Bund erst empor, sobald die zunächst einzelnen Ergriffenen sich begegnen, die gemeinsam-gleiche Richtung ihres ‚Fühlens‘ gewahrt werden und sich nun, ‚auf Grund‘ dessen, aneinander entzünden.“¹³

Im Rahmen der Bundestreffen entsteht der ‚Gemeinwille‘, der Rousseausche ‚volonté général‘, meist in der Art einer starken emotionalen Gruppierung um eine ‚Führungspersönlichkeit‘, als plötzliche intuitive Erleuchtung, die alsdann ihren Niederschlag in Satzungen und Entscheidungsformeln findet. Jede Abweichung von diesem ‚Gemeinwillen‘ muß entweder mit dem Verlassen des Bundes oder mit dem Geständnis des Irrtums enden. Im Rahmen des Bundes sind Diskussionen sehr wohl möglich, jedoch fallen die Entscheidungen nicht als Resultat mechanistischer demokratischer Stimmzählung, sondern aufgrund der Bewußtwerdung einer ‚inneren Wahrhaftigkeit‘, die sich an den die Bundestreffen begleitenden jeweils dominierenden Strömungen entzündet und ‚erlösend‘ den zu beschreitenden Weg weist.

Ohne hier auf den Stellenwert der Jugendbewegung innerhalb der ‚Sonderweg‘-Theorie eingehen zu wollen, soll jedoch darauf hingewiesen werden, daß das soziologische Gebilde der ‚Bünde‘, welche zur Zeit der Weimarer Republik eine wichtige Rolle im politischen Leben spielen sollte,¹⁴ eine spezifisch deutsche Erscheinung war und in anderen Ländern in dieser Art nicht auftritt.

1.4. Die ‚Totalität‘

Obwohl der Jugendbewegung nur ein geringer Teil der Zeit ihrer Mitglieder zur Verfügung stand, begnügte sie sich nicht damit, einen zusätzlichen und ergänzenden Erziehungsrahmen zu bilden, sondern setzte sich das Ziel, das auch im wesentlichen erreicht wurde, das Leben ihrer Mitglieder in seiner Totalität zu erfassen.

11 Siehe Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of German Ideology*, Berkeley/Los Angeles 1961.

12 Hermann Schmalenbach, „Die soziologische Kategorie des Bundes“, in: *Die Dioskuren* (1992), S. 58.

13 Ebd., S. 62.

14 Karl Dietrich Bracher, *Die Auflösung der Weimarer Republik*, S. 129-133, Villingen/Schwarzwald 1960.

Das Streben nach ‚Ganzheit‘ und totaler Erfassung ergibt sich auch aus den vorher beschriebenen Charakterzügen der Jugendbewegung. In ihrer Gesellschaftskritik sprach sich die Jugendbewegung gegen die zerstückelten, mechanistischen Beziehungen zwischen den Menschen aus, und in ihrem Streben nach ‚Gemeinschaft‘ ersehnte sie sich eine organische, harmonisierende und allumfassende Beziehung zwischen den sie bildenden Gliedern.

Eine direkte Linie führt ferner von der ‚inneren Wahrhaftigkeit‘ und dem Versuch, sie ins Leben des Bundes umzusetzen, zur ‚Totalität‘ der Jugendbewegung. Da diese ‚innere Wahrhaftigkeit‘ im Gegensatz zu den von außen aufgezwungenen Normen absolute Verbindlichkeit beanspruchte, als die Wahrheit in ihrer reinsten Substanz und unabhängig von der ‚Gesellschaft‘ und deren unlauteren Gegebenheiten, erschien sie auch unteilbar und erhaben über jeden Zwang, mit anderen ‚Wahrheiten‘ Kompromisse einzugehen, einen Ausgleich zu finden und einen Mittelweg zu beschreiten. Daher auch die abschätzige Bewertung der ‚Politik‘ und des parlamentarischen Verfahrens. Je mehr diese ‚innere Wahrhaftigkeit‘ als eine elementare Naturerscheinung empfunden wurde, desto allumfassender war ihr Anspruch auf eine totale Unterwerfung.

1.5. Die Einflußnahme auf die ‚Gesinnung‘ und ‚Haltung‘

Die Jugendbewegung ging von der Voraussetzung aus, daß im erzieherischen Bereich die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Anreiz und Verhalten niemals geradlinig und in unmittelbarer Kausalität erfolgt, sondern daß vielmehr die Verhaltensweisen und Reaktionen des Menschen in realen Situationen von seelischen Prädispositionen abhängig sind, von ihnen beeinflusst und gelenkt werden. Diese seelischen Bereitschaften, in der nur im deutschen Sprachgebrauch vorkommenden und adäquat unübersetzbaren Bezeichnung ‚Gesinnung‘ und ‚Haltung‘ genannt, orientieren sich einerseits an gewissen Wertvorstellungen, prägen andererseits die Reaktion der Menschen und lenken ihre Verhaltensweisen in bestimmte Bahnen und Richtungen.

Gemäß dieser Konzeption, die der des psychologischen Behaviorismus unserer Tage diametral entgegengesetzt ist, zog die Jugendbewegung einen folgerichtigen Schluß, der für ihr Verständnis unerläßlich erscheint. Wenn nämlich die Verhaltensweisen des Menschen vornehmlich von den sie prägenden und lenkenden Gesinnungen und Haltungen bedingt sind, so hat es wenig Sinn, im Verlauf des Erziehungsprozesses zu versuchen, auf die Verhaltensweisen direkten Einfluß zu nehmen. Vielmehr gilt es, sich der Gesinnung und Haltung zu bemächtigen, die dann ihrerseits die Verhaltensweisen auch ohne weiteres Zutun von äußeren Einflüssen und vielleicht gerade als Folge der Nichtausübung von äußerem Druck in die gewünschte Richtung lenken würde. Der unerschütterliche Glaube an die innere Logik und Zwanghaftigkeit dieses Vorganges bestärkte die Jugendbewegung darin, sich fast ausschließlich auf die Formung und Prägung der Gesinnung ihrer Menschen zu konzentrieren, dies unter spöttischer und verächtlicher Abwendung von ‚schulischen‘ Gepflogenheiten, die Verhaltensweisen der Schüler zu dressieren (oder zu konditionieren, wie der Behaviorismus sagen würde) und mithin Resultat und Ursache im Bereich der Erziehung zu verwechseln.

Dementsprechend wurde diese Auffassung auch auf gesellschaftliche Vorgänge übertragen. Quer durch alle Richtungen und Schattierungen war für die Jugendbewegung der Glaube bezeichnend, daß eine Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung nur durch zuvor innerlich veränderte Menschen eintreten könne und daß nur ein ‚anderer‘ Mensch Gewähr für den Bestand einer solchen neuen Ordnung bieten mag. Niemals jedoch läge es im

Machtbereich von gewaltsamen Veränderungen der äußeren Bedingungen, einen wahren und beständigen Umschwung zu erzwingen, wenn die durch ihn betroffenen Menschen unverändert geblieben sind, wenn den Bedingungen kein entsprechender Gesinnungswandel vorausgegangen ist, der allein diese äußeren Veränderungen dauerhaft zu bewirken vermocht hätte.

1.6. Die ‚indirekte‘ Erziehung

Als am besten geeignetes Mittel zur Beeinflussung der Gesinnung und Haltung erschien der Jugendbewegung die ‚indirekte‘ Erziehung. An Stelle der ‚direkten‘ Erziehung der Schule, die dem Schüler Informationen, Anschauungen, Fertigkeiten und Verhaltensweisen beizubringen strebt, suchte die Jugendbewegung Zugang zur Gesinnung und Haltung ihrer Menschen auf indirektem Wege zu finden, nicht mittels des gepredigten Wortes, sondern durch das geheimnisvolle Wirken von Symbolen, Andeutungen und vornehmlich durch das emotionsgeladene Erlebnis, nicht durch intendierte äußere Einflußnahme, sondern durch innere seelische Bewegung.¹⁵

Im Gegensatz zum erzieherischen Rationalitätsprinzip, welches davon ausgeht, daß rationales Denken auch Gewähr für rationales Handeln und somit für ‚gutes‘ Handeln bietet, glaubte die Jugendbewegung, daß wenn nur der Jugendliche den ‚richtigen‘ Erlebnissen ausgesetzt und innerlich ‚bewegt‘ würde, seine Gesinnung und Haltung entsprechend geformt und diese ihrerseits letztlich auch folgerichtig zu den gewünschten Verhaltensweisen führen würde.

1.7. ‚Jugendbewegung‘ und ‚Jugendbewegtheit‘

Auf Grund der genannten Charakterzüge ergibt sich eine neue und unkonventionelle Definition der Jugendbewegung, nicht als Organisation oder Verein von Jugendlichen, sondern vielmehr als ‚Jugendbewegtheit‘, ein gefühlsmäßig bestimmtes Erfüllt- und Bewegtsein vom Erlebnis der Jugend.

Beide Möglichkeiten sind semantisch im Worte ‚Bewegung‘ enthalten, und der übliche Sprachgebrauch der Jugendbewegung, die niemals von ‚Mitgliedern‘ der Jugendbewegung, sondern von ‚Jugendbewegten‘ sprach, scheint die vertretene Auffassung zu stützen.

Innere Bewegung jedoch ist ihrer Natur nach unbeständig und schnell vergänglich, gesellschaftliche Gebilde hingegen, wenn auch im Zuge seelischer Bewegung entstanden, neigen dazu, sich zu perpetuieren, weiterzubestehen und in ‚Bewegungsorganisation‘ oder ‚Verein‘ umzuschlagen, wobei die Stimmung in Bestimmung, Gefühle in Taten, Erlebnisse in Aufgaben, freier Jugendbund in zweckgebundenen Lebensbund aufzugehen verurteilt sind.

Hierbei wurde die Jugendbewegung Opfer einer unausweichlichen Dialektik, derzufolge ein ewiges ‚Ergriffen- und Bewegtsein‘, ohne jemals die Phase der Verwirklichung und Bewährung im Leben zu erreichen, sie einerseits ad absurdum führt, ihre Verwirklichung und Umsetzung ins reale Leben hingegen ihre Auflösung als Jugendbewegung zur Folge hätte.

15 Eine der besten Beschreibungen und Begründungen siehe in: Walter Benjamin, *Briefe*, hrsg. von G. Scholem und Th. W. Adorno, Frankfurt a.M. 1966, S. 89, 126.

Die Spanne zwischen beiden Polen dieses dialektischen Verlaufs bildet die Geschichte der jeweiligen Jugendbewegungen.

Mithin kann die Jugendbewegung als Symptom und Ausdruck eines tiefen Kulturpessimismus angesehen werden, mit dem Ziel einer radikalen Veränderung des Menschen als Vorbedingung zur Veränderung der realen Welt.

2. Die deutsch-jüdische Ebene

Die Mehrzahl der *Kameraden* bildete bereits eine ‚Dritte Generation‘ der Emanzipation, wuchs in Deutschland als deutsche Staatsbürger auf, hineingeboren und verwurzelt in deutscher Kultur, ‚integriert‘, wie man es heute bezeichnen würde. Dies, wie auch die anfängliche Vormundschaft des CV, bestimmte ihren Standort im assimilatorischen Lager der Juden in Deutschland.

Tausende von Quellen dieser jüdischen Jugend, in all ihren Schattierungen, quer durch sämtliche vorherrschenden Ideologien, Parteien und Organisationen, zeigen ein recht einheitliches Bild einer Jugend auf, die sich, obwohl wie noch niemals in der jüdischen Geschichte von den geistigen Quellen des Judentums entfernt, im steten seelischen Zwiespalt zwischen Deutschtum und Judentum befand, den zu überbrücken sie weder aus eigenem Vermögen noch anhand großer Lehrer und Vorbilder in der Lage war. Was einzelnen als Individuen hie und da gelingen mochte, blieb der jüdischen Jugend in der Gesamtheit versperrt. Zwei Jahrzehnte bevor der Name Hitler an die Öffentlichkeit drang, wies die jüdische Jugend in Deutschland ein Bild der seelischen Zerklüftung, einer gesteigerten Spannung zwischen divergierenden Elementen ihrer Persönlichkeit auf, die zur Verunsicherung ihrer Bewußtseinslage, zu einer Identitätskrise und zu einer existenziellen Not führten. Fortschreitende Assimilation und eine immer stärker werdende Verbundenheit mit dem, was ganz allgemein ‚Deutschtum‘ oder ‚deutsche Kultur‘ genannt wurde, minderte nicht die Not, sondern war noch eher angetan, die ‚seelische Zerrissenheit‘ zu verschärfen.

Ähnliche Darstellungen der der jüdischen Jugend in Deutschland eigenen Seelenlage der ‚Zerrissenheit und Unausgeglichenheit‘ kehren in vielen Quellen der jüdischen Jugend wieder, und selbst die entgegengesetztesten und widersprüchlichsten Richtungen und Strömungen in Deutschland sind sich in bezug auf diese Problematik einig, wie sehr sie sich auch in den vorgeschlagenen Wegen zu ihrer Überwindung voneinander unterscheiden mögen. Siegfried Bernfeld, Martin Buber, Siegfried Kanowitz, Alfred Kupferberg, Ernst Simon und viele Kenner der jüdischen Jugend in Deutschland aus allen Lagern behandeln den ‚Zwiespalt‘ zwischen Deutschtum und Judentum als eine der zentralen Fragen der jüdischen Jugend in Deutschland.

Erst um die Jahrhundertwende sollten neue Sozialisationsagenturen in der Form verschiedener jüdischer Vereinigungen, Jugendorganisationen und Jugendbewegungen entstehen, die, den veränderten Gegebenheiten Rechnung tragend, andere Ziele anstrebten und neue Wege der Sozialisation und Erziehung der jüdischen Jugend in Deutschland einschlugen. Das Zusammenfinden von jüdischen Jugendlichen aus einer ähnlichen Seelenlage heraus führte zu den verschiedenen Formierungen jüdischer Verbände, Organisationen und Bewegungen.

Sämtliche Organisationen jüdischer Jugend, abgesehen von wenigen Ausnahmen, führten im Laufe der Zeit, beeinflußt sowohl von äußeren Gegebenheiten als auch innerem Drang, zu

einem Prozeß der Zurückwendung zum Judentum, zum eigenen inneren Wesen und Sein. In den meisten Fällen ging es der Jugend dabei nicht um Parteien, sondern um einen seelischen Prozeß des Strebens nach eigenem Selbstverständnis und eigener Identität.

Wie waren die Antworten beschaffen, die dem jüdischen Jugendlichen von seiten der formalen und informellen jüdischen Erziehungsinstitutionen, Jugendorganisationen (wie z. B. im ‚Verband der jüdischen Jugendvereine‘), von Lehrern, Rabbinern, Gemeinde- und Vereinsvorstehenden erteilt wurden, um ihm einen Weg und eine Richtung aufzuzeigen? Weder wurde von diesen Institutionen das Wesen der seelischen Not erkannt, noch waren ihre Erziehungsziele und Methoden angetan, ihr adäquat zu begegnen, geschweige denn sie zu lindern.

Dem Streben nach Einheit und Selbstidentifikation wurde ein den bestehenden Zwiespalt ignorierendes, synthetisches, deutschjüdisches Postulat entgegengesetzt. Der aus innerer Zwiespältigkeit herrührenden Not sollte durch eine rationale, auf ‚Apologetik‘ und Bekämpfung des Antisemitismus bedachte Unterweisung in jüdischer Geschichte, Literatur und Gebräuchen abgeholfen werden, als ginge es darum, eine Informationslücke auszufüllen oder einen intellektuellen Zweifel zu zerstreuen.

Sowohl das formale als auch das informale jüdische Erziehungswesen bilden einen meist geringen Teil der Gesamterziehung des jüdischen Jugendlichen und konnten ihn mithin lediglich in einem Teilaspekt seiner Persönlichkeit, selten jedoch in seiner Gesamtheit erfassen. Es blieb der jüdischen Jugendbewegung vorbehalten, dieser Problematik adäquater zu begegnen.

Das angebotene deutsch-jüdische Postulat der ‚Lehre‘ des Judentums sprach an dem eigentlichen, inneren, seelischen und unüberwundenen Problem der Selbstidentifizierung vorbei. Einem von vielen Jugendlichen als von außen auferlegtes Schicksal und versteinerte Tradition empfundenes Judentum setzte die jüdische Jugendbewegung ein Judentum gegenüber, das mit ‚innerer Wahrhaftigkeit‘, seelisch intuitiv, vom Jugendlichen in sich selbst erkannt wird, ihn in seiner Totalität erfassen und bestimmen soll und mithin nicht im Gegensatz zum allgemeinen Menschlichen steht, sondern mit ihm identisch ist und harmonisch verläuft.¹⁶

Dies gilt auch und insbesondere für den Bund der ‚Kameraden‘. Keine andere jüdische Jugendbewegung, auch nicht die orthodoxe ‚Esra‘, befaßte sich so intensiv mit der deutsch-jüdischen Problematik und der möglichen Synthese der beiden. Ihr Judentum bildete für sie eine Quelle der Verunsicherung und Suche nach eigener Identität. Die Liste der in den Veröffentlichungen der ‚Kameraden‘ gebrauchten Definitionen und Bezeichnungen des Judentums zeigt die begriffliche und weltanschauliche Verwirrung in ihren Reihen und spiegelt das gesamte Spektrum der im deutschen Judentum vorherrschenden Strömungen wider.¹⁷

16 Siehe Chaim Schatzker, „Buber’s Influence on the Jewish Youth Movement in Germany“.

17 Lehre, Offenbarung, Religion, Volk, Gemeinschaft, Menschheitsreligion, Menschentum, Religionsgesellschaft, Religionsgemeinschaft, ethnische Einheit, Erinnerungsgemeinschaft, jüdische Menschheitsgemeinschaft, Geistesmacht, Stamm, Stammeinheit, Stammesgemeinschaft, Stammesverwandtschaft, positives Judentum, soziologische Einheit, soziologische Gruppe, Gesellschaftsschicht, Blutgemeinschaft, Substanz, Herkunftsbezeichnung, Abstammungsgemeinschaft, Trotzjudentum, deutsche Menschen jüdischen Blutes, Stammjude, deutsche Juden, jüdische Deutsche, Rotte jüdischer Menschen

Eine klar erkennbare Kausalitätslinie zeichnet sich zwischen der Verwandlung der ‚Kameraden‘ in eine Jugendbewegung und ihrer Rückbesinnung auf ihr Judentum ab. Teils getrieben durch das gleiche Ergriffensein vom jugendbewegten Erlebnis, vom Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und der Abgrenzung von den ‚anderen‘, und geleitet von dem Streben nach wahlverwandter Gemeinschaft, teils veranlaßt durch äußeres Nachkriegsgeschehen, bildete sich die Neigung zu einer zunächst antipolitischen oder a-politischen jüdischen Gesinnung als einer der inneren Wahrhaftigkeit dieser jugendbewegten Menschen allein würdigen Haltung. Die Adaptierung der wesentlichen Charakterzüge der Jugendbewegung führte zu einem Transformationsprozeß zum Judentum. Sowohl die Gesellschaftskritik der Jugendbewegung als auch ihr Streben nach ‚Gemeinschaft‘ wurde nun auf die jüdische Gesellschaft bezogen, und die der deutschen Jugendbewegung entlehnten Formen, Symbole und Beeinflussungsmechanismen sollten zur (Rück-) Sozialisation zum Judentum eingesetzt werden.

3. Die Ebene des politischen und wirtschaftlichen Geschehens der Weimarer Republik

Das Streben nach ‚Ganzheit‘ und totaler Erfassung führte die ‚Kameraden‘ (wie auch andere jüdische Jugendbewegungen) mit der Zeit zur Annäherung an gesellschaftliche Formationen, die ihnen (zu Recht oder unberechtigt) Ganzheit und wahre Gemeinschaft zu verwirklichen schienen, wie völkischer Nationalismus, Zionismus, insbesondere in seiner Verwirklichung im Kibbuz, Sozialismus und der Ablehnung der ‚mechanistischen Demokratie‘ des Weimarer Parteiwesens und jüdischer Gemeindepolitik.

Ähnlich wie die Transformation zum Judentum erfolgte auch die Annäherung an sozialistische und kommunistische Ideologien mittels Beeinflussung der Mechanismen der Jugendbewegung, deren Gemeinschaftsstreben und ihrer Ablehnung der von Materialismus beherrschten, mechanistischen Welt. Beide waren a-politische, unter grundsätzlicher Ablehnung von Politik und Parteiwesen, auf Erneuerung der Menschen ausgerichtete Bestrebungen.

„Von unserer menschlichen Grundhaltung ausgehend, ... suchen wir in der uns umgebenden Welt nach Strömungen und Richtungen, die von gleicher Haltung und Gesinnung getragen, dem gleichen Ziel, dem unsere Menschen in einer neuen Welt zustreben ... und hier ... stoßen wir auf die sozialistische Bewegung. ... Wir müssen sie immer bewerten nach dem, was sie zur Erreichung bzw. zur Verhinderung der Erneuerung der Menschen, wie wir sie sehen, tut. ... Ist der Sozialismus eine Bewegung, die fähig ist, Gemeinschaft für alle Menschen zu werden, die es ernst mit der Erneuerung meinen? Eine Bewegung in dem Sinne, wie auch der Bund heute eine Bewegung für uns darstellt: bereit, ihre Menschen in ihrem gesamten Sein und Wollen zu erfassen, gewillt, nicht nur einen Teilbereich der Menschen zu beeinflussen, sondern ihn ganz zu gestalten.“

Nach einer kurzen Zusammenfassung der Thesen des Marxismus kommt der Verfasser, Sergej Rocusin, führender Experte der ‚Kameraden‘ für sozialpolitische Fragen, zur Schlußfolgerung:

„... Haben wir so die materialistische Geschichtsauffassung definiert, so fällt uns auch die Antwort auf die Frage leicht, ob wir den von ihr bestimmten Marxismus als Träger der Erneuerung in unserem Sinn aussprechen können. Denn all das, was uns wichtig und bejahenswert erscheint, wird ja

von diesem Marxismus als unwirklich und falsch abgelehnt: Bindung an bestimmte von uns anerkannte gemeinsame Werte, Anerkennung einer Gemeinschaft, die durch andere Dinge als materielle Interessen gebildet ist, Streben nach einer Erneuerung der Menschen. Gerade dieser Erneuerungsversuch, wie wir ihn wollen, kann ja von jedem Marxisten nur *nach* vollzogener Änderung der Produktionsverhältnisse als sinnvoll angesehen werden. Vorher aber als unnötige Kräftezersplitterung und Weglenken von der unmittelbar gegebenen Aufgabe, nämlich der Mitarbeit an der Weltrevolution.

Auch wissen wir, daß vieles, ja vielleicht ein Großteil des von uns Gewollten nicht durchgeführt werden kann, ohne gleichzeitige Änderung der Wirtschaftsstruktur. Wir wissen aber ebenso gut, daß eine neue Wirtschaft nur getragen werden kann von neuen Menschen. ... Dieser Gegensatz zwischen dem historischen Materialismus und damit von dem Marxismus selbst ist uns hier nur in dem einen Beispiel ... beleuchtet worden. Er zieht sich aber durch alle Gebiete menschlicher Haltung hindurch.“¹⁸

Der soziologische Hintergrund der meisten Mitglieder der ‚Kameraden‘ – sie waren meist Töchter und Söhne des infolge der wirtschaftlichen Krisen heruntergekommenen und verarmten Mittelstandes, und der Zwang, ins berufliche Leben einzusteigen, kostete die ‚Kameraden‘ einen Teil ihrer Mitglieder, insbesondere die ‚Mittleren‘ – lenkte zunehmend den Blick auf die Realität.

Peter Blachstein, Führer der ‚Kameraden‘ im Jahre 1931, faßte angesichts der Krise der ‚Mittleren‘ seine Eindrücke vom Besuch einiger Bünde und von zwei Gautagen einzelner Gruppen und Führertage der ‚Kameraden‘ zusammen:

„Die Fahrt durch das Ruhrgebiet war beklemmend. Riesige Kohlenhalden zeigen den mangelnden Absatz, die Unfähigkeit der Wirtschaft, des Staates, vorhandene Güter zu verteilen. Das Industriegebiet liegt still, Schornsteine ohne Rauch, Hochöfen ohne Feuer, viele neue, gigantische Anlagen zur Rohstoffgewinnung oder Güterproduktion ungenützt. Dabei fehlt den Massen das Notwendigste. ... Auf dem Land, in den Städten, überall Elend, besonders ernst liegt das Land, Deutschland!

Die Lage, unsere eigene Situation und der Zwang ihr zu begegnen, unser Leben nicht anzupassen, sondern einzusetzen, gab den meisten Unterhaltungen das Gepräge. Der Wille nicht einzeln zu bleiben in der Bemühung, in dem Kampf um Lebensmöglichkeit, um sinnhaftes Zusammenleben, sondern Gemeinschaft zu schaffen, sich ganz zu geben, ohne sich aufzugeben, wächst und drängt nach Betätigung.“¹⁹

Der verinnerlichte Transformationsprozeß der Jugendbewegung stieß Mitte der zwanziger Jahre auf zwei oppositionelle Strömungen innerhalb des Bundes. Für die eine schien er weltfremd angesichts der Realität der Weimarer Republik, und sie forderte deshalb die Aufgabe der jugendbewegten Richtung zugunsten einer direkten Hinwendung zur Politik. Diese Gruppe bildete sich um Hans Litten mit der Bezeichnung ‚Schwarzer Haufen‘²⁰ und trat letztlich aus dem Bund aus und der parteihörigen ‚Sozialistischen Jugendbewegung‘ bei.

Aus entgegengesetzter Richtung, sobald es evident wurde, daß der transformative Prozeß die Bewegung zum Judentum und Zionismus führte, setzte sich die assimilatorische Tendenz von dieser Entwicklung ab. Dies war bereits im Jahre 1920 der Grund für die Entfremdung des CV von den ‚Kameraden‘, die sie vorher unterstützt und gefördert hatten. Innerhalb des Bundes sammelte sich diese Richtung um Ernst Wolff, Führer der ‚Jungenschaft‘, der sämtliche Grundsätze des sich bildenden ‚Kreis(es)‘ um Hermann Gerson negierte und dem

18 *Kameraden*, 11. Bundesblatt, Dez. 1929, S. 6 f.

19 *Kameraden*, 26. Bundesblatt, November 1931, S. 8

20 Siehe dazu Stefanie Schüler-Springorum, „Jugendbewegung und Politik“.

Bund sämtliche außerhalb des ‚Jugendlandes‘ liegenden Tendenzen die Berechtigung absprach. Diese Richtung wurde danach von Günter Ballin und einem weiteren Führer der ‚Jungenschaft‘, Paul ‚Yogi‘ Mayer, vertreten, die nach Auflösung des Bundes der ‚Kameraden‘ unter dem Namen ‚Schwarzes Fähnlein‘ und ‚Vortrupp‘ den vergeblichen Versuch unternahmen, sich als jüdische Bewegung im Dritten Reich zu integrieren.²¹

Zwischen diesen beiden Polen bildete sich ein integrativer ‚Kreis‘ um Herman Gerson, der ganz im Sinne Bubers als Kern des ‚Kreises‘ das Primat des Judentums wie auch die Angehörigkeit zum deutschen Kulturkreis in sich vereinte und danach im Bund der ‚Werkleute‘ und nach der Auflösung der ‚Kameraden‘ zunächst in Deutschland und danach in Palästina im sozialistischen Kibbuz ‚Hasorea‘ seine Verwirklichung fand.²²

21 Siehe Chaim Schatzker, „Youth in Confrontation with a new Reality“.

22 Siehe dazu Chaim Schatzker, „Buber’s Influence on the Jewish Youth Movement in Germany“.

Franz-Rosenzweig-Gastprofessur 2004

Dr. Mihály Vajda

Prof. für Philosophie an der Kossuth Lajos Universität
in Debrecen, Mitglied der Ungarischen Akademie
der Wissenschaften

Mihály Vajda wurde 1935 in Budapest geboren. Er war 9 Jahre alt, als die deutschen Truppen Ungarn im März 1944 besetzten. Während in ganz Ungarn im Laufe des Jahres 1944 nahezu 400.000 Juden zusammengetrieben, nach Auschwitz abtransportiert und dort ermordet wurden, überlebte die Mehrheit der Budapester Juden den Holocaust, da sie wegen der Umzingelung von Budapest durch die Russen nicht mehr abtransportiert werden konnten. Zwar waren sie auch hier der Willkür und den Schikanen der ungarischen Pfeilkreuzler ausgeliefert, vor allem nachdem diese ab Oktober 1944 die Regierung bildeten, aber die Familie Vajda überlebte mit mehreren tausend anderen jüdischer Familien die letzten Kriegsmonate in Budapest, und der Einmarsch der Russen wurde von ihnen uneingeschränkt als Befreiung erlebt.

Mihály Vajda schloß sich schon als Jugendlicher der kommunistischen Bewegung an, und es dauerte lange und bedurfte vieler Ausgrenzungen und Zurücksetzungen, bis er endgültig von dieser Ideologie Abschied nahm. Nach Abschluß der achtjährigen allgemeinen Schule trat er in ein technisches Gymnasium ein, um Chemie zu studieren und baldmöglichst zum Unterhalt der verarmten Familie beitragen zu können. Von dort wechselte er aber zum Studium des Marxismus und – als ihm erste Zweifel kamen, es war das Jahr nach Stalins Tod – zur Philosophie. Hier fand er gute philosophische Lehrer, die überzeugte Marxisten waren, aber in Gegnerschaft zur Staatsideologie standen. Aus dieser Sicht verstand der junge Vajda auch die ungarische Revolution von 1956 als einen Befreiungsversuch zu einem wahren Sozialismus. Nach ihrer Niederschlagung schloß er sich nur noch dichter an die sog. „Budapester Schule“ um Georg Lukács an, zu der neben anderen Agnes Heller, Ferenc Fehér und György Márkus gehörten. 1958 schloß er sein Philosophiestudium mit einem ersten Diplom ab. Da er als „Revisionist“ keine wissenschaftliche Anstellung bekommen konnte, wurde er Lehrer an einer Budapester Schule. Erst nach den Liberalisierungen in den 60er Jahren bekam er eine wissenschaftliche Mitarbeiterstelle an der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und konnte sich so auf seine geplante Dissertation zur Philosophie von Edmund Husserl konzentrieren, die unter dem Titel Wissenschaft „in Klammern“ 1968 erschien. Schon ein Jahr später erschien auch noch seine zweite Arbeit zu Husserl und Scheler An der Grenze von Mythos und Ratio (1969).

1973 verloren die Mitglieder der sog. Budapester Schule als ideologische Abweichler ihre Stellen und bekamen Publikationsverbot. Schon die von Vajda 1970 geschriebene Studie über den Faschismus konnte in Ungarn nicht mehr erscheinen, da sie als eine verkappte Kritik am kommunistischen Regime gelesen wurde, sie erschien 1976 in englischer und 1979 in französischer Sprache. Einige der Mitglieder der Gruppe verließen Ungarn ganz, auch Mihály Vajda nahm das Angebot einer zweijährigen Gastprofessur an der Universität Bremen wahr, in dieser Zeit war er auch erstmals zu einem Gastvortrag nach Kassel eingeladen. Weitere Gastaufenthalte an der New School for Social Research in New York, an der Trent University in Peterborough, Canada und der Universität Gesamthochschule Siegen schlossen sich an. In den 80er Jahren gab Mihály Vajda seine Bindungen an den Marxismus ganz auf – seine Abrechnung mit dieser Ideologie legte er in seinen Büchern Russischer Sozialismus in Mitteleuropa (1989, dt. 1992) und Frei nach Marx (1990) nieder. 1989 wurde er in Ungarn offiziell rehabilitiert und auf den Lehrstuhl für Philosophie der Kossuth Lajos Universität in Debrecen berufen, wo er von 1996 bis 2000 Direktor des Instituts für Philosophie war.

Nach Jahren der Suche fand er in den 90er Jahren über erneute phänomenologische Studien einen neuen Zugang zur Existenzphilosophie Heideggers – Studien hierzu erschienen in deutscher Sprache unter dem Titel Die Krise der Kulturkritik (1996). In jüngster Zeit hat sich Prof. Mihály Vajda historisch wie kulturgeschichtlich intensiver mit dem Judentum in Osteuropa und den Folgen der Shoah auseinandergesetzt – dies wird sein Seminar Die Rolle der Juden in Mitteleuropa bis zu ihrer Vernichtung thematisieren. Die Vorlesung und ein weiteres Seminar werden Themen aus seinem jüngsten Buch behandeln.



MIHÁLY VAJDA

MIHÁLY VAJDA

Im Spiegel

Ich wurde am 10. Februar 1935 in Budapest in einer emanzipierten jüdischen Familie geboren. Nicht einmal an den größten Feiertagen, nicht einmal am Jom Kippur gingen wir in die Synagoge. Unser Haushalt war gar nicht koscher (als ich später einmal erfuhr, daß die echten Juden zwei Kühlschränke haben, lachte ich mich fast kaputt). Warum meine Eltern mich doch beschneiden ließen, weiß ich eigentlich nicht. Aller Wahrscheinlichkeit nach wollten sie unsere (meine) Zugehörigkeit zum Judentum irgendwie demonstrieren, ohne ihr Leben anders zu führen als unsere christlichen Mitbürger. Judentum war für sie etwas jenseits der Religion. Es scheint natürlich für einen „normalen Menschen“ sehr komisch, sogar absurd zu sein, daß ich – wie all das zeigt – darüber mit meinen Eltern, die, ebenso wie ich selbst, den Holocaust überlebt haben – mit denen ich also auch als Erwachsener sprechen konnte –, nie gesprochen habe. Warum habe ich gar nichts gefragt, eigentlich keine einzige Frage gestellt?

Als die deutschen Truppen Ungarn im Jahre 1944 (am 19. März) besetzten, war ich neun Jahre alt. Ob man mit neun Jahren in normalen Fällen über die Religion der Familie Fragen stellt oder noch nicht, weiß ich nicht. Ich würde sagen, ein intelligentes neunjähriges Kind interessiert sich bestimmt schon für solche Sachen. Ist das wahr, daß ich damals wirklich keine Fragen stellte? Ich erinnere mich einfach nicht, ich habe praktisch meine ganze Kindheit vergessen. Ich vermute, daß diese meine Amnesie eben mit unserem Judentum zusammenhängt. Ich mußte nämlich wissen, daß mit uns etwas nicht „stimmt“. Es ist unmöglich, daß ich nie die Nachrichten im Radio gehört habe, es ist unmöglich, daß ich die politischen Inschriften an den Wänden nicht gelesen habe. Mit fünf konnte ich schon lesen und schreiben. In dem Fotoalbum, das meine Mutter über meine Kindheit angelegt hat, gibt es ein Foto, wo ich mit meinen Freunden aus dem Kindergarten (übrigens – wie ich heute feststellen muß – alle Juden) vor einer Wand stehe, an der ein großes Pfeilkreuz (das Symbol der ungarischen Faschisten) und die Schrift: „Es lebe Szálasi!“ (der Führer) zu sehen ist. Die Eltern wollten aber mit mir darüber gar nicht sprechen. Das Kind mußte geschont werden. „Nicht vor dem Kind“ – das war der einzige deutsche Satz, den ich wohl verstand. – Kontinuierliche Erinnerungen habe ich ganz genau vom 19. März 1944 an. Das war nämlich der Tag meiner eigenen Emanzipation: Von dem Tag an sprachen meine Eltern offen darüber, daß wir in Gefahr seien. Am 19. März wollten wir mit meiner Pfadfindergruppe einen Ausflug machen. (Wir waren aber keine Pfadfinder, wir waren die Jugendorganisation des Esperanto-Verbandes, Juden durften nicht Pfadfinder sein – und ich wußte das!) Vom Treffpunkt wurden wir nach Hause geschickt: Die Deutschen sind da! Meine Mutter wußte die Nachricht auch schon, und als ich ankam, war sie mit meiner Tante aus Dombóvár in einem fürchterlichen Streit: Die Tante wollte mich und meine Schwester nach Dombóvár mitnehmen: Auf dem Lande werde es doch weniger gefährlich sein. Meine Mutter: „Ich weiß nicht, was mit uns passieren wird. Wir bleiben aber zusammen.“ Die Tante nannte sie egoistisch und grausam. Sie, ihr Mann und mein Cousin wurden in Auschwitz verbrannt. Wir überlebten. – Am 20. brachte mich meine Mutter zum Arzt der Bank, wo mein Vater als Angestellter arbeitete; mit

ihm besprach sie die Lage und unsere Chancen – und das alles in meiner Anwesenheit. Trotz der düsteren Zukunftsperspektiven war für mich dieses Gespräch ein großartiges Erlebnis. Ich wurde endlich einmal ernst genommen!

Ich muß sagen: Die Erlebnisse der darauf folgenden zehn Monate haben mein ganzes Leben im Grunde genommen bestimmt. Mein Hauptbestrebung ist seitdem gewesen: Die Welt, die mich umgibt, zu verstehen. Ich möchte hier nur zwei Episoden aus der Besatzungszeit kurz darstellen: Ich und meine Familie lebten nach wie vor in unserer Wohnung, das Haus wurde nämlich ein sogenanntes David-Stern-Haus, ein Haus, wo auch Juden leben durften. In unsere Wohnung zogen auch meine Großmutter und die Familie meiner Tante ein. Eines Tages ging meine Mutter zum Friseur, der seinen Laden im Nachbarhaus hatte. Sie brachte mich und meine Schwester mit – freiwillig trennte sie sich in dieser Zeit nicht von uns. Plötzlich trat eine christliche Nachbarin in den Laden ein und teilte uns mit: In unserem Haus ist eine Razzia der Pfeilkreuzler, sie schickten alle Juden in den Hof des Hauses. (Es ist ein großes Mietshaus aus dem 19. Jahrhundert, gebaut von dem berühmtesten ungarischen Architekten seiner Zeit, ursprünglich mit großen eleganten Wohnungen, die später in kleinere aufgeteilt wurden: unsere war eine Zweizimmerwohnung, nicht sehr groß also, aber mit riesengroßen Zimmern. In der Mitte des Hauses gibt es einen großen, viereckigen Hof, eingeraht von Loggien in allen Etagen.) Wir dürften im Augenblick nicht nach Hause – sagte sie. Eine gute halbe Stunde warteten wir im Friseurladen, dann machten wir uns auf den Weg. Wir traten aus dem Laden heraus, plötzlich tauchte ein riesengroßer Pfeilkreuzler auf, verlangte unsere Papiere, zerfetzte unseren Schweizerischen Schutz-Paß (ein Papier, ausgestellt von der Schweizerischen Botschaft, auf dem geschrieben stand: Wir stehen unter schweizerischem Schutz) – und ließ uns gehen. In den Hof unseres Hauses konnten wir aber nicht hinein: Da standen noch immer die Juden mit den Pfeilkreuzlern. Wir gingen weiter. In einem Augenblick, als keiner uns sah, riß meine Mutter unseren David-Stern ab, wir kehrten um, und so, ohne Judenstern, gingen wir endlich nach Hause. Hätten wir wieder einen Pfeilkreuzler getroffen, hätte er mich auffordern können, meine Hose runterzuziehen: Er ist beschnitten – wir sind also Juden. Wir trafen aber niemanden.

Eine andere Episode. Das war schon nach der Machtübernahme der Pfeilkreuzler. Die Väter waren zum Arbeitsdienst eingezogen, meine Großmutter starb schon früher, nur die zwei Frauen mit ihren insgesamt vier Kindern waren zu Hause. In der Nacht klingelte es: Zwei Pfeilkreuzler brachen in die Wohnung ein, und ohne viel zu sprechen, nahmen sie die beiden Frauen mit sich. Drei Tage lang waren nur wir Kinder in der Wohnung, ich mit meinen weniger als zehn Jahren war der Älteste unter uns. Ich erzähle nicht mehr weiter – ich wollte nur zeigen, wodurch sich mir das Gefühl eingeprägt hat: Unser Leben bis 1944, die wohlhabende und anerkannte bürgerliche Existenz, war einfach nur eine Scheinexistenz: Ich wurde von einem Tag zum anderen ein Paria, schlimmer als ein Paria: ein Wesen, das jeder ohne weiteres vernichten konnte, ohne darüber jemandem Rechenschaft geben zu müssen.

Wir überlebten, wie ich später erfahren habe, dank eines SS-Generals, Karl Pfeffer von Wildenbruch, dem Oberbefehlshaber von Budapest, der verhinderte, daß die Pfeilkreuzler die Insassen der beiden Gettos abschlachten. Wir sprachen über unsere Erlebnisse nie mehr. Wir Kinder wollten mit unseren Eltern darüber auch nicht sprechen. Wir hatten unser Vertrauen zu ihnen verloren: Was sind das für Eltern, die ihre Kinder gar nicht schützen konnten. (Das Schweigen und den totalen Generationsbruch kann ich natürlich nur nachträglich in dieser Weise erklären.) Mit Zehn war ich ein Erwachsener, für den nur die gleichaltrigen Freunde, aber keine Erwachsenen existierten. Auch heute noch, mit 68, betrachte ich mißtrauisch die Erwachsenen (die Etablierten, die sich Anpassenden).

Die Russen haben uns befreit. Für das Land, für die „echten“ Ungarn waren sie die neuen Besatzer, viel schlimmer noch als die Deutschen. Für die Juden waren sie aber die Retter. (Auch deshalb taucht die Judenfrage in Ungarn immer wieder auf.) Dadurch wurden auch die meisten Juden Kommunisten: Der Kommunismus versprach uns eine Welt, in der so etwas Absurdes nicht noch einmal passieren könnte. Auch ich selbst, ein zehnjähriges Kind, bin Kommunist geworden. Zwar hatte ich nach ein paar Jahren, etwa 1951, schon das Gefühl, daß mit dieser versprochenen neuen Welt etwas grundsätzlich nicht stimmt – die sonnenklare Lügen, die Deportationen, im allgemeinen die Atmosphäre der Angst –, ich konnte mich aber von der Ideologie des Sozialismus, die für mich mit dem Marxismus identisch war, nicht sehr schnell trennen. Sogar die Revolution von 1956, die ich mit Begeisterung mitmachte, war für mich vor allem ein Versuch, die Verzerrungen des Sozialismus zu beheben. Wäre für mich nicht die Schaffung einer neuen Welt am wichtigsten, wäre ich sicher kein Philosoph, sondern ein Mathematiker geworden. Nach den ersten acht Schulklassen bin ich in das technische Gymnasium für Chemie gegangen, damit ich schon mit 18 einen Beruf habe: Meine Familie ist nach dem Krieg sehr arm geworden. Bald mußte ich aber einsehen, daß die Chemie nichts für mich ist. Die sogenannten Human-Fächer wurden in dieser Schule sehr schlecht unterrichtet, das einzige Fach, das mich interessierte, war die Mathematik. Ich habe mich doch entschieden, Marxismus zu studieren, damit ich – naiv wie ich war – entscheiden kann, ob bereits die Theorie des Sozialismus problematisch sei oder ob nur in der Praxis etwas falsch gemacht werde. Gleich am Anfang meiner Studien mußte ich aber feststellen: Ich werde von meinen Lehrern gar nichts erfahren. Gott sei Dank war es nach dem ersten Jahr möglich, statt Marxismus als solchen Philosophie zu wählen, und da das im Jahre 1954 war, in der Atmosphäre der Unsicherheit nach Stalins Tod, konnten uns auch die Schüler von Lukács unterrichten, überzeugte Marxisten, wie der Meister selbst, doch sehr gebildete und scharfsinnig denkende Menschen. Nach der Revolution lernte ich auch Lukács persönlich kennen, seit Anfang der 60er Jahre gehörte ich auch zu seinem engeren Kreis, den man eben damals begann „Budapester Schule“ zu nennen. Die Bekanntschaft mit Lukács, die enge Freundschaft mit seinen Schülern – ich nenne nur die Namen meiner engsten Freunde, von Ágnes Heller, Ferenc Fehér und György Márkus – hat damals meinen Lebensweg endgültig bestimmt, auch wenn ich heute Lukács' Weltbild nicht mehr akzeptieren kann und wir, die Schüler, in die unterschiedlichsten Richtungen gegangen sind. (Lukács, der Person, bleibe ich bis zu meinen Lebensende dankbar – ich mochte ihn sehr.)

Ich habe meine Studien im Jahre 1958 abgeschlossen, in der Philosophie konnte ich aber wegen meiner „konterrevolutionären Tätigkeit“ (da war nichts, nur wollte ich mich später von meiner damaligen Einstellung nicht distanzieren) gar keinen Platz kriegen. Lukács selbst war zwangsemeritiert und als „Revisionist“ verurteilt – er konnte mir gar nicht helfen. Bis 1961 war ich Lehrer in einer Budapester Schule, 1961 aber – der langsame Anfang des sogenannten „Kadarismus“ – konnte ich im Institut für Philosophie an der Ungarischen Akademie der Wissenschaften zunächst eine administrative Stellung als Demonstrator bekommen. Bald wurde ich aber zum wissenschaftlichen Mitarbeiter ernannt. Da konnte ich endlich meine echten philosophischen Studien beginnen. Mein Thema war Edmund Husserls Phänomenologie, meine Dissertation analysierte Husserls Wissenschaftsauffassung, ihr Titel war: *Wissenschaft „in Klammern“* und erschien 1968 im Akademie-Verlag. Nach meiner Promotion schrieb ich 1969 auch eine Monographie über Husserl und Scheler: *An der Grenze von Mythos und Ratio*. Man sagt, diese Bücher seien ein Beweis der Tatsache, daß ich auch echte „wissenschaftliche Arbeit“ leisten kann. Das Thema taucht bei mir immer wieder auf, mein Stil ist aber, nach und nach, wohl ganz anders, essayistisch geworden. Nach den zwei Phä-

nomenologie-Büchern wendete ich mich zunächst gesellschaftstheoretischen Fragen zu, im Jahre 1970 schrieb ich eine Studie über den Faschismus, die ich aber als Buch in Ungarn nicht mehr herausgeben konnte. Meine Auffassung war mit der offiziellen nicht in Einklang zu bringen, und die Kulturdiktatoren meinten, daß ich eigentlich gar nicht über den Faschismus, sondern über den Kommunismus geschrieben habe. Das Buch *Über den Faschismus* erschien damals auf Englisch und auf Französisch, auf Ungarisch erst nach 1989.

Am Anfang und in der Mitte des 70er Jahre ist dann für mich klar geworden, daß ich mit dem Marxismus nichts mehr anfangen kann. Meine Einsicht war nicht politisch begründet: Die Tatsache, daß der Kommunismus im Namen von Karl Marx „errichtet“ worden ist, war für mich in dieser Hinsicht nicht mehr wichtig. Ich konnte den Marxismus nicht mehr akzeptieren, weil er für mich zu eng war, ich konnte mit seiner Hilfe die Welt gar nicht verstehen. Das wäre in sich selbst noch kein Grund, mich von dem offiziellen kulturellen Leben Ungarns zu entfernen. Der echte Grund war die Solidarität unserer Lukács-Schüler-Gruppe: Im Jahre 1973 wurden wir als „Revisionisten“ und „Abweichler“ ideologisch „verurteilt“, aus unseren Stellen entfernt, erhielten Publikationsverbot usw. 1977 emigrierten meine Freunde, ich selbst ging auch ins Ausland, nach Bremen, wo ich eine Gastprofessur bekam, wollte aber nach Ungarn zurückkommen, und 1980 kam ich auch zurück. Heute habe ich den Verdacht, daß das auch mit meinem Judentum zusammenhängt: Auch wenn ich Jude bin, bin ich ein Ungar und lasse mich aus diesem Land nicht vertreiben.

Meine längeren philosophischen Essays, geschrieben in der ersten Hälfte der 70er Jahre, in denen ich, gemäß dem Lukácsschen Ansatz, den Versuch gemacht habe, den authentischen Marxismus zu rekonstruieren, sind schon, was den Marxismus betrifft, Dekonstruktionen geworden. Diese konnte ich damals, bis auf einen, auf Ungarisch auch nicht mehr herausgeben. Ich habe sie im Jahre 1992 unter dem Titel *Evidenzen im Wandel* publiziert. Auch nach dem Regimewechsel habe ich die Schriften herausgegeben, in denen ich mir über die Unhaltbarkeit des marxistischen politischen Denkens Rechenschaft abgelegt habe (*Frei nach Marx*, 1990). Die für mich wichtigsten Schriften aus den Jahren 1975–1988 über das System des „real existieren Sozialismus“, die ich im Westen publizierte, erschienen eben in den Tagen des Regimewechsels unter dem Titel: *Russischer Sozialismus in Mitteleuropa*, später auch auf Deutsch, in Wien. Mein gesellschaftstheoretisches Interesse hing bestimmt nicht nur damit zusammen, daß ich die Welt um mich verstehen wollte. Nach meiner Abkehr vom Marxismus habe ich in der Philosophie den Halt verloren. Nach meiner Rückkehr nach Ungarn, zu Beginn der 80er, Jahre hielt ich ein Privat-Seminar für junge Leute (heute meine besten Freunde und teilweise Mitarbeiter von mir) über Phänomenologie. Daraus sind gründliche Heideggerstudien geworden, und durch Heidegger fand ich wieder meinen Weg in die Philosophie. Was mich seitdem am meisten interessiert, ist die Frage der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Philosophie nach dem Zusammenbruch der europäischen Metaphysik, die Betätigungsweise der auch in ihrer Unmöglichkeit möglichen Philosophie in der postmodernen Epoche. Ich habe meine diesbezüglichen „Plagen“ in drei Bänden herausgegeben: *Der postmoderne Heidegger*, 1993, *Was kann man hoffen?*, 1995, und *Nein zur Ewigkeit* (oder *Nicht der Ewigkeit*, auf Ungarisch kann man das nicht unterscheiden). Aus diesen Texten ist auch ein deutscher Band entstanden: *Die Krise der Kulturkritik*, 1996.

Im Jahre 2001 habe ich einen Band mit dem Titel *Im Spiegel* publiziert, in dem ich jeweils einen heutigen Aspekt der Tätigkeit meiner Berufsgenossen analysiere, die in bestimmten Zeiten oft auch persönlich mir am nächsten standen. In diesem Jahr ist auch noch ein anderer Band von mir erschienen: *Gespräche am Ufer des Ilissos*; und dieses Jahr ein anderer mit dem Titel: *Märchen aus dem Abendlande*, wo ich den Versuch mache, die

neuesten Wende der europäischen Philosophie aus den unterschiedlichsten Perspektiven zu beleuchten. Meine Schriften mit jüdischer Thematik wagte ich bisher in einem Sammelband nicht zusammenzustellen. Mir fehlt noch das Wichtigste: der subjektive Aspekt.

Nachdem ich 1973 vom Institut entfernt wurde, machte ich alles mögliche, um überleben zu können: Übersetzungen, soziologische Hilfsarbeiten und, sofern ich die Genehmigung erhielt: Gastprofessuren in Deutschland, in den Vereinigten Staaten und Kanada. 1989 wurde ich natürlich rehabilitiert. In der Zeit der Wende wurde ich zum Professor an der Kossuth Lajos Universität in Debrecen berufen. Seit 2001 bin ich auch Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften.

Bibliographie in Auswahl

Bücher

„Zárójelbe tett“ tudomány. *A husserli fenomenológia tudományfelfogásának bírálatahoz* (Wissenschaft „in Klammern“. Zur Kritik der Wissenschaftsauffassung der Husserlschen Phänomenologie), Budapest 1968.

A mítosz és a ráció határán. Edmund Husserl fenomenológiája (An der Grenze von Mythos und Ratio. Die Phänomenologie von Edmund Husserl), Budapest 1969.

Fascism as a Mass Movement, London/New York 1976. (*Fascisme et mouvement de masse*, Paris 1979).

Sistemi sociali oltre Marx. Società civile e stato burocratico all'Est, Mailand 1980.

The State and Socialism. Political Essays, London/New York 1981.

Orosz szocializmus Középeurópában, Budapest 1989. (*Russischer Sozialismus in Mitteleuropa*, Wien 1992).

Marx után szabadon, avagy Miért nem vagyok már marxista? (*Frei nach Marx, oder Warum bin ich kein Marxist mehr?*), Budapest 1990.

Változó evidenciák. Utban a posztmodern felé (Evidenzen im Wandel. Auf dem Weg zur Postmoderne), Budapest 1991.

A történelem vége? Középeurópa 1989. (*Das Ende der Geschichte? – Mitteleuropa 1989*), Budapest 1992.

A posztmodern Heidegger (*Der postmoderne Heidegger*), Budapest 1993.

Mit lehet remélni. Esszék Fehér Ferencről (*Was kann man hoffen? Essais über Ferenc Fehér*), Debrecen 1995.

Die Krise der Kulturkritik, Wien 1996.

Nem az örökkévalóságnak. Filozófiai (láb)jegyzetek, (*Nein für die Ewigkeit. Philosophische Fußnoten*), Budapest 1996.

(mit György Márkus) *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről II. (Die Budapester Schule. Studien über György Lukács)*, Budapest 1997.

Meditatii anticarteziene (Traducere si postfata de Alexandru Polgár, editie îngrijita de Ciprian Mihali), Cluj 1999.

Tükörben (Im Spiegel), Debrecen 2001.

Ilisszosz-parti beszélgetések (Gespräche am Ufer des Ilissos), Pécs 2001.

Artikel

Karl Korsch „Marxism and Philosophy“, in: Dick Howard/Karl Klare (Hrsg.), *The Unknown Dimension. European Marxism since Lenin*, New York/London 1972.

(mit Agnes Heller) Marxismus, Existentialismus, Phänomenologie; Familienform und Kommunismus, in: *Individuum und Praxis. Positionen der Budapester Schule*, Frankfurt a.M. 1975.

Gramsci, die Philosophie und die Massen, in: *Die neue Linke in Ungarn*, Bd. 2, Berlin 1976.

Phänomenologie und bürgerliche Gesellschaft, in: Bernhard Waldenfels/Jan Broekman/Ante Pazanin (Hrsg.), *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. 3, *Sozialphilosophie*, Frankfurt a.M. 1978.

Die Kritik der Tatsachenwissenschaften bei Lukács und Husserl, in: Bernhard Waldenfels/Jan Broekman/Ante Pazanin (Hrsg.), *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. 4, *Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a.M. 1979.

Ungarn: Alternative ‚Kadarismus‘?, in: Jiri Pelikan/Manfred Wilke (Hrsg.), *Opposition ohne Hoffnung? Jahrbuch zu Osteuropa 2*, Reinbek b. Hamburg 1979.

(mit Ferenc Fehér, Agnes Heller, György Márkus) Lukács and Husserl; Notes on Lukács' *Ontology*, in: Agnes Heller (Hrsg.), *Lukács Revalued*, Oxford 1983.

Aesthetic Judgement and the World View in Painting, in: Agnes Heller/Ferenc Fehér (Hrsg.), *Reconstructing Aesthetics*, Oxford 1986. (El juicio estetico y la vision del mundo en la pintura, in: Agnes Heller/Ferenc Fehér (Hrsg.), *Dialectica de las formas. El pensamiento de la escuela de Budapest*, Barcelona 1987.)

Recht auf Einsicht, in: Wolfgang Schirmacher (Hrsg.), *Schopenhauers Aktualität. Ein Philosoph wird neu gelesen*, Wien 1988.

Wer hat Rußland aus Europa ausgeschlossen? Unverantwortliche Skizze über Mitteleuropa, in: Hans-Peter Burmeister/Franz Boldt/György Mészáros (Hrsg.), *Mitteleuropa. Traum oder Trauma? Überlegungen zum Selbstbild einer Region*, Bremen 1988.

Schlagwort Mitteleuropa – Vom Spannungsverhältnis zwischen Europäischer Gattungsmäßigkeit und russischer Geschichte, in: Michael Bosch/Gerd Schulten (Hrsg.), *Identität und Solidarität, Aspekte europapolitischer Bildungsarbeit*, Tübingen 1988.

Mitteleuropa. Nostalgie oder Projekt?, in: Philippe Despoix/Barbara Hahn (Hrsg.), *Der deutsche Historikerstreit aus mitteleuropäischer Sicht*, Hamburg 1989.

Enteuropäisierung Osteuropas, in: Frank Herterich/Christian Semmler (Hrsg.), *Dazwischen. Ostmitteleuropäische Reflexionen*, Frankfurt a.M. 1989.

Was ist jüdisch in Mitteleuropa? Wer ist Jude, in: Henno Berg-Peter Burmeister (Hrsg.), *Mitteleuropa und die deutsche Frage*, Bremen 1990.

Democratic Values in Eastern and Western Europe, in: Niels Barfoed/Henrik Holtermann (Hrsg.), *Human Rights in Eastern and Western Europe*, Copenhagen 1990.

Heidegger und die Postmoderne, in: István M. Fehér (Hrsg.), *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk. Ein deutsch-ungarisches Symposium*, Berlin 1991.

The origins of inter-ethnic conflicts, in: Jana Plichtová (Hrsg.), *Minorities in Politics, Cultural and Language Rights*, Pressburg 1992.

Reason and Culture, in: *Analecta Husserliana, The Yearbook of Phenomenological Research Vol. XXXIX., Reason, Life, Culture, Part I. Phenomenology in the Baltics*, hrsg. von Anna-Teresa Tymieniecka, Dordrecht/Boston/London 1993, S. 173-180.

Husserls Lebenswelt – Kritik der Aufklärung?, in: Angelica Bäumer/Michael Benedikt (Hrsg.) *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, Wien 1993, S. 219-224.

Ende der Geschichte oder Wiederkehr der Geschichte?“, in: *Neue Hefte für Philosophie 34. Wiederkehr der Geschichte?*, Göttingen 1993, S. 18-41.

Ob es ‚Mitteleuropa‘ überhaupt gibt?, in: *Lebensverhältnisse und soziale Konflikte im neuen Europa*. Verhandlungen des 26. Deutschen Soziologentages in Düsseldorf 1992, hrsg. von Bernhard Schäfers, Frankfurt a.M./New York 1993, S. 262-266.

Nachtrag zum deutschen ‚Historikerstreit‘ und zur ‚Zeitkehr in Deutschland‘, in: *Das eine und das andere Deutschland, Loccumer Protokolle 6/93*, hrsg. v. Hans-Peter Burmeister, Loccum-Rehburg 1993, S. 177-181.

Die Wahrheit der Kunst (mit Diskussionsbeiträgen), in: Klaus Staek (Hrsg.), *Kunst. Was soll das? Die Dritte Bittelfelder Konferenz*, Göttingen 1994, S. 40, 56 f., 127-129.

A Lover of Philosophy – A Lover of Europe, in: John Burnheim (Hrsg.), *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam/Atlanta, GA 1994. Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities vol. 37, S. 17-27.

Denken von Ereignis und Metaphysik als Geschichte des Seins, in: Hans-Helmuth Gander (Hrsg.), *„Verwechselt mich vor allem nicht!“ Heidegger und Nietzsche*, Frankfurt a.M. 1994, S. 127-138.

Staatenbildung und Selbstbestimmung. Europa aus der Sicht István Bibós (mit einem Auszug aus der Diskussion), in: *Was tun auf dem Balkan? István Bibó und die Kunst des guten Friedensschlusses heute*, Loccumer Protokolle 70/93, Loccum-Rehburg 1994, S. 7-16, 90-92.

Der Wissenschaftler, der Essayist und der Philosoph, in: Hubert Treiber-Karol Sauerland (Hrsg.), *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der „geistigen Geselligkeit“ eines „Weltdorfes“: 1850–1950*, Opladen 1995, S. 400-421.

Die Bedeutung von ‚Mitteleuropa‘, in: Chr. König (Hrsg.) *Germanistik in Ost- und Mitteleuropa 1945–1992*, Berlin/New York 1995, S. 51-59.

Darkness at Noon. Zum Gedenken an Ferenc Fehér, in: *Hegel-Jahrbuch 1995*, Berlin 1996, S. 42-50.

Plissard-Derrida: Recht auf Einsicht – Eine Skizze, in: J. Trinks (Hrsg.), *Das Phänomen und die Sprache*, Wien 1998, S. 131-145.

Worum geht es in den Naturwissenschaften?, in: M. Fehér, O. Kiss, L. Ropolyi (Hrsg.), *Hermeneutics and Science, Proceedings of the First Conference of the International Society for Hermeneutics and Science*, Dordrecht/Boston/London 1999, S. 75-84.

Ist Kulturkritik sinnvoll?, in: F. Benseler/W. Jung (Hrsg.), *Lukács 2000*, Bielefeld 2000, S. 189-197.

MIHÁLY VAJDA

„Das ist keine Krankheit, eher Gesundheit“

„Die Wahrheit oder meine Wahrheit? Meine Wahrheit. Und wenn es nicht *die* Wahrheit ist? Dann Irrtum. Aber mein Irrtum.“

Imre Kertész, *Galeerentagebuch*

„Wer aus dem KZ-Stoff literarisch als Sieger, das heißt ‚erfolgreich‘, hervorgeht, lügt und betrügt todsicher: So schreibe deinen Roman.“¹ – lese ich im *Galeerentagebuch*, und ich bin mit der Feststellung ganz und gar einverstanden. Nun: Imre Kertész ist der erste ungarische Literatur-Nobelpreisträger. Und man könnte doch nicht behaupten, daß der Nobelpreis kein literarischer Erfolg wäre. Ebenso wenig kann ich aber behaupten, daß Imre Kertész je betrogen und gelogen hätte, wie immer man auch die Wörter Betrug und Lüge versteht. Dennoch finde ich nichts in seinem Lebenswerk, was kein KZ-Stoff wäre: Das ist mehr als beweisbar, es ist einfach offenkundig, auch wenn die Thematik ab und zu eine andere ist. Er selbst sagt auch:

„Ich [...] mußte wieder einmal erkennen, daß mich nichts wirklich interessiert als einzig und allein der Auschwitz-Mythos. Denke ich an einen neuen Roman, denke ich wieder nur an Auschwitz. Ganz gleich, woran ich denke, immer denke ich an Auschwitz. Auch wenn ich scheinbar von etwas ganz anderem spreche. Ich bin ein Medium des Geistes von Auschwitz, Auschwitz spricht aus mir. Im Vergleich dazu erscheint mir alles andere als Schwachsinn. Und gewiß, ganz gewiß nicht nur aus persönlichen Gründen. Auschwitz und alles, was damit zu tun hat (aber was hat schon nichts damit zu tun?), ist das größte Trauma der Menschen seit dem Kreuz, auch wenn es vielleicht Jahrzehnte oder Jahrhunderte dauern wird, bis sie sich dessen bewußt werden. Wenn nicht, ist sowieso alles egal. Aber warum dann schreiben? und für wen?“²

Sind sie sich dessen bewußt geworden? Ich möchte gern diese Hoffnung hegen. Ich möchte die Hoffnung hegen, daß das Trauma von Auschwitz in der Tat eine Kultur schafft. Kertész hätte nie etwas geschrieben, hätte er nicht darauf vertraut, daß der Mensch seine Fähigkeit, in den Abgrund des Seins hineinzublicken, zurückgewinnen kann, statt daß er sich „in der Leere der Tatsachen“ „zerstreut“, wo er „aus den unbekannten, in heillose Ferne entgleitenden Teilchen“ „sein ihm selbst fremdgewordenes Leben niemals wieder zusammensetzen“ kann und sich geradezu „in sein Gegenteil“ wandelt: „in eine Maschine, in einen Schizophrenen, ein Ungeheuer. Er wird Opfer und Henker.“³ Auschwitz als „Ereignis“, das dem „Zeitalter der Seinsvergessenheit“ ein Ende bereitet, oder, vorsichtiger formuliert, für das Ende dieses Zeitalters eine Möglichkeit eröffnet? Imre Kertész – ich bin tief überzeugt –

1 Kertész, Imre, *Galeerentagebuch*, aus dem Ungarischen von Kristin Schwamm, Reinbek ²2002, S. 30.

2 Ebd., S. 32 f.

3 Ebd., S. 15 f.

legt Auschwitz so aus, auch wenn er die Terminologie von Martin Heidegger nicht benutzt. „... wir sehen heute schon: der Holocaust ist ein Wert, denn durch unermessbare Leiden führte er uns zum unermesslichen Wissen; und dadurch steckt in ihm ein unermesslicher moralischer Vorrat.“⁴ – sagte er, als ihm der Leipziger Buchpreis zur Europäischen Verständigung 1997 verliehen wurde. Nur die, die so denken, können die Kunst von Kertész, vor allem den *Roman eines Schicksallosen* als den höchsten Gipfel der Holocaust-Literatur, quasi als „nobelpreiswürdig“ sehen. Denn in den Augen derer, die dies nicht verstehen, ist die „Lehre“ von Auschwitz und der Zweck der Auschwitz-Schilderungen etwas ganz Banales: Wir sollten aufpassen, wachsam sein, denn auf der Bühne der Geschichte erschienen von Zeit zu Zeit unerklärbare irrationale Kräfte, deren bloße Existenz in die Geschichte (die von diesen Nicht-Denkenden als Siegeszug der Freiheit, als Fortschritt deklariert wird) nicht einzufügen sei. In deren Augen erfüllt die Holocaust-Literatur ihre Aufgabe nur für den Fall, daß sie nichts anderes ist als „eine Klage, die an die [nicht existierenden] Humanität appelliert, eine Empörung im Namen der [seit langem verschandelten und ungütig gewordenen] Moral.“⁵ Obwohl, und das ist das, was uns durch den *Roman eines Schicksallosen* suggeriert wird: Das, was in Auschwitz geschah, ist die unmittelbare Fortsetzung des „Humanismus“, der den Menschen in die Mitte des Seienden stellt und ihn als dessen Herrn auffaßt, eine Folge des notwendigen Leerwerdens der Moral, die in der Form von Geboten und Verboten existiert. Auschwitz ist nicht das Werk des Teufels, sondern der europäischen Kultur. So ist der *Roman eines Schicksallosen* in den Augen der Humanisten ein Skandal.⁶ Der Holocaust

4 Imre Kertész, *A gondolatnyi csend, amíg a kivégzőosztag újratölt. Monológok és dialógok*, Budapest 1998, S. 214 (meine Übersetzung).

5 Ebd., S. 210. (Die Klammern sind von mir; meine Übersetzung, M.V.).

6 Ich zitiere nach Imre Kertész den Brief des Verlages aus dem Jahre 1973, in dem dieser die Herausgabe des *Romans eines Schicksallosen* ablehnt. Der Brief ist ein Teil des Romans *Fiasko* geworden. Und in der Tat ist dieser Brief auf seine Art auch ein echtes Kunstwerk: „Die Lektoren unseres Verlags haben Ihr Manuskript geprüft; aufgrund ihres einstimmigen Urteils können wir eine Veröffentlichung Ihres Romans nicht in Betracht ziehen. / Wir meinen, daß die künstlerische Gestaltung Ihres Erlebnismaterials nicht gelungen, das Thema aber grauenhaft und erschütternd ist. Daß der Roman für den Leser dennoch nicht zu einem erschütternden Erlebnis wird, liegt in erster Linie an den, milde ausgedrückt, merkwürdigen Reaktionen Ihres Helden. Wir finden es noch verständlich, wenn der Heranwachsende nicht sofort begreift, was um ihn herum geschieht (die Einberufungen zum Arbeitsdienst, die Auflage, den gelben Stern zu tragen usw.), können aber nicht mehr nachvollziehen, warum ihm, als er im Konzentrationslager ankommt, die kahlgeschorenen Lagerinsassen ‚verdächtig‘ vorkommen. Die geschmacklosen Sätze setzen sich dann weiter fort: ‚Auch ihre Gesichter waren nicht gerade vertrauenerweckend, abstehende Ohren, hervorspringende Nasen, tiefliegende, winzige Augen, die schlaue funkelten. Tatsächlich, sie sahen wie Juden aus, in jeder Hinsicht.‘ / Unglaublich ist auch, daß der Anblick der Krematorien ihn ‚an eine Art Studentenstreik‘ denken läßt, da er doch weiß, daß er sich in einem Vernichtungslager befindet und allein sein Judentum ausreicht, um ermordet zu werden. Sein Verhalten, seine perversen Bemerkungen stoßen den Leser ab und beleidigen ihn, und ärgerlich wird er auch den Schluß des Romans lesen, denn das bisherige Verhalten des Helden, seine Teilnahmslosigkeit berechtigen ihn in keiner Weise dazu, moralische Werturteile zu fällen oder jemanden zur Verantwortung zu ziehen (vgl. die Vorwürfe an die in seinem Haus wohnende jüdische Familie). Auch über den Stil ist zu reden. Ihre Sätze sind zum großen Teil ungeschickt, umständlich formuliert, bedauerlicherweise kommen häufig Ausdrücke wie ‚im großen und ganzen wirklich‘, ‚ganz natürlich und dabei ein wenig ...‘ / Wir schicken Ihnen das Manuskript daher zurück. / Mit Grüßen.“ (Imre Kertész, *Fiasko*, aus dem Ungarischen György Buda, Reinbek 2002, S. 70 ff.)

ist freilich der Sprößling, der Kulminationspunkt einer Kultur, von der man sich, wenn man schon einmal selber deren Kind ist, nicht loslösen kann und, wodurch die Sache noch komplizierter wird, einfach unausstehlich kompliziert, meist auch nicht loslösen will. Kann aber aus einer Kultur das, was für mich nicht einfach teuer ist, sondern der Nährboden meiner Existenz ist, aufbewahrt werden ohne das, was darin skandalös ist (für mich ebenso wie auch für Kertész, und natürlich auch für die Humanisten, sie halten es aber von vornherein nicht für dieser Kultur zugehörig)? Dumme Frage. Das Aufbewahren und das Wegschaffen ist jenseits unserer Kompetenz.

Auschwitz und all das, was von seinem Mythos symbolisiert ist, vor allem die totalitären Gesellschaften, sei das Trauma der europäischen Menschen, dem nur das Kreuz gleichkomme – sagt Kertész. Nicht deshalb oder nicht nur deshalb, weil in Auschwitz Millionen von Menschen vernichtet wurden, weil in Auschwitz auch solche mit maßlosem Leid überschüttet wurden, die durch irgendeinen Glücksfall trotz der Absicht der Henker am Leben geblieben sind. Auschwitz ist das größte Trauma der europäischen Menschen seit dem Kreuz, weil es einen jeden zu seinem Komplizen machte, der mit ihm in irgendeiner Form in Verbindung gekommen ist. Sogar das Opfer ist sein Komplize geworden, denn auch das Opfer versuchte sich anzupassen, denn es nahm Auschwitz als etwas Natürliches, denn es tat alles dafür, sich die absurde Logik des Systems anzueignen, damit es sich daran am besten anpassen kann. Das war nämlich für es, ohne Zweifel, die einzige Chance zu überleben. Bitte, mißverstehen Sie mich nicht, ich hoffe, daß immer weniger Imre Kertész mißverstehen werden: Es geht nämlich nicht darum, daß man sich nicht hätte anpassen dürfen. Es geht eben darum, daß das moralisierende Verhalten, die Stellung der Frage, was hätte ich tun sollen, was hätten wir tun sollen, das an die Stelle des Verstehen-Wollens tritt, uns daran hindert, über Auschwitz ernst zu reflektieren. Denn auf die moralisierende Frage muß meist, zweifelsohne, die logische Antwort gegeben werden: Ich konnte, wir konnten nichts anderes tun, als was wir getan haben, wenn ich, wenn wir schon einmal überleben wollten. Und was anderes könnte in so einer Welt das Ziel des Menschen sein als das pure Überleben? Die einzige mögliche Alternative wäre der Selbstmord, der, es kann sein, aus dem Blickwinkel der humanistischen Moral ein hochwertigeres Verhalten ist als die Anpassung und auch ästhetisch viel akzeptabler – er greift aber die Logik des Systems gar nicht an: Wenn schon einmal das Ziel des Systems die Vernichtung der in das System nicht Hineinpassenden ist, dann, wenn ich eben zu den letzteren gehöre, ver helfe ich dem System zur schnellsten Verwirklichung seines Ziels. Gehöre ich aber nicht von vornherein zu den zu Vernichtenden, bin ich in der Position, daß ich auch zu den Vollstreckern gehören könnte oder, im glücklicheren Fall, zu denen, die scheinbar die Möglichkeit haben, ein Außenseiter zu bleiben – dann kann ich damit, daß ich mich zum Selbstmord vorbereite, eventuell mein Leben in der Tat wegwerfe, nur eins beweisen: Trotz des Scheins bin ich doch einer unter den zu Vernichtenden. Ergo kann nicht einmal der Selbstmord so ein demonstrativer Akt sein, der einen aus der Welt der universalen Schicksallosigkeit herausreißen könnte, um über die Auflösung des Gewebes der totalitären Welt gar nicht zu sprechen.

Ist das nicht übertrieben, die Dinge so zu sehen? Doch, bestimmt; wenn ich ihn richtig verstehe, behauptet das nicht einmal Imre Kertész, und ich behaupte das sicher nicht, daß in der totalitär werdenden Welt der europäischen Kultur all das immer und überall auch „empirisch“ wahr wäre. Ich muß die Frivolität des Kertészschen Wortgebrauchs einsehen, einem

aber, „dem, der die Flammen der Krematorien noch sah und den Geruch des brennenden Menschenfleisches einatmete“, ⁷ einem, der das wahre Gesicht dieses schrecklichen Jahrhunderts sah, der ins Auge des Gorgonenhauptes hineinblickte, ⁸ sei diese Frivolität erlaubt: Der „Wert“, der seltsame, mit nichts vergleichbare „Wert“ von Auschwitz ist, daß es für ein paar Jahre eine Welt geschaffen hat, in der die Anpassung als die einzige Möglichkeit auch empirisch wahr geworden ist. Wer also nicht erlaubt, daß in seinen Ohren „das dumpfe Grollen der Wahrheit mit dem billigen Radau der sogenannten humanistischen Literatur unterdrückt“ ⁹ wird, der kann den Zusammenhang sehen und kann vielleicht zur Geburt einer alt-neuen Kultur etwas beitragen bzw., vorsichtiger formuliert, sich und vielleicht auch andere für eine hoffentlich im Entstehen seiende alt-neue Kultur öffnen. Die „mutlos ermüdenden“ üblichen KZ-Romane nämlich, die die Bilder des Mordes versammeln, setzen die Phantasie nicht in Bewegung, ¹⁰ und während sie Auschwitz für unverständlich, inakzeptabel erklären, verbergen sie die Tatsache, daß Auschwitz uns in die absurden Möglichkeiten hineinblicken ließ, die im menschlichen Dasein *wohl enthalten sind*. „Der Überlebende ist bloß der extrem tragische Träger des menschlichen Zustandes unserer Zeit, der die Kulmination *dieses Zustandes* erlebte und erlitt.“ ¹¹ Es kann nicht geleugnet werden, daß „die am meisten demütigende Erfahrung, die der Mensch in der bisherigen Geschichte gemacht hat“, nichts anderes ist, als daß „er ein gutfunktionierender Bestandteil der Maschinerie geworden ist, die zur eigenen Vernichtung zustandegebracht wurde“. ¹² Dies vollendet aber nur den für die europäische Kultur charakteristischen Zustand der Schicksallosigkeit, in dem, während der *Mensch*, von den Humanisten besungen, der Herr des Seienden wird, der Einzelne nur ein Bestandteil der großen Maschinerie ist und Schritt für Schritt seine Fähigkeit verliert, in den Abgrund des Seins hineinzublicken. Nur einer, dem Auschwitz „später bloß als Übertreibung jener Tugenden“ „erschien“, zu denen er „von frühester Kindheit an erzogen worden war“, ¹³ einer, dem Auschwitz „im Bild des Vaters“ ¹⁴ erschien, nur der kann hell sehen, nur der kann diesen Zusammenhang auch für andere, für die, die ein Ohr haben fürs Hören, klar spürbar machen – während er auf die Darstellung der Greuel verzichtet und gleichzeitig eine ganz entblößte Sprache schafft, mit deren Hilfe er darstellen konnte, daß auch das grauenhafteste Gefangenensein nichts anderes ist als Anpassung, ein Verhalten, das das Unmöglichste für natürlich hält; daß es also eine direkte Verlängerung des Verhaltens ist, das die moderne Gesellschaft vom Menschen verlangt, damit er „erfolgreich“, daß heißt ein Überlebender wird.

Imre Kertész beschrieb, was er erlebt hatte, was freilich auch andere – sogar unter viel glücklicheren Umständen – erlebt hatten. Sie waren aber nicht *gezwungen*, das zu erleben, und nicht unbedingt wegen glücklicherer Umstände, sondern weil sie fähig waren, weiterzuleben in der Weise, daß sie die übliche Sprache und die fertigen Begriffe akzeptierten, als

7 Imre Kertész, *A számuzótt nyelv*, Magveto, Budapest 2001, S. 289 (meine Übersetzung).

8 Vgl. ebd., S. 296.

9 Imre Kertész, *Galeerentagebuch*, S. 33.

10 Vgl. Imre Kertész, *A számuzótt nyelv*, S. 62.

11 Ebd., S. 87 (meine Übersetzung, Hervorhebung von mir, M.V.)

12 Ebd., S. 224 (meine Übersetzung).

13 Imre Kertész, *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*, aus dem Ungarischen von György Buda und Kristin Schwamm, Reinbek ²2002, S. 145.

14 Ebd., S. 146. „... ja die Worte Vater und Auschwitz erzeugen in mir das gleiche Echo [...]. Und wenn es stimmt, daß Gott ein glorifizierter Vater ist, dann hat Gott sich mir im Bild von Auschwitz offenbart ...“

etwas ganz Natürliches benutzten, und so blieb ihnen auch von Auschwitz, wenn sie eben da waren, nichts außer der Erinnerung an körperliches Leid.¹⁵ Demgegenüber mußte Kertész, wollte er leben, Auschwitz beschreiben, weil er unfähig war, das Erlebte zu vergessen.¹⁶

„Auschwitz war hier in mir, in meinem Magen, wie ein unverdauter Kloß: sein Geschmack stieß in den unerwartetsten Momenten in mir auf. Es genügt schon, einer trostlosen Gegend ansichtig zu werden, einer kahlen Industrielandschaft, einer von der Sonne gezeißelten Straße, der Betonpfeiler eines Rohbaus oder den Geruch von Teer und den Harzduft der Baugerüste einzusatmen, um in mir immer neue Einzelheiten, Ergänzungen und Stimmungen hervorquellen zu lassen, sozusagen mit der Stärke gegenwärtiger Wirklichkeit.“¹⁷

Er war unfähig zu vergessen, was er erlebt hatte, obwohl vergessen leicht ist, denn „je nach Betriebsgeschwindigkeit“ ist das Vergessen auch ein Teil des Zustandes der Schicksallosigkeit.

„Und überhaupt“, fügte ich hinzu, „habe ich von Greueln nichts bemerkt“, und da sah ich, daß sie ziemlich verblüfft waren. Was das heißen solle, wollten sie wissen, ich hätte „nichts bemerkt“? Da habe ich sie nun aber gefragt, was sie denn wohl in diesen „schweren Zeiten“ gemacht hätten. „Na ja ... wir haben gelebt“, sagte der eine nachdenklich. „Wir haben zu überleben versucht“, fügte der andere hinzu. Also hatten auch sie einen Schritt nach dem anderen gemacht – wie ich bemerkte. Was für Schritte, wollten sie wissen, und da habe ich auch ihnen erzählt, wie das zum Beispiel in Auschwitz zugegangen war. Pro Eisenbahnzug – ich will nicht behaupten, daß es unbedingt jedesmal so war, denn das kann ich nicht wissen –, zumindest in unserem Fall aber ist mit ungefähr dreitausend Personen zu rechnen. Nehmen wir davon etwa tausend Männer an. Rechnen wir für die Untersuchung ein, zwei Sekunden, eher eine als zwei. Den ersten und den letzten lassen wir weg, die zählen ja nie. In der Mitte jedoch, wo auch ich stand, muß man also mit einer Wartezeit von zehn bis zwanzig Minuten rechnen, bis man zu dem Punkt gelangt, wo sich entscheidet: gleich das Gas oder noch einmal davongekommen. In der Zwischenzeit aber bewegt sich die Reihe ständig fort, geht immer weiter voran, und ein jeder macht immer einen Schritt, einen kleineren oder einen größeren, je nach Betriebsgeschwindigkeit.“¹⁸

Auschwitz. Das größte Trauma der europäischen Menschen seit dem Kreuz. Es ist ein Trauma freilich nur dann, wenn es von den europäischen Menschen wahrhaft erlebt wird. Und ich betone nochmals: Nicht einfach die Greuel sollen erlebt werden. Wieviel Kreuz und wie viele Massaker machen den größten Teil unserer europäischen Geschichte aus? Nein,

15 Vgl. Imre Kertész, *Galeerentagebuch*, S. 18.

16 „Vor allem“ sagte er, „mußt du die Greuel vergessen.“ Ich war noch mehr überrascht und habe gefragt: „Wieso?“ „Damit du“, antwortete er, „leben kannst“, und Herr Fleischmann nickte und fügte hinzu: „Frei leben“, worauf der andere Alte nickte und hinzufügte: „Mit einer solchen Last kann man kein neues Leben beginnen“, und da hatte er bis zu einem gewissen Grad recht, das mußte ich zugeben. Nur verstand ich nicht ganz, wie sie etwas verlangen konnten, was unmöglich ist, und ich habe dann auch bemerkt, was geschehen sei, sei geschehen, und ich könne ja meinem Erinnerungsvermögen nicht befehlen. Ein neues Leben – meinte ich – könnte ich nur beginnen, wenn ich neu geboren würde oder wenn irgendein Leiden, eine Krankheit oder so etwas meinen Geist befehle, was sie mir ja hoffentlich nicht wünschten.“ (Imre Kertész, *Roman eines Schicksallosen*, aus dem Ungarischen von Christina Viragh, Reinbek 1996, S. 280 f.)

17 Imre Kertész, *Fiasko*, S. 91 f.

18 Imre Kertész, *Roman eines Schicksallosen*, S. 281 f.

nicht die Greuel. Sondern die Möglichkeit, in den Abgrund des Seins hineinzublicken, auch wenn nur für einen einzigen Augenblick. Dieses Hineinblicken war ein bestimmendes Element der jüdischen und der griechischen Kultur. Das Verhalten des endlichen Seienden zu seinem Sein. Dieses Seiende ist so, daß es sich zu seinem Sein verhält; dadurch ist es eben ein Mensch. Aber in beiden Kulturen, in der jüdischen wie auch in der griechischen, ging eine Wende vor sich, als die Frage des Seins „in Vergessenheit gekommen“¹⁹ ist. Was die Wende der griechischen Kultur betrifft, erübrigt es sich, auf Nietzsche zu verweisen,²⁰ was die jüdische betrifft, so sollte ich darüber vielleicht eine Erklärung geben – ich kann das aber ebenso in den Fußstapfen von Nietzsche tun. Jesus, dieser außergewöhnliche Jude, zeigte, „wie man leben *müsse*, um sich ‚im Himmel‘ zu fühlen, während man sich bei jedem andren Verhalten durchaus *nicht* ‚im Himmel fühlt‘: dies ist allein die psychologische Realität der ‚Erlösung‘. – Ein neuer Wandel, *nicht* ein neuer Glaube ...“²¹ „Dieser ‚frohe Botschafter‘ starb wie er lebte, wie er *lehrte* – *nicht* um ‚die Menschen zu erlösen‘, sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat.“²² Jesus war der Apostel der Annahme des Seienden und nicht der der Seinsvergessenheit. Das ist das Trauma des Kreuzes – für die, die das verstehen wollen. Was dann das Christentum aus Jesus, vor allem aus seinem Kreuzestod gemacht hat: „Gott gab seinen Sohn zur Vergebung der Sünden, als *Opfer*. [...] Das *Schuldopfer* und zwar in seiner widerlichsten, barbarischsten Form, das Opfer des *Unschuldigen* für die Sünden der Schuldigen! Welches schauderhafte Heidenthum!“²³ – das gehört schon zur Seinsvergessenheit, zu der Geschichte, in der das Sein zu einem vollkommenen, gütigen Seienden gemacht worden ist. „Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken.“²⁴ Diese Möglichkeit hat für den europäischen Menschen das neue Trauma erschaffen; zu der Entwicklung dieser Möglichkeit gehört aber, daß auch das erste große Trauma seinen ursprünglichen Sinn zurückgewinnt.

Auschwitz als Ereignis, Auschwitz als Gott – das ist alles, nur keine Kulturkritik, deren Stimme selbst nur eine Partie des billigen Radaus der humanistischen Literatur ist. Das Ereignis ereignet sich nur, wenn wir es uns aneignen und uns dem Neuen öffnen, wenn wir uns nicht gezwungen fühlen, jagen zu gehen, damit wir nicht zum Tode sein müssen,²⁵ um

19 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹²1972. S. 2.

20 Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1, München/Berlin/New York ²1988. (Die neueste ungarische Übersetzung des Nietzscheschen Werkes ist von Imre Kertész!)

21 Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, KSA 6, München/Berlin/New York ²1988, S. 206.

22 Ebd., S. 207.

23 Ebd., S. 214 f.

24 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 1.

25 „Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume erschreckt mich.“ (Blaise Pascal, *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, hrsg. von Jean-Robert Armogathe, übersetzt von Ulrich Kunzmann, Stuttgart 1987, 201/206, S. 141.) Der Mensch zittert. Das Ergebnis ist, daß man „den ganzen Tag damit verbringt, einem Hasen nachzujagen, den man als gekauften nicht haben wollte.“ „Dieser Hase würde uns nicht vor dem Gedanken an den Tod und dem Elend bewahren, das uns davon ablenkt, die Jagd jedoch bewahrt uns davor.“ (Ebd., 136/139. S. 96.) Aber „... [s]ie wissen nicht, daß sie nur die Jagd und nicht die Beute suchen.“ (Ebd., S. 98.) A propos Jagd: „Es wird das Hauptgericht des prächtigen Abendessens gebracht (Fasanenbrust im Schinkenmantel gebraten mit Kartoffelnkroketten – der Meisterkoch der Botschaft kriegt später dafür einen großen Beifall), im Zusammenhang damit kam man auf die Jagd zu sprechen. – Jagen Sie auch? – fragt Genscher Kertész höflich. – Nein, Herr Genscher, auf mich wurde Jagd gemacht – erwidert der Schriftsteller,

darüber gar nicht zu sprechen, worüber Imre Kertész nur staunt, wovon er nicht satt werden kann: ein Mensch „ächzt nicht unter der eisernen Kralle der Tyrannei, sondern schnurrt.“²⁶ Die Europäer, denn ihre Kultur verbietet, daß sich das Individuum, ein jedes auf seine eigene Art, mit den Existenzfragen konfrontiert, „sind diejenigen, die sich am intensivsten und am aggressivsten vor dem Tod fürchten. Die Kulturen anderer Erdteile machen das offensichtlich. Dort ist daher auch die ‚Selbstverwirklichung‘ nicht so wichtig.“²⁷ Man darf aber nicht vergessen, es gibt auch Ausnahmen. Nur daß „das wirklich Irrationale und tatsächlich Unerklärbare“ „nicht das Böse ist, im Gegenteil: es ist das Gute.“²⁸

Und warum eben die Juden? – fragt Anna Maria Jokl nach den parallelen Analysen von ihren zwei Patienten, einem polnischen Juden, der damals noch ein Kind gewesen war, und dem Sohn eines hohen Nazifunktionärs.

„Warum tötet Ihr mich, da Ihr mir doch überlegen seid? Ich habe keine Waffen. – Was denn, wohnt Ihr nicht jenseits des Wassers? Mein Freund, wenn Ihr auf dieser Seite wohntet, so wäre ich ein

der sich in einer ironische Stimmung befindet.“ (Reportage von Péter Dunai, in der Zeitung *Népszabadság* vom 16. Nov. 2002, S. 10)

26 Imre Kertész, *Galeerentagebuch*, S. 35.

27 Ebd., S. 38.

28 Imre Kertész, *Kaddisch*, S. 56. „... so werde ich euch, auch wenn ihr dessen so überdrüssig seid, eine Geschichte erzählen, die ihr mir dann erklärt, wenn ihr es könnt. Ich will mich kurz fassen, da ich ja lauter alten Füchsen gegenüber sitze, und sage nur soviel wie: Lager und Winter und Krankentransport und Viehwaggons und nur eine einzige kalte Verpflegungsration, obwohl die Fahrt wer weiß wieviel Tage dauern wird, und die Rationen in Zehnereinheiten zugemessen, und ich, auf einem zur Tragbahre ernannten Holzgerüst liegend, wende meine Hundeaugen nicht von einem Mann, besser gesagt, einem Gerippe, der, keine Ahnung, warum, nur ‚Herr Lehrer‘ genannt wurde, an den meine Ration geraten war, und dann das Verladenwerden in die Waggons, und der Abzählstand stimmt natürlich wieder und wieder nicht, und Gebrüll und Durcheinander und ein Tritt, dann spüre ich, wie man mich hochreißt und vor dem nächsten Waggon abstellt, und ich sehe den ‚Herrn Lehrer‘ und meine Ration schon lange nicht mehr, das reicht, damit ihr euch die Situation genau vorstellen könnt. Und auch das, was ich fühlte: erstens konnte ich meinem ewigen Peiniger, dem Hunger, diesem mir schon lange fremden, wütend fordernden wilden Tier nichts zu fressen geben, und nun rührte auch noch das andere wilde Tier, die Hoffnung, los, die bisher nur verhalten und dumpf, aber unausgesetzt geschnurrt hatte: es gibt immer eine Chance, am Leben zu bleiben. Das schien jetzt, ohne meine Ration, auf einmal überaus fraglich geworden zu sein, andererseits wurden die Überlebenschancen des ‚Herrn Lehrers‘, und das klärte ich kühl mit mir, durch meine Ration genau verdoppelt – damit hat sich’s mit meiner Ration, dachte ich, wie soll ich sagen, nicht gerade mit allzu großer Freude, dafür aber umso rationaler. Wen aber sehe ich wenige Minuten später? Rufend und mit seinem Blick ratlos suchend, schwankt der ‚Herr Lehrer‘ auf mich zu, in seiner Hand hält er meine kalte Verpflegungsration, und als er mich auf der Tragbahre erblickt, legt er sie mir rasch auf den Bauch; ich will etwas sagen, und es scheint, die Überraschung steht mir unverhüllt ins Gesicht geschrieben, weil er, obwohl er bereits dabei ist zurückzujagen – wird er nicht an seinem Platz angetroffen, schlägt man ihn einfach tot –, weil er mit einer auf seinem kleinen, sich schon auf den Tod vorbereitenden Gesicht klar zu erkennenden Entrüstung sagt: ‚Was hast du denn gedacht?!‘ ...“ (Ebd., S. 56 ff.)

Mörder, und es wäre ungerecht, Euch auf diese Art zu töten. Aber da Ihr ja auf der anderen Seite wohnt, bin ich ein tapferer Mann, und es ist gerecht.“²⁹

Die Juden aber wohnen auf der anderen Seite, und es kann sogar sein, daß das nichts mit dem Kreuz zu tun hat; vielleicht reicht es, wenn wir das damit erklären, daß sie, auch wenn sie den Glauben und die Lebensform ihrer Väter lange³⁰ aufgegeben haben, mit dem Geist ihrer Existenz uns an die Möglichkeit erinnern, daß man wohl in den Abgrund des Seins hineinblicken kann, und das, was man da sieht, den Menschen selber, alleine bewältigen muß – den Griechen, der, mit Nietzsche gesagt, „in die dionysische Schlucht herunterblickte“³¹, gibt es nämlich nicht mehr –, oder eben dadurch verdächtig werden, daß sie zu eifrig das Sein vergessen wollen. Kertész:

„Ich habe aber schon sehr früh die Erfahrung gemacht, daß ich mich an alles anders erinnere und auch meine Hoffnungen sich grundsätzlich von dem unterscheiden, was das Vaterland von mir verlangen würde. Als ein Geheimnis brannte mich dieses für schmachvoll gehaltene Anderssein, das mich aus dem um mich herum ausposaunten Konsens, aus der Welt der im Einverständnis seienden Menschen ausschloß. Ich trug mit Schuldbewußtsein und dem Gefühl der Gespaltenheit mein eigenes Ich, bis ich – viel später – erkannte, daß das keine Krankheit ist, eher Gesundheit, und das, obwohl es doch ein Verlust ist, der durch Klarheit, durch den geistigen Gewinn ersetzt werden kann. Mit dem Gefühl der Verlorenheit zu leben: wahrscheinlich ist das der moralische Zustand, in dem wir durchhalten müssen, um unserer Zeit treu bleiben zu können.“³²

Und noch etwas: „Ich mag den Satz von Cioran, nach dem er sich vor allem mit Juden *wahrlich* verstehe, weil er sich, ganz wie die Juden, „außer der Menschheit fühle“.“³³ Kertész läßt vielleicht durch den Haupthelden des *Kaddisch*, mit dem er übrigens gar nicht in allem identisch ist, am präzisesten formulieren, was für den modernen europäischen Intellektuellen sein Judentum bedeutet:

„[...] mir bedeutet mein Judentum nichts, genauer gesagt, als Judentum bedeutet es mir nichts, als Erfahrung alles; als Judentum: eine kahlköpfige Frau in einem roten Morgenrock vor dem Spiegel, als Erfahrung: mein Leben, das heißt mein Überleben, die geistige Existenzform, die ich lebe und als geistige Existenzform aufrechterhalte, und für mich ist das genug. [...], ich begnüge mich vollkommen damit [...]“³⁴

„Als wir am Stadtrand von Avignon die Ausfallstraße suchten, gerieten wir mit unserem Mietauto mit deutschem Nummernschild in eine enge Straße, wo vermutlich Fahrverbot herrschte; plötzlich schlug etwas hart aufs Wagendach, und jemand schrie mit furchtbar haßerfüllter Stimme und stark französischem Akzent: ‚Weg von hier!‘“³⁵ Nach dem Schrecken begreife ich: ein schlichtes Mißverständnis, die Stimme war die eines französischen Germanophobes, der mich, den hergelaufenen Budapester Juden, den vermeintlichen Deutschen am liebsten in ein von ihm ausgedachtes

29 Blaise Pascal, *Gedanken*, 51/293, S. 56.

30 Lange? Wieso lange? Was sind diese zweihundert Jahre, während sie hier früher, da später, dort aber praktisch nie emanzipiert wurden, und die Lebensform ihrer Ahnen verlassen konnten?

31 Vgl. Imre Kertész, *A számuzótt nyelv*, S. 281 (meine Übersetzung).

32 Ebd., S. 99 f. (meine Übersetzung).

33 Ebd., S. 5 f. (meine Übersetzung).

34 Imre Kertész, *Kaddisch*, S. 115 f.

35 Im Original deutsch.

französisches Inferno verbannt hätte. Aus einem verfolgten Juden wurde ich also innerhalb von Sekunden zu einem verfolgten Deutschen – so ist die Welt, die rächt sich immer an sich selbst, wenn sie sich rächt.³⁶

Auch mir passierte etwas ähnliches in Löwen. Zögernd steht mein eigener Wagen, mit deutschem Nummernschild da; wir sitzen darin zu dritt, zwei ungarische Juden mit einer deutschen Freundin. Auch wir haben uns verirrt. Ob die haßerfüllte Stimme eben auch ‚Weg von hier!‘ geschrien hat oder etwas anderes, das weiß ich nicht mehr. Ich habe Angst, eine große Angst: Wäre die deutsche Frau nicht bei uns gewesen, hätte ich ins vom Haß verzerrte Maul des belgischen Herren hineingebrüllt: Du Arschloch, wir sind Juden! Bis heute schäme ich mich, daß mir dieser Gedanke gekommen ist. Ich habe aber gar nichts gesagt: Die deutsche Frau war, zu meinem Glück, bei uns.

36 Imre Kertész, *Ich – ein anderer*, aus dem Ungarischen von Ilma Rakusa, Reinbek ²2002, S. 94.

Franz-Rosenzweig-Gastprofessur 2005

Dr. Michael Löwy

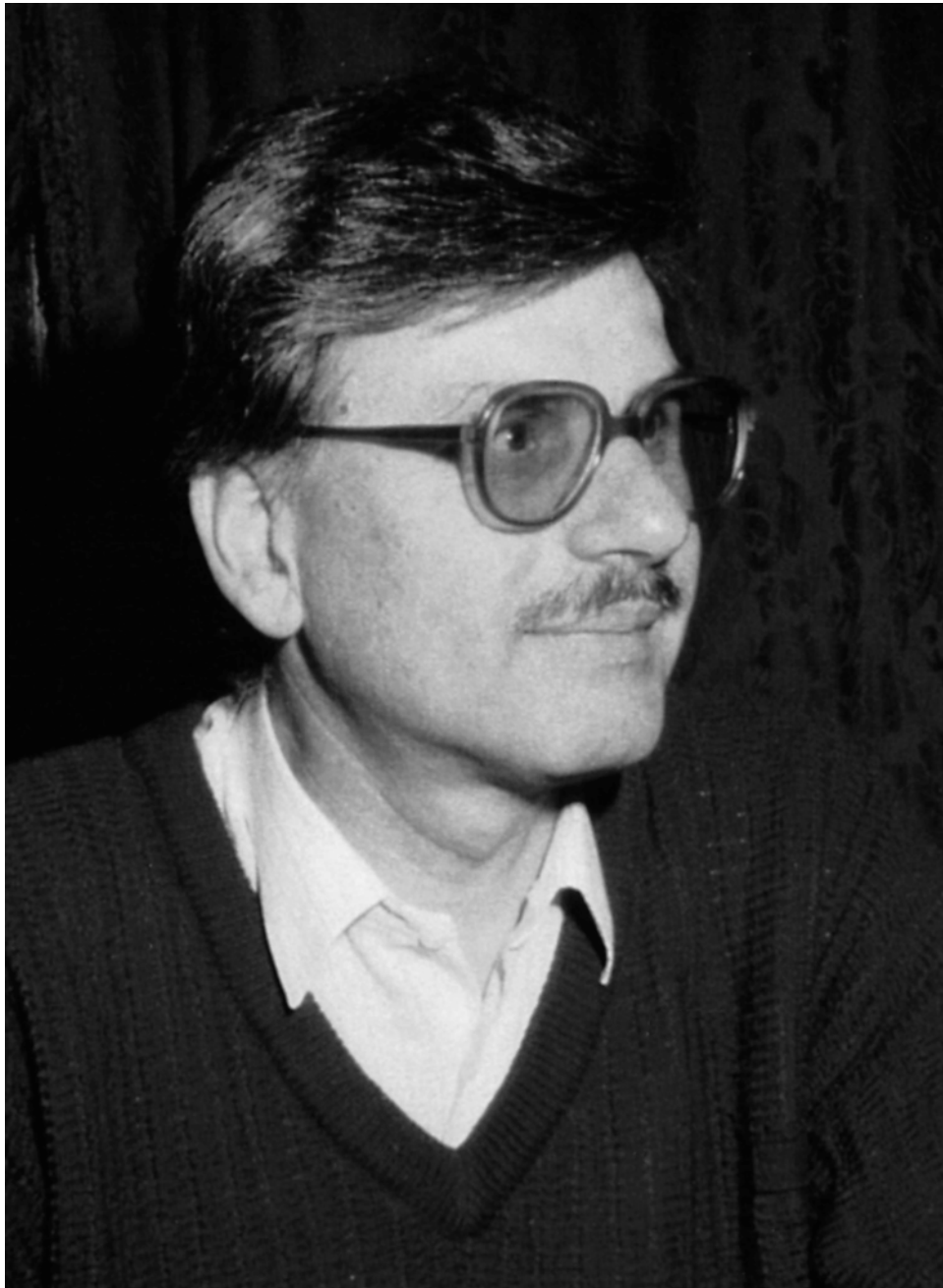
Directeur de recherche (1^{ère} classe)
Centre National de Recherche Scientifique (CNRS)
in Paris

Michael Löwy wurde 1938 in São Paulo, Brasilien geboren. Seine Eltern waren 1934 aus wirtschaftlichen und politischen Gründen im austro-faschistischen Österreich von Wien nach Brasilien ausgewandert, dabei spielte auch ihre richtige Einschätzung der Gefahr des von Deutschland aus expandierenden Nationalsozialismus eine entscheidende Rolle. Weitere Familienangehörige – wie die Großeltern und die Geschwister der Eltern – flohen nach dem Anschluß Österreichs an das Deutsche Reich ebenfalls nach Brasilien, so daß die ganze weitere Familie der Shoah in Europa entging.

Michael Löwy wuchs in Brasilien auf, besuchte in São Paulo die Schule und schloß hier auch sein Studium der Sozialwissenschaften an der Universität São Paulo mit dem Magister ab. 1961 bekam er ein Stipendium, um seine Studien an der Universität in Paris fortzusetzen. Unter der Betreuung von Prof. Lucien Goldmann schloß er 1964 seine Promotion mit der Arbeit *La théorie de la révolution chez le jeune Marx* ab. Nach dem Unfalltod des Vaters war seine Mutter zu ihrem älteren Sohn nach Israel übersiedelt, wohin Michael Löwy nach der Promotion ebenfalls zog. Hier arbeitete er zunächst an den Universitäten in Haifa und Jerusalem, bis er an der Universität Tel Aviv eine Stelle als Lecturer bekam, die er bis 1968 innehatte. Eine Einladung von Prof. Peter Worsley ermöglichte es ihm, für ein Studienjahr an der Universität in Manchester Soziologie zu lehren. Danach kehrte Michael Löwy nach Paris zurück, wo er als Assistent von Nikos Poulantzas an der Universität Paris VIII auf dem Campus Vincennes unterrichtete. Nun konnte er an die Ausarbeitung seiner Habilitation zur politischen Entwicklung des jungen Lukács gehen. Dazu wurden Forschungsaufenthalte in Budapest erforderlich, wo er auch mit der sog. „Budapester Schule“ – Agnes Heller, Ferenc Fehér, Mihály Vajda, György Márkus – zusammentraf, die ihm bei der Sichtung des Archiv-Materials behilflich waren. Auch Ernst Bloch konnte er noch über dessen Freundschaft mit Georg Lukács 1974 in Tübingen interviewen. 1975 wurde seine Habilitationsschrift fertig, sie erschien unter dem Titel *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique des György Lukács 1909–1929*.

Seit 1977 ist Michael Löwy mit eigenen Forschungsprojekten am Centre National de Recherche Scientifique (CNRS) tätig, wobei sich sein Forschungsschwerpunkt mehr und mehr auf die Soziologie der Religion verlagerte. Die wichtigste Veröffentlichung auf diesem Gebiet ist sein auch ins Deutsche übersetztes Buch *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken* (1988; dt. 1997), das Michael Löwy international bekannt machte. Er geht darin der Entstehung religiöser und a-religiöser Eschatologien und geschichtsphilosophischer Utopien nach, arbeitet deren gemeinsame Herkunft aus dem jüdischen Messianismus und die Differenzen ihrer Befreiungsperspektiven heraus. Weitere große Arbeiten in dieser Richtung folgten: so gemeinsam mit Robert Sayre das Buch *Revolte et Melancolie. Le romantisme à contrecourant de la modernité* (1992) sowie die Forschungsarbeit *The War of Gods. Religion and Politics in Latin America* (1996), in der Michael Löwy den verschiedenen Wurzeln der Theologie der Befreiung in Lateinamerika nachgeht. Auch hier arbeitet Michael Löwy die Nähe zwischen Walter Benjamin und Ernst Bloch einerseits sowie Gustavo Gutierrez andererseits heraus.

Gerade diese Rückverweise veranlaßten ihn, sich in jüngster Zeit nochmals intensiver mit der jüdisch-deutschen Kultur im frühen 20. Jahrhundert auseinanderzusetzen. Dabei spielt die Verbindung des jüdischen Messianismus mit den politisch-geschichtsphilosophischen Visionen, wie sie besonders von Walter Benjamin gezogen wurde, eine grundlegende Rolle, wie Michael Löwy in seinem Buch *Walter Benjamin: avertissement d'incendie. Une lecture des thèses „sur le concept d'histoire“* (2001) aufzeigt. Eine deutsche Übersetzung dieses Buches ist in Vorbereitung, an ihr wird Michael Löwy seine Hauptvorlesung in Kassel orientieren. Weitere Themen seiner Seminare werden zum einen Franz Kafkas Judentum: die Religion der Freiheit sowie zum anderen die Romantischen Strömungen im Werk von Karl Marx sein.



MICHAEL LÖWY

MICHAEL LÖWY

Biographische Skizze¹

Ich wurde als Sohn von Kurt und Hedwig Löwy, beide Wiener Juden, am 6. Mai 1938 in São Paulo, Brasilien, geboren. Mein Vater war Chemie-Ingenieur, und meine Mutter Hedi, geborene Löwinger, hatte als Lehrerin in einer Montessori-Schule in der Nähe von Wien gearbeitet. Beide waren in einer zionistischen Jugendgruppe engagiert, die dem „Blau-Weiß“ nahestand. Mein Vater hat als ausländischer Techniker ein Jahr lang (1931–1932) im Ural in der Sowjetunion gearbeitet.

1934, getrieben durch Arbeitslosigkeit und die neu entstandene politische Situation in Österreich nach der Niederlage des Schutzbundes und der Errichtung des austro-faschistischen Regimes, entschlossen sie sich, nach Brasilien auszuwandern, wo bereits ein Cousin meines Vaters lebte.

Der Rest meiner Familie, so meine Großeltern (Wilhelm und Berta Löwy), Tanten und Onkel (sowohl väterlicher- als auch mütterlicherseits), haben Wien erst nach dem Anschluß unter sehr viel schwierigeren Bedingungen verlassen. Nach verschiedenen schicksalhaften Erlebnissen sind sie alle heil in Brasilien angekommen. Meiner Kenntnis nach sind in der Shoa keine Personen aus dem nahen Familienkreis umgekommen.

Ich bin in Brasilien aufgewachsen, wo ich meine Ausbildung absolviert habe, von der Grundschule bis zur Universität. Mein Diplom in Sozialwissenschaften habe ich an der Universität in São Paulo gemacht, wo ich 1960 Schüler von Fernando Henrique Cardoso (in seiner sozialistisch-marxistischen Phase) war, von Florestan Fernandes und Antonio Candido. Ein Jahr lang habe ich an einer kleinen Provinz-Universität in São Jose do Rio Preto (im Staat São Paulo) Soziologie gelehrt.

1961 habe ich für meine Doktorarbeit ein Forschungsstipendium in Paris bekommen. Dort habe ich unter Betreuung von Lucien Goldmann gearbeitet. 1964 habe ich im dritten Studienjahr meine Promotionsthese *La théorie de la révolution chez le jeune Marx* an der Sorbonne vertreten, wo sie die beste Note („très honorable à l’unanimité“) bekommen hat.

Die Begegnung mit Goldmann, dessen Werke ich bereits in Brasilien gelesen hatte, ist für meine intellektuelle und wissenschaftliche Entwicklung bestimmend geworden. Ich kann sagen, daß alle meine Arbeiten bis zu einem gewissen Grad durch die Methode und die Ideen von Lucien Goldmann beeinflusst worden sind. Als rumänischer Jude und kritischer Schüler von Lukács war Goldmann von aufgeschlossenem Geist, sowohl interessiert an der Philosophie als auch an der Literatur, der Geschichte und der Soziologie. Seine Arbeiten über Kant, Pascal, Racine oder das Jugendwerk über Lukács sind herausragende Beispiele dieser interdisziplinären Vorgehensweise, die von der dialektischen Methode inspiriert war.

In der Folge des Todes meines Vaters durch einen Autounfall (1961) entschied sich meine Mutter, nach Israel auszuwandern, wo bereits mein Bruder Peter Löwy lebte, der 1933 in Wien geboren wurde. Nach meinem Doktorat bin ich im Sommer 1964 zu meiner Familie

¹ Aus dem Französischen von Iris Schmied-Kowarzik.

nach Israel gezogen. Ein Jahr lang studierte ich intensiv Hebräisch, besonders im Ulpan des Kibbuz Ein Haushofet. Danach habe ich angefangen, als Assistent in politischer Philosophie, diesem jungen Zweig der hebräischen Universität von Haifa, Seminare zu halten. Im folgenden Jahr habe ich an der Universität von Jerusalem unterrichtet, und schließlich bin ich auf die Stelle eines Dozenten für Ideengeschichte der Politik an der Universität von Tel Aviv berufen worden, die ich bis 1968 innehatte.

Durch die pädagogische Erfahrung des Unterrichtens und die gleichzeitige Aneignung der großen Texte der modernen politischen Philosophie, von Machiavelli bis Hegel, ist diese Tätigkeit für mich sehr wichtig geworden. Ein Nachteil dieser israelischen Jahre war, daß ich nicht viel publiziert habe, außer einigen Artikeln, von denen einer „Kafka et l'anarchisme“ in mehrere Sprachen übersetzt worden ist. Merkwürdigerweise habe ich während dieser Zeit, in der ich in Tel-Aviv lebte, nicht die mindeste Neugier für das Judentum oder den modernen jüdischen Gedanken entwickelt.

Die Umwälzungen in Europa nach 1968, die akademischen und politischen Schwierigkeiten mit meinen Vorgesetzten im Bereich der politischen Wissenschaften der Universität Tel Aviv sowie auch eine freundliche Einladung der Universität von Manchester haben mich bewogen, Israel in Richtung England zu verlassen. So habe ich während eines Studienjahres (1968/1969) als Assistent von Prof. Peter Worsley Soziologie in Manchester unterrichtet.

Schließlich bin ich im Sommer 1969 nach Frankreich zurückgekehrt, wo ich an der Fakultät für Soziologie der Universität Paris VIII mit der Durchführung von Veranstaltungen beauftragt wurde. Einen Moment habe ich gezögert, ob ich nicht nach Brasilien zurückkehren sollte, aber meine Freunde und meine brasilianischen Kollegen der Universität von São Paulo haben mir abgeraten: Es war die Zeit, als die brasilianische Militärdiktatur ihre brutale Repressionspolitik gegen jede politische und intellektuelle Opposition intensivierte.

In Paris hatte ich auch wieder begonnen, die Veranstaltungen von Lucien Goldmann zu besuchen, aber unglücklicherweise ist er im Jahr 1970, viel zu früh, gestorben.

Also habe ich 1968 als Assistent von Nikos Poulantzas an der Universität Paris VIII mit Sitz auf dem Campus Vincennes im Osten von Paris zu unterrichten begonnen. Wir gaben unsere Veranstaltung zusammen, immer im Wechsel, ohne zu fürchten, uns zu widersprechen, freundschaftlich polemisierend. Trotz unserer politischen und epistemologischen Abweichungen – ich war Lukács-Anhänger und er Althusser-Anhänger – waren unsere Beziehungen ausgezeichnet, und die Veranstaltung war sehr beliebt.

Meine Promotionsarbeit ist sehr spät veröffentlicht worden, 1970 im Maspero Verlag, Jahre später habe ich (mit meinem Freund Sami Naïr) im Seghers-Verlag ein Buch über Lucien Goldmann veröffentlicht und im Anthropos-Verlag eine Artikelsammlung *Dialectique et Révolution*.

Ich machte die Bekanntschaft mit einem Freund von Lucien Goldmann, Georges Haupt, auch er ein Jude rumänischer Herkunft – aus Auschwitz entkommen –, Historiker und Directeur d'études an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS).

Oft habe ich an seinem Seminar teilgenommen – manchmal habe ich ihn vertreten, wenn er verreist war –, und wir haben gemeinsam in Zusammenarbeit mit seiner Assistentin Claudie Weill eine Arbeit herausgegeben mit dem Titel *Les marxistes et la question nationale 1848–1914* (Maspero Verlag 1974). Auch Haupt ist zu früh gestorben, im Jahre 1979.

Zu Beginn der siebziger Jahre habe ich begonnen, die These meiner Habilitation über die politische Entwicklung des jungen Lukács auszuarbeiten. Ein Besuch in Budapest gab mir Gelegenheit, im Lukács-Archiv unveröffentlichte Materialien zu finden und die Bekanntschaft mit den Lukács-Schülern – Agnes Heller, Ferenc Feher, Mihaly Vajda, György Mar-

kus – zu machen, die mir wertvolle Informationen gegeben haben. Ich konnte auch Ernst Bloch, sehr alt und bereits blind, 1974 in seinem Haus in Tübingen über seine Jugend und seine Beziehungen zum jungen Lukács interviewen. Es war eine bewegende Zusammenkunft, die ich nicht vergessen möchte.

1975 habe ich den Titel eines Docteur des lettres et sciences humaines (doctorat d'Etat) von der Universität Paris V mit der Note „très honorable avec les félicitations du jury“ verliehen bekommen. Meine These ist im folgenden Jahr in der französischen Universitätspresse unter dem etwas ungeschickten Titel *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique des György Lukács 1909–1929* publiziert worden.

Eine der Fragen, die mich vor allem im Laufe dieser Periode beständig beschäftigt hat, war die Frage nach der Rolle der Ideologien und/oder der Utopien auf dem Gebiet der Erkenntnis. Das wurde die Thematik des Forschungsprojektes, das ich 1977 dem *Centre National de Recherche Scientifique* (CNRS) präsentiert habe und aufgrund dessen ich zur Forschung zugelassen wurde.

Diese Arbeit wurde einige Jahre später abgeschlossen und 1985 unter dem Titel *Paysages de la Vérité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance* veröffentlicht. In gewisser Weise ist dieser Text der Abschluß einer Periode einer geistigen Ausrichtung, deren zentrale thematische Achse auf der einen Seite die Soziologie des Marxismus und auf der anderen Seite die Beziehung zwischen Marxismus und Soziologie war.

Nach dem Abschluß meiner Habilitation ereignete sich eine bemerkenswerte Neuorientierung meines Interessenschwerpunkts hin zur Soziologie der Religionen. Ich machte Bekanntschaft mit dem Arbeitsteam aus dem Fachbereich Soziologie der Religionen des CNRS, geleitet von Jean Seguy, in das ich mich im Laufe des Jahres 1979 fortschreitend integrierte.

Meine erste Arbeit auf diesem Gebiet war ein Artikel, der die Beziehung zwischen dem jüdischen Messianismus und der Freiheitsutopie untersuchte (veröffentlicht im *Archive de Sciences Sociales des Religions*, Nr. 51.1, 1981), über den mit Gershom Scholem zu diskutieren ich in Jerusalem Gelegenheit hatte. Das wurde der Ausgangspunkt einer systematischeren und gründlicheren Erforschung dieses Themas, die sieben Jahre später aufgegangen ist in der Veröffentlichung meines Werkes *Rédemption et Utopie e Judaïsme Libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité électorale* (PUF, 1988; dt. *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken*, 1997).

Das Thema dieser kultursoziologischen Studie ist die Wahlverwandtschaft zwischen einer religiösen Tradition – dem jüdischen Messianismus in Gestalt seiner Wiederherstellung/Utopie – und einer gewissen politischen Kultur der ursprünglich aus der Romantik stammenden Freiheitsutopie. Ihre Verbindung markierte das Werk einer bestimmten Anzahl jüdischer Denker in Mitteleuropa, unter ihnen Walter Benjamin – der für den Reichtum und die Widersprüche dieser politisch-religiösen Konstellation repräsentativste –, Franz Kafka, Gershom Scholem, Gustav Landauer, Ernst Bloch, Georg Lukács, Erich Fromm und Leo Löwenthal.

Selbstverständlich existieren viele Monographien zu den meisten dieser Autoren. Was mein Buch an Neuem zu bringen versucht, ist eine Zusammenschau dieser jüdisch-deutschen Kultur zu Beginn des Jahrhunderts: ihre innere Einheit sowohl im Hinblick auf die charakteristische Gedankenströmung eines doppelt religiösen und politischen Ausdrucks als auch ihre Beziehung zu der sehr spezifischen sozialen Situation der jüdischen Intellektuellen in Mitteleuropa.

Die spezifischen Widersprüche des Prozesses der Säkularisation/Konfessionalisierung, der Assimilation/Dissimilation und der Integration/Exklusion bestimmten sowohl die Le-

bensbedingungen der Juden in Deutschland und im österreichisch-ungarischen Reich als auch die Lebensbedingungen der assimilierten Juden in Westeuropa und derjenigen in den Ghettos Osteuropas. Über eine vergleichende Studie dieser Unterschiede versuche ich zu zeigen, warum das romantisch/messianisch/freiheitliche Modell sich nur in Mitteleuropa finden läßt. Es fehlt – außer in seltenen Ausnahmen (Bernard Lazare) – bei den jüdischen Intellektuellen Westeuropas, während die soziale Utopie in Osteuropa einen entschlossen weltlichen, rationalistischen und atheistischen Charakter annimmt.

Nach Abschluß meines Buches über das libertäre Judentum habe ich meine Arbeit über die Romantik als Kulturkritik an der Moderne fortgesetzt – eine Kritik im Namen der vorindustriellen und vormodernen Werte. Ich habe einige Artikel zu diesem Thema geschrieben und als Folge davon, in Zusammenarbeit mit dem Soziologen Robert Sayre von der Universität Paris VI, ein Werk mit dem Titel *Revolte et Melancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité* (Payot, 1922) veröffentlicht. Es handelt von dem Versuch einer Neu-Definition der Romantik sowohl als Weltsicht als auch als sozio-kulturelle vielgestaltige Bewegung der Opposition zur industriell-bürgerlichen modernen Zivilisation. Trotz ihrer vergangenheitsbezogenen und nostalgischen Tendenzen ist die Romantik eine moderne Kritik an der Moderne, die gegen die „Entzauberung der Welt“ protestiert, gegen die Berechenbarkeit, die Mechanisierung, die rationalistische Abstraktion und die Auflösung der Gemeinschaftsbeziehungen.

Im Laufe der neunziger Jahre habe ich im Zentrum für Interdisziplinäre Studien für religiöse Fragen am Aufbau einer neuen Forschungseinrichtung im CNRS teilgenommen, die von Daniele Hervien-Leger geleitet wird und die der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociale (EHESS) angegliedert ist, der ich auch weiterhin angehöre. Ich habe auch die Aufgabe übernommen, in der EHESS zu verschiedenen Themen zu unterrichten, die mit der Religionssoziologie verknüpft sind.

Parallel zu meinen Romantikforschungen habe ich begonnen, über die Protestbewegungen in den Anfängen des lateinamerikanischen Christentums („Theologie der Befreiung“) zu arbeiten. Die Tatsache, daß ich bis 1961 in Brasilien gelebt habe, Kontakte zu zahlreichen Freunden und Universitäten in diesem Land unterhalte, seine Sprache und seine Kultur kenne, haben mir zweifellos bei dieser neuen Forschung geholfen.

Die Frage des Widerstandes fehlt insofern in dieser Arbeit nicht, als sie eine kennzeichnende Komponente dieser neuen religiösen Bewegung ist. Vor kurzem, im Sommer 1996, habe ich im Verlag Verso in London ein Werk herausgegeben, das die Zusammenfassung von zehn Jahren Forschung auf diesem Gebiet darstellt: *The War of Gods. Religion and Politics in Latin America*. Es versucht, die Beziehungen zwischen Religion, Moderne und Politik in den freiheitlichen religiösen Strömungen Lateinamerikas auf den Punkt zu bringen.

Dieses neue Studienprojekt bedeutet zweifellos eine Rückbesinnung auf meine Arbeiten über die messianische, jüdisch-utopische Kultur in Mitteleuropa, aber es scheint mir, daß es gewisse Analogien und offensichtliche Parallelen gibt zwischen der „Theologie der Revolution“ eines Walter Benjamin oder eines Ernst Bloch und der Theologie eines Gustavo Gutierrez, der sich oft auf Ernst Bloch in seinen Schriften bezieht, oder eines Hugo Assmann. Übrigens, wie ich in einigen meiner Artikel zu zeigen versucht habe, gehören die alttestamentarische Prophetie und das Buch über den Exodus zu den Hauptquellen dieser neuen Bewegung im Zentrum des lateinamerikanischen Christentums. Die beiden Phänomene enthüllen einen komplexen Prozeß des Glaubenskreislaufes zwischen Religion und Politik, der nicht betroffen ist von der Problematik der Verweltlichung und der sich zumindest zum Teil entlädt im romantischen Protest gegen die Entzauberung der Welt.

Ebenso habe ich meine Forschungen über die jüdisch-deutsche Kultur nicht aufgegeben. Mein letztes Buch *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses „sur le concept d'histoire“* (Paris, Press Universitaires de France, 2001) behandelt die Beziehungen zwischen jüdischem, politischem und historiographischem Messianismus bei Walter Benjamin, insbesondere ausgehend von den berühmten Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ von 1940, ein rätselhafter, aber faszinierender Text, der bereits viele Interpretationsversuche in Frankreich, Europa und den USA hervorgebracht hat. Es geht darum, den Text in seinen historischen und kulturellen Rahmen einzuordnen und in gleicher Weise zu untersuchen, in welchem Maß er Annäherungen und neue Methoden für die Sozialwissenschaften bringt.

Seine Kritik an einer linearen Fortschrittsideologie, seine Polemik gegen die Siegerperspektive, seine qualitative Theorie der Zeit, seine paradoxe Annäherung von Religion und Politik – oder von Erinnerung an die Vergangenheit und Utopie der Zukunft – sind Forschungsspuren, die ebenso die Geschichtsschreibung, die Kulturosoziologie wie auch die Anthropologie interessieren. Die Arbeit ist das Ergebnis von 15 Forschungs- und Studienjahren über Walter Benjamin und im besonderen über die Thesen aus dem Jahre 1940. Meine letzte Arbeit, zusammen mit meiner Frau Eleni Varikas, war die Herausgabe eines „vergessenen“ Textes von Zalkind Hourwitz, der *Apologie des Juifs* (1789), mit einer vorangestellten grundsätzlichen Einleitung, eine kurze Abhandlung, die sich mit dem Abt Gregoire den Preis der Akademie von Metz teilte. Dieses bemerkenswerte Dokument der jüdischen Aufklärung ist ein allererster Versuch, einen beachtenswerten Humanismus der Differenzen und der Kulturen zu begründen.

PS: Ich habe zweimal geheiratet: das erste Mal Ilana Zelmanowicz, eine polnische Jüdin, aufgewachsen in Israel; wir haben zwei Kinder, Tamara, 1975 geboren, und Daniel, 1977, aber wir wurden 1980 in wechselseitigem Einvernehmen geschieden; das zweite Mal Eleni Varikas, griechische Historikerin, mit der ich seit 1980 zusammenlebe. Eleni ist Maître de Conférences an der Universität Paris VIII.

Bibliographie in Auswahl

Bücher

La théorie de la révolution chez le jeune Marx, Paris 1970 (thèse de doctorat du 3ème cycle; übersetzt ins Spanische, Italienische, Portugiesische und Japanische), Neuauflage 1997.

(mit Sami Nair) *Lucien Goldmann ou la dialectique de la totalité*, Paris 1973 (übersetzt ins Italienische).

Dialectique et Révolution. Essais de sociologie et d'histoire du marxisme, Paris 1974 (übersetzt ins Spanische, Portugiesische und Italienische).

Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de György Lukacs 1909–1929, Paris 1976 (thèse de doctorat d'état, übersetzt ins Spanische, Portugiesische, Italienische, Englische und Schwedische).

Marxisme et romantisme révolutionnaire, Paris 1979 (übersetzt ins Spanische und Griechische).

The politics of uneven and combined development, London 1981 (übersetzt ins Deutsche und Koreanische).

Paysages de la vérité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance, Paris 1985 (übersetzt ins Portugiesische und Spanische).

Ideologias e Ciencia Social, S. Paulo 1985.

Rédemption et Utopie. Le Judaïsme Libertaire en Europe Centrale. Une étude d'affinité élective, Paris 1988 (übersetzt ins Portugiesische, Englische, Italienische, Schwedische, Deutsche, Spanische und Griechische).

Marxisme et théologie de la libération, Amsterdam 1989 (übersetzt ins Englische, Niederländische, Deutsche, Portugiesische, Türkische und Chinesische).

Messianismo e Romantismo. Ensaio sobre Lukacs e Walter Benjamin, S. Paulo 1990.

(mit Robert Sayre) *Revolte et Melancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris 1992 (übersetzt ins Portugiesische, Englische und Griechische).

(mit R. Sayre) *L'insurrection des „Misérables“. Revolution et romantisme en juin 1832*, Paris 1992 (Übersetzung ins Griechische in Vorbereitung).

(mit R. Sayre) *Romantismo e Política*, S. Paulo 1993 (übersetzt ins Griechische).

On Changing the World. Essays in Political Philosophy, from Karl Marx to Walter Benjamin, New Jersey/London 1993 (übersetzt ins Japanische).

The War of Gods. Religion and Politics in Latin America, London 1996 (übersetzt ins Französische, Spanische und Portugiesische; Prix „Sergio Buarque de Hollanda“ du Ministère de la Culture du Brésil pour le meilleur essai de l'année 2000).

Patries ou Planète? Nationalismes et internationalismes de Marx à nos jours, Lausanne 1997 (Übersetzt ins Griechische, Englische, Spanische, Portugiesische, Galizische und Deutsche).

Walter Benjamin: avertissement d'incendie. Une lecture des thèses „sur le concept d'histoire“, Paris 2001 (Übersetzung ins Englische, Italienische, Portugiesische und Griechische in Vorbereitung).

Anthologien und Texteditionen

(mit Georges Haupt und Claudie Weill) *Les marxistes et la question nationale 1848–1914*, Paris 1974, Neuauflage 1997 (mein Nachwort wurde ins Spanische, Katalanische, Englische, Türkische, Griechische und Deutsche übersetzt).

Le marxisme en Amérique Latine de 1909 à nos jours, Paris 1980 (übersetzt ins Spanische und Englische, die Einleitung wurde ins Deutsche übersetzt), aktualisierte Neuauflage in Portugiesisch 1990.

G. Lukacs, *Litterature, philosophie, marxisme 1922–23*, Paris 1978 (textes retrouvés, rassemblés et présentés par M. Löwy).

Zalkind Hourwitz, *Apologie des Juifs (1789)*, Paris 2002. (Texte retrouvé et présenté par M. Löwy et E. Varikas).

Abhandlungen

Marx devant l'événement: la revolution espagnole (1854–56), in: *Le mouvement social*, Paris, n° 60, juillet-septembre 1967.

L'histoire sociale en Israel (1963–67). Remarques bibliographiques, in: *Le mouvement social*, n° 66, janvier-mars 1969.

De la Grande Logique de Hegel à la gare finlandaise de Petrograd, in: *L'Homme et la Société*, Paris, n° 15, janvier-mars 1970 (übersetzt ins Englische, Spanische, Portugiesische und Persische).

L'humanisme historiciste de Marx ou relire le *Capital*, in: *L'Homme et la Société*, n° 17, sept. 1970 (übersetzt ins Spanische und Portugiesische).

Lukacs et Rosa Luxemburg, in: *L'Homme et la Société*, n° 43-44, 1977 (übersetzt ins Serbo-Kroatische).

Goldmann et Lukacs: la vision du monde tragique, in: *Le structuralisme génétique*, Paris 1978.

Marcuse and Benjamin: the Romantic Dimension, in: *Telos*, New York, n° 44, 1980.

Kafka et l'anarchisme, in: *Essais sur les formes et leurs significations*, Paris 1981 (übersetzt ins Tschechische).

Le marxisme rationaliste de l'Ecole de Francfort, in: *L'Homme et la Société*, n° 65-66, decembre 1982.

Franz Rosenzweig et Walter Benjamin. Messianisme et Revolution, in: *Traces*, n° 6, printemps 1983.

Messianisme juif et utopie chez Gershom Scholem, in: *Traces*, n° 9-10, 1984 (Colloque du CNRS sur „Judaïsme et Judaïcités“).

George Orwell et Walter Benjamin critiques de la modernité technique, über „1984“ et les présents de l'univers informationnel, Paris, Centre Georges Pompidou, 1985.

Le messianisme romantique de Gustav Landauer, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 60.1, juillet-septembre 1985.

Lukacs et Sorel. Sous l'étoile du romantisme, in: *Cahiers de l'Herne. Georges Sorel*, Paris 1986.

Le marxisme romantique de Mariategui, in: *Concordia. Revue Internationale de Philosophie*, Paris-Francfort, n° 11, 1987 (übersetzt ins Spanische).

Walter Benjamin critique du progrès: à la recherche de l'expérience perdue, über *Walter Benjamin à Paris* (Colloque international à Paris, juin 1983, hrsg. v. Heinz Wisman), Paris 1986. Deutsche Übersetzung in: Norbert Bolz/Richard Faber (Hrsg.), *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins „Passagen“*, Würzburg 1986.

- Le romantisme révolutionnaire de Bloch et Lukacs, in: P. Furlan/M. Löwy/A. Münster/N. Tertullian (Hrsg.), *Réification et Utopie. Ernst Bloch et György Lukacs un siècle après*, Arles 1986 (übersetzt ins Deutsche, Spanische und Serbo-Kroatische).
- Der junge Lukacs und Dostojewski, in: Rüdiger Dannemann (Hrsg.), *Georg Lukacs. Jenseits der Polemiken*, Frankfurt 1986.
- Marxismus und Religion. Die Herausforderung der Theologie der Befreiung, in: M. Löwy (Hrsg.) *Theologie der Befreiung und Sozialismus*, Frankfurt 1988.
- Fire Alarm. Walter Benjamin's Critique of Technology, in: Richard B. Day (Hrsg.), *Democratic Theory and Technological Society*, New York 1988.
- Der Urkommunismus in den ökonomischen Schriften von Rosa Luxemburg, in: *Die Linie Luxemburg – Gramsci*, Hamburg 1989.
- Karl Mannheim, intellectuel sans attaches, in: *Critique* (Numéro sur „Budapest entre l'est et l'ouest“), Paris, n° 517-18, Juin-juillet 1990.
- Feuermelder – Walter Benjamins Kritik der Technik, in: *Perspektiven*, Marburg, n° 2, 1990 (übersetzt ins Englische und Französische).
- Libertarian Anarchism in Kafka's *Amerika*, in: Mark Anderson (Hrsg.), *Reading Kafka. Prague, politics and the fin de siècle*, New York 1990.
- Gramsci e Lukacs: verso un marxismo antipositivista, in: B. Muscatello (Hrsg.), *Gramsci e il marxismo contemporaneo*, Rom 1990.
- Utopie et catastrophe: Walter Benjamin et la Deuxième Guerre Mondiale, in: *Cahiers Bernard Lazare*, Paris, n° 129-130, 1991.
- Benjamins Marxismus, in: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaft*, Hamburg, n° 194, 1992 (übersetzt ins Französische, Englische und Schwedische).
- (mit Eleni Varikas) „L'esprit du monde sur les ailes d'une fusée“. La critique du progrès chez Adorno, in: *Revue des Sciences Humaines*, Lille, n° 229, janvier-mars 1993. (übersetzt ins Portugiesische und Englische).
- Messianisme et nature dans la culture juive romantique: Erich Fromm et Walter Benjamin, in: Danièle Hervieu-Leger (Hrsg.), *Religion et Ecologie*, Paris 1993.
- La mémoire d'Auschwitz et l'Ecole de Francfort, in: *Bulletin de la Fondation Auschwitz*, Brüssel, n° 42-43, juillet-septembre 1994.
- Franz Kafka: Messianismus und Utopie (in Deutsch und Tschechisch), in: *Ve svetle tmy. Im Licht der Dunkelheit*, Prag 1995, S. 140-159.
- Lucien Goldmann ou le pari communautaire, in: *Recherche Sociale*, n° 135, juillet-septembre 1995, S. 54-61 (übersetzt ins Portugiesische).
- Walter Benjamin et le surréalisme: Histoire d'un enchantement révolutionnaire, in: *Europe*, n° 804, avril 1996, S.79-90 (übersetzt ins Englische, Spanische und Tschechische).
- Marx und der politische Katholizismus in Lateinamerika, in: *Das Argument*, S. 225-238.
- Figures of Weberian Marxism (version élargie et modifiée du n° 65), in: *Theory and Society. Renewal and Critique in Social Theory*, vol. 25.3, june 1996, S. 431-446.
- Hannah Arendt et Walter Benjamin, in: Marina Cedronio (sous la direction de), in: *Modernité, Démocratie et Totalitarisme*, Paris 1996, S. 143-150.
- Über Religion und Klassenkampf, in: Theodor Bergmann (Hrsg.), *Zwischen Utopie und Kritik. Friedrich Engels – ein „Klassiker“ nach 100 Jahren*, Hamburg 1996, S. 95-102.

- Der Götze Markt. Die Kapitalismuskritik der Befreiungstheologie aus marxistischer Sicht, in: Franz Segbers (Hrsg.), *Die Religion des Kapitalismus. Die gesellschaftlichen Auswirkungen des totalen Marktes*, Luzern 1996, S. 106-119.
- Karl Mannheim und der Historismus, in: Wolfgang Bialas/Gerard Raulet (Hrsg.), *Die Historismusdebatte in der Weimarer Republik*, Frankfurt a.M. 1996, S. 175-183.
- Christentum und Befreiung, in: Albert Sterr (Hrsg.), *Die Linke in Lateinamerika. Analysen und Berichte*, Köln 1997.
- Der romantische Messianismus Gustav Landauers, in: Hanna Delf/Gert Mattenklott (Hrsg.), *Gustav Landauer im Gespräch. Symposium zum 125. Geburtstag*, Tübingen 1997.
- 1910: Ernst Bloch und Georg Lukacs meet in Heidelberg, in: Sander Gilman/Jack Zipes (Hrsg.), *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096–1996*, New Haven 1997.
- La religion de la liberté chez Franz Kafka: contre l'autorité des gardiens de la loi, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 101, janvier-mars 1998.
- La philosophie de l'histoire de Walter Benjamin, in: Gerard Raulet/Uwe Steiner (Hrsg.), *Walter Benjamin. Esthétique et philosophie de l'histoire*, Bern 1998.
- Globalisierung und Internationalismus, in: Eric Hobsbawm u. a., *Das Manifest – heute*, Hamburg 1998.
- Intellectuels juifs allemands et autrichiens et la course vers l'abîme: Walter Benjamin et Manès Sperber, in: *Yod. Revue des Etudes Hébraïques et Juives Modernes et Contemporaines* (INALCO), n° 4-5, 1998.
- Karl Mannheim et Georg Lukacs. L'héritage perdu de l'historicisme hérétique, in: *L'homme et la société*, n° 130, 1998.
- Marxisme et romantisme chez José Carlos Mariategui, in: *Actuel Marx*, PUF, n° 25, 1999 (übersetzt ins Spanische, Portugiesische, Englische und Griechische).
- Benjamin and romanticism, in: Klaus Garber/Ludger Rehm (Hrsg.), *Global Benjamin 1*, München 1999.
- Under the Star of Romanticism: Walter Benjamin and Herbert Marcuse, in: Max Blechman (Hrsg.), *Revolutionary Romanticism*, S. Francisco 1999 (übersetzt ins Griechische).
- Mitteuropa, in: Elie Barnavi/Saul Friedländer (Hrsg.), *Les Juifs et le XXème siècle*, Paris 2000.
- Messianismus im Frühwerk Gershom Scholems, in: *Im Gespräch. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft*, Potsdam n° 2, Frühjahr 2001.
- Martin Bubers Utopie der Gemeinschaft, in: *Im Gespräch. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft*, n° 3, Herbst 2001.
- L'utopie Benjamin, in: Michèle Riot-Sarcey (Hrsg.), *L'Utopie en questions*, Paris 2001.

MICHAEL LÖWY

Hannah Arendt und Walter Benjamin

Vermutlich kannten sich Hannah Arendt und Walter Benjamin schon in Berlin (ihr erster Mann, Günther Stern, war ein Cousin von Gershom Scholem), aber erst im Pariser Exil knüpften die beiden Flüchtlinge vor dem Nazismus wirklich eine tiefe Freundschaft. Einer der ersten Belege ihrer Begegnung findet sich in einem Brief Benjamins an Scholem vom 25. August 1935: „Vor einigen Wochen sah ich hier die Frau Deines Cousins Hannah Stern, die jetzt in Paris die Kinder für Palästina vorbereitet [...]. Das war mal eine Glanzschülerin von Heidegger“.¹

1936 lernt Hannah Arendt Heinrich Blücher kennen (der ihr zweiter Mann wird) und beginnt marxistische Zirkel zu besuchen. Bei Walter Benjamin, in der rue Dombasle 20, finden Diskussionen statt, sie treffen gemeinsame Freunde von Hannah Arendt und Heinrich Blücher, den Juristen Eric Cohn-Bendit, den Psychoanalytiker Fritz Fränckel etc.

Im Sommer 1938 schreibt Hannah Arendt die letzten zwei Kapitel ihres Buches über Rahel Varnhagen unter dem freundschaftlichen Druck ihres Gefährten und ihres Freundes: „Ich schrieb es dann schon ärgerlich 1938 im Sommer zu Ende, weil Heinrich und Benjamin mir keine Ruhe ließen“, schreibt sie in einem Brief an Jaspers.²

Dieses Werk hatte Benjamin wegen seinem antikonformistischen Ansatz gefallen, wegen seinem Bruch mit der Ideologie des liberalen jüdischen Bürgertums. In einem Brief an Scholem vom 20. Februar 1939 schreibt er:

„Ich habe Hannah Arendt nahegelegt, Dir das Manuskript ihres Buches über Rahel Varnhagen zugänglich zu machen. Es soll in den nächsten Tagen an Dich abgehen. Auf mich hat dieses Buch großen Eindruck gemacht. Es schwimmt mit starken Stößen wider den Strom erbaulicher und apologetischer Judaistik. Du weißt am besten, daß alles was man über ‚die Juden in der deutschen Literatur‘ bis dato lesen konnte, von eben dieser Strömung sich treiben ließ.“³

Es ist schwierig zu bestimmen, in welchem Ausmaß die Arbeit von Benjamin im Laufe der folgenden zwei Jahre von dem Manuskript Hannah Arendts beeinflusst war. Da seine Forschungen auf ein ganz anderes Gebiet gerichtet waren (die Pariser Passagen, Baudelaire), ist es wenig wahrscheinlich, daß dieser Text ein direkter Bezugspunkt für seine Schriften war. Einen allgemeinen Einfluß auf seine Konzeption der Stellung der Juden in der Geschichte Deutschlands und Europas kann man aber nicht ausschließen.

Noch schwerer nachzuprüfen ist, ob die zwei von Hannah Arendt 1938 abgefaßten Kapitel den Schriften (oder dem Wort) Benjamins etwas verdanken. Nach Elisabeth Young-Bruehl, der Biographin Hannah Arendts, verdankt sie dem Internationalismus von Blücher

1 Walter Benjamin/Gershom Scholem, *Briefwechsel 1933–1940*, Frankfurt a.M. 1980, S. 205.

2 Brief vom 7. September 1952, in Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926–1969*, München 1985, S. 233.

3 Walter Benjamin, *Briefe*, Frankfurt a.M. 1966, S. 804.

und Benjamin ihre breiter angelegte, kühnere Sicht auf den Zustand der Juden, deren Schicksal den gesamtgesellschaftlichen Zustand ausdrückt.⁴

Wie man weiß, war das Leben Benjamins in Frankreich recht unsicher. Im April 1939, in einem Brief an Scholem, bezieht er sich mit folgenden Worten auf Hannah Arendt: „Auf ein hilfsberechtigtes Interesse bin ich hier in Paris bei Hannah Arendt gestoßen. Ob ihre Bemühungen zu irgend etwas führen, steht dahin“. Tatsächlich haben sie zu nichts geführt, aber dieser Brief bleibt ein treffendes Zeugnis von dieser „Brüderlichkeit unter Parias“, von der Hannah Arendt sprechen wird. Einige Jahre später, in einem Brief an Jaspers, beschreibt sie Walter Benjamin als denjenigen, der „unser bester Freund in Paris“⁵ war.

Im Winter 1939–1940 diskutierten die Blüchers zahlreiche Stunden mit Benjamin über Scholems Schriften zur jüdischen Mystik oder über die neue, durch den Krieg ausgelöste politische Konjunktur. Ihre mögliche Abreise in die USA vor Augen, beschließen die drei Freunde, gemeinsam Englisch zu lernen.⁶

Von den französischen Behörden – als „deutsche Staatsangehörige“ – in verschiedene Lager (Gurs, Le Vernet) eingewiesen, konnten die drei schließlich entkommen; Hannah Arendt flüchtete mit Blücher nach Marseille, während Benjamin, der in Lourdes strandet, ihnen Briefe schreibt (in einem tadellosen Französisch), die von einem eigenartigen schwarzen Humor geprägt sind. Sie treffen sich schließlich ein letztes Mal in Marseille, wo Benjamin seiner Freundin einige wertvolle Manuskripte anvertraut – darunter die berühmten Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ – und sie inständig bittet, diese Theodor Wiesen- grund Adorno zukommen zu lassen. Das Ende der Geschichte ist bekannt. Mit einer kleinen Gruppe von Flüchtlingen versucht Benjamin, heimlich die Pyrenäen Richtung Spanien zu überqueren. Er wird von spanischen Zöllnern (Franquisten!) festgenommen, und sie drohen, ihn der Gestapo auszuliefern. Walter Benjamin wählt am 27. September 1940 den Freitod. Es war, um den Ausdruck von Victor Serge aufzunehmen, Mitternacht im Jahrhundert.

Gershom Scholem wird die Nachricht durch einen Brief Hannah Arendts (aus Marseille) am 21. Oktober erfahren. Einige Monate später, als sie selbst die Grenze überschreitet (es wird ihr und Blücher gelingen, in Lissabon ein Schiff in die USA zu nehmen), sucht sie vergebens das Grab Benjamins. In einem Brief an Scholem beschreibt sie die traurige Schönheit des Friedhofs von Port-Bou.

„Er geht auf die kleine Bucht, direkt auf das Mittelmeer; er ist in Terrassen in Stein gehauen; in solche Steinwälle werden auch die Särge geschoben. Es ist bei weitem eine der phantastischsten und schönsten Stellen, die ich je in meinem Leben gesehen.“⁷

Während sie auf ihr Schiff in Lissabon warteten, lasen Hannah Arendt und Blücher einander laut die Thesen Benjamins vor, und sie lasen sie auch den Flüchtlingen vor, mit denen sie damals verkehrten. Sie debattierten über die Bedeutung dieses messianischen Textes, voll von verzweifelter Hoffnung. Im Mai 1941, kaum in New York angekommen, bemüht sich Hannah Arendt – dem letzten Wunsch ihres Freundes gemäß –, die Thesen Adorno zu übergeben. Sie wird in den nächsten Jahren Gershom Scholem schreiben, um sich über den

4 Vgl. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Paris 1986, S. 116 f.

5 Walter Benjamin, *Briefe*, S. 810, und Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel*, S. 77, Brief vom 30. Mai 1946.

6 Brief von Benjamin an Scholem, 11. Jänner 1940, *Briefe*, S. 846.

7 Zitiert von Scholem in: *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a.M. 1976, S. 281.

geringen Eifer des Instituts für Sozialforschung zu beklagen, die Arbeiten Benjamins zu veröffentlichen (was dann 1955 erst geschieht).⁸

1942 gibt das Institut für Sozialforschung (im Exil in New York) eine vervielfältigte Fassung der „Thesen“ heraus, bestimmt für eine beschränkte Verbreitung. Es ist diese, man könnte sagen „interne“ Fassung, die von Hannah Arendt in einen Schlüsselkapitel ihres Buches von 1951 über die Ursprünge des Totalitarismus zitiert wird, einem Kapitel, das von Hobbes und der bürgerlichen/imperialistischen Auffassung der Macht handelt:

„This process of never-ending accumulation of power necessary for the protection of a never-ending accumulation of capital determined the ‚progressive‘ ideology of the late nineteenth century of a limitless growth of property, but the realisation that power accumulation was the only guarantee for the stability of so-called economic laws, made progress irresistible. The eighteenth-century notion of progress, as conceived in prerevolutionary France, intended criticism of the past to be a means of mastering the present and controlling the future; progress culminated in the emancipation of man. But this notion had little to do with the endless progress of bourgeois society, which not only did want not the liberty and autonomy of man, but was ready to sacrifice everything and everybody to supposedly superhuman laws of history. ‚What we call progress is (the) wind (that) drives (the angel of history) irresistibly into the future to which he turns his back while the pile of ruins before him towers to the skies.‘ Only in Marx’s dream of a classless society which, in Joyce’s words, was to awaken mankind from the nightmare of history, does a last, though utopian, trace of the eighteenth-century concept appear.“⁹

Dieser Abschnitt, geprägt von einer großen kritischen Kraft, läßt die Momente der Wahlverwandtschaft zwischen Hannah Arendt und Walter Benjamins Auffassung der Geschichte erkennen. Die schärfste Kritik des Bürgertums und die Zurückweisung der Illusion des Fortschritts. Das tritt in der englischen Fassung von 1951 noch klarer hervor als in der deutschen von 1955 (von der Autorin selbst überarbeitet), wo die starke Verbindung zwischen der Akkumulation des Kapitals, der Akkumulation der Macht und des bürgerlichen Fortschritts durch die schwächere These von der „notwendigen Instabilität“ des Staates ersetzt wird, die „einen dauernden Machtzuwachs“ fordert. Der Bezug auf Marx und die Utopie einer klassenlosen Gesellschaft verschwinden ebenfalls in der Fassung von 1955.

Hingegen findet man in den beiden Ausgaben, sofort nach dem Zitat Benjamins, eine äußerst interessante Anmerkung:

„Die Imperialisten selbst wußten um diese Zusammenhänge auf ihre Weise auch Bescheid. Der ehemalige und unter dem Pseudonym A. Carhill [...] sich verbergende Beamte des Civil Service in Indien schreibt nach dem ersten Weltkrieg von dem ‚Triumphwagen des Fortschritts‘, der die Menschen unter seinen Rädern zermalmt.“¹⁰

Es handelt sich hier um eine weitere Dimension, die beiden Denkern gemeinsam ist: der bewußte Versuch, die Geschichte aus der Perspektive der Besiegten zu schreiben – in Arendts Buch sind es die Opfer des Imperialismus und Totalitarismus, des Rassismus und Antisemitismus. Das Bild des Fortschrittes als Triumphwagen, der unzählige Opfer zer-

8 Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, S. 210-217. Man findet in ihren Papieren, aufbewahrt in der Library of Congress, Washington, eine Kopie der Thesen, die sie für sich selbst aufbewahrt hatte.

9 Hannah Arendt, *The Burden of our Time*, London 1951, S. 143. In einer Anmerkung findet man folgenden Verweis: „Walter Benjamin, ‚Über den Begriff der Geschichte‘“, Institut für Sozialforschung, New York, mimographisch.

10 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 1955, Frankfurt a.M. 1962, S. 223 f.

malmt, findet sich schon in den „Thesen“ Benjamins. Hannah Arendt kommt auf diese Frage wiederholte Male in ihrem Werk zurück, beispielsweise in einem post-scriptum zu *The Life of the Mind* (1977), wo sie die berühmte hegelsche These, die aus der *Weltgeschichte* das *Weltgericht* macht, zurückweist:

„Ist die Urteilskraft unser Vermögen, das sich mit der Vergangenheit befaßt, ist der Historiker der Mensch, der sie erkundet und, indem er sie erzählt, über sie zu Gericht sitzt? Wenn das so ist, können wir unsere menschliche Würde von der Pseudogottheit der Neuzeit, Geschichte mit Namen, zurückfordern, gewissermaßen zurückgewinnen. [...] Der alte Cato [...] hat uns einen seltsamen Satz hinterlassen, in dem das politische, im Unternehmen des Zurückforderns enthaltene Prinzip, in kluge Worte gefaßt ist. Er sagte: ‚Victrix causa dies placuit, sed victa Catoni‘ (die siegreiche Sache gefiel den Göttern, die unterlegene aber gefällt Cato).“¹¹

Es gibt also keinen Zweifel, daß die Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ ein wichtiger Bezugspunkt für Hannah Arendt waren, und zwar in dem Moment, wo sie ihr vielleicht einflußreichstes Werk schrieb. Das soll nicht heißen, daß sie alle Überlegungen Benjamins in diesem Text teilt – ein Dokument, das übrigens bei ihr ein gewisses Gefühl der Unsicherheit auslöste; in der Fassung des Buches von 1955 findet man in der schon angeführten Anmerkung, vor dem Verweis auf einen gewissen A. Carthill, diesen kurzen Kommentar:

„Diese und andere wesentliche Einsichten finden sich in den schwer verständlichen, weil absichtlich fragmentarisch hingeworfenen und nach vielen Seiten deutenden Thesen, die unter dem Titel *Über den Begriff der Geschichte* in mimographischer Form von dem Institut für Sozialforschung im Jahre 1942 in New York einem kleinen Freundeskreis Benjamins zugänglich gemacht wurden.“¹²

Trotz des Interesses für die Arbeiten ihres Freundes wird sich Hannah Arendt erst 1968 entschließen, eine größere Arbeit über sein Leben und Werk zu schreiben. Die Gelegenheit dazu ist das Vorwort der amerikanischen Ausgabe einer Essaysammlung von Benjamin (*Illumination*, New York 1968) – ein Text, der in dem Buch *Men in Dark Times* (New York 1968) wieder aufgenommen wird. Dieser geistreiche und schöne Text wird einen bedeutenden Einfluß auf die Rezeption des Werkes ihres Freundes in den USA und in Deutschland haben. Er bezeichnet Walter Benjamin als einen ungewöhnlichen und eigenartigen Menschen, mit der „äußerst seltene[n] Gabe [...] dichterisch zu denken“. Durch diesen erhellenden Ausdruck, der in dem Essay oft wiederkehrt, berührt Hannah Arendt mit einer tiefen Intuition eine wesentliche Dimension des Werkes von Benjamin, die ohne Zweifel einen der Gründe für die Faszination darstellt, die bis heute von ihm ausgeht. Sie zeigt ebenfalls, daß der Autor, dem er von seinem Stil und seinem Geist her am nächsten war, Kafka ist, mit dem ihn „eine Prosa von [...] zauberhafter und verzauberter Realitätsnähe“ verband.¹³

Dennoch fehlen erstaunlicherweise drei Aspekte in diesem Essay: Einerseits findet man fast keinen persönlichen Hinweis auf Hannah Arendts Freundschaft mit Benjamin, auf ihre Gespräche, auf ihre politischen oder philosophischen Auseinandersetzungen während des Pariser Exils; sogar um sein Äußeres zu beschreiben, beruft sie sich auf die Zeugnenschaft

11 Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, hrsg. v. Roland Beiner, München 1982, S. 16.

12 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 224.

13 Hannah Arendt, *Walter Benjamin, Berthold Brecht. Zwei Essays*, München 1971, S. 22, 24. Es handelt sich um eine von Arendt übersetzte und neu bearbeitete Fassung des amerikanischen Artikels von 1968.

eines dritten (Max Rychner). Soll man das einer gewissen Zurückhaltung zuschreiben oder einer bewußten Anstrengung, sich zu distanzieren?

Andererseits behandelt der Essay die philosophischen Gedanken Benjamins zur Geschichte nicht. Um diese erstaunliche Lücke zu verstehen, muß man folgendes, vorangestelltes Argument von Hannah Arendt bedenken:

„Die Philosophie Walter Benjamins – damit erweist man ihm keine Ehre; er hat, obwohl er Philosophie studiert hatte, von ihr genau so gering gedacht wie Goethe. Unter den vier angefangenen und nie vollendeten Büchern, die er kurz vor der Hitlerkatastrophe aufzählt [...] –, den *Pariser Passagen*, den *Gesammelten Essays zur Literatur*, den *Briefen* und einem Buch *Über das Haschisch* – ist nicht eines, das in irgendeinem Sinne philosophisch oder theoretisch zu nennen wäre.“

In einer Fußnote fügt sie hinzu: „Der einzig streng philosophische Text von Bedeutung – nach den Jugendversuchen – sind die erkenntniskritischen Seiten in der Vorrede zum *Ursprung des deutschen Trauerspiels*.“¹⁴

Diese Behauptung scheint mir schwer haltbar, es sei denn, man reduziert die Philosophie auf ihre „traditionelle“, systematische Form (von Aristoteles bis Hegel); der philosophische Stil Benjamins aber ist aphoristisch wie der von Nietzsche und Adorno. Es ist gerade die innere Verbindung einer poetischen Magie, die Hannah Arendt so glänzend erkannte, und einer theoretischen Tiefe, die den so fremdartigen und faszinierenden Stil Benjamins charakterisiert; ein Stil, der – in einigen Texten wie den Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ – meiner Meinung nach die wichtigsten philosophischen Texte des 20. Jahrhunderts besonders prägt.

Als Drittes fehlt bemerkenswerterweise das utopische und messianische jüdische Moment im Denken Benjamins, auf das man überall in den Thesen stößt, aber auch in den anderen Schriften der letzten Periode. Die Hoffnung auf eine menschliche Zivilisation, auf ein Leben, befreit von Blut und Schrecken, war für Benjamin, nach einem Brief von 1935, den Hannah Arendt zitiert, „furchtbar fraglich“. Sie fügt folgenden Kommentar hinzu: „Niemand hat dies klarer ausgesprochen als Benjamin in den *Geschichtsphilosophischen Thesen*.“¹⁵

Dem ist zuzustimmen, doch wenn die Thesen auf der Unvorhersehbarkeit der Zukunft beharren, so wird damit gleichzeitig angesprochen, daß in der jüdischen Auffassung der Zeit „jede Sekunde die kleine Pforte [war], durch die der Messias treten konnte“.¹⁶ Diesen Aspekt berücksichtigt Hannah Arendt nicht.

Der erste Teil des Essays mit dem Titel „Der Bucklige“ ist vor allem eine eindrucksvolle und engagierte Biographie Benjamins unter dem doppelten Zeichen des Unglücks und der Ungeschicklichkeit, allegorisch repräsentiert durch das „bucklige Männlein“ der deutschen Kinderreime, das Benjamin in seinem Essay über Kafka zitiert. Aber man findet darin auch schon einige Elemente einer Werkinterpretation, insbesondere zu der Beziehung Benjamins zum Marxismus. Ganz am Anfang stellt Hannah Arendt mit Ironie und Scharfsinn fest: „Benjamin dürfte wohl der seltsamste Marxist gewesen sein, den diese an Seltsamkeiten nicht arme Bewegung hervorgebracht hat.“¹⁷ Sie fügt zu Recht hinzu, daß seine Neigung zum Marxismus ihn nicht im Geringsten veranlaßt habe, die Positionen, die er in seinen

14 Hannah Arendt, *Walter Benjamin, Berthold Brecht*, S. 17 f.

15 Ebd., S. 47 f.

16 Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, Frankfurt a.M. 1974, S. 704.

17 Hannah Arendt, *Walter Benjamin, Berthold Brecht*, S. 18.

Jugendschriften eingenommen hatte, zu verlassen. Etwas bedenklicher scheint mir hingegen die folgende Einschätzung Hannah Arendts zu sein: „Wie wenig seine späteren Arbeiten mit Marxismus oder dialektischem Materialismus zu tun haben, dürfte schon daraus erhellen, daß der Flaneur ihre zentrale Figur wurde.“¹⁸

Diese Behauptung vernachlässigt die Tatsache, daß Benjamin gerade versucht hat, den Flaneur von einem marxistischen Standpunkt aus zu interpretieren (selbstverständlich heterodox und idiosynkratisch). So schreibt er in dem mit „Der Flaneur“ überschriebenen Kapitel in *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*, nachdem er eine Passage aus *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* von Friedrich Engels zitiert hat: „Diese ‚gefühllose Isolierung jedes Einzelnen auf seine Privatinteressen‘ [ein Ausdruck von Engels; M. L.], durchbricht der Flaneur nur scheinbar, indem er den Hohlraum, welchen die seinige in ihm geschaffen hat, mit den erborgten, zudem erdichteten von Fremden ausfüllt.“ Und er fügt hinzu, daß der Mensch „je mehr er sich proletarisiert – desto mehr durchdringt ihn der Frosthauch der Warenwirtschaft, desto weniger wird es sein Fall sein, in die Ware sich einzufühlen.“¹⁹

Es trifft zwar zu, daß die Figur des Flaneurs einen wichtigen Platz in den Texten um Baudelaire und die Pariser Passagen einnimmt, doch scheint mir, daß man sie nicht als Hauptschlüssel zu den benjaminischen Allegorien betrachten kann, wie Hannah Arendt es vorschlägt – wenn sie zum Beispiel den Engel der Geschichte der neunten „These“ als „die letzte Verklärung“ dieses Flaneurs begreift. Der Blick des Flaneurs, der ohne Ziel in der Menge spaziert, und der des Engels, der erschreckt die Katastrophe der Vergangenheit ansieht, sind voneinander so weit entfernt wie nur möglich. Die 1951 implizit vorgeschlagene Interpretation (im Buch über den Totalitarismus) scheint mir viel zutreffender: Der Engel der Geschichte verkörpert den Standpunkt des Historikers, der sich mit den Opfern identifiziert, mit denen, die „von den ‚Triumphwagen des Fortschritts‘ zermalmt“²⁰ wurden.

Der zweite Teil des Essays, „Die finsternen Zeiten“, ist keine Untersuchung zu Benjamin im historischen Kontext des Faschismus in Deutschland und Europa – wie man nach diesem Titel vermuten könnte. Es handelt sich vielmehr um eine glänzende Analyse des Generationenkonflikts – vor 1933 – zwischen den jüdischen Intellektuellen Europas (Benjamin, Kafka) und ihren Vätern, Vertretern eines assimilierten jüdischen Bürgertums, das die Realität des Antisemitismus nicht wahrhaben wollte. Man findet hier in einem anderen Kontext die Differenzierung zwischen jüdischen Parias und Parvenus wieder, welche die Grundlage der äußerst originellen und subversiven Auffassung Hannah Arendts von der jüdischen Geschichte bildet.

Weiter zeigt sie auf eine sehr erhellende Weise, daß der Zionismus und der Kommunismus für die jüdischen Intellektuellen dieser Generation die einzigen Formen der Rebellion waren, die ihnen zur Verfügung standen. Der Fall Benjamins war insofern einzigartig, als er sich beide Wege gleichermaßen offenhalten wollte: Denjenigen, der nach Moskau, und denjenigen, der nach Jerusalem führte. Was ihm in beiden Fällen wichtig war, war der negative Faktor (wichtiger als das „positive“ Programm), die Kritik an den herrschenden Zuständen, die Zurückweisung von bürgerlichen Illusionen und bürgerlicher Heuchelei.²¹

18 Ebd., S. 20.

19 Walter Benjamin, „Das Paris des Second Empire bei Baudelaire“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, S. 560 f.

20 Hannah Arendt, *Walter Benjamin, Berthold Brecht*, S. 21, und *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 224.

21 Hannah Arendt, *Walter Benjamin, Berthold Brecht*, S. 44.

Was faszinierte Benjamin am Marxismus? Hannah Arendt bietet im ersten Teil des Essays eine Erklärung an, die ein wenig zu kurz greift – „Was ihn theoretisch daran faszinieren mußte, war die von Marx ja nur flüchtig skizzierte Lehre vom Überbau“ – im zweiten Teil schlägt sie eine sehr viel tiefere und aussagekräftigere Analyse vor: „Was Benjamin am Marxismus gerade in seiner kommunistisch revolutionären Gestalt anzog, war die Radikalität einer Kritik, die sich nicht mit Gegenwartsanalysen bestehender Verhältnisse begnügte, sondern geistige und politische Überlieferung mit in Betracht zog.“²² Und tatsächlich, die Kritik der kulturellen und politischen Tradition der Sieger steht im Zentrum der Reinterpretation des historischen Materialismus durch Benjamin, der mit einer ergänzenden dialektischen Bewegung die Rettung der Tradition der Besiegten fordert: die der „Generationen Geschlagener“ seit der Revolte der Sklaven um Spartakus bis zum deutschen Spartakusbund 1919, über die Barrikaden des Juni 1848, die Commune von Paris und die Figur Blanquis, „dessen Erzklang das vorige Jahrhundert erschüttert hat“.²³

Der dritte Teil, „Die Perlentaucher“, untersucht die Methode Benjamins, seinen neuen und ungewöhnlichen Stil: Die Sammlung von Zitaten an Stelle der Tradierbarkeit – die durch die Krise der Tradition unmöglich geworden ist. Hannah Arendt beschreibt diese Art der Rekonstruktion mit Hilfe eines wunderbaren Bildes: „Wie der Fischer, der zum Grund des Meeres taucht, um in der Tiefe Perlen und Korallen zu finden und sie als Fragmente der Welt unter dem Meeresspiegel auf die Oberfläche des Tages zu bringen, taucht Benjamin in die Tiefe der Vergangenheit, um Denkbruchstücke ans Licht zu bringen, Fragmente und Urphänomene – im goetheschen Sinn des Wortes, wie es von Benjamin im Trauerspielbuch bearbeitet wurde.“²⁴

Die Parallele, die sie zwischen dieser Methode und der Heideggers zieht, die darin besteht, die Bruchstücke der Vergangenheit dank der „Gewaltsamkeit der Interpretation“, d. h. der „tödliche[n] Stoßkraft“, in die Gegenwart heraufzuholen, ist interessant. Aber die Schlußfolgerung, die sie aus diesem Vergleich zieht – Benjamin „hätte, ohne es zu wissen, im Grunde erheblich mehr gemein [mit Heidegger] als mit den dialektischen Subtilitäten seiner marxistischen Freunde“ –, scheint mir ein wenig übertrieben.

Ein Vergleich zwischen dem früher zitierten Absatz aus dem Buch über die Ursprünge des Totalitarismus (1951) und dem Essay über Benjamin von 1968 zeugt von einer anhaltenden Faszination, die das Dokument, das ihr der Freund 1940 in Marseille anvertraute, die Thesen „Über den Begriff der Geschichte“, auf das Denken Hannah Arendts ausgeübt hat, auch wenn ihre Interpretation des Textes sich über diesen Zeitraum hin beachtlich geändert hatte. Aber ist es nicht das Schicksal der Schriften, die aus einem poetischen Denken hervorgehen, für zahlreiche Lesarten und Auslegungen bestimmt zu sein?

Jeder auf seine Weise, notwendigerweise auf eine je andere, illustrieren Walter Benjamin und Hannah Arendt die Größe und Hellsichtigkeit des Pariabewußtseins der jüdischen Intellektuellen Europas. Beide hatten in höchstem Maße Pariaqualitäten, von denen Hannah Arendt im Zusammenhang mit Rahel Varnhagen in einem Brief an Jaspers spricht: „ein außerordentliches Gefühl für Ungerechtigkeit [...] große Vorurteilslosigkeit und Großzügigkeit, und [...] Respekt für das Geistige“.²⁵

22 Ebd., S. 18, 48.

23 Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 700.

24 Hannah Arendt, *Walter Benjamin, Berthold Brecht*, S. 62.

25 Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel*, S. 236.

Dr. Harry Maor

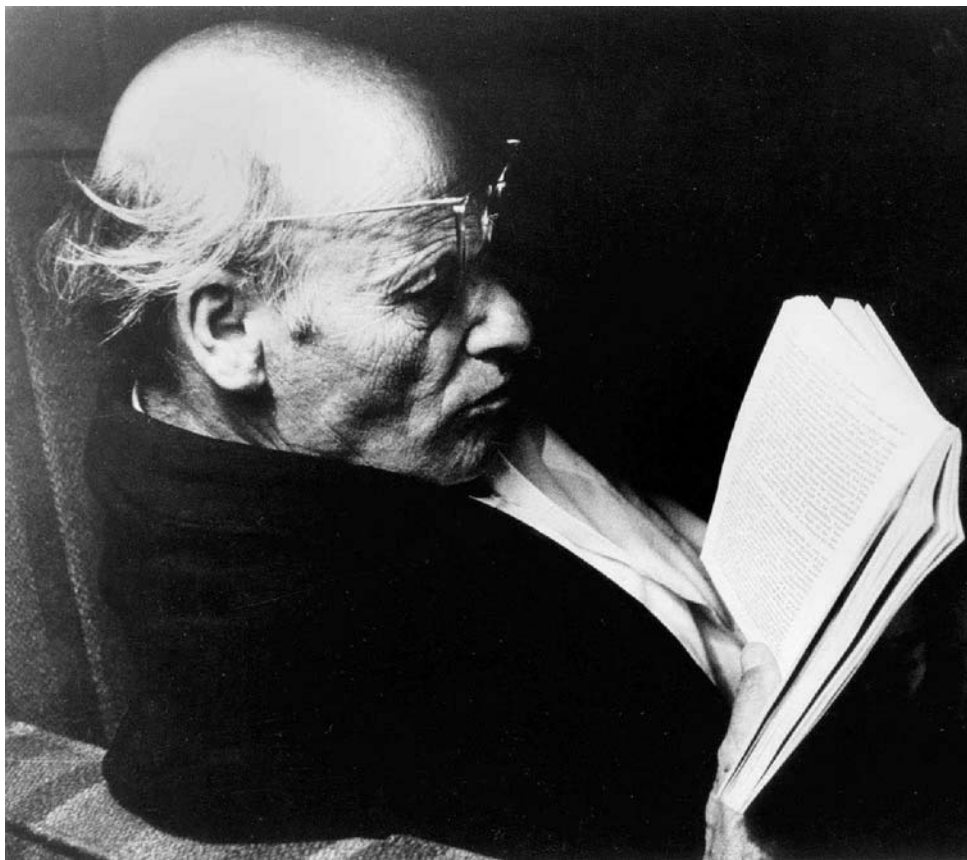
Professor für Soziologie und Sozialarbeit
von 1971 bis 1979
an der Universität Gesamthochschule Kassel

Harry Maor war als Professor für Soziologie mit dem Schwerpunkt Sozialarbeit kurz nach ihrer Gründung 1971 an die Universität Gesamthochschule Kassel berufen worden und vertrat hier diese Disziplin acht Jahre lang mit großem Engagement und Erfolg. Dabei erfüllte er genau die Kriterien, die fünfzehn Jahre später bei der Stiftung der Franz-Rosenzweig-Gastprofessur herausgestellt wurden. So stand seine Professur – ähnlich wie die zwei Jahre später erfolgte Berufung von Ulrich Sonnemann auf die Professur für Sozialphilosophie – wohl unbewußt Pate bei der Einrichtung der Franz-Rosenzweig-Gastprofessur. Daher sollte ein Beitrag von ihm im vorliegenden zweiten und abschließenden Band der Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen nicht fehlen.

Harry Maor wurde 1914 als Sohn von Joseph Gischner und Amalia Obermayer in München geboren. Nach der Trennung der Eltern wurde der aufgeweckte Harry von der Münchner Jüdischen Gemeinde auf die Jüdische Präparandenschule in Höchberg bei Würzburg geschickt, um zum jüdischen Religionslehrer ausgebildet zu werden. Die Lektüre der Werke von Freud und Marx führten ihn zu einem vorzeitigen Abbruch seiner Schulausbildung. Nach München zurückgekehrt, schloß er sich der linkszionistischen Bewegung an und verdiente sich mit Gelegenheitsarbeiten seinen Lebensunterhalt. Bereits zu Beginn der nationalsozialistischen Machtergreifung 1933 geriet Harry Obermayer in handgreifliche Auseinandersetzungen mit der SA, so daß eine sofortige Ausreise aus Deutschland geboten erschien. Er absolvierte zunächst eine einjährige landwirtschaftliche Vorbereitung in der Slowakei, um danach eine Einreisebewilligung nach Palästina zu bekommen. In Palästina kam er zunächst in das Kibbutz Tel-Joseph, doch hielt er es dort nicht lange aus. Er zog nach Haifa, wo er sich wiederum mit Gelegenheitsarbeiten durchschlug, nebenher gab er Immigranten Hebräisch-Unterricht und lernte selbst Arabisch. 1939 lernte er Gila Reifen kennen, die wie er selbst aus Deutschland hatte fliehen müssen. Sie heirateten und gingen nach Tel Aviv, wo ihre Tochter und ihr Sohn zur Welt kamen.

Nach Tätigkeiten als Redakteur, als Sozialarbeiter und Leiter eines Sozialamtes im neu gegründeten Staat Israel bekam er das Angebot, in Düsseldorf die Jüdische Allgemeine Wochenzeitung herauszugeben, und so siedelte die Familie Maor 1953 nach Deutschland um. Harry Maor nimmt gleichzeitig ein Studium der Soziologie auf. 1955 bekommt er sodann die Stelle eines Jugendreferenten bei der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland in Frankfurt a.M. und ist nebenher auch als Übersetzer tätig. Schließlich wird er 1961 an der Universität Mainz mit der Arbeit Über den Aufbau der Jüdischen Gemeinden in Deutschland seit 1945 promoviert. 1963 kehrte die Familie nach Israel zurück und Harry Maor arbeitete dort vorübergehend als Englisch-Lehrer. Ein Habilitationsstipendium ermöglichte der Familie die erneute Übersiedelung nach Deutschland, wo er sich 1969 an der Universität Heidelberg in Soziologie mit einer Arbeit über die Säkularisation des deutschen Judentums seit Moses Mendelssohn habilitierte. Nach einem Semester Lehrtätigkeit an der Pädagogischen Hochschule in Göttingen wird Harry Maor 1971 für Soziologie und Sozialarbeit an die neugegründete Universität Gesamthochschule Kassel berufen und kann hier seine Fähigkeiten als akademischer Lehrer und Forscher voll entfalten. In den acht Jahren seiner Tätigkeit in Kassel entsteht sein Buch Soziologie der Sozialarbeit, und er kann das Lexikon der Sozialen Arbeit herausgeben. Er wurde nicht nur von seinen Studenten sehr verehrt, sondern er ist auch bei seinen ehemaligen Kollegen an der Universität Kassel in bleibender Erinnerung. Nach seiner Pensionierung kehrte Harry Maor mit seiner Frau 1979 nach Tel Aviv zurück. 1981 sprach er an der Universität Kassel noch einmal im Vortrag „Ismael und Israel“ engagiert über die ihm sehr am Herzen liegende friedliche Zusammenarbeit zwischen Palästinensern und Israelis. 1982 ist Harry Maor 68jährig in Tel Aviv gestorben.

Wir haben seinen Enkelsohn Ass. Prof. Julian A. Levinson von der University of Michigan gebeten, für den vorliegenden zweiten Band der Franz-Rosenzweig Gastvorlesungen eine kleine Vergegenwärtigung des Lebens und Wirkens unseres Kollegen zu schreiben, da Harry Maor – wenn auch posthum – einer der Paten dieser Institution war.



HARRY MAOR

JULIAN LEVINSON

Die jüdische Wanderschaft des Harry Maor¹

Mein Großvater, Harry Maor, starb, als das jüdische Jahr gerade seinen heiligsten Moment erreichte: Mit dem Sonnenuntergang am Jom Kippur, dem Zeitpunkt, an dem das Ne'ilah Gebet gesagt wird und an dem die Tore des Himmels, so heißt es, sich schließen, dem Zeitpunkt also, an dem Gottes Urteil für das kommende Jahr besiegelt ist und die zehn Tage der Sühne zwischen Neujahr und Versöhnungsfest ihren Abschluß finden. Und es heißt, daß jene, die in diesem Moment sterben, direkt zum Himmel aufsteigen. Daß mein Großvater – dieser so durch und durch weltliche Mann, dessen Arbeitszimmer ein großes Portrait von Sigmund Freud zierte – just in diesem Moment starb, war nur ein letztes Beispiel für all die vielen ironischen Widersprüche, die sein Leben charakterisierten. Als wäre es die Pointe einer jener volkstümlichen Geschichten, die er so gerne erzählte, und bei der er gelächelt und gesagt hätte: „Ja, manche Menschen glauben wirklich, daß solche Dinge sich ereignen.“

Harry Maor war ein beliebter und inspirierender Lehrer, ein leidenschaftlicher Redner, ein Gelehrter, Übersetzer und großartiger Geschichtenerzähler. Seine letzten sieben Berufsjahre verbrachte er an der Gesamthochschule Kassel. Die verschlungene Reiseroute seines Lebens – eine direkte Folge der Erschütterungen des 20. Jahrhunderts – und die Bedeutung, die die beiden Pole Deutschland und Israel in diesem Leben einnahmen, spiegeln die Leiden, aber auch den Idealismus des modernen Judentums wieder. Der etwas getragene Ton, der dieser Aussage vielleicht innewohnt, soll jedoch nicht die tiefe Fröhlichkeit im Wesen von Harry Maor vergessen machen, nicht seine Fähigkeit, das Leben zu genießen und auch nicht die spielerische Freude, die er im Umgang mit anderen Menschen hatte und die auch hin und wieder dazu führte, daß er sich einen Jux mit jemandem machte, wie z. B. mit einem besonders revolutionär gestimmten Studenten, den er schon mal mit einem begeisterten Winken mit einer roten Mao-Bibel begrüßte – in arabischer Übersetzung. Im Zuge seiner Sprachstudien trug er sie eine Zeitlang immer griffbereit in der Jackentasche, wie jeden Text, mit dem er sich gerade beschäftigte. Manchmal war es auch die grüne Bibel des Obersten Ghaddafi – selbstverständlich nicht in Übersetzung.

Harry Maor wurde als Sohn von Joseph Gischner und Amalia Obermayer am 27. Mai 1914 in München geboren. Sein Vater stammte aus Czernowitz in der Bukowina, einer Stadt, deren kulturelles Leben zu den Zeiten, als sie zur österreichisch-ungarischen Monarchie gehörte, vielgerühmt war, und die damals eine große jüdische Bevölkerung hatte. Viele Juden fühlten sich hier der jüdischen Aufklärung (Haskalah) verpflichtet. Seine Mutter stammte aus einer böhmischen Schaustellerfamilie. Ihre Theaterleidenschaft und Musikalität hat sie ihren beiden Söhnen vererbt. Die politischen und kulturellen Vorlieben der Eltern und ihre Verehrung für zwei berühmte jüdische Dissidenten drücken sich in der Namengebung ihrer Kinder aus: Der ältere Sohn, Harry, wird nach dem Dichter und Revolutionär Harry (später Heinrich) Heine, der jüngere, Maimon, nach dem talmudischen Wunderkind und späteren Philosophen und Kant-Kritiker Salomon Maimon benannt (der sich diesen Namen selbst aus

¹ Deutsche Fassung von Maimon Maor und Andrea König.

Verehrung für den Rabbi Mose Ben Maimon, auch als Maimonides bekannt, gegeben hatte; eine Verehrung, die Joseph Gischner und sein Sohn Harry teilten.)

Nach der Trennung der Eltern unterstützte die Münchener Jüdische Gemeinde Harrys Ausbildung an der Jüdischen Präparandenschule in Höchberg, einer Ausbildungsstätte für Religionslehrer und Kantoren bei Würzburg. Hier begegnete er erstmals der traditionellen Welt jüdischer Gelehrsamkeit, der er auch nach seiner Abkehr von jeglichen religiösen Überzeugungen in Liebe verbunden blieb, ebenso wie der Musik des jüdischen Gottesdienstes. Aber Harry war auch der beherzte Torwart der Fußballmannschaft der Präparandenanstalt in ihren ewigen Duellen mit der Jüdischen Lehrerbildungsanstalt in Würzburg. Als sein Englischlehrer ihn mit den Werken von Marx und Freud bekannt machte, vertiefte er sich so sehr in ihr Studium, daß er bald seinen Platz nicht mehr in einem religiösen Internat sah. Er vertraute sich in einem privaten Gespräch dem Schuldirektor an, der ihn bat, er solle seine klassenkämpferischen und psychoanalytischen Begeisterungen noch ein, zwei Jahre im Verborgenen ruhen lassen, um seinen Abschluß zu machen, er müsse dies weder als Verrat am Judentum noch am Proletariat noch am Unbewußten sehen. Doch auch diese Bitte konnte Harry nicht umstimmen. Er beschloß, nach München zurückzukehren. Ein damaliger Mitschüler und Freund erinnert sich:

„Trotz der fast 70 Jahre, die seither vergangen sind, kann ich den Moment seiner Mitteilung darüber in einem diskreten Gespräch nicht vergessen. Niedergeschlagen und tiefstens deprimiert konnte ich damals nicht fassen, wie so ein guter Kerl eine solche Tat begehen kann. Nach 15 Jahren schweren inneren Konfliktes bekannte ich mich zu seiner Seite.“²

In München nahmen Freunde Harry, der kein Abitur hatte, als Schwarz Hörer mit zu Vorlesungen an der philosophischen Fakultät der Universität. Welche Vorlesungen er besuchte, weiß ich leider nicht, ebenso wenig, wieviel Zeit er dem Studium widmen konnte. Er mußte sich mit Gelegenheitsarbeiten über Wasser halten und setzte sich intensiv mit den Theorien von Ber Borochow auseinander, dem Begründer und Führer des linken Arbeiterzionismus Poalei Zion, mit denen er schon in Höchberg konfrontiert worden war. Die marxistische Analyse der ökonomischen und sozialen Situation des jüdischen Volkes führten Borochow zu der Überzeugung, daß die jüdische Besiedlung Palästinas die Juden wieder zu einem „normalen“ Volk machen würden, ein Ziel, das Harry in hitzigen Debatten mit den Freunden Ali Fröhlich (später Zahlentheoretiker in London), Hans Lamm (später Verleger und Vorsitzender der Jüdischen Gemeinde München) und Fritz Rosental (später unter dem Namen Schalom Ben Chorin Schriftsteller und Religionsphilosoph) verteidigte. Als Internationalist sah Harry den jüdischen Nationalstaat aber nur als ein Etappenziel auf dem Weg zur Aufhebung aller Nationalstaaten. Neben seinem links-zionistischen Engagement suchte er aber auch nach einem Platz in der linken deutschen Arbeiterschaft im Kampf gegen die Nationalsozialisten. Als er im April 1933 auf einer Versammlung der „Nationalsozialistischen Betriebszellen-Organisation“, zu der laut Plakaten Juden keinen Zutritt hatten, das Wort ergriff, wurde er von anwesenden SA-Männern überwältigt und der Polizei übergeben. Ein Schnellrichter verurteilte ihn zu zehn Tagen Haft. Die Münchener Presse bezeichnete die „dreiste Frechheit des Harry Obermayer“ als „Judenverfolgung“, denn selbst auf einer Versammlung, zu der Juden der Zutritt ausdrücklich verboten war, sei man vor ihnen nicht mehr sicher.

² Roland Flade, *Lehrer, Sportler, Zeitungsgründer: Die Höchberger Juden und die Israelitische Präparandenschule*, Würzburg 1998, S. 81.

Freunde in der zionistischen Bewegung rieten ihm, Deutschland sofort zu verlassen und vermittelten ihm eine einjährige Lehre auf einem Bauernhof in der Slowakei. Diese auf hebräisch „Hachscharah“ genannte landwirtschaftliche Ausbildung war eine der Bedingungen, um ein Visum für das damals britische Mandatsgebiet Palästina zu bekommen. In Palästina angekommen, arbeitete er zunächst im Kibbuz Tel-Joseph in einem Kuhstall, aber weder die Kühe noch seine Vorgesetzten hatten Verständnis dafür, daß er auch beim Melken Bücher las, und so ging er nach Haifa, wo er sich als Tagelöhner am Bau verdingte und Immigranten aus Deutschland Privatstunden für Hebräisch gab. In Haifa fand er, was er im Kibbuz vermißt hatte: Das städtisch-intellektuelle und literarische Leben mit seinen beiden Brennpunkten Buchhandlungen und Kaffeehäuser. Das „Café Atara“ wurde zu seiner Studier- und Arbeitsstube. Er begann Arabisch zu lernen und fand im Hafenviertel und im Shuk, dem Markt von Haifa, viele Möglichkeiten zu Gesprächen mit Arabern. Einige Monate lang arbeitete er in Beirut als Redakteur für eine deutschsprachige Zeitung.

Schon in Deutschland hatte er sich für den Versuch einer Synthese von Marxismus und Psychoanalyse, wie sie Wilhelm Reich vertrat, interessiert. Nun begann er eine Korrespondenz mit Reich und sein mit Büchern überhäufter Tisch im „Atara“ wurde mit der Zeit zu einer Art inoffiziellen Reich-Institut in Palästina. Doch bald führten Diskussionen über die von Reich behauptete Entdeckung einer „Orgon-Energie“ – einer bislang von Physikern nicht bemerkten Lebensenergie – und ihr Einfangen zur Krebsbehandlung in sogenannten „Orgonkästen“ aus Sperrholz, in die sich Patienten setzen mußten, zum Bruch: Harry beriet sich mit einigen befreundeten Physikern vom Weizmann-Institut, und Reich fühlte sich verraten.

Harry war zu dieser Zeit ein Befürworter eines binationalen Staates und ein Bewunderer von Leo Trotzki. Er sympathisierte mit den Zielen der Vierten Internationalen. Sein Mißtrauen Stalin gegenüber sah er durch die Moskauer Schauprozesse und durch Berichte aus der Sowjetunion bestätigt.

Harrys Hoffnung auf eine letztendliche Überwindung der Nationalstaaten führte zu dieser Zeit auch zu einer Wiederaufnahme seines Interesses an internationalen Sprachen – bereits als 15jähriger Schüler hatte er an einem Esperanto-Kongreß teilgenommen. Vor allem das „Basic English“, eine Entwicklung des britischen Linguisten C. K. Ogden, fand in ihm einen engagierten Mitstreiter.

1939 lernte er seine zukünftig Frau im – wie könnte es anders sein – „Café Atara“ kennen. Gila Reifen stammt aus einer orthodoxen Familie aus Plauen im Vogtland. Sie hatte eine ähnliche politische Sozialisation durchgemacht wie Harry und Deutschland im Juni 1933 verlassen, nur Stunden bevor die Gestapo in ihrem Elternhaus nach ihr suchte. Zusammen zogen Harry und Gila 1942 nach Tel Aviv, wo noch im gleichen Jahr die Tochter Eleanor – benannt nach Karl Marx' Tochter – und 1946 der Sohn Maimon – benannt nach Harrys Bruder, der Deutschland nicht rechtzeitig verlassen konnte und ein Opfer der Shoah wurde – auf die Welt kamen. Das Ende des britischen Mandats über Palästina und die Ausrufung des Staates Israel durch Ben Gurion nach der Verkündung des UN-Teilungsplanes erlebte Harry mit einer gewissen Ambivalenz: Die Spannungen zwischen den jüdischen und arabischen Bevölkerungsgruppen hatten seine Hoffnung auf eine friedliche bi-nationale Lösung zunichte gemacht. Gleichzeitig beobachtete er mit großer Sorge das Erstarken des sogenannten revisionistischen Flügels des Zionismus mit seinem nationalistischen Pathos. Er zweifelte allerdings nicht daran, daß für die Juden Europas eine nationale Heimstätte geschaffen werden mußte. Einer seiner Schüler berichtet, daß Harry, auf das Jahr 1949 zurückblickend, in seiner andeutungsreichen ironischen Art sagte: „Ich saß an den Ufern des

Yarkon und weinte“ (der Yarkon, ein sehr kleines Flößchen, mündete nur einen Steinwurf von Harrys Wohnung entfernt im Mittelmeer).

Den zunehmenden Einfluß der Religion auf die sich entwickelnde israelische Nationalkultur und die in vielen Bereichen fehlende Trennung zwischen Religion und Staat betrachtete er mit Skepsis. Als er bei der Zugangsprüfung zur Hebräischen Universität in Jerusalem beim Fach Bibelkunde aufgefordert wurde, eine Kopfbedeckung, eine Kippah, zu tragen, lehnte er ab und wurde ausgeschlossen. Er fuhr daraufhin nach Zypern und legte am Britischen Konsulat seine Prüfungen zum Abitur der London University ab. Doch die wirtschaftliche Lage machte ihm die Aufnahme eines Studiums unmöglich. Er wurde Sozialarbeiter und bald darauf Leiter des Sozialamtes der Stadt Ramla. Als die Stadt sein Gehalt und die Bürokosten vorübergehend nicht mehr zahlen konnte, nahm er das Angebot des Herausgebers der in Düsseldorf erscheinenden *Jüdischen Allgemeinen Wochenzeitung* für eine Redakteursstelle an, und die Familie siedelte 1953 nach Deutschland über. Bereits 1951 war Harry als freier Mitarbeiter für die Zeitung mehrere Monate lang in Deutschland gewesen, hatte seine Mutter, die während des Krieges Unterschlupf auf dem Land gefunden hatte, besucht (von seinem Vater fand sich keine Spur), war von München nach Hamburg und von Düsseldorf nach Berlin mit dem Fahrrad unterwegs gewesen und hatte die Möglichkeiten einer Rückkehr nach Deutschland zu Studienzwecken erkundet. Insbesondere von der DDR wollte er sich ein Bild machen. Hier traf er mit Arnold Zweig zusammen, den er aus Haifa kannte. Zweig, der zu dieser Zeit Präsident der Deutschen Akademie der Künste der DDR war und der Harrys Art, offen seine Meinung zu sagen, kannte, riet ihm von einem Studium in Ostberlin mit den Worten ab: „Wenn du nicht in Sibirien landen willst, komme nicht her!“

1955 nahm Harry eine Stelle als Jugendreferent bei der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland (ZWST) in Frankfurt am Main an. Er organisierte Seminare für jüdische Jugendliche, bei denen es um den Themenkreis jüdische Identität im Nachkriegsdeutschland, aber auch um Fragen des Zionismus und ganz allgemein der jüdischen Kultur ging, und leitete den Aufbau zweier Sommerferienstätten, die den damals noch nicht sehr zahlreichen und über ganz Deutschland versprengten jüdischen Kindern und Jugendlichen ein Zusammenreffen ermöglichen sollte. Harry war zeit seines Lebens ein begeisterter Lehrer, und die erzieherische Arbeit im Spannungsfeld zwischen jüdischer Tradition und moderner Welt, zwischen Zukunftsoptimismus und Besinnung auf die gerade erst zurückliegenden Jahre fürchterlichster Verfolgung inspirierte ihn.

Mit der Rückkehr aus Israel nach Deutschland legte die Familie den deutschen Nachnamen ab. In Israel hatte Harry sich als Internationalist und Europäer gesehen, im Nachkriegsdeutschland wollte er seine israelische Identität durch einen hebräischen Namen kenntlich machen. Politisch sah er sich nach wie vor als Sozialist, aber, wie sein Doktorvater Prof. W. E. Mühlmann bemerkte, „er war dies völlig unideologisch, aus einer Spontaneität des Herzens und aus einem Temperament des zugreifenden Helfens heraus.“

In die Zeit der Rückkehr fällt auch der Anfang von Harrys Arbeit als Übersetzer, eine äußerst fruchtbare „Nebenkarriere“, in deren Verlauf er mehr als 60 Bücher aus dem Englischen, Französischen, Hebräischen, Jiddischen und einmal sogar Dänischen übersetzte, darunter die große Trotzki-Biographie von Isaac Deutscher, Standardwerke über die russische Revolution und die Geschichte der Psychiatrie, Werke von Erich Fromm, Saul Friedländer, Leroi Jones, Chaim Potok und Herman Wouk. Eine seiner Übersetzungen blieb unveröffentlicht: Raul Hilbergs *The Destruction of European Jewry*, die umstrittene Quelle für Hannah Arendts *Eichman in Jerusalem* blieb, von Harry ohne Verlagsvertrag übersetzt, in seiner Schreibtischschublade liegen. 1963 scheuten deutsche Verleger noch eine Veröffentli-

chung dieser Arbeit, in der es um die komplexen Beziehungen zwischen den Opfern und Tätern des Holocausts geht (die erste deutsche Übersetzung erschien erst 1982).

Hauptgrund für Harrys Rückkehr nach Deutschland war sein Wunsch gewesen, an einer Universität zu studieren, und so hatte er sich schon während seiner Zeit als Redakteur der *Jüdischen Allgemeinen* in Köln für das Fach Soziologie eingeschrieben. Seine Arbeit für die ZWST brachte ihn in persönlichen Kontakt mit allen jüdischen Gemeinden in Deutschland, und er begann, nunmehr in Mainz immatrikuliert, bei Prof. Mühlmann eine empirische Arbeit *Über den Aufbau der Jüdischen Gemeinden in Deutschland seit 1945*, mit der er 1961 promovierte. Diese Arbeit enthält eine Fülle von bis dahin nicht verfügbaren Fakten über die demographische Entwicklung und das Selbstverständnis der Juden im Nachkriegsdeutschland, die Harry in unzähligen Interviews zusammentrug, und ist nach wie vor eine vielzitierte Quelle der Forschung. Eindrucksvoll zeigt Harry Maor, wie Deutschland in schon paradox zu nennender Weise mit dem Ende des Krieges zum Schutzhafen für jüdische Flüchtlinge aus Osteuropa wurde, den sogenannten „Displaced Persons“. Die meisten dieser Flüchtlinge zogen letztendlich weiter, vor allem nach Israel und in die USA, aber ein Teil von ihnen blieb, und Harry beschreibt, wie sie, zusammen mit den wenigen aus dem Exil zurückgekehrten deutschen Juden, den Grundstein für den Wiederaufbau jüdischen Lebens in Deutschland setzten, ausgehend von einer „Interessengemeinschaft der Geschädigten“, deren Mitglieder „erlittenes Judenschicksal“ verband.

Nach der Promotion kehrte Harry mit seiner Familie 1963 nach Israel zurück. Doch alle Bemühungen, hier beruflich Fuß zu fassen scheiterten, und nach drei Jahren als Englischlehrer an einem Regionalgymnasium auf dem Land südlich von Tel Aviv nahm er ein Habilitationstipendium am Institut für Soziologie und Ethnologie an der Universität Heidelberg an, dessen Leitung Prof. Mühlmann inzwischen übernommen hatte. Es war die Zeit der Studentenbewegung, und das Heidelberger Institut wurde auf dem Höhepunkt der manchmal auch handgreiflichen Auseinandersetzungen sogar zeitweise geschlossen. Harry sah sich überraschenderweise bei dem ein oder anderen gewaltsamen Go-in während einer Seminarveranstaltung als Faschist beschimpft. Mit Geduld und Ironie bemühte er sich um eine Entkrampfung der politischen Diskussion und versuchte, seine Erfahrungen zu vermitteln, die er mit Dogmatismus, Haß und verengten Ideologien gemacht hatte. Aber er sah sich auch nach einer Arbeitsmöglichkeit außerhalb Deutschlands um und ging schließlich für zwei Jahre nach Kanada an das King's College der Western Ontario University. 1969 wurde er in Heidelberg mit einer religionssoziologischen Arbeit über die Säkularisation des deutschen Judentums seit Moses Mendelssohn habilitiert.

Ende der 60er Jahre begann Harry Maor auch eine rege Vortragstätigkeit, die ihn durch ganz Deutschland führte. Beispielhaft seien die Themen „Die jüdischen Wurzeln der Psychoanalyse“, „Die Gott-ist-tot-Hypothese im Judentum“ und „Messianismus und Zionismus“ herausgegriffen.

Nach einem Semester an der Pädagogischen Hochschule in Göttingen 1970 nahm er schließlich 1971 eine Stelle als Hochschullehrer für Soziologie und Sozialarbeit an der Gesamthochschule in Kassel an. Alle verfügbaren Berichte weisen ihn hier als beliebten Lehrer aus, der mit seinem Enthusiasmus, seiner Wärme, Großzügigkeit, Hilfsbereitschaft und nicht zuletzt seinem Witz seine Studenten inspirierte und leitete, bis er 1979, mit Erreichen der Altersgrenze, von Kollegen und Schülern herzlichst verabschiedet, zusammen mit seiner Frau nach Tel Aviv zurückkehrte. In die Kasseler Zeit fallen die Herausgabe der Bücher *Soziologie der Sozialarbeit* und dem *Lexikon der Sozialen Arbeit* (beide erschienen bei Kohlhammer).

Meine eigene Erinnerung an meinen Großvater stammen aus dieser Zeit. Wenn er uns in San Francisco besuchte, nahm er meinen Bruder Gordon und mich auf spannende Entdeckungsreisen durch Teile der Stadt, die uns völlig unbekannt waren und in die wir uns auch nicht unbedingt hineingetraut hätten. Nicht selten begann er Gespräche, hier mit einem Besitzer einer kleinen Bäckerei, dort mit einem Verkäufer in einem Eckladen. Führte er die Gespräche in einer Sprache, die wir nicht verstanden, z. B. auf arabisch (zweifelloos sah er jede solche Unterhaltung auch als willkommene Sprachübung an), so berichtete er uns anschließend, was er erfahren hatte, und er untermalte solche Berichte gerne mit Geschichten, die uns wie aus einer anderen Welt zu kommen schienen, Geschichten von weisen Narren, die auf wundersame Weise der Unbill des Lebens entgehen.

Ich war glücklich genug, einer seiner letzten Schüler gewesen zu sein. Einige Monate, bevor eine unheilbare Krankheit diagnostiziert wurde, hatte er mit mir einen intensiven Lehrgang abgeschlossen, der mich auf meine Bar-Mitzvah vorbereitete. Mit einer Begeisterung, die sich so offensichtlich aus seinen Erinnerungen an seine eigene Einführung während seiner Schulzeit an der Präparandenanstalt schöpfte, lehrte er mich die Bedeutung der „Akzente“, jener kleinen Zeichen in der gedruckten Tora, dem Fünfbuch Mose, die den gesangsartigen Vortrag bei der Tora-Lesung bis ins Einzelne regeln. Am Ende jeder Unterrichtsstunde gingen wir immer noch einmal das Gebet durch, das vor dem Lesen eines Tora-Abschnitts gesagt wird. Mit der ihm eigenen Mischung aus Ironie und Verwunderung wurde er nie müde zu erwähnen, daß das Aufsagen dieses Gebetes die Mindestanforderung an einen Bar-Mitzvah-Jungen sei. Und kaum hatte ich dieses Gebet übungshalber aufgesagt, erklärte er mich mit liebevollem Stolz zum hundertundsoundsovielten Mal zum „Bar-Mitzvah“, zum „Sohn der Gebote“. Es scheint mir, als ob ihn diese äußerste Ökonomie des Rituals, die Idee, daß aufwendigere Zurschaustellungen von Frömmigkeit im Grunde unnötig sind, wenn es darum geht, seinen Platz in der Tradition einzunehmen, faszinierte. Mit seiner so oft wiederholten Beteuerung, daß ich meine Aufnahme als vollgültiges Mitglied in die Religionsgemeinschaft schon mit diesem einen Gebet erreichen kann, zeigte er mir, wie wichtig es ist, das Wesentliche vom nur Beiläufigen zu unterscheiden. Es war, das sehe ich heute, sein Insistieren auf dieser Unterscheidung, das ihm in seinem turbulenten Leben so hilfreich zur Seite stand. Indem er seine Ideale, seine Hoffnungen, vielleicht sogar sein Selbstwertgefühl so unbeirrt auf ihre Wesentlichkeiten reduzierte, wurde er beweglich und frei und konnte gleichzeitig unversehrt erhalten, was wir wohl mit dem Begriff Seele bezeichnen.

Bibliographie in Auswahl

Bücher

Über den Wiederaufbau der jüdischen Gemeinden in Deutschland seit 1948, Mainz 1960.

Lexikon der Weltliteratur, Biographisch-bibliographisches Handwörterbuch nach Autoren und anonymen Werken, hrsg. v. Gero von Wilpert, Stuttgart 1963 (darin enthalten 60 Artikel von Harry Maor zur jiddischen und hebräischen Literatur).

(als Bearbeiter): *Hebräisch*, Köln-Marienburg, Polyglott, 1964.

Säkularisierung und Repristination im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts, unveröffentl. Habilitationsschrift, Heidelberg.

Black Power und schwarze Auto-Emanzipation, öffentl. Antrittsvorlesung, unveröffentlicht, Heidelberg 1970.

Soziologie der Sozialarbeit, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1975.

(als Herausgeber): *Zeugnisse eines engagierten Lebens für die Menschlichkeit. Berthold Simonsohn zum Gedenken*, maschinenschriftl. Ms., ca. 1980.

Aufsätze

Jugend in Israel, in: *Deutsche Jugend*, IV/1956, S. 311-315.

Hebräisch leicht gemacht, Lektion 1-24, in: *Israel-Forum*, IV/1962-V/1963.

Eine religiöse Separatistenbewegung im deutschen Judentum, in: Horst Reimann/Ernst Wilhelm Müller (Hrsg.), *Entwicklung und Fortschritt. Soziologische und ethnologische Aspekte des sozialkulturellen Wandels*, Tübingen 1969.

Der glaubenslose Jude, in: *Emuna. Blätter für christlich-jüdische Zusammenarbeit*, IV/1969, Nr. 3, S. 147-150.

Jüdisches in Freuds Brautbriefen, in: *Emuna. Blätter für christlich-jüdische Zusammenarbeit*, IV/1969, Nr. 5, S. 311-316.

Der gefährdete Mensch in der Sicht des Soziologen, in: Herbert Krimm (Hrsg.), *Der gefährdete Mensch in der Sicht der Wissenschaften*, Stuttgart 1970.

„Synthesis“ der XIth International Conference of Sociology of Religion: Religion and Religiosity, Atheism and non Belief in Industrial and Urban Society, in: *Social compass. International review of socio-religious studies*, XIX/1972, Nr. 2, S. 300-307.

Übersetzungen

Franz Gabriel Alexander/Sheldon T. Selesnick, *Geschichte der Psychiatrie*, Konstanz 1969.

Philip L. Barbour, *Dimitrij. Abenteurer auf dem Zarenthron*, Stuttgart u.a. 1969.

Isaiah Berlin, *Russische Denker*, Frankfurt a.M. 1981.

Aage Bertelsen, *Oktober 43. Ereignisse und Erlebnisse während der Judenverfolgung in Dänemark*, München 1960.

David Caute, *Die Linke in Europa*, München 1966.

William Henry Chamberlin, *Die russische Revolution 1917–1921*, Frankfurt/Wien/Zürich 1958.

David J. Dallin, *Sowjetische Außenpolitik nach Stalins Tod*, Köln/Berlin 1961.

Isaac Deutscher, *Stalin. Eine politische Biographie*, Stuttgart 1962.

Isaac Deutscher, *Trotzki*, 3 Bde., Stuttgart 1962/1963.

Isaac Deutscher, *Die unvollendete Revolution 1917–1967*, Frankfurt a.M. 1967.

Isaac Deutscher, *Reportagen aus Nachkriegsdeutschland*, Hamburg 1980.

HARRY MAOR

Jüdisches in Freuds Brautbriefen¹

Die Brautbriefe Sigmund Freuds enthalten wie seine gesamte bisher veröffentlichte Korrespondenz wichtige Hinweise auf den von Anhängern und Gegnern immer wieder zum Schibboleth erhobenen Faktor Judentum im Werk des Schöpfers der Psychoanalyse. Die geistesgeschichtliche und wissenssoziologische Erforschung etwaiger spezifisch jüdischer Einflüsse auf die Entstehung der Psychoanalyse liegt, sieht man von rein psychologistischen und spekulativen Versuchen ab, noch in den Anfängen. Die Vorarbeiten haben erst zu Beginn dieses Jahrzehnts eingesetzt (Ernst Simon,² Franz Kobler,³ um zwei wichtige zu nennen) und können noch nicht als abgeschlossen betrachtet werden. Die bedeutende dreibändige Freudbiographie von Ernest Jones⁴ leidet unter dem Manko, daß der Verfasser auf dem Gebiete der jüdischen Geistesgeschichte nicht als Fachmann gelten kann, was mit einigen Einschränkungen auch von Marthe Robert, der Verfasserin von *Die Revolution der Psychoanalyse*,⁵ gesagt werden muß.

Der Leser der *Brautbriefe*⁶ sieht sich unvermittelt in die jüdische Sitte und Art und das typisch jüdische Milieu Deutschlands und Österreichs während der letzten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts eingeführt. Er stößt auf eine Fülle jüdischer Namen aus dem Freundes- und Bekanntenkreis des jungen Freud und nicht wenige „Judaismen“, die dem nichtjüdischen Leser im Anmerkungsapparat verdeutscht werden müssen. Für die Empfängerin der Briefe, die Enkelin des berühmten „Chacham“ Isaac Bernays (1792–1849), des Oberrabbiners von

-
- 1 Zuerst veröffentlicht in: *Emuna. Blätter für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit*, Nr. 5, Oktober 1969, S. 311–316.
 - 2 Ernst Simon, „Sigmund Freud – The Jew“, in: *The Synagoge Review*, London, 36, Nr. 2 (Oktober 1961); vgl. auch Leo Baeck Institut, *Year Book II*, 1957, S. 270–305.
 - 3 Franz Kobler, „Die Mutter Sigmund Freuds“, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 5 (Oktober) 1962, Tel Aviv. Weitere Publikationen: Willy Aron, „Freudiana-Judaica“, in: *The Jewish Forum*, New York, Juni 1956; August 1956; September 1956; Willy Aron, „The Genealogies of Professor and Mrs. Sigmund Freud“, in: *The Jewish Forum*, New York, April 1957; „Discussions regarding Sigmund Freud's Ancestry“, in: *YIVO-Annals of Jewish Social Science*, Vol. XII, YIVO Institute for Jewish Research 1958/1959, S. 297–300; Martin Freud, „Sigmund Freud – The Jew“, in: *World Jewry*, vol 2, Nr. 1, London, März 1959; Jacob Kellner, „Freud und Mendelssohn. Zur Vorgeschichte des psychoanalytischen Denkens“, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 5 (Oktober) 1962, Tel Aviv; Lewkowitz, Albert, „Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts“, in: *Der Einfluß des Positivismus auf das Judentum: Sigmund Freud*, S. 487–503, Breslau 1935.
 - 4 Ernest Jones, *Das Leben und Werk von Sigmund Freud*, übers. von Katharina Jones, Bd. I: *Die Entwicklung zur Persönlichkeit und die großen Entdeckungen 1856–1900*, Stuttgart/Bern 1968.
 - 5 Marthe Robert, *Die Revolution der Psychoanalyse*, Frankfurt a.M. 1967, vgl. ins. das 28. Kapitel „Der Mann Moses und das Exil“, S. 338–353.
 - 6 Ernst Freud (Hrsg.), *Brautbriefe; Briefe an Martha Bernays aus den Jahren 1882–1886*, Frankfurt a.M. 1968. Vgl. auch Ernst Freud, „Drei Briefe Sigmund Freuds“, in: *Almanach des S. Fischer Verlags*, Frankfurt a.M. 1959.

Hamburg und ersten orthodoxen Rabbiner, der deutsch predigte, waren die Hinweise auf die Grundsätze der jüdischen Religion und die Anspielungen auf ihre Liturgie und ihr Folklore ja ohne weiteres klar. Sie mag sich in der Tat eher gewundert haben, wieso ihr Bräutigam mit dem patriotischen Namen Sigmund – auf diese Weise ehrten die aufgeklärten Juden Galiziens das Andenken an die toleranten polnischen Könige, die den Namen Sigismund trugen –, dem die „Pracht von St. Peter“ so viel bedeutete, am Judentum offenbar ein nicht minder großes Interesse nahm. Denn einer der ersten, einen Monat nach der Verlobung an seine Braut Martha Bernays geschriebener Brief enthält eine äußerst beziehungsreiche Darstellung des Judentums, die auf beträchtliche Kenntnisse der jüdischen Geschichte schließen läßt, wie man sie nach allem, was uns Freuds Biographen von seiner Lektüre berichten, nicht bei ihm vermutet hätte. Der Brief, den Freud in Hamburg schrieb, wo er Martha besuchte und bei dieser Gelegenheit auch das Lessingdenkmal sah, beginnt mit einem Zitat aus Lessings Drama *Nathan der Weise*. „Nathan heißt du Jude? (Ein seltsamer Jude hm).“ Der Mann, der einst die ganze feine und grobe Technik der Traumarbeit beschreiben sollte, bringt nun die bekannte Lessingsche Ringfabel recht gewaltsam mit dem Verlobungsring Marthas in Beziehung. Diese „Assoziationen“ und recht freien Einfälle werden dann anhand eines offenkundigen „Tagesrestes“ auf erstaunlich protopsychoanalytische Weise ausgesponnen. Er wollte seiner Braut, die „aus einer Gelehrtenfamilie stammte und schriftstellerte“, Briefpapier schenken (mit „innig verschlungenen M und S“), das er sich im Laden eines frommen Juden besorgen will. Daß der fromme Jude das Briefpapier nicht schon anderntags – einem Sabbat – liefern kann, versteht der sehr ungeduldige Freud sehr gut. „Oh, ich kenne die alte Sitte“, meint er nachsichtig. Er versteht auch, warum der freundliche alte Herr unrasiert ist – es ist die dem neunten Ab, dem Tag der Tempelzerstörung vorhergehende dreiwöchige Trauerzeit, in der die frommen Juden mit struppigem Bart umhergehen. Dieser neunte Ab war auch daran schuld, daß er Martha am letzten Tag seines Aufenthalts in Hamburg nicht treffen durfte. Er zahlt es den Orthodoxen heim und behauptet im Einklang mit der modernen jüdischen Geschichtsforschung, daß der Trauertag nach einer „falschen Zeitrechnung“ bestimmt wurde. Aber Jerusalem ist ihm „Hekuba“. „Jerusalem ist zerstört, und Marthchen und ich leben und sind glücklich“. Das emanzipierte Judentum trauert nicht mehr um Zion, es hat eine Heimat in Europa zu gewinnen. Und ganz im Geist der neuen „Wissenschaft des Judentums“, die bereits auf dem konservativen Breslauer Rabbinerseminar eine Heimstätte gefunden hatte, meint er begründen zu können, daß erst nach dem Zerfall des sichtbaren Tempels der unsichtbare Bau des Judentums möglich wurde. Er bringt das sehr nachdrücklich vor. Bedenkt man, welche Bedeutung im Werke Freuds dem Begriffspaar „bewußt/sichtbar“ und „unbewußt/unsichtbar“ zukommt, so wird man diese für das Selbstverständnis des damaligen Judentums sehr entscheidend gewordene jüdische Geschichtsdeutung als einen bisher noch unwürdigen Faktor des geistigen Einflusses würdigen müssen, dem Freud als Jude ausgesetzt war. Diese jüdische Geschichtstheorie kompensierte ja den Verlust der einstigen nationalen Selbständigkeit, einen Verlust, den man in der Judenheit noch immer nicht völlig überwunden hatte, und sie rationalisierte die „chimärische Existenz“ (Karl Marx) des Juden, deretwillen man sich unter Juden noch schämte.

Im Laufe des so ausführlich geschilderten Gesprächs in dem Schreibwarenladen – un-nachahmlich und typisch das Detail, das den Leser staunen läßt, wieso sich die beiden Männer überhaupt als Juden erkannten; Freud sich dem alten Herrn sogar mit dem keineswegs jüdisch klingenden Namen des früheren Freundes seiner Braut (!) vorstellt – wird der Papierhändler Freud immer sympathischer, um so mehr, als sich der ältere Glaubensgenosse mit Stolz als ein Schüler des Chacham Bernays bezeichnet. Und nun gibt es der Anknüp-

fungspunkte viele. Es folgt mit gebotener Kürze die ganz neuere Geschichte der Hamburger Jüdischen Gemeinde und der bitteren Auseinandersetzungen, die dort einst zwischen der Reformpartei und den Orthodoxen entbrannten. Und natürlich, wo zwei Juden zusammenkommen, wird viel von Familie gesprochen, passenderweise von der Familie Bernays, der Napoleon I. einst seine Huld geschenkt haben soll und in die nun der aus dem Osten Europas stammende Freud einheiratet, hinaufheiratet. Der Weg, der vom Großvater, der noch Rabbiner war und noch die Heilige Schrift auslegte (im Gegensatz zu einem anderen berühmten Juden kam es Freud immer sehr auf das Interpretieren an), bis zu den Söhnen führte, von denen Michael Bernays Universitätsprofessor der Germanistik in München und Goetheforscher und der andere, Jakob Bernays, Universitätsprofessor in Bonn und ein bedeutender Altphilologe wurde, der dritte der Rabbinersöhne, Marthas Vater, aber „neue Schätze schuf, anstatt die alten auszulegen“, war genau der Weg gewesen, den das deutsche Judentum bis zu diesem Zeitpunkt zurückgelegt hatte. In der beinahe zum Traum verdichteten realen Situation in dem Laden nimmt abwechselnd bald der Großvater Marthas, bald dessen Schüler, der Schreibwarenhändler, die Züge des „weisen Nathan“ an (das wäre eine dreifache Verschiebung, denn zu Beginn des Briefes war Freud ja selbst Nathan), der die Religion mit „Geist und Humanität“ lehrte. Freuds Bemerkungen zum Thema der jüdischen Speisegesetze – ein beliebter Streitpunkt zwischen Reform und Orthodoxie – zeigen, daß er seine späteren Konzeptionen von der Rationalität, den Symptomen, der Sublimierung, ja der Methode der Deutung selbst Jahre vor der Veröffentlichung psychoanalytischer Ideen und Schriften – mindestens ein Jahrzehnt vor der Traumdeutung – „erlernt“ oder „eingeübt“ hat.

„Er, der alte Jude erzählte noch mehrere solcher sinnreicher Stütz- und Erklärungsversuche. Ich kannte ja die Art. Der Anspruch der Heiligen Schrift auf Wahrheit und Gehorsam war nicht so zu stützen, es war da keine Reform berechtigt, nur ein Umsturz; aber es lag ein ungeheurer Fortschritt, eine Art Erziehung des Menschengeschlechts in Lessingschem Sinne in solcher Lehrweise. Die Religion war nicht mehr starres Dogma, sie wurde zum Gegenstand des Nachsinnens, zur Befriedigung des verfeinerten künstlerischen Geschmacks und gesteigerter logischer Anforderungen und schließlich empfahl sie der Hamburger Lehrer, nicht weil sie einmal als geheiligt vorhanden war, sondern, weil er sich des tiefen Sinnes freute, den er in ihr entdeckte oder in sie hineintrug. Es war Kritik, wenn auch willkürlich gehandhabte und festen Zielen zusteuernde, wohl geeignet, den Schülern die entscheidende Richtung zu geben, die mein alter Jude jetzt noch bewahrte, als ich für die Enkelin des Lehrers unser Monogramm bei ihm holte.“

An der nahen Beziehung, die diese Sätze zu den späteren psychoanalytischen Denkschemata haben, kann man nicht vorbeisehen. Als Kritiker der Orthodoxie steht Freud für die damalige Zeit übrigens mehr im Lager der Konservativen vom Schlage eines Leopold Zunz (1794–1886), des Begründers der sogenannten „Wissenschaft vom Judentum“, und Heinrich Graetz (1817–1891), des ersten jüdischen Historikers, der auf den Wegen Rankes wandelte, als der Reformers, die das Judentum recht radikal enthistorisierten.

Der ungemein beziehungsreiche Brief behandelt auch auf seine Weise bereits ein Problem, das in der späteren Psychoanalyse zum *pièce de résistance* werden sollte, das Problem von Askese und Lustgewinn. Noch aber ist es Freud, der hier aus dem Mund des Vaternachbilden und Lehrers völlig talmudische Erklärungen darüber erfährt, daß

„der Jude die höchste Blüte des Menschen und für den Genuß geschaffen ist. Er, der fromme Lehrer verachte jeden, der nicht genießen könne. Das Gesetz schreibt dem Juden vor, sich jedes kleinen Genusses zu erfreuen ... Der Jude ist für die Freude, und Freude ist für den Juden ...“

Die Lehre von der Sublimierung erläutert der gesetzestreue Papierwarenhändler Freud an Chacham Bernays' Theorie von der „Steigerung der Feste“:

„Zu Neujahr sagt der Christ: Wenn wir nur im neuen Jahr bessere Zeiten haben als im alten. Für den Juden kommt zuerst Roschhaschono, das jüdische Neujahr, da wird das Los bestimmt für das ganze Jahr. Da darf uns bange sein vor der göttlichen Entscheidung: Das ist das Fest der Gottesfurcht. Zu Jom Kippur, Versöhnungstag, fasten wir den ganzen Tag, Gott zuliebe, nur die Liebe kann ein solches Opfer bringen. Es ist das Fest der Gottesliebe. Dann aber kommt Sukkoth, das Laubhüttenfest, von dem geschrieben steht: Der Jude soll nur fröhlich sein an diesen Tagen, und ein Tag heißt Gesetzesfreude. Es ist das Fest der Gottesfreude.“

Der Besuch im Schreibwarengeschäft endet mit einem Schuß Heinrich Heine, dessen ambivalente Einstellung zum Judentum den Weltschmerz aller ungetauften und getauften Juden reflektierte.

„Ein Kunde kam, und Nathan war wieder Kaufmann. Ich empfahl mich bewegter, als der alte Jude ahnte ...“

Freud, der sich, wie oben erwähnt, bei dem alten Herrn als ein anderer ausgegeben hatte, schien während dieser ersten psychoanalytischen Sitzung in dem Hamburger Laden auch seine Identität wiedergefunden zu haben. Zwar enthüllt er sich nicht selbst, das sollte Martha einmal tun.

„Er soll merken, daß der Stamm seines Lehrers nicht verdorben ist, seitdem er zu seinen Füßen gesessen hat. Und für uns beide glaube ich: wenn die Form, in der die alten Juden sich wohl fühlten, auch für uns kein Obdach mehr bietet, etwas vom Kern, das Wesen des sinnvollen und lebensfrohen Judentums, wird unser Haus nicht verlassen.“

Religiös betrachtet, wird man Sigmund Freud natürlich zu den „glaubenslosen“ Juden rechnen müssen, was er selbst in seinem Bekenntnisbrief an die Mitglieder der Bnai-Brith-Loge (vom 6. Mai 1926, seinem siebzigsten Geburtstag!) zum Ausdruck brachte, als er davon sprach, daß er – nicht ganz zutreffend – „ohne Religion erzogen worden“ sei.⁷ Doch lange bevor die Welt seine Ansichten über die *Zukunft einer Illusion* erfuhr, hatte Freud gelernt und erfahren, daß es gerade einem Juden nicht leicht fällt, sich offen von seinem illusionären Glauben loszusagen, weil eben Judentum nicht völlig in der jüdischen Religion aufgeht, weil immer ein „jüdischer Rest“ bleibt, ein merkwürdiges Phänomen, das selbst von den selbstlosesten christlichen Vorkämpfern der Judenemanzipation nie vollauf verstanden wurde. Und insofern ihm, ungläubig wie er war, an der damaligen Richtung im Judentum allein eine „mosaische Konfession“ zu erblicken nicht viel liegen konnte, befand er sich mit seiner Selbstidentifizierung als Jude schlechthin ebenfalls wieder im Lager der Konservativen. Seiner rekonvaleszierenden Braut rät er, der Arzt, gut zu essen, „wenn nötig heimlich“. Wir verstehen. Marthas Mutter führt eine koschere Küche, die so manch nahrhaften Bissen, sagen wir Schinken, nicht auf den Tisch bringen darf.

In einem anderen der Brautbriefe ist von einem jüdischen Freund, Nathan Weiß, die Rede, einer nach Freuds Meinung begabten, aber irrlichternden Figur, die eine große innere Verwandtschaft mit den von Theodor Lessing geschilderten, vom Selbsthaß zerfressenen jüdischen Persönlichkeiten besitzt. Die Geschichte dieses Freundes, der durch Selbstmord endet, wird in der Tat mit sämtlichen Erfordernissen eines psychiatrischen Krankenberichts erzählt, wobei das Judentum des Selbstmörders gleich von Anfang an eine Rolle spielt. „Sein

7 Sigmund Freud, *Briefe*, Brief an die Mitglieder des Vereins Bnai Brith, vom 6.5.1926.

Vater ist Lektor an der hiesigen Religionsschule, ein sehr begabter Gelehrter, der, wenn er das Chinesische anstatt des Rabbinischen zu seinem Studium hätte, gewiß Universitätsprofessor wäre ...“ Die sarkastische Substitution des Chinesischen für das Rabbinische berührt ein Motiv, das zahlreichen emanzipierten Juden bitter zu schaffen machte und sie oft genug veranlaßt haben mag, der geistigen Beschäftigung mit dem Judentum ganz den Rücken zu kehren. Daß man nicht vorsichtig genug bei der Wahl des „richtigen“ Faches sein kann, wollte man Universitätsprofessor werden, hat Freud allerdings nie beherzigt, desto mehr aber entgelten müssen. Er brachte es bekanntlich nie zum Ordinarius in Wien, da dort die Psychoanalyse anscheinend doch als eine Art rabbinischer Talmud galt. Die Beerdigung des Freundes, auf der es zu einem Skandal der engeren und weiteren Verwandten des Toten kam – einer der Grabredner sprach „mit der gewaltigen Stimme des Fanatikers, mit der Glut des wilden, erbarmungslosen Juden“ –, löste bei Freud verständlicherweise eine negative Reaktion aus, es ist aber doch aufschlußreich, daß er sie gerade in die typische Form der Argumentation des sich seinem eigenen Judentum zwar noch immer verbunden wissenden, aber doch bereits völlig assimilierten Juden kleidet: „Wir waren alle erstarrt vor Empörung und Scham vor den Christen, die unter uns waren. Es war, als ob wir ihnen ein Recht gegeben hätten, zu glauben, daß wir den Gott der Rache, nicht der Liebe anbeten.“

Wer dem „Judenerlebnis“ Freuds nachspüren will, wird dem aus dem Jahr 1883 stammenden, zu Leipzig geschriebenen Brautbrief großes Interesse widmen. Der Brief steht in einem vorzeitigen und bedeutsamen Verhältnis zu einer Kindheitserinnerung, über die Freud Jahre später im Zusammenhang mit der Analyse des Ödipuskomplexes berichtet und bei dieser Gelegenheit von einer antisemitischen Kränkung seines Vaters in dessen mährischem Wohnort Freiberg spricht. Der geliebte Vater hatte damals zum unauslöschlichen Schmerz des kleinen Sigmund eine ihm auf offener Straße zugefügte antisemitische Beleidigung wehrlos über sich ergehen lassen. Doch der Sohn sollte Gelegenheit finden, das „Trauma“ abzureagieren.

Sehr bezeichnender Weise nahm der spätere Interpret der Symbolik in Leipzig in einem Hotel Aufenthalt, das kaum zufällig den Namen „Stadt Freiberg“ im Wappen führte. (Daß damit Freiberg in Sachsen und nicht in Mähren gemeint war, verschlägt nichts.) Anderswo berichtet Freud, daß es in seiner Familie Brauch war, wenn immer jemand auf einer Reise über Köln fahren mußte, in dieser Stadt eine Nacht zu verbringen. Die Begründung klingt nach einem abgewandelten Wiederholungszwang. Die Familie Freuds stammte aus Köln und wurde im Mittelalter gleich anderen jüdischen Einwohnern aus Köln vertrieben ... In diesem Leipziger Brief läßt Freud die Empfängerin vermutlich im dunkeln, wenn er damit beginnt, warum es „lächerlich“ ist, warum er „laut aufgelacht“, warum es „toll“ ist, daß er „auf einmal unter solcher vorgedruckter Adresse schreibe ...“ Martha konnte es nicht wissen, die *Traumdeutung*, in der der antisemitische Vorfall in Freiberg geschildert wird, war noch nicht geschrieben, auch noch nicht konzipiert, freilich muß Freud geraume Zeit „Vorübungen“ dazu betrieben haben. Die frühen 80er Jahre des 19. Jahrhunderts standen in Deutschland im Zeichen eines wiedererwachenden Antisemitismus, der in die jüdischen Geschichtsbücher unter der Überschrift „Die Stöckerperiode“ eingegangen ist. Für die Mehrheit des deutschen Judentums bedeutete dieser Antisemitismus, der unter anderem von einem so bedeutenden Historiker wie Heinrich Treitschke verfochten wurde, eine grausame Enttäuschung, die namentlich der älteren jüdischen Generation, die an die deutsch-jüdische Symbiose aus ganzer Überzeugung geglaubt hatte, ihre letzten Lebensjahre verbitterte. Der Fall des deutsch-jüdischen Volksschriftstellers Bertold Auerbach, der sich nach Frankreich zurückzog, um dort zu sterben, darf als repräsentativ gelten. Aber Freud war erstens Österreicher und nicht Reichs-

deutscher, und er war noch jung und auf ihn wartete die geliebte Braut. Er schildert Martha im Hinterzimmer des drittklassigen Hotels zur „Stadt Freiburg“ eine Bahnfahrt durch die Sächsische Schweiz:

„Zwischen Dresden und Riesa hatte ich das erste große Abenteuer, im Erleben unangenehm, im Erwägen angenehm. Du weißt, daß ich immer nach frischer Luft lechze und immer bemüht bin, Fenster aufzureißen, besonders im Waggon. So öffnete ich also auch hier ein Fenster und steckte den Kopf heraus, mich wohl zu fühlen. Darauf Rufe, es zu schließen, es sei die Windseite, besonders von einem ausgehend. Ich erklärte mich bereit, es zu schließen, wenn irgendwo gegenüber geöffnet würde, es war das einzige offene Fenster im langen Waggon. Während wir so parlamentierten und er sich bereit erklärte, die Ventilation anstatt des Fensters zu öffnen, erscholl von einem aus dem Hintergrund der Ruf: Das ist ein elender Jude, und damit hatte die ganze Angelegenheit eine andere Wendung genommen. Mein erster Gegner wurde auch Antisemit, erklärte: Wir Christen haben Sinn für das Gemeinwohl. Sie müssen das liebe Ich unterordnen, und dergleichen, und mein zweiten Gegner verkündigte unter seiner Bildung entsprechenden Schimpfreden, daß er über die Bänke steigen wolle, um mir zu zeigen, und so weiter. Ich wäre ein Jahr früher vor Aufregung unfähig gewesen, ein Wort zu äußern, jetzt bin ich doch anders, ich hatte keine Furcht vor dem Gesindel, bat den einen seine allgemeinen Sentenzen für sich zu behalten, da sie mir gar keinen Respekt einflößten, und den andern, sich zu mir zu bemühen und sich die verdiente Antwort bei mir zu holen. Ich war ganz gefaßt, ihn zu erschlagen, aber er kam nicht; daß ich nicht mitgeschimpft habe, freut mich; das muß man immer den Herren überlassen. Wie gesagt, mit dem Kompromiß: Ventilation gegen Fenster, schloß sich der erste Akt. Der von mir gerufene Schaffner traf keine Entscheidung und bot mir an, mich in ein anderes Coupé zu bringen, was ich ablehnte. Als dann einige Personen ein Fenster öffneten, um auszusteigen und es geöffnet blieb, setzte ich mich keck dazu, denn ich war rauf lustig. Der Antisemit, diesmal mit ironischer Höflichkeit, erneuerte sein Verlagen. Ich erklärte nein, er bekomme keine Antwort, solle sich nur an den Schaffner wenden und behauptete mich bis zur nächsten Station. Dort wollte der Schaffner wieder nichts sagen, aber ein anderer Beamter, der übrigens nur von der Streitfrage, nicht vom Spektakel hörte, entschied, im Winter müßten alle Fenster zu sein. Darauf schloß ich. Nach diesem Sieg schien ich verloren, es regnete Hetzereien, Schimpfreden und Anspielungen, bis ich mich umkehrte, den Hauptkerl anschrie und ihm erklärte, er solle sich noch rühren, um mich kennenzulernen. Ich war des Erfolges recht ungewiß. Die Antwort war auch, von mir sei gar nicht die Rede gewesen, sie würden sich in ihrer Unterhaltung nicht stören lassen, aber – es wurde von nun an ganz still. Ich glaube noch, ich habe mich brav gehalten und die mir zu Gebot stehenden Mittel mutig benützt, bin dabei nicht gemein geworden. Ich bin ja kein Riese, habe keine Mähne, die ich sträuben, kein Gebiß, das ich fletschen kann, keine Stimme wie Stentor, sehe nicht einmal distinguiert aus; das alles hätte auf das Gesindel rascher gewirkt, daß ich sie nicht fürchtete, müssen sie aber doch gemerkt haben, und ich ließ mir die Laune nicht durch dieses Erlebnis verderben. So viel Zeit und Raum mit dieser dummen Geschichte verbracht.“

Daß die Brautbriefe, so voller Liebeserklärungen, auch eine Erklärung des jüdischen Standortes enthalten sollten, den Freud bezogen hatte, mag für ein junges Paar, das eine Familie begründen will, nur zu verständlich sein, um so mehr, als sich Martha Bernays offenbar im Gegensatz zu Freud von den überlieferten Formen des Judentums noch nicht völlig gelöst hatte. Dennoch wird man gut daran tun, in diesen Briefen den Bemühungen Freuds, sich selbst als Juden zu begreifen, eine eigene Bedeutung für seine persönliche Entwicklung und den Werdegang der Psychoanalyse zu sehen. Diese Briefe aus vorpsychoanalytischen Zeiten lesen sich in der Tat wie eine kleine Kasuistik vieler seelischer Vorgänge, die er geradezu in ähnliche Worte kleidet und an ähnlichen Situationen exemplifiziert. Erkenntniskritisch könnte man vielleicht sagen, daß Freud zwar die meisten psychoanalytischen Begriffe „kannte“, aber noch nicht „erkannte“, was ein wesentlicher Unterschied ist, den zu vernach-

lässigen einem leeren Psychologismus Tür und Tor öffnen würde. Es ist auch bekannt, daß gerade Psychoanalytiker gerne in den Psychologismusfehler verfallen. Da ferner die Säkularisierung des Judentums im vorigen Jahrhundert nach den grausamen Erfahrungen der Enkel zu einer neuen Durchforschung des alten jüdischen Erbes in unserer Zeit geführt hat, was uns legitim erscheint, besteht freilich auch hier die Gefahr einer fehlerhaften „Judaisierung“ der eigenen Geschichte und des eigenen geistigen Beitrags zur Geschichte. Das muß bedacht werden, besonders wenn der Psychoanalytiker zufällig jüdischer Herkunft sein sollte.

Dr. Dr. h.c. Walter Grab

em. Prof. für Geschichtswissenschaft
Universität Tel Aviv

Prof. Dr. Walter Grab war im Sommer 1972 mit einem Vortrag über Heinrich Heine und die politische Dichtung im Vormärz der allererste Gastreferent an der neugegründeten Universität Gesamthochschule Kassel. In den folgenden Jahren trug er regelmäßig, wenn er in Deutschland war, auch in Kassel vor, zweimal nahm er Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre kompakte Gastsemester an der Universität Kassel wahr. Obwohl Prof. Walter Grab in den 90er Jahren krankheitshalber eine Franz-Rosenzweig-Gastprofessur nicht mehr annehmen konnte, gehört ein Beitrag von ihm doch unbedingt in den Kontext der Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen. Dies wurde während eines Besuch bei ihm in Tel Aviv im April 2000 auch vereinbart, und er autorisierte uns, die folgenden beiden Abhandlungen in den vorliegenden Band Auseinandersetzungen mit dem zerstörten jüdischen Erbe aufzunehmen. Acht Monate später verstarb Walter Grab im Dezember 2000 in Tel Aviv.

Walter Grab wurde 1919 in Wien geboren, dort besuchte er die Volksschule und das Gymnasium und begann im Herbst 1937 ein Jurastudium, doch ein halbes Jahr später war mit dem Anschluß Österreichs ans Deutsche Reich alles vorbei. Der Betrieb seines Vaters wurde arisiert, die Eltern nähten nun zu Hause Säcke auf einer Hausnähmaschine, um ihren Lebensunterhalt bestreiten zu können. Für den Sohn besorgten Verwandte, die in Jerusalem wohnten, ein Einreisevisum nach Palästina. In Jerusalem nahm Walter Grab im Herbst 1938 ein Studium der Geschichte, Anglistik und politischen Philosophie auf. Dann aber kam im November das Reichspogrom der „Kristallnacht“, und es galt alles daran zu setzen, die Eltern aus Wien zu retten und dann mit ihnen im Mai 1939 in Tel Aviv eine neue Existenz aufzubauen. Zusammen mit den Eltern begann Walter Grab Einkaufs- und Badetaschen herzustellen und später einen Taschenwarenhandel aufzubauen.

Neben dieser zeitraubenden Handwerker- und Händlertätigkeit beteiligte sich Walter Grab aktiv an einem deutschsprachigen Literaturzirkel, der Vortrags- und Rezitationsabende veranstaltete. In diesem „Kreis für fortschrittliche Kultur“ trugen u. a. der Schriftsteller Arnold Zweig, der Germanist Paul Landau und der Kunsthistoriker Kurt Freyer vor. Hier referierte Walter Grab nicht nur über historische und literarische Themen, sondern entdeckte auch seine außergewöhnliche Begabung der freien Rezitation. 1945 heiratete er seine Frau Alice, die er in diesem Kreis kennengelernt hatte; aus ihrer Ehe gehen zwei Kinder hervor. Nach dem Tod der Eltern führt Walter Grab mit seiner Frau und einem Angestellten den inzwischen erweiterten Betrieb fort. Als Ende der 50er Jahre die Universität Tel Aviv aufgebaut wird, entschließt sich Walter Grab zu einem Abendstudium der Geschichtswissenschaft. Aufgrund seiner herausragenden Leistungen wird ihm dringend zu einer Promotion im Ausland geraten. Obwohl er schon 43 Jahre alt ist, bekommt er ein Stipendium der Friedrich-Ebert-Stiftung und kann im Herbst 1962 bei Fritz Fischer an der Universität Hamburg sein Promotionsstudium aufnehmen.

Im Sommer 1965 wurde Walter Grab mit einer Arbeit über die norddeutschen Jakobiner promoviert. Kurz danach kann er im September 1965 auf einem internationalen Kongreß zum Thema Französische Revolution an der Universität Wien, an der er 27 Jahre zuvor herausgeschmissen worden war, seinen ersten und viel beachteten wissenschaftlichen Vortrag halten. Nach Tel Aviv zurückgekehrt, wird er bald schon auf eine Professur für Neuere Geschichte berufen. Hier gelingt es ihm in den folgenden Jahren mit Unterstützung der Volkswagen-Stiftung, das Institut für deutsche Geschichte an der Universität Tel Aviv aufzubauen, eine der wichtigsten Institutionen, die sich bis heute der deutschen Freiheitsgeschichte annimmt und Fragen des jüdischen Erbes in der deutschen Geistesgeschichte nachgeht. Seine Bücher Norddeutsche Jakobiner (1967) und zusammen mit Uwe Friesel Noch ist Deutschland nicht verloren (1973) beeindruckten den damaligen Bundespräsidenten Dr. Gustav Heinemann so sehr, daß er nicht nur Prof. Grab persönlich einlud, sondern sich auch in einer seiner folgenden Grundsatzreden auf diese ins Vergessen gedrängte deutsche Freiheitsgeschichte berief. Prof. Walter Grab war nicht nur ein großartiger Gelehrter, dem die deutsche Freiheitsgeschichte am Herzen lag, sondern auch ein faszinierender Vortragender, der wie kaum ein anderer Geschichte zu verlebendigen wußte.



WALTER GRAB

WALTER GRAB

Von Wien nach Tel Aviv

Ich bin 1919 in Wien zur Welt gekommen. Mein Vater, der einer alten akkulturierten west-jüdischen Familie Prags entstammte, kam 1908 nach Wien, meine Mutter wurde in einem ostgalizischen Stetl geboren und lebte seit 1910 in der kaiserlichen Residenzstadt. Ihre Muttersprache war Jiddisch, und es war die große Leistung ihres Lebens, daß sie perfekt und akzentfrei Deutsch sprechen, orthographisch und stilistisch gut und richtig schreiben konnte. Ihre Liebe zu Wien, dem Zentrum der Kultur, hat sie auch mir vermittelt. Wenn man mich im Jahr 1937, als ich im Wasa-Gymnasium Abitur machte, gefragt hätte, wer ich sei, hätte ich erwidert: „Österreicher!“ Ich habe zwar mein Judentum nie verleugnet, aber da es für mich keine nationale, sondern bloß eine konfessionelle Bedeutung hatte und ich nicht gläubig erzogen wurde, war es mir gleichgültig.

Kindheit und Jugend in Wien

Unsere Familie gehörte dem Mittelstand an; mein Vater, Inhaber einer Fabrik für Rucksäcke, Tornister, Einkaufstaschen und sogenannte „grobe Lederwaren“ beschäftigte etwa fünfzig Arbeiter. Er war überzeugter Sozialdemokrat und Mitglied der Ortsgruppe Alsergrund dieser einzigen nicht-antisemitischen Partei Österreichs; an den Feiertagen des 1. Mai und des 12. November – des Republikfeiertags – nahm er mich seit meinem siebenten Lebensjahr auf die Ringstraße mit, um die Arbeiterdemonstrationen anzusehen. Die gut organisierten Marschkolonnen der Eisenbahner, Straßenbahner und Fabrikarbeiter, die mit Transparenten an uns vorbeizogen und deren Sprechchöre kämpferische Losungen hatten, gehören zu meinen stärksten Kindheitserinnerungen.

Mein Vater erzog mich in Hochachtung vor den arbeitenden, Werte schaffenden, produzierenden Menschen, deren Kundgebungen mir sehr imponierten. Den „Roten Falken“ trat ich nicht bei, weil ich das Bündische niemals ausstehen konnte; ich zog es vor, ins Theater zu gehen; von 1934 bis 1938 habe ich alle Neuinszenierungen des Burgtheaters und des Volkstheaters gesehen.

In der Schule gab es keinen Antisemitismus. Die Gymnasiallehrer waren entweder Sozialdemokraten oder Altliberale, die im Geist des toleranten Vielvölkerstaats aufgewachsen waren; der Primus unserer Klasse war der Sohn des Rabbiners des Müllner-Tempels am Alsergrund. Ich begann im Herbst 1937 mein Jurastudium an der Wiener Universität und legte nach dem ersten Semester eine Zwischenprüfung über österreichische Verfassungsgeschichte ab. Vier Wochen später, beim Anschluß Österreichs an Nazideutschland, war meine Jugend, mein „erstes Leben“, zu Ende.

Von Wien nach Tel Aviv

Die Nazis „arisierten“ den Betrieb meines Vaters und warfen ihn hinaus; bis zum Pogrom vom November 1938 erzeugten meine Eltern Säcke für Wäsche und Bettzeug auf der Haus-Nähmaschine meiner Mutter und verkauften sie an auswandernde Juden. Ich erhielt schon einen Monat nach dem Anschluß ein Studentenzertifikat für das britische Mandatsgebiet Palästina von einer Verwandten meiner Mutter, die vor dem Weltkrieg nach Jerusalem ausgewandert war und mit der wir in brieflicher Verbindung standen. Ihr Ehemann, ein Bankdirektor, verschaffte mir die Einwanderungserlaubnis, indem er der Hebräischen Universität in Jerusalem die Studiengebühren bezahlte.

Ich brauchte drei Monate, um die nötigen Auswanderungspapiere zu erlangen: den Paß, das Visum, das Gesundheitszeugnis, die Steuerunbedenklichkeitsbescheinigung. Im „Wanderungsamt“, einer Behörde, die die Nazis errichtet hatten, um jüdische Auswanderer zu schikanieren, erhielt ich den zur Ausreise notwendigen Hakenkreuzstempel nur gegen die schriftliche Verpflichtung, niemals mehr den Boden des Deutschen Reiches zu betreten.

Am 11. Juli 1938 verließ ich Wien mit einem merkwürdigen Gefühl, das mich immer überkommt, wenn ich die Stadt besuche: Es ist die Heimat meiner Kindheit und Jugend, mit deren Atmosphäre ich vertraut bin; gleichzeitig jedoch auch der Ort, an dem ich zutiefst beleidigt und verletzt wurde. Erst wurde mir die beste Erziehung der dreißiger Jahre zuteil, und dann hieß es sinngemäß: „Wenn du nicht verschwindest, bringen wir dich um!“

Diese Zwiespältigkeit und Ambivalenz gegenüber Wien hat mich nie verlassen. Ich reiste mit der Bahn nach Triest und von dort mit dem Schiff nach Tel Aviv, wo ich am Hafen von einem Sohn der – mir bis dahin unbekannten – Tante erwartet wurde. Obwohl mich meine Verwandten in Jerusalem sehr freundlich aufnahmen, war der Kulturschock gewaltig, denn ich war ja nicht aus Zionismus, sondern aus Österreich gekommen, und die nationale Ideologie, die Sprache, das Klima, die Umgangsformen, der Orient waren mir fremd. Ich mußte das Gefühl des Verstoßenseins aber unterdrücken, denn diese Fremde hatte mich aus meiner Kindheitsheimat gerettet.

Da in der Familie meiner Verwandten und bei deren Freunden nur Hebräisch gesprochen wurde, lernte ich die Sprache schnell. Im Studienjahr 1938/39 studierte ich Geschichte, Anglistik und politische Philosophie an der Jerusalemer Universität. Meine Eltern wurden am Pogromtag, dem 10. November 1938, in Wien verhaftet und schrieben nach ihrer Freilassung einen verzweifelten Brief, sie zu retten.

Der Bankdirektor, der mich gastfreundlich aufgenommen hatte, bestach mit einer großen Summe einen hohen arabischen Beamten, den die englische Mandatsregierung beauftragt hatte, wohlhabenden jüdischen Einwanderern Zertifikate zu erteilen. Meine Eltern waren natürlich mittellos, weil die Nazibehörden nicht gestatteten, mehr als zehn Mark mitzunehmen. Die Verwandten gaben ihnen einige Wochen lang in der Jerusalemer Villa Unterkunft, und im Mai 1939 mußte ich meine Studien unterbrechen. Wir zogen nach Tel Aviv, dem Wirtschaftszentrum des Landes, und begannen ohne rechte Fachkenntnisse Einkaufs- und Badetaschen herzustellen. Damit begann mein zweiter Lebensabschnitt, der von 1939 bis 1962 währte – das Leben eines Handwerkers, später Kaufmanns in Taschnerwaren in Tel Aviv.

Handwerker und Kaufmann in Tel Aviv

Wir mieteten eine Dreizimmerwohnung, nahmen einen Untermieter auf, im zweiten Zimmer schliefen meine Eltern, im dritten Zimmer stand der Arbeitstisch, die beiden Nähmaschinen und mein Sofa. Mein Vater schnitt die Taschen ohne wirkliche Kenntnisse zu, denn in Wien war er der Inhaber der Taschnerwerkstatt gewesen, die Ware war von Facharbeitern hergestellt worden.

Vor seiner Auswanderung hatte mein Vater den früheren Vorarbeiter seiner Werkstatt, einen gewissen Burianek – ich erinnere mich noch gut an ihn – gebeten, ihm die Maße und Schnittmuster der Taschen zu geben, und mit diesen dürftigen Kenntnissen begannen wir in Tel Aviv die Arbeit. Ich habe die Menschlichkeit dieses alten Wiener Sozialdemokraten Burianek, der seinem jüdischen ehemaligen Chef die wirtschaftliche Existenz in der Fremde zu ermöglichen suchte, nicht vergessen.

Bis zum Ende des Jahres 1942 ging es uns miserabel. Die Taschen waren krumm und schief, kein Geschäftsmann wollte sie kaufen, so daß wir sie zwei jüdischen Hausierern, denen es noch schlechter als uns ging – der eine hieß Kurz, der andere Klein –, in Kommission geben mußten; sie gingen in Tel Aviv und Umgebung von Tür zu Tür, und von den kümmerlichen Einkünften existierten wir recht und schlecht.

Mitte November 1942 kam jedoch die Kriegswende. Hitlers Lieblingsgeneral Rommel und seine Wüstenfüchse wurden bei El Alamein in Ägypten zurückgeschlagen, die Russen schlossen die 6. Deutsche Armee bei Stalingrad ein; die Engländer erkannten, daß sie den Mittleren Osten nicht verlieren würden. Innerhalb kurzer Zeit ließen sie 100.000 Soldaten in Palästina einströmen. Die beginnende Konjunktur ermöglichte uns, einen Kredit aufzunehmen und gute Facharbeiter zu beschäftigen, die hochwertige Ware herstellten, so daß wir in den letzten Kriegsjahren unsere Taschen nicht nur in Palästina verkauften, sondern sogar Kunden in Bagdad, Damaskus und Kairo hatten.

Meine Ersatz-Universität

Um die Verbindung mit der Kultur, in der ich erzogen worden war, nicht zu verlieren, trat ich einem deutschsprachigen Literaturzirkel bei, der vorwiegend aus jungen Menschen bestand. Die Vortrags-, Rezitations- und Diskussionsabende dieses „Kreises für fortschrittliche Kultur“ bildeten bald den geistigen Inhalt meines Lebens.

Wir trafen uns wöchentlich in einem geräumigen Hinterzimmer eines Kaffeehauses; später, als sich der Kreis bis auf hundert Personen erweiterte, mieteten wir einen Vortragssaal. Unter den Referenten befanden sich Wissenschaftler und Künstler, die im deutschen Sprachbereich bekannte Namen besessen hatten, wie der Schriftsteller Arnold Zweig, die Schauspieler Friedrich Lobe und Hermann Vallentin, der Germanist Paul Landau und der Kunsthistoriker Kurt Freyer.

Viele Vorträge betrafen auch politische Themen. Für mich wurde dieser Kreis – in dem ich meine Frau kennenlernte – zu einer Art Ersatz-Universität; ich hielt dort mehrere Vor-

träge, erweiterte mein Wissen durch eifrige Lektüre von historischen und literarischen Werken und erwarb Kenntnisse der deutschen Geschichte, die mir später sehr zustatten kommen sollten.

Ich heiratete Ende 1945; aus der Ehe gingen ein Sohn und eine Tochter hervor. Meine Mutter starb 1947. Während des Unabhängigkeitskrieges Israels von 1948 stellte unser Betrieb verschiedene Gegenstände für die Armee her. Vier Jahre lang besaßen wir einen großen Werkstattraum; als sich 1952 die Produktion nicht mehr lohnte, verkaufte ich die Nähmaschinen, entließ die Arbeiter, mietete einen Laden und etablierte mich als Grossist und Detailkaufmann in Lederwaren. Nach dem Tode meines Vaters 1954 half mir meine Frau im Geschäft; wir nahmen einen unserer früheren Hausierer, Herrn Kurz, der in der Wiener Mariahilfer Straße bis 1938 ein Detailgeschäft besessen hatte, als Angestellten und Verkäufer auf.

Versuch einer Rückkehr nach Wien

Obwohl ich mich – bei fleißiger Arbeit – wirtschaftlich nicht beklagen konnte, wurde ich immer unzufriedener, denn ich spürte, daß ich nicht mein eigenes Leben, sondern gleichsam das eines anderen Menschen führte, nämlich das eines Tel Aviver Taschenhändlers. Ich wußte, daß ich im falschen Land lebte und den falschen Beruf hatte, mir war aber nicht klar, wie ich diesen Zustand ändern konnte.

Diese Krise erreichte im Oktober 1955 einen Tiefpunkt, als ich während des jährlichen Reservendienstes der Armee, den ich damals in der Negev-Wüste absolvierte, bei einem Feuerüberfall der Ägypter dabei war. Unsere Kompanie hatte zwei Tote und neun Verwundete zu beklagen; ich lag stundenlang unter Feuer und glaubte, mein Ende sei gekommen. In dieser Verzweiflungssituation beschloß ich, mein Leben zu ändern und nach Wien zurückzukehren – ich kannte ja keine anderen Länder als Österreich und Israel.

Als meine Frau von diesem Plan erfuhr, war sie entsetzt; sie überzeugte mich, daß ich die Existenz der Familie nicht aufs Spiel setzen dürfe. Wir kamen zu dem Ergebnis, daß ich mich zuerst allein in Wien umsehen sollte, um dann endgültig gemeinsam zu entscheiden.

Ich fuhr also im März 1956 mit dem Schiff nach Genua und von dort mit der Bahn nach Wien, wo ich knapp drei Monate blieb. Erst dieser Besuch in der Heimat meiner Kindheit und Jugend, aus der ich achtzehn Jahre zuvor geflüchtet war, überzeugte mich, daß eine Rückkehr nicht in Frage kam. Ich hatte mich vor 1938 so stark mit Wien identifiziert, daß ich über die seelische Kränkung, die mir – wie allen Juden – mit der Verstoßung angetan worden war, nicht hinwegkommen konnte.

Ein Erlebnis soll die Wandlung der einstigen kindlichen Heimatliebe in ein Gefühl der Entfremdung illustrieren. Als ich das Wohnhaus am Alsergrund, in dem ich die ersten neunzehn Jahre meines Lebens verbracht hatte, betrat, fand ich dort natürlich keinen der früheren jüdischen Mieter mehr vor; ich stellte jedoch mit Erstaunen fest, daß der frühere Hausmeister, der niemals eine antisemitische Bemerkung gemacht hatte, in der Wohnung unseres ehemaligen Nachbarn, des jüdischen Architekten Giesskann, lebte. Als ich an seiner Tür

läutete, machte mir seine Frau auf und rief voller Schrecken aus: „Jessas, der Herr Grab is zruckkumma!“

Ich betrat die Wohnung und erkannte die alten, gediegenen Möbel Giesskanns. Auf meine Frage nach dem Verbleib des Architekten stammelte sie, er und seine Familie seien „irgendwie weggekommen“. Da drehte sich der Schlüssel im Schloß der Wohnungstür und der ehemalige Hauswart trat ein. Auch er erkannte mich sofort und rief seiner Frau zu: „Red ka Wurt!“

Ich begriff, daß das Hausmeisterehepaar die Wohnung und die Möbel der deportierten, umgebrachten Familie Giesskann „geerbt“ und sich auch sonst vielleicht am Raub jüdischen Eigentums bereichert hatte, und ging wortlos weg.

Studium an der neuen Universität

Ich hätte mich zwar auch in Wien als Taschenhändler etablieren können, merkte jedoch, daß dies keine Lösung meines Problems war, weil ich vor allem den Beruf ändern mußte, und kehrte im Juni 1956 mit schlappen Flügeln nach Israel zurück.

Anderthalb Jahre später begann sich jedoch Licht am Ende meines Lebenstunnels zu zeigen. Da die Entwicklung Israels vom Agrar- zum Industriestaat neue Bildungsstätten notwendig machte, wurde auch in Tel Aviv eine Universität gegründet. Diese Hochschule war zunächst vor allem für die zahlreichen Männer und Frauen mittleren Alters bestimmt, die infolge des Kriegs, der Vertreibung und der Einwanderungsschwierigkeiten ihre Studien hatten unterbrechen müssen, nun während des Tages in verschiedenen Brotberufen arbeiteten und zu intellektueller Tätigkeit zurückkehren wollten. Der Unterricht fand daher vorwiegend am späten Nachmittag und am Abend statt.

Im Herbst 1958 begann ich den Unterricht eines Dozenten zu besuchen, der Römische Geschichte lehrte. In einer der Vorlesungen teilte er den Studenten mit, daß Ciceros Briefe im Jahre 66, zur Regierungszeit des Kaisers Nero, vom Philosophen Seneca veröffentlicht worden seien. Nach dem Ende des Unterrichts machte ich ihn darauf aufmerksam, daß dies unmöglich sei, weil Seneca, der in die Verschwörung des Caius Calpurnius Piso verwickelt war, von Nero schon im Jahre 65 zum Selbstmord gezwungen wurde. Dies hatte ich mehr als zwanzig Jahre zuvor bei meinem Wiener Gymnasiallehrer gelernt und mir gemerkt, da ich ein gutes Datengedächtnis besitze. Der Dozent staunte über die Kenntnisse eines 39jährigen Taschenkaufmanns und riet mir, mich als ordentlichen Hörer einzuschreiben und einen akademischen Grad zu erwerben.

Erfolgreiches Doppelleben

In den nächsten drei Jahren führte ich gleichsam ein Doppelleben: Während des Tages kaufte und verkaufte ich nach wie vor Lederwaren, am Abend war ich Student der Geschichte und Philosophie. Es war nicht leicht, den Dr. Jekyll vom Mr. Hyde zu trennen, denn ich mußte

den Lieferanten, Kunden, Handwerkern und Geschäftsfreunden mein Studium verschweigen, da ein Kaufmann nur eines im Sinn haben darf, wenn er Erfolg haben will: Profit; wer sich aber mit Seneca, Cicero, Tacitus, Metternich, Napoleon oder auch Kant, Hegel und Spinoza beschäftigt, gilt nicht als seriöser Geschäftsmann und ist daher nicht kreditwürdig; weil ich aber auf Kredit angewiesen war, durfte ich nichts von meinen Studien erzählen.

Im Herbst 1961 bestand ich die Prüfung des Baccalaureus Artis. Die Hochschullehrer, die mein Wissen schätzten, meinten, daß sie bei Erweiterung der Universität meine Anstellung als Dozent für Neuere europäische Geschichte befürworten würden, falls es mir gelänge, im Ausland den Dokortitel zu erwerben; in Israel existieren für dieses Fach keine Archivquellen. Allerdings könne die Universität weder eine schriftliche Verpflichtung eingehen, mich nach der Rückkehr aus dem Ausland zu beschäftigen, noch ein Stipendium gewähren, weil ich mit 43 Jahren viel zu alt sei. Ich mußte also, wenn ich meinen Lebenswunsch nach intellektueller Tätigkeit erfüllen wollte, alles riskieren und meine und meiner Familie Existenz aufs Spiel setzen. Ich wußte, daß es die größte, aber auch die letzte Chance meines Lebens war.

Akademiker in Deutschland und Israel

Durch Vermittlung eines Freundes in Frankfurt gelang es mir, ein Stipendium der Friedrich-Ebert-Stiftung zu erhalten, um an einer deutschen Universität zu promovieren – allerdings unter der Bedingung, daß ich allein, ohne meine Familie, nach Deutschland käme. Der Brief mit diesem Bescheid kam am 13. März 1962 an – ich hatte auf ihn gleichsam fast ein Vierteljahrhundert gewartet, denn am 13. März 1938 hatte der Anschluß Österreichs an Nazi-Deutschland meine ursprünglichen Lebenspläne zerstört. Meine Frau, die sehr gut wußte, wie sehr ich von der Existenz als Kaufmann frustriert war, erklärte sich bereit, die Ehe für die Dauer meiner Studienzeit zu unterbrechen und mit den halbwüchsigen Kindern allein zu bleiben. In den nächsten Monaten liquidierte ich mein Geschäft, verkaufte die Ware und überließ den erlösten Betrag meiner Familie – ein zweiter Lebensabschnitt war zu Ende, der dritte, als Akademiker, begann, als ich im September 1962 mit dem Schiff nach Venedig und von dort nach Hamburg reiste, um meine Dissertation zu beginnen.

Ich hatte mich einige Monate zuvor an den sehr renommierten, dort lehrenden Historiker Fritz Fischer gewandt, der in seinem 1961 erschienenen epochemachenden Werk *Griff nach der Weltmacht* bewiesen hatte, daß die kaiserliche Regierung des Deutschen Reiches für den Ausbruch des Ersten Weltkrieges ebenso die Verantwortung trug, wie die Naziregierung am Ausbruch des Zweiten Weltkrieges schuld war. Fischers wissenschaftlich fundierte Kontinuitätsthese erregte die Wut der konservativen und reaktionären deutschen Historikerzunft; mir imponierten der Mut und die Methode Fischers sehr, ich wußte, daß er der richtige Doktorvater für mich war.

Meine Dissertation befaßte sich mit den demokratischen Strömungen in Norddeutschland im Zeitalter der Französischen Revolution – ein Thema, das bis dahin noch kein Historiker zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung gemacht hatte.

Ich erforschte also die Aktivitäten jakobinischer Revolutionäre, welche die Ideen der Volkssouveränität und des nationalen Selbstbestimmungsrechts verwirklichen wollten, sich in ideologischer und militärischer Hinsicht an Frankreich, in sozialer Hinsicht an den Interessen der mittleren und unteren Volksklassen der deutschen Teilstaaten orientierten und zum Kampf gegen die fürstliche Willkürherrschaft aufriefen.

Ich betrieb Quellenstudien in beiden Teilen Deutschland und freundete mich mit mehreren bedeutenden Historikern, Politologen und Germanisten der Bundesrepublik und der DDR an. Im Europa-Kolleg, in dem ich während der Hamburger Studienzeit wohnte, lernte ich einige hochbegabte Doktoranden und Akademiker verschiedener Disziplinen kennen, die später zu wichtigen Positionen aufstiegen und mit denen ich bis heute in Verbindung stehe.

Als Nebenfächer wählte ich deutsche Literaturgeschichte und politische Philosophie; die Kenntnisse, die ich in den Seminaren über Montesquieu, Rousseau und Tocqueville, über Conrad Ferdinand Meyer und Alfred Döblin erwarb, waren mir später sehr nützlich.

Im Sommer 1964 kam meine Frau nach Europa, und wir holten unsere Hochzeitsreise nach, die uns zunächst nach Paris, Frankfurt, Köln und Kopenhagen führte; in Berlin zeigte mir meine Frau die Stätten ihrer Kindheit, und nach Abstechern nach München und Salzburg reisten wir zum Abschluß nach Wien, wo ich meiner Frau einige ehemalige Klassenkameraden vorstellte.

Im Sommer 1965 legte ich das mündliche Rigorosum in Geschichte und den beiden Nebenfächern ab und promovierte bei Fritz Fischer. Meine Dissertation wurde in die Reihe der Veröffentlichungen des Vereins für Hamburgische Geschichte aufgenommen und erschien in einem renommierten Verlag.

Im September 1965, kurz vor meiner Rückkehr nach Israel, fand in Wien der 12. Internationale Historikerkongreß statt, an dem tausende Geschichtswissenschaftler aus aller Welt teilnahmen. Im Rahmen dieser Tagung veranstalteten an der Wiener Universität etwa 150 Revolutionsforscher ein Colloquium über den bedeutendsten französischen Jakobiner, Maximilien Robespierre.

Der Leipziger Historiker Walter Markov, ein hervorragender Kenner der Französischen Revolution, mit dem ich mich während meiner Aufenthalte in der DDR angefreundet hatte, schlug mir vor, die Ergebnisse meiner Studien den hochrangigen Experten vorzutragen.

Dieses halbstündige Referat vor einem internationalen Forum sah ich als großen persönlichen und wissenschaftlichen Triumph an. Ich leitete den Vortrag über „Robespierre in der Sicht norddeutscher Jakobiner“ mit der Bemerkung ein, daß es für mich eines gewissen Symbolcharakters nicht entbehre, meine wissenschaftliche Laufbahn gerade an der Wiener Universität beginnen zu können, aus der ich 27 Jahre zuvor beim Anschluß Österreichs an Nazideutschland hinausgeworfen worden war.

Bibliographie in Auswahl

Bücher

Demokratische Strömungen in Hamburg und Schleswig-Holstein zur Zeit der ersten Französischen Republik, Veröffentlichungen des Vereins für hamburgische Geschichte, Bd. 21, Hamburg 1966.

Norddeutsche Jakobiner. Bestrebungen zur Zeit der Französischen Revolution, Studien zur neueren Geschichte, Bd. 8, Frankfurt a.M. 1967.

Noch ist Deutschland nicht verloren. Eine historisch-politische Analyse unterdrückter Lyrik von der Französischen Revolution bis zur Reichsgründung, Vorwort von Uwe Friesel, München 1970, erw. Neuaufl. München 1973.

Eroberung oder Befreiung? Deutsche Jakobiner und die Franzosenherrschaft im Rheinland 1792–1799, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, Heft 4, Trier 1971 (erschien auch in: *Archiv für Sozialgeschichte*, Bd. 10, Verlag für Literatur und Zeitgeschehen, Hannover 1970, S. 7-94), erw. Neuauflage in: *Studien zu Jakobinismus und Sozialismus*, hrsg. v. Hans Pelger, Bonn 1974, S. 1-102

Leben und Werk norddeutscher Jakobiner, „Deutsche revolutionäre Demokraten“, Bd. 5, Stuttgart 1973.

Die Französische Revolution. Eine Dokumentation, München 1973.

Die Debatte um die Französische Revolution, München 1975.

Freyheit oder Mordt und Todt. Revolutionsaufrufe deutscher Jakobiner, Berlin 1979.

Die Revolution von 1848. Eine Dokumentation. 131 Dokumente und eine Zeittafel, München 1980.

Radikale Lebensläufe. Von der bürgerlichen zur proletarischen Emanzipationsbewegung, Berlin 1980.

Ein Volk muß seine Freiheit selbst erobern. Zur Geschichte des deutschen Jakobinismus, Frankfurt a.M. 1984.

Georg Büchner und die Revolution von 1848. Der Büchner-Essay von Wilhelm Schulz aus dem Jahre 1851. Text und Kommentar, unter Mitarbeit von Thomas Michael Mayer (Büchner-Studien, Bd. I), Königstein/Ts. 1985.

Dr. Wilhelm Schulz aus Darmstadt. Weggeführte von Georg Büchner, Inspirator von Karl Marx, Frankfurt a.M. 1987.

Die Französische Revolution. Aufbruch zur Demokratie, Stuttgart 1989, mit 212 meist farbigen Illustrationen. Erschien gleichzeitig auch in französischer, englischer, holländischer und italienischer Sprache.

Der deutsche Weg der Judenemanzipation 1789–1930, München 1991.

Heinrich Heine als politischer Dichter, Frankfurt a.M. 1992.

Jacobinismus und Demokratie in Geschichte und Literatur, Frankfurt a.M. u. a. 1998.

Meine vier Leben. Gedächtniskünstler, Emigrant, Jakobinerforscher, Demokrat, Köln 1999.

Zwei Seiten einer Medaille. Demokratische Revolution und Judenemanzipation, Köln 2000.

Abhandlungen

Clubs démocrates en Allemagne du Nord. 1792/93, in: *Annales historiques de la révolution française*, No. 186, 1966, S. 523-546.

Robespierre et le gouvernement révolutionnaire d'après la presse démocratique d'Allemagne du Nord, in: *Actes du Colloque Robespierre*, Paris 1967, S. 95-106.

- La réaction de la population de Rhenanie face à l'occupation par les armées révolutionnaires françaises 1792/99, in: *Actes du Colloque „Occupants-Occupés“*, Brüssel 1969, S. 119-137.
- Die Revolutionspropaganda der deutschen Jakobiner, 1792/93, in: *Archiv für Sozialgeschichte*, Bd. 9, Hannover 1969, S. 113-156.
- La discussion entre les démocrates Rebmann et Schütz sur la libération de l'Allgemagne du joug féodal (1797-98), in: *Actes du Colloque „Patriotisme et Nationalisme en Europe à l'époque de la Révolution française et du Napoléon“*, S. 143-159.
- Von Mainz nach Hambach. Zur Kontinuität revolutionärer Bewegungen 1792-1832, in: Immanuel Geiss/Bernd-Jürgen Wendt (Hrsg.), *Deutschland in der Weltpolitik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Festschrift zum 65. Geburtstag von Fritz Fischer, Düsseldorf 1973, S. 50-69.
- Französische Revolution und deutsche Geschichtswissenschaft, in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte*, Bd. 3, Tel Aviv 1974, S. 11-43.
- Harro Harring. Revolutionsdichter und Odysseus der Freiheit, in: Gert Mattenklott/Klaus R. Scherpe (Hrsg.), *Demokratisch-revolutionäre Literatur in Deutschland: Vormärz*, Kronberg/Ts. 1975, S. 9-84.
- Friedrich Albert Langes Zeitung „Der Bote vom Niederrhein“ und die Kontinuität demokratischer Strömungen in Deutschland, in: Joachim H. Knoll/Julius H. Schoeps (Hrsg.), *Friedrich Albert Lange. Leben und Werk*, Duisburg 1975, S. 83-91.
- The Revolutionary Propaganda of the German Jacobins, in: G. Iggers (Hrsg.), *Special Studies Series*, No. 75, Council on International Studies, State University of New York in Buffalo, 1975, S. 48-75.
- Saul Ascher, ein jüdisch-deutscher Spätaufklärer zwischen Revolution und Restauration, in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte*, Bd. 6, Tel Aviv 1977, S. 131-179.
- Demokratische Freiheitskämpfer Österreichs im Zeitalter der Französischen Revolution, in: *Wien und Europa zwischen den Revolutionen (1789-1848)*, hrsg. von R. Urbach, Wien 1978, S. 54-71.
- Klassik und literarischer Jakobinismus. Ideale und Illusionen der deutschen Intelligenz im Zeitalter der Französischen Revolution, in: *Goethe & Co. Traum und Wirklichkeit der deutschen Klassik*, Duisburg 1978, S. 29-42.
- Deutscher Jakobinismus und jüdische Emanzipation, in: *Beiheft 3 zum Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte*, Tel Aviv 1980, S. 265-291.
- Johann Jacoby – Briefwechsel im Vormärz und in der Revolution von 1848/49, in: Peter von der Osten-Sacken (Hrsg.), *Juden in Deutschland. Zur Geschichte einer Hoffnung*, Berlin 1980, S. 149-168.
- Die deutsche Jakobinerbewegung, in: Helmut Berding/Hans-Peter Ullmann (Hrsg.), *Deutschland zwischen Revolution und Restauration*, Königstein/Ts. 1981, S. 208-227.
- Der hessische Demokrat Wilhelm Schulz und seine Schriften über Georg Büchner und Friedrich Ludwig Weidig, in: H. Gersch/Th. M. Mayer/G. Oesterle (Hrsg.), *Georg Büchner-Jahrbuch*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1982, S. 227-248.
- Die revolutionäre Agitation und die Kerkerhaft Leopold Eichelbergs. Ein jüdisch-deutscher Demokrat im Umkreis Georg Büchners, in: *Beiheft 4 zum Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte*, Tel Aviv 1983, S. 137-171.
- Egon Erwin Kisch und das Judentum, in: *Juden in der Weimarer Republik, Beiheft 9 des Jahrbuchs des Instituts für Deutsche Geschichte*, Stuttgart/Bonn 1986, S. 218-243.
- Leistung und Funktion jüdischer Intellektueller in Deutschland (1840-1933), in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 38. Jg. Heft 3, Köln 1986, S. 193-207.
- Die ironische „Leichenpredigt“ des Hamburger Jakobiners Heinrich Würzer auf den Tod König Friedrich Wilhelms II. von Preußen, in: Wilhelm Treue (Hrsg.), *Geschichte als Aufgabe*, Festschrift für Otto Büsch zu seinem 60. Geburtstag, Berlin 1988, S. 145-158.

Revolutionäre Strömungen im Vormärz und das Hambacher Fest, in: *Jahrbuch der Hambach-Gesellschaft 1988*, Neustadt an der Weinstraße 1988, S. 9-25.

Ernst Ludwig Koseritz, Wilhelm Schulz und Leopold Eichelberg: Revolutionäre Demokraten im Umkreis Georg Büchners, in: *Büchner – Zeit – Geist, Zeitgenossen. Ringvorlesung zum 150. Todestag von Georg Büchner*, Darmstadt 1989, S. 163-195.

Jüdischer Selbsthaß und jüdische Selbstachtung in der deutschen Literatur und Publizistik 1890–1933, in: Hans Otto Horch/Horst Denkler (Hrsg.), *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, Zweiter Teil, Tübingen 1989, S. 313-336.

Sozialpropheten und Sündenböcke. Juden in der deutschen Arbeiterbewegung 1840 bis 1933, in: Julius H. Schoeps (Hrsg.), *Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland*, Stuttgart/Bonn 1989, S. 357-378.

Zur Geschichte der deutschen Jakobiner, in: *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*, hrsg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a.M. 1989, S. 68-89.

Obrigkeitsliche und revolutionäre Formen der Judenemanzipation, in: *Jahrbuch für deutsche Geschichte*, Bd. 20, Tel Aviv 1991, S. 127-134.

Fichtes Judenfeindschaft, in: *Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte*, 44. Jg., Heft 1, Leiden 1992, S. 70-75.

Der Kreis für fortschrittliche Kultur in Tel Aviv (1942–1946), in: Hans Otto Horch/Horst Denkler (Hrsg.), *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom Ersten Weltkrieg bis 1933/38*, Dritter Teil, Tübingen 1993, S. 398-414.

Die Burschenschaften im Kontext nationalrevolutionärer Emanzipationsbewegungen anderer Länder 1815 bis 1825, in: Burghard Dedner (Hrsg.), *Das Wartburgfest und die oppositionelle Bewegung in Hessen*, Marburg 1994, S. 11-29.

Andreas Riems Weg vom Neologen zum Jakobiner, in: Gunter Hartung (Hrsg.), *Außenseiter der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1995, S. 183-199.

Zwischen Obrigkeitsgehorsam und Revolutionsbejahung. Immanuel Kants Einstellung zur Französischen Revolution und Die Leistungen der französischen Jakobiner im Entscheidungsjahr 1793/94, in: *Hommage à Kant. Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“*, Hamburg 1996, S. 25-56.

Deutschnationale Vorurteile, in: Theodor Bergmann/Mario Kessler/Joost Kircz/Gert Schäfer (Hrsg.), *Zwischen Utopie und Kritik. Friedrich Engels – ein „Klassiker“ nach 100 Jahren*, Hamburg 1996, S. 118-123.

Theodor Lessings Kampf gegen den antisemitischen Nationalismus in Deutschland, in: Jörg Wollenberg (Hrsg.), *Theodor Lessing. Wir machen nicht mit! Schriften gegen den Nationalismus und zur Judenfrage*, Bremen 1997, S. 9-18.

Jüdische Aspekte in den Dichtungen Heinrich Heines, in: Dolf Oehler/Karin Hempel-Soos (Hrsg.), *„Dichter unbekannt“. Heine lesen heute*, Bonn 1998, S. 55-67.

Festschrift

Die bürgerliche Gesellschaft zwischen Demokratie und Diktatur. Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. Walter Grab, hrsg. von Jörn Garber/Hanno Schmitt, Marburg 1985.

WALTER GRAB

Heinrich Heine und die Revolution von 1848

Heine ist nicht nur einer der bedeutendsten Lyriker der deutschen Literatur, sondern auch ein politischer Denker, dessen originelle und geistreiche Einsichten in die Triebkräfte und Mechanismen des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses heute ebenso gültig und aktuell sind wie vor fünf Generationen. Als er die literarische Arena betrat, also kurz nach dem Wiener Kongreß von 1815, rangen in Mitteleuropa zwei ideologische Strömungen um die geistige und politische Vorherrschaft, die *beide* vergangene und abgelebte Gesellschaftsbezüge idealisierten. Sowohl die Parteigänger der Fürstenherrschaft und der Restauration, die die *Zersplitterung* Deutschlands in 36 souveräne Staaten verewigen wollten, als auch die Deutschtümler und Romantiker, die die politische *Einheit* des Landes anstrebten, lehnten die kosmopolitischen Ideen der Französischen Revolution entschieden ab.

Im Gegensatz zu diesen rückwärtsgewandten Ideologien entnahm Heine seine geistigen Waffen der Rüstkammer der *Aufklärung* und ging davon aus, daß Fortschritt und Emanzipation der historischen Entwicklung immanent sind. Zwanzig Jahre lang, vom dritten Band seiner Reisebilder 1828 bis zum Ausbruch der Revolution, betonte er in vielen Schriften immer wieder, daß die Beseitigung der konservativen Restaurationsgewalten notwendig sei, die das politische Leben in Deutschland erstickten. Als die Volksmassen auf den Wiener und Berliner Barrikaden jedoch den Freiheitskampf begannen und die Frankfurter Paulskirchenversammlung im Mai 1848 zusammentrat, nahm Heine eine ambivalente und sehr distanzierte Haltung ein. Um diesen Widerspruch zu erklären, ist es nötig, zu wissen, welche Staatsform er anstrebte. Ich werde also zunächst die vier Säulen untersuchen, auf denen sein politisches Gedankengebäude ruhte: es waren sein Bonapartismus, sein Hegelianismus, sein Saint-Simonismus und sein Jakobinismus.

Er führte sein Weltbürgertum und seine Liebe zu Frankreich selbst auf seine Herkunft und seine Kindheitseindrücke zurück. Im selben Jahr 1797, als Heine in Düsseldorf geboren wurde, annektierte Frankreich am Ende des ersten Koalitionskrieges das linke Rheinufer. Die Revolutionsheere zertrümmerten die Pforten des jüdischen Ghettos und brachten den Juden die langersehnte bürgerliche Gleichberechtigung, und Heine hat sich sein Leben lang bemüht, diese Dankesschuld dem französischen Volk abzutragen. Im Gegensatz zu den meisten seiner Zeitgenossen erblickte er in Napoleon niemals einen Unterjocher und Fremdherrscher, sondern vielmehr den Vollstrecker des Vermächtnisses der Französischen Revolution, der ihr wichtigstes politisches Erbe, nämlich die rechtliche Gleichheit und die persönliche Freiheit aller Staatsbürger, bewahrte und in seinem Gesetzbuch kodifizierte. Napoleonkult und Emanzipationsdoktrin waren für Heine zwei Seiten derselben Medaille. Er verherrlichte den Kaiser als die „menschgewordene Revolution“ und einen „weltlichen Heiland“. Als Vierzehnjähriger erblickte er einmal den Imperator auf seinem weißen Roß, als dieser während eines Besuchs in Düsseldorf die Hofgartenallee hinabritt, und in seiner Erinnerung erstrahlte der Bezwingen Europas im Glanz eines messianischen Übermenschen:

„Das Gesicht hatte jene Farbe, die wir bei marmornen Griechen- und Römerköpfen finden, und auf diesem Gesichte stand geschrieben: Du sollst keine Götter haben außer mir. Er hatte ein Auge klar wie der Himmel, und auf seiner Stirne nisteten die großen Siebenmeilenstiefel-Gedanken, womit der Kaiser unsichtbar über die Welt schritt.“

Heines jugendliche Verehrung für Napoleon wurde durch die Geschichtsphilosophie Hegels bestärkt, die er während seiner Studienzeit in Berlin in den Jahren 1821–23 kennenlernte. Für Hegel, der in der Weltgeschichte den stufenweisen Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit erblickte, galt der „herrliche Sonnenaufgang“ der Französischen Revolution als Beginn einer neuen Menschheitsepoche. Der Philosoph hielt den Kaiser für eines „jener welthistorischen Individuen, welche den Beruf hatten, die Geschäftsführer des Weltgeistes zu sein“, weil sie sich mit der Durchsetzung der universalen Interessen den inneren Willen der Menschen als Ziel steckten.

Hegels Betonung des Prozeßcharakters der Geschichte festigte Heines Überzeugung, daß die Herrschaft der Restaurationspolitiker vergänglich und überwindbar sei. Der Dichter hielt den Philosophen für einen heimlichen Umstürzler, dessen Doktrin der Geistesblitz sei, der dem Donner einer deutschen Revolution vorausseile. Heine behauptete, Hegels berühmte Sentenz: „Alles was ist, ist vernünftig“, die anscheinend die bestehende Ordnung rechtfertige, bedeute in Wirklichkeit „Alles was vernünftig ist, muß sein“. Nach dieser Deutung war Hegels angeblicher Konservatismus eine durch den politischen Druck der Reaktion bedingte Tarnung. Das Schulgeheimnis der Hegelschen Philosophie bestand also, laut Heine, im rastlosen Kampf gegen die politische Misere Deutschlands; die wahre Doktrin des Meisterdenkers sprach den demokratischen Intellektuellen die Aufgabe zu, die Volksmassen aus ihrer Apathie zu wecken und zu revolutionären Aktionen gegen ihre Unterdrücker aufzurufen:

Doktrin

Schlage die Trommel und fürchte dich nicht,
Und küsse die Marketenderin!
Das ist die ganze Wissenschaft,
Das ist der Bücher tiefster Sinn.

Trommle die Leute aus dem Schlaf,
Trommle Reveille mit Jugendkraft,
Marschiere trommelnd immer voran,
Das ist die ganze Wissenschaft.

Das ist die Hegelsche Philosophie,
Das ist der Bücher tiefster Sinn!
Ich hab sie begriffen, weil ich gescheit,
Und weil ich ein guter Tambour bin.

Im Juli 1830 wurde die Bourbonendynastie in Frankreich durch eine Volkserhebung gestürzt. Heine war begeistert und glaubte eine Zeitenwende sei gekommen. Wenige Monate später beschloß er, nach Paris zu emigrieren, wo er die leuchtende Morgenröte eines neuen Menschheitsaufbruchs zu erblicken glaubte. Dort vertiefte er sich in die Lehren des 1825 verstorbenen Sozialtheoretikers Claude Henri de Saint-Simon, der von seinen Schülern als Stifter einer neuen Religion verehrt wurde. Die Saint-Simonisten lehnten die ungerechte soziale Hierarchie ab, die auf der Ungleichheit der Geburt und des Eigentums beruhte, und

wollten eine neue Rangordnung des Talents, der Leistung und des Verdienstes um gesellschaftliche Belange begründen. Sie umrissen die Aufgaben, die die politischen und sozialen Funktionsträger im zukünftigen Industriestaat zu erfüllen hatten, damit die Menschheit die materiellen Naturschätze erschließen und die geschaffenen Werte genießen könne; sie hofften, daß die technischen und ökonomischen Fortschritte alle Menschen befähigen würden, im *Diesseits* Zufriedenheit und Glück zu finden. Die pantheistische Genußreligion des Saint-Simonismus vermochte auf die kirchlichen Institutionen des Christentums zu verzichten.

An der Spitze dieser Meritokratie sollte eine geniale Persönlichkeit stehen, die sich in den Dienst des Fortschritts und des allgemeinen Wohlstands stellen und auf eine geistige Elite sozial engagierter Künstler stützen sollte. Die Wissenschaftler sollten die Zukunftsutopie der gerechten Weltordnung ausarbeiten; die Kunst sollte ihren privaten, nur auf den ästhetischen Genuß des *Einzelnen* gerichteten Charakter verlieren und das kulturelle Niveau der Gesamtbevölkerung heben; die Dichter sollten sich in Propheten irdischer Sinnenfreude und Glückseligkeit verwandeln und die Heilslehre der Saint-Simonistischen Kirche propagieren.

Der Saint-Simonismus wirkte auf Heine bestechend, weil er sowohl die Herrschaft der *Aristokratie der Geburt* und der *bürgerlichen Plutokratie* bekämpfte als ihm auch ermöglichte, seine demokratische Gesinnung mit seinen elitären Tendenzen als Künstler in Übereinstimmung zu bringen. Ebenso sagte ihm zu, daß der Saint-Simonismus die puritanische Asketenmoral des Christentums entschieden ablehnte. Einem Freund teilte er mit:

„Die bisherige spiritualistische Religion war heilsam und notwendig, solange der größte Teil der Menschheit im Elend lebte und sich mit der himmlischen Religion trösten mußte. Seither ist es aber durch die Fortschritte der Industrie und der Ökonomie möglich geworden, die Menschen aus ihrem materiellen Elend herauszuziehen und auf Erden zu beseligen.“

Heine betrachtete sich selbst als Nachfolger der weltbürgerlichen revolutionären Demokraten Mitteleuropas, die zur Zeit der großen Revolution nach Frankreich geflüchtet waren. Diese geistige und politische Kontinuität betonte er in seiner Abhandlung „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“. Dort heißt es:

„Während zur Zeit der ersten Revolution die bleiern deutsche Schlagsucht auf dem Volke lastete, und gleichsam eine brutale Ruhe in ganz Germanien herrschte, offenbarte sich in unserer Schriftwelt das wildeste Gären und Wallen. Als hier in Paris, in dem großen Menschen-Ozean, die Revolution losflutete, als es hier brandete und stürmte, da rauschten und brausten jenseits des Rheins die deutschen Herzen. Ach! Unsere armen Vorgänger in Deutschland mußten für ihre Revolutions-sympathien sehr arg büßen. Junker und Pfäffchen übten an ihnen ihre plumpsten und gemeinsten Tücken. Einige von ihnen flüchteten nach Paris und sind hier in Armut und Elend verkommen und verschollen. Ich habe jüngst einen blinden Landsmann gesehen, der noch seit jener Zeit in Paris ist; ich sah ihn im Palais-Royal, wo er sich ein bißchen an der Sonne gewärmt hatte. Man sagte mir, es sei der alte dänische Dichter Heiberg. Auch die Dachstube habe ich jüngst gesehen, wo der Bürger Georg Forster gestorben.“

Viele dieser alten Republikaner waren noch am Leben, als die Juli-Revolution ausbrach, und nicht wenig wunderten wir uns, daß sie jetzt plötzlich das Haupt erhoben, und uns Jungen freundlich entgegen lachten und lustige Geschichten erzählten. Einer von ihnen sang uns im Kaffeehaus die Marseillaise vor, und es dauerte nicht lange, so sangen wir sie besser als der Alte selbst. Es ist immer gut, wenn so alte Leute leben bleiben, um den Jungen die Lieder zu lehren. Wir werden sie nicht vergessen, und einige von uns werden sie einst jenen Enkeln einstudieren, die jetzt noch nicht geboren sind. Viele von uns werden aber unterdessen verfault sein, daheim im Gefängnisse, oder auf einer Dachstube in der Fremde.“

Heine zog also eine Analogie zwischen seinem eigenen Schicksal und dem der revolutionären Demokraten Georg Forster und Peter Andreas Heiberg, die während des Revolutionszeitalters im Lande der Freiheit Zuflucht gesucht hatten, um den Verfolgungen in ihrer Heimat zu entgehen. Georg Forster, der im März 1793 im Pariser Nationalkonvent die Bitte vorbrachte, das von den Revolutionsarmeen eroberte Rheinland an Frankreich anzuschließen, gilt mit Recht als bedeutendster deutscher Jakobiner. Der andere von Heine namentlich erwähnte „Vorgänger“ war der dänische Autor und Bühnendichter Heiberg, der wegen jakobinischer Agitation Ende 1799 aus Dänemark verbannt wurde. In Frankreich war Heiberg zunächst im Staatsdienst tätig und ernährte sich später, bis zu seiner Erblindung, von Übersetzungen. Er starb als 83jähriger im Jahre 1841 im Pariser Exil in großer Armut.

Indem Heine den dänischen Jakobiner Heiberg als seinen „Landsmann“ bezeichnete, wollte er seine kosmopolitische Gesinnung zum Ausdruck bringen, die alle nationalen Scheidemauern niederriß und an ihre Stelle die gemeinsame Weltanschauung setzte. Heine nahm für sich das geistige und politische Erbe der Jakobiner der vorigen Generation in Anspruch und sagte voraus, daß auch er selbst nur die Wahl habe, daheim im Gefängnis oder auf einer Dachstube in der Fremde zu sterben. Damit konstruierte der Dichter eine Kette von Fackelträgern der Vernunft und der deutsch-französischen Freundschaft, in die er sich selbst als Verbindungsglied einfügte. Diese weltbürgerlichen Kämpfer um Menschheitsbefreiung übergeben einander stafettengleich die revolutionäre Botschaft, um sie den kommenden, ja noch ungeborenen Generationen zu vermitteln.

Heine war sich darüber klar, daß der gemeinsame Kampf von bürgerlichen Jakobinern und plebejischen Volksmassen keineswegs eine Identität der gesellschaftspolitischen Ziele bedeutete. Seine Haltung gegenüber den Unterschichten war ambivalent: Er hoffte auf das revolutionäre Subjekt der Geschichte und fürchtete gleichzeitig seine Gewalt. Er kritisierte zwar die bestehenden sozialen und politischen Zustände, vermied jedoch alle Kontakte mit den Volksmassen. Ebenso wie die gebildeten Jakobiner im Zeitalter der Revolution war er überzeugt, daß die rohen und ihren Leidenschaften unterworfenen niederen Klassen zur Ausübung der Regierungsgewalt unfähig waren und daher von der Macht ferngehalten werden mußten. Er äußerte mehrmals „große Furcht vor dem Greuel einer Proletarierherrschaft“, verabscheute die „heidnische Wildheit entzügelter Volksmassen“ und meinte sogar: „Ich würde eine Hand waschen, wenn mich das souveräne Volk mit seinem Händedruck beehrt hätte“. Er war davon überzeugt, daß das Volk *nur von oben* emanzipiert werden durfte, weil es sonst seine Freiheit als Zügellosigkeit auffassen und zu Aktionen repressiver Brutalität ausnutzen würde. Sein Geniekult, seine Verherrlichung der großen welthistorischen Persönlichkeit, hatte also die Funktion, in Zeiten des politischen Übergewichts reaktionärer Mächte die Hoffnung auf einen irdischen Messias aufrechtzuerhalten, der imstande sein werde, den negativen Folgen der ersehnten Umwälzung die Spitze abzubrechen.

Im Jahre 1843 beschloß Heine, seinen Aufenthalt im halb erzwungenen, halb selbstgewählten Pariser Exil zu unterbrechen und Deutschland zu besuchen, dessen politische Zukunft ihm größte Sorgen bereitete. Wir verdanken dieser Reise Heines seine größte politisch-poetische Schöpfung, das Versepos *Deutschland. Ein Wintermärchen*, das er nach seiner Rückkehr nach Paris zu Papier brachte. Er verflocht nicht nur mit großer Kunst Komik und Elegie, Tragik und Humor unauflöslich miteinander, sondern übte vor allem ätzende Kritik an den politischen und gesellschaftlichen Zuständen Deutschlands, das, wie er ahnte, am Vorabend einer revolutionären Erhebung stand. Er zeichnete das Bild eines im Winterschlaf erstarrten versklavten Landes, dessen drei Dutzend Potentaten jede freiheitliche Regung mit einem Heer von Soldaten, Zöllnern und Zensoren zu ersticken suchten.

In seiner Vision zu Beginn des Gedichts füllte Heine den Freiheitsbegriff mit sozialem Zündstoff, der den Rahmen der marktwirtschaftlichen Ordnung sprengte, und eröffnete den Ausblick auf eine glorreiche Menschheitsperspektive, die keine materiellen und geistigen Zwänge kannte. Er verwarf die christliche Überbetonung des Spirituell-Überirdischen und entlarvte die religiösen Versprechungen auf jenseitige Belohnung als Illusionen. Seine Vision einer glücklichen Zukunft konnte Wirklichkeit werden, wenn es den Volksmassen gelang, sich aus eigener Kraft von der Unterdrückung durch konservative Machtträger zu emanzipieren:

Ein neues Lied, ein bessres Lied,
O Freunde, will ich euch dichten:
Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten.

Wir wollen auf Erden glücklich sein
Und wollen nicht mehr darben;
Verschlemmen soll nicht der faule Bauch,
Was fleißige Hände erwarben.

Es wächst hienieden Brot genug
Für alle Menschenkinder,
Auch Rosen und Myrten, Schönheit und Lust
Und Zuckererbsen nicht minder.

Ja, Zuckererbsen für jedermann,
Sobald die Schoten platzen!
Den Himmel überlassen wir
Den Engeln und den Spatzen.

Ein neues Lied, ein bessres Lied!
Es klingt wie Flöten und Geigen!
Das Miserere ist vorbei,
Die Sterbeglocken schweigen.

Die Jungfer Europa ist verlobt
Mit dem schönen Genusse
Der Freiheit, sie liegen einander im Arm,
Sie schwelgen im ersten Kusse.

Und fehlt der Pfaffensegen dabei,
Die Ehe wird gültig nicht minder,
Es leben Bräutigam und Braut
Und ihre zukünftigen Kinder!

Er vermochte jedoch weder eine hervorragende Persönlichkeit der Opposition noch eine soziale Klasse zu finden, die den Kampf gegen die Gewalthaber mit Aussicht auf Erfolg aufnehmen konnte. Daher mußte er sein Versepos, das mit der jubelnden Voraussage einer glücklichen Zukunft beim Sieg der demokratischen Kräfte begann, mit einer schauerlich-düsteren Vision beschließen, die Gestalt annehmen konnte, wenn die reaktionären und volksfeindlichen Mächte die Oberhand behielten. Gegen Ende des Versepos läßt Hamburgs Göttin Hammonia den Dichter dieses negative Zukunftsbild Deutschland in einem Nachttopf erblicken. Er enthält nicht nur den stinkenden Unrat der 36 erblichen Fürstenhäuser Deutsch-

lands, sondern auch die „Miasmen“ des untergegangenen „Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation“. Die romantische Sehnsucht nach Wiederherstellung einstiger Macht sollte später zur Reichsideologie der Bismarck-Ära werden und schließlich als „Blut-und-Boden“-Mystik der Nazis die Welt mit ihrem „Verwesungshauche“ verpesteten.

Heine beschäftigte sich im Jahr 1844, als die kommende Revolution ihre Schatten vorauszuwerfen begann, intensiv mit der sozialen Problematik. 30 Jahre zuvor, zur Zeit der Befreiungskriege, war das deutsche Volk zu den Waffen geeilt, um den Eroberer Napoleon zu vertreiben, und der preußische König hatte ein feierliches Versprechen abgegeben, daß er nach errungenem Sieg eine Verfassung erlassen werde. Diese Zusage wurde aber nicht eingelöst. Die Parole der Freiheitskämpfer von 1813 war gewesen: Für Gott, König und Vaterland. Keiner dieser drei Faktoren kümmerte sich aber um die Aufhebung der politischen Rechtlosigkeit und um soziale Besserstellung der notleidenden Bevölkerung.

Als die industrielle Revolution einsetzte, verstärkte sich die wirtschaftliche Ausbeutung, die insbesondere in den Webergegenden Schlesiens katastrophale Ausmaße annahm. Den Webern, die im Juni 1844 in einem spontanen und schlecht organisierten Hungeraufstand revoltierten und vom herbeigerufenen Militär niedergeschossen wurden, half kein Gott, kein König und kein Vaterland, für die sie und ihre Väter ihr Blut vergossen hatten. Heine veröffentlichte nach der Niederschlagung des Aufstands in der Pariser deutschen radikalen Zeitung „Vorwärts“ sein berühmtestes politisches Gedicht, das in plebejisch-demokratischem Ton eine revolutionäre Anklage und Drohung gegen die Volkspeiniger erhob und die Proletarier als Totengräber der alten Gesellschaft bezeichnete. Dabei zeigen die Weber aber kein positives Zukunftsbild, sie eröffnen keinen Erwartungshorizont, sie wissen nur von ihrem eigenen Hungerelend, von ihren betrogenen Hoffnungen. *Nicht geleitet* von demokratischen Intellektuellen, vermögen die Massen nicht *mehr*, als ihre Bitternis hinauszuschreien und düstere Drohungen auszustoßen – zu einer umfassenden weltanschaulichen Konzeption, welche neue Ordnung nach der Vernichtung der alten zu errichten ist, sind sie nicht imstande.

Im düstern Auge keine Träne,
Sie sitzen am Webstuhl und fletschen die Zähne:
Deutschland, wir weben dein Leichentuch,
Wir weben hinein den dreifachen Fluch –
Wir weben, wir weben!

Ein Fluch dem Gotte, zu dem wir gebeten,
In Winterskälte und Hungersnöten;
Wir haben vergebens gehofft und geharrt,
Er hat uns geäfft und gefoppt und genarrt –
Wir weben, wir weben!

Ein Fluch dem König, dem König der Reichen,
Den unser Elend nicht konnte erweichen,
Der den letzten Groschen von uns erpreßt
Und uns wie Hunde erschießen läßt –
Wir weben, wir weben!

Ein Fluch dem falschen Vaterlande,
Wo nur gedeihen Schmach und Schande,
Wo jede Blume früh geknickt,
Wo Fäulnis und Moder den Wurm erquickt –
Wir weben, wir weben!

Das Schiffchen fliegt, der Webstuhl kracht,
Wir weben emsig Tag und Nacht –
Altdeutschland, wir weben dein Leichentuch,
Wir weben hinein den dreifachen Fluch,
Wir weben, wir weben!

Anderthalb Jahre nach dem schlesischen Weberaufstand, im Spätherbst 1845, lernte Heine den 20jährigen Ferdinand Lassalle kennen und war von der Willenskraft und dem dynamischen Machtstreben des jungen Revolutionärs fasziniert. In Lassalle, der ebenso wie Heine selbst die Dialektik Hegels als Philosophie des Umsturzes ansah, glaubte er den „Messias des Jahrhunderts“ gefunden zu haben. Er fühlte sich von der Begegnung mit Lassalle, der – wie er sagte – „Wissen und Können, Talent und Charakter“ vereinigte, beglückt und verjüngt und feuerte ihn an, sich ohne Zögern ins Kampfgetümmel zu stürzen. In einem Gedicht „An die Jungen“ verglich er seinen Helden mit dem Napoleon des Altertums, Alexander dem Großen, der die ganze Welt als seine Beute angesehen hatte:

Laß dich nicht kirren, laß dich nicht wirren
Durch goldene Äpfel in deinem Lauf!
Die Schwerter klirren, die Pfeile schwirren
Doch halten sie nicht den Helden auf.

Ein kühnes Beginnen ist halbes Gewinnen,
Ein Alexander erbeutet die Welt!
Kein langes Besinnen! Die Königinnen
Erwarten schon knieend den Sieger im Zelt.

Waren diese beiden Strophen an den jungen Lassalle gerichtet, den er als zukünftigen Sieger über die Repräsentanten der alten, zum Untergang bestimmten Gesellschaftsordnung ansah, so bezog er sich in der dritten Strophe des Gedichts nicht nur in den politischen, sondern sogar in den erotischen Triumph der strahlenden jungen Helden mit ein:

Wir wagen, wir werben! besteigen als Erben
Des alten Darius Bett und Thron.
O süßes Verderben, o blühendes Sterben!
Berauschter Triumphtod zu Babylon!

Der Dichter ließ offen, ob er mit Babylon die Stadt meinte, in der Alexander der Große starb, oder das Sündenbabel Paris, wo er selbst noch den Sieg über die alte Welt der Aristokratie und Plutokratie erleben wollte. Die Waffenbrüderschaft mit Lassalle hielt nur wenige Monate an. In der Revolution von 1848 saß Lassalle größtenteils im Gefängnis und konnte nicht die politische Rolle spielen, die er anstrebte. Heine erlebte nicht mehr das Eintreffen seiner Prophezeiung, als Lassalle zu Beginn der sechziger Jahre zum Arbeiterführer und Messias der sozial Enterbten emporwuchs.

Zu Beginn des Jahres 1848 wurde der französische „Bürgerkönig“ Louis Philippe durch eine Volkserhebung gestürzt. Heine betrachtete das Ergebnis der Pariser Februarrevolution mit gemischten Gefühlen. Er hielt die Errichtung der Republik für verfrüht und traute der neuen Regierung nicht zu, die schwierigen sozialen und politischen Probleme Frankreichs meistern zu können. Seine Rückenmarkskrankheit, an der er seit Mitte der vierziger Jahre litt, verschlimmerte sich und führte im Mai 1848 zu fast völliger Lähmung.

Trotz seines körperlichen Verfalls verfolgte Heine die politische Entwicklung in Deutschland mit lebhafter Anteilnahme. Er staunte über den Sturz Metternichs in Wien und über den Erfolg der proletarischen Barrikadenkämpfer in Berlin und bedauerte, wegen seiner Krankheit nicht das Amt des Stimmführers der literarisch-öffentlichen Meinung wahrnehmen zu können, das er für sich in Anspruch nahm. In einem Sonettfragment, das im März oder April 1848 entstand, erwiderte er einem Parteigänger der deutschen Revolution, der ihren Sieg bereits für gesichert hielt:

Antwort

Es ist der rechte Weg, den du betreten,
Doch in der Zeit magst du dich weidlich irren;
Das sind nicht Düfte von Muskat und Myrrhen,
Die jüngst aus Deutschland mir verletzend wehten.

Wir dürfen nicht Viktoria trompeten,
So lang noch Säbel tragen unsre Sbirren;
Mich ängstet, wenn die Vipern Liebe girren
Und Wolf und Esel Freiheitslieder flöten.

Heine glaubte nicht an eine von Wohlgerüchen, von Myrrhen und Muskat duftende „Zauber-Revolution“, die eine auf Volkssouveränität beruhende Demokratie mit einem Schläge etablierte. Er mißtraute der Konzilianz und Nachgiebigkeit der traditionellen Machthaber der deutschen Teilstaaten und sprach in den wenigen Zeilen seines unvollendeten Sonetts eine Erkenntnis aus, die viele wohlmeinende und kompromißbereite Politiker der Frankfurter Paulskirche niemals begriffen: Daß nämlich der Sieg noch nicht errungen war, solange die konservativen Machttträger noch über stehende Heere verfügten, die zum geeigneten Zeitpunkt die Revolution abwürgen konnten. Daß also die freiheitlichen Errungenschaften nur durch ein militärisch organisiertes Volksheer, das die Initiative ergriff, gesichert waren. Der in der Geschichte der Französischen Revolution gut beschlagene Dichter wußte, daß auch Ludwig XVI., seine Höflinge und Anhänger Liebe zur Revolution gegirrt und Freiheitslieder geflütet hatten, während sie insgeheim planten, die Erhebung in einem Meer von Blut zu ertränken. Daher kam es darauf an, den alten Machthabern, den „Vipern“ und „Wölfen“, die Waffen zu entreißen.

Heine verhöhnte die Zaghaftheit der Mehrheit der Frankfurter Nationalversammlung und kontrastierte ihre Bereitschaft, mit den Kronenträgern zu einer „gültigen Vereinbarung“ zu gelangen, mit den siegreichen bürgerlichen Revolutionen Englands und Frankreichs. In England war König Karl I., der sich zum absoluten Herrscher aufschwingen wollte, schon 200 Jahre zuvor, im Jahre 1649, vom Parlament zum Tode verurteilt und hingerichtet worden, und in Frankreich erlitten König Ludwig XVI. und seine Gattin Marie Antoinette im Jahre 1793 dasselbe Schicksal. Im Spottgedicht „1649 – 1793 – ???“ verglich Heine die konsequenten Republikaner der Englischen und Französischen Revolution mit den untertänigen deutschen Parlamentariern:

Die Briten zeigen sich sehr rüde
Und ungeschliffen als Regicide.
Schlaflos hat König Karl verbracht
In Whitehall seine letzte Nacht.
Vor seinem Fenster sang der Spott
Und ward gehämmert an seinem Schafott.

Viel höflicher nicht die Franzosen waren.
In einem Fiaker haben diese
Den Ludwig Capet zum Richtplatz gefahren;
Sie gaben ihm keine Caleche de Remise,
Wie nach der alten Etikette
Der Majestät gebühret hätte.

Noch schlimmer ergings der Marie Antoinette,
Denn sie bekam nur eine Charette;
Statt Chambellan und Dame d'Atour
Ein Sansculotte mit ihr fuhr.
Die Witwe Capet hob höhnisch und schnippe
Die dicke habsburgerische Unterlippe.

Franzosen und Briten sind von Natur
Ganz ohne Gemüt; Gemüt hat nur
Der Deutsche, er wird gemütlich bleiben
Sogar im terroristischen Treiben.
Der Deutsche wird die Majestät
Behandeln stets mit Pietät.

In einer sechsspännigen Hofkarosse,
Schwarz panaschiert und beflort die Rosse,
Hoch auf dem Bock mit der Trauerpeitsche,
Der weinende Kutscher – so wird der deutsche
Monarch einst nach dem Richtplatz kutschiert
Und untätigst guillotiniert.

In seinem Gedicht „Erinnerung aus Krähwinkels Schreckenstagen“ verspottete Heine jeden mit Heuchelei verbrämten Antidemokratismus. Durch spruchhafte Formung der Gebote und Verbote der ängstlichen antirevolutionären Stadtmagistrate vermochte er allgemeingültige Sentenzen zu prägen, die heutzutage ebenso gültig sind wie damals. Wer kennt nicht ganz ähnliche Ermahnungen der Obrigkeit zu Ruhe und Ordnung aus unserer eigenen Zeit, die vor Beteiligung an Demonstrationen warnen? – Nur die brutale Schlußzeile entlarvt die fürsorgliche Pose des Mandatsgebers.

Erinnerung aus Krähwinkels Schreckenstagen

Wir, Bürgermeister und Senat,
Wir haben folgendes Mandat
Stadtväterlichst an alle Klassen
Der treuen Bürgerschaft erlassen.

Ausländer, Fremde sind es meist,
Die unter uns gesät den Geist
Der Rebellion. Dergleichen Sünder
Gottlob! Sind selten Landeskinder.

Auch Gottesleugner sind es meist;
Wer sich von seinem Gotte reißt,
Wird endlich auch abtrünnig werden
Von seinen irdischen Behörden.

Der Obrigkeit gehorchen, ist
 Die erste Pflicht für Jud und Christ.
 Es schließe jeder seine Bude
 Sobald es dunkelt, Christ und Jude.

Wo ihrer drei beisammenstehn,
 Da soll man auseinandergehn.
 Des Nachts soll niemand auf der Gassen
 Sich ohne Leuchte sehen lassen.

Wer auf der Straße räsoniert,
 Wird unverzüglich füsiliert;
 Das Räsonieren durch Gebärden
 Soll gleichfalls hart bestraft werden.

Vertrauet eurem Magistrat,
 Der fromm und liebend schützt den Staat
 Durch huldreich hochwohlweises Walten;
 Euch ziemt es, stets das Maul zu halten.

Ende Juni 1848 schlug der Präsident der Paulskirchenversammlung W. H. A. Freiherr von Gagern vor, den Erzherzog Johann von Österreich zum Reichsverweser zu wählen und zum Oberhaupt einer gesamtdeutschen „Zentralgewalt“ zu machen. Johann kam von seiner Tiroler Burg nach Frankfurt, war jedoch gänzlich machtlos, weil die Paulskirche finanziell und militärisch von den Teilstaaten abhängig war, die die Zentralgewalt nicht anerkannten. Im Gedicht „Hans ohne Land“ deckte Heine die politische und geistige Bedeutungslosigkeit Johanns auf und führte die monarchische Untertanengesinnung der Paulskirchenmehrheit ad absurdum. Er parodierte den privaten Abschied Johanns von seiner Frau, wobei ihm ständig Zungenschläge unterlaufen, die zu seiner Rolle in Widerspruch stehen und zu naiven Geständnissen werden:

Leb wohl, mein Weib, sprach Hans ohne Land,
 Mich rufen hohe Zwecke;
 Ein andres Waidwerk harret mein,
 Ich schieße jetzt andre Böcke.

Ich lasse Dir meinen Hund zurück,
 Daß er die Burg behüte;
 Mich selbst behütet mein deutsches Volk
 Mit pudeltreuem Gemüte.

Sie bieten mir an die Kaiserkron,
 Die Liebe ist kaum zu begreifen,
 Sie tragen mein Bild auf ihrer Brust
 Und auf den Tabakspfeifen.

Ihr Deutschen seid ein großes Volk,
 So simpel und doch so begabet!
 Man sieht euch wahrhaftig nicht an, daß ihr
 Das Pulver erfunden habet.

Nicht Kaiser, Vater will ich euch sein,
 Ich werde euch glücklich machen –
 O schöner Gedanke! Er macht mich so stolz,
 Als wär ich die Mutter der Gracchen.

Nicht mit dem Verstand, nein mit dem Gemüt
Will ich mein Volk regieren;
Ich bin kein Diplomatieus
Und kann nicht politisieren.

Reich mir geschwind die Reismütze
Mit dem schwarzrotgoldnen Bande –
Bald siehst du mich mit dem Diadem
Im alten Kaisergewande.

Leb wohl! Die Nachwelt wird sagen, daß ich
Verdiente, die Krone zu tragen –
Wer weiß? Die Nachwelt wird vielleicht
Halt gar nichts von mir sagen.

Johanns „Reismütze“ ist unschwer sogleich als Zipfelmütze des deutschen Michel zu erkennen. Diesen Ausdruck verwendete Heine in seinem Spottgedicht „Michel nach dem März“, wo er für die Niederlage der Revolution dem rechten, nationalistischen Flügel des Parlaments die Schuld gab. Er spottete, daß politische Fossilien wie die Deutschtümler Arndt und Jahn, die schon 1815 ein großgermanisches Kaiserreich gefordert hatten, „aus ihren Gräbern“ auferstanden waren und sich in Frankfurt der preußischen „Erbkaiserpartei“ angeschlossen hatten.

Michel nach dem März

Solang ich den deutschen Michel gekannt,
War er ein Bärenhäuter;
Ich dachte im März, er hat sich ermannt
Und handelt fürder gescheuter.

Wie stolz erhob er das blonde Haupt
Von seinen Landesverrätern!
Wie sprach er – was doch unerlaubt –
Von hohen Landesverrätern.

Das klang so süß zu meinem Ohr,
Wie märchenhafte Sagen,
Ich fühlte, wie ein junger Tor,
Das Herz mir wieder schlagen.

Doch als die schwarz-rot-goldne Fahn,
Der altgermanische Plunder,
Aufs neu erschien, da schwand mein Wahn
Und die süßen Märchenwunder.

Ich kannte die Farben in diesem Panier
Und ihre Vorbedeutung;
Von deutscher Freiheit brachten sie mir
Die schlimmste Hiobszeitung.

Schon sah ich Arndt, den Vater Jahn,
Die Helden aus alten Zeiten
Aus ihren Gräbern wieder nahn
Und für den Kaiser streiten.

Die Burschenschaftler allesamt
 Aus meinen Jünglingsjahren,
 Die für den Kaiser sich entflammt,
 Wenn sie betrunken waren.

Ich sah das sündenergraute Geschlecht
 Der Diplomaten und Pfaffen,
 Die alten Kämpfen vom römischen Recht
 Am Einheitstempel schaffen –

Derweil der Michel geduldig und gut
 Begann zu schlafen und schnarchen,
 Und wieder erwachte unter der Hut
 Von vierunddreißig Monarchen.

Im September 1849, als die Revolution in Deutschland bereits gescheitert war, machte der Archäologe Ferdinand Mayer, der mit Heine schon zwanzig Jahre lang bekannt war, seine Aufwartung. Diesem Freund legte der Dichter ein politisches Glaubensbekenntnis ab. Er erklärte, daß er an seinen früheren politischen Ansichten festhalte. Der alte Zustand Europas war zwar sehr verbesserungsbedürftig gewesen, aber bei den Individuen, die daran rüttelten, handle es sich um Schwachköpfe und elende Feiglinge, die sich von kleinlichen Privatinteressen beherrschen ließen und der großen Sache nicht gewachsen waren. Der begonnene und blutige Kampf, bei dem es um Leben und Tod gehe, dürfe erst zum Stillstand gelangen, wenn eine der Parteien gänzlich vernichtet sei. Es müsse eine Zeit kommen, wo andere Kämpfer in die Schranken treten würden.

Heine hielt also an seiner Auffassung fest, daß es keine Kompromisse mit den traditionellen Machteliten geben dürfe und daß der Kampf nur durch die Gewalt der Waffen entschieden werden könne. Die deutsche Revolution war fehlgeschlagen, weil es ihr an jakobinischer Kühnheit und Einsicht mangelte, weil sie keine genialen Persönlichkeiten und Volksführer hervorgebracht hatte, keinen irdischen „Messias“, keinen Lassalle, keinen Garibaldi, keinen Bonaparte.

Das war jedoch nicht Heines letztes Wort über die Revolution von 1848. Als der letzte Aufstandsversuch, die sogenannte „Reichsverfassungskampagne“, in der Pfalz und in Baden im Sommer 1849 scheiterte, war der nationale Befreiungskampf Ungarns, an dem sich alle Gesellschaftsklassen beteiligten, die letzte Freiheitsbastion Europas. Die österreichische Regierung, die die Volkserhebung nicht aus eigener Kraft zu besiegen vermochte, erbat die Intervention des zaristischen Rußland, des Wachhundes der europäischen Reaktion. Zar Nikolaus entsandte russische Truppen, die die ungarische Revolution in Blut erstickten. „Der Freiheit letzte Schanz“, die Festung Komorn, fiel am 5. Oktober 1849. Am Tag darauf ließen die österreichischen Sieger dreizehn ungarische Staatsmänner und Generäle am Galgen aufknüpfen.

In einem unmittelbar nach diesen Ereignissen geschriebenen Gedicht zeigte Heine, welch gewaltiger Kontrast zwischen dem jämmerlichen Versagen der deutschen Revolutionäre und dem heroischen Untergang der ungarischen Freiheitskämpfer bestand. Dieses Gedicht war sowohl Satire als auch Elegie, sowohl tragisches Heldenlied als auch lyrische Selbstdarstellung.

Heine betrachtete das Gedicht „Im Oktober 1849“, in dem er die Kämpfe und Niederlagen der Revolution zu Sinnbildern der gesamten Epoche ausweitete, als politische Äußerung ersten Ranges, denn es lieferte einen schlagenden Beweis für seine unveränderte radikal-

demokratische Haltung auch unter dem Zeichen des konterrevolutionären Triumphs. Er hoffte, damit die größtmögliche Wirkung zu erzielen, und nannte es in einem Brief an seinen Verleger „im wahren Sinn des Wortes *mein versifiziertes Lebensblut*“. Derartige Worte hat Heine für kein anderes seiner politischen Gedichte gefunden.

In den ersten Strophen versetzte sich der Dichter in die Mentalität der zu Kreuz und Krone gekrochenen deutschen Spießbürger und enthüllte die verlogene Idylle ihrer romantisierenden Harmonie, indem er sich ironisch ihrer Wortwahl bediente und ihrer Sprachregelung anpaßte. Anscheinend ist nach dem albraumartigen Revolutionsstürmen wieder Ruhe eingeleitet, alles ist im wohlbekannten Gleis, alles hört „die alte Leier“; „Germania, das große Kind“, das sich seiner Weihnachtsbäume erfreuen will, fühlt sich wohl. Wer gegen die bestehende Obrigkeit die Waffen ergriffen hat, muß ein „Tollkopf“ sein, dem es an Verstand mangelte.

Aber die Gemütlichkeit ist nur erheuchelt. Hinter dem restaurierten Scheinleben lauern Gewalt und Repression: Das Knallen der Schüsse bei den Hinrichtungen der revolutionären Demokraten scheint den Spießbürgern nur ein Feuerwerk zu sein, das bei den Jubelfeiern zu Goethes 100. Geburtstag im August 1849 abgefeuert wird; den Raketenlärm, der das Comeback der alten Sängerin Henriette Sontag begleitet, kann man als Freude über das Ende der Revolution deuten oder auch als Geräusch der Brandraketen, die die preußischen Truppen in die belagerte Festung Rastatt schleuderten.

Das Gegenbild zu Deutschland, wo die Konterrevolution genüßlich ihren Triumph auskostet, ist der nationale Befreiungskampf des ungarischen Volkes, dessen Niederwerfung durch die zaristische Armee die Niederlage der europäischen Revolution besiegelte. Hatte der Dichter für das deutsche Spießertum nur Hohn und Ironie übrig, so gestaltete er den heldenmütigen Freiheitskampf der Ungarn mit Pathos.

Der Dichter besang als Helden – dieser Ausdruck kommt viermal vor – nicht die Sieger, sondern die Besiegten. Allerdings glaubte er nicht daran, daß sich Gerechtigkeit bereits zu Lebzeiten der Betroffenen einstellen werde; erst im historischen Rückblick kann das Urteil korrigiert werden.

Heine rühmte die Ungarn, weil sie im Gegensatz zu den deutschen Spießbürgern sich nicht vor den etablierten Mächten duckten, sondern kühn zu den Waffen griffen, um ihre Freiheit zu erringen. Das ungarische Volk, das einen militanten Staatsmann wie Kossuth und einen feurigen revolutionären Poeten wie Petöfi hervorgebracht hatte, erlitt zwar eine Niederlage gegen die „Ochsen“, also die österreichischen Reaktionäre, und die „Bären“, also die zaristischen Truppen, aber ihr Untergang glich nicht der „schlimmren Schmach“ Deutschlands, wo die unterlegenen Demokraten unter das Joch heulender Wölfe, grunzender Schweine und bellender Hunde gerieten.

Die heldenmütige Niederlage der Ungarn glich in Heines Deutung dem Untergang der Nibelungen, der sich ja auch auf ungarischem Boden abgespielt hatte. Das wörtliche Zitat aus dem „Nibelungenlied“, daß es sich um „dieselben Helden lobebären“ handle, weist auf die Konstruktion einer schicksalhaften Identität hin. Mit dieser Übereinstimmung verlieh der Dichter der ungarischen Niederlage den Charakter einer düsteren, gleichsam gesetzmäßigen Notwendigkeit, die sich auf historische und mythische Überlieferung stützte.

Im Oktober 1849

Gelegt hat sich der starke Wind
Und wieder stille wird's daheim;

Germania, das große Kind,
Erfreut sich wieder seiner Weihnachtsbäume.

Wir treiben jetzt Familienglück –
Was höher lockt, das ist von Übel –
Die Friedensschwalbe kehrt zurück,
Die einst genistet in des Hauses Giebel.

Gemütlich ruhen Wald und Fluß,
Von sanftem Mondlicht übergossen;
Nur manchmal knallt's – ist das ein Schuß?
Es ist vielleicht ein Freund, den man erschossen.

Es knallt. Es ist ein Fest vielleicht,
Ein Feuerwerk zur Goethefeier!
Die Sontag, die dem Grab entsteigt,
Begrüßt Raketenlärm – die alte Leier.

Auch Liszt taucht wieder auf, der Franz,
Er lebt, er liegt nicht blutgerötet
Auf einem Schlachtfeld Ungarlands;
Kein Russe, kein Kroat hat ihn getötet.

Es fiel der Freiheit letzte Schanz,
Und Ungarn blutet sich zu Tode –
Doch unversehrt blieb Ritter Franz,
Sein Säbel auch – er liegt in der Kommode.

Er lebt, der Franz, und wird als Greis
Vom Ungarkriege Wunderdinge
Erzählen in der Enkel Kreis –
„So lag ich und so führt ich meine Klinge!“

Wenn ich den Namen Ungarn hör',
Wird mir das deutsche Wams zu enge,
Es braust darunter wie ein Meer,
Mir ist, als grüßten mich Trompetenklänge!

Es klirrt mir wieder im Gemüt
Die Heldensage, längst verklungen,
Das eisern wilde Kämpfenlied –
Das Lied vom Untergang der Nibelungen.

Es ist dasselbe Heldenlos,
Es sind dieselben alten Mären,
Die Namen sind verändert bloß,
Doch sind's dieselben „Helden lobebären“.

Es ist dasselbe Schicksal auch –
Wie stolz und frei die Fahnen fliegen,
Es muß der Held, nach altem Brauch,
Den tierisch rohen Mächten unterliegen.

Und diesmal hat der Ochse gar
Mit Bären einen Bund geschlossen –
Du fällst; doch tröste dich, Magyar,
Wir andre haben schlimmere Schmach genossen.

Anständige Bestien sind es doch,
 Die ganz honett dich überwunden,
 Doch wir geraten in das Joch
 Von Wölfen, Schweinen und gemeinen Hunden.

Das heult und bellt und grunzt – ich kann
 Ertragen nicht den Duft der Sieger.
 Doch still, Poet, das greift dich an,
 Du bist so krank und schweigen wäre klüger.

Ich komme zum Ende und möchte mit einem der letzten Gedichte Heines schließen, in dem er die Bilanz seines Lebens zog und sein politisch-poetisches Bekenntnis in militärische Metaphorik kleidete. Heine wußte, daß er in seinem lebenslangen Kampf um die Emanzipation der Verfolgten und Versklavten unterliegen mußte. Er zeichnete sich selbst als Einzelkämpfer, der stets auf exponiertem und vorgeschobenem Posten gestanden habe, um die angreifenden Feinde abzuwehren. Mit der doppelten Erwähnung seiner unermüdlichen Nachtwache deutete er darauf hin, daß er als „braver Soldat im Befreiungskrieg der Menschheit“ nicht schlafen *durfte*, erweckte aber auch die (im Gedicht „Nachtgedanken“ ausgesprochene) Assoziation, daß er wegen seiner „deutschen Sorgen“ nicht schlafen *konnte*. Trotz seiner Furcht vor dem übermächtigen Gegner harrete er, das Gewehr im Arm, in seiner einsamen und isolierten Stellung aus, während seiner „Freunde Schar“ untätig blieb und ihn dem Niederschießen preisgab. Niemand eilte ihm zu Hilfe, als er tödlich getroffen wurde.

Mit der letzten Strophe seines Gedichts schrieb Heine seine eigene Grabschrift. Er verfiel nicht in Verzweiflung, weil er sicher war, daß er nicht vergebens gekämpft hatte. Nicht Resignation ist Heines letzte Botschaft, sondern die Gewißheit, daß andere Kämpfer nachrücken, daß also der Stafettenlauf der Vernunft trotz aller Enttäuschungen und Niederlagen nicht zu Ende geht. Die Selbstemanzipation des Menschen aus den Fesseln des Rassenhasses, der Fremdenfeindlichkeit und der autoritären Herrschaft ist ein Auftrag an ein künftiges Geschlecht:

Enfant perdu

Verlorner Posten in dem Freiheitskriege
 Hielt ich seit dreißig Jahren treulich aus.
 Ich kämpfte ohne Hoffnung, daß ich siege,
 Ich wußte, nie komm ich gesund nach Haus.

Ich wachte Tag und Nacht – Ich konnt nicht schlafen,
 Wie in dem Lagerzelt der Freunde Schar –
 (Auch hielt das laute Schnarchen dieser Braven
 Mich wach, wenn ich ein bißchen schlummrig war).

In jenen Nächten hat Langweil' ergriffen
 Mich oft, auch Furcht – (nur Narren fürchten nichts) –
 Sie zu verscheuchen, hab ich dann gepfiffen
 Die frechen Reime eines Spottgedichts.

Ja, wachsam stand ich, das Gewehr im Arme,
 Und nahte irgendein verdächt'ger Gauch,
 So schoß ich gut und jagt ihm eine warme,
 Brühwarme Kugel in den schnöden Bauch.

Mitunter freilich mocht' es sich ereignen,
Daß solch ein schlechter Gauch gleichfalls sehr gut
Zu schießen wußte – ach, ich kann's nicht leugnen –
Die Wunden klaffen – es verströmt mein Blut.
Ein Posten ist vakant! – Die Wunden klaffen –
Der eine fällt, die andern rücken nach –
Doch fall ich unbesiegt, und meine Waffen
Sind nicht gebrochen – nur mein Herze brach.

Dr. h.c. Chaim Seeligmann

Dozent und Forscher am Yad Tabenkin,
Forschungszentrum der Kibbuzbewegung

Chaim Seeligmann nahm schon vor der Stiftung der Franz-Rosenzweig-Gastprofessur zweimal Gastseminare an der Universität Gesamthochschule wahr, wollte aber in den 90er Jahren aus Altersgründen nur noch zu kürzeren Gastaufenthalten nach Kassel kommen. Das letzte Mal war Prof. Chaim Seeligmann an der Universität Kassel im Sommer 2002 zu Gast, hierbei besprachen wir auch seine Beiträge für den vorliegenden Band, die in Erinnerung an seine großen und eindrucksvollen Vorlesungen aus den 80er Jahren die Kibbuzbewegung ins Zentrum stellen sollten. Auch seine Gastvorlesungen waren Wegbereitungen zur Franz-Rosenzweig-Gastprofessur und gehören daher in diesen, die Institution der Franz-Rosenzweig-Gastprofessur in ihrer ursprünglichen Form abschließenden Band.

Chaim Seeligmann wurde 1912 in Karlsruhe geboren. In Karlsruhe ging er in die Volksschule und dann ins Gymnasium. Aus einer begüterten Bankiersfamilie stammend, waren die Eltern vollständig assimiliert. Zwar sollten ihre Kinder selbstverständlich in der Schule jüdischen Religionsunterricht bekommen, Hebräisch und jüdische Geschichte lernen, aber sie sahen es mit großem Unbehagen, daß ihr Sohn Chaim sich immer mehr dem Judentum zuwandte und in den letzten Schuljahren sogar in die zionistische Jugendbewegung „Kadinah“ eintrat. Nach dem Abitur schloß er auf Wunsch des Vaters noch eine zweijährige Banklehre ab, aber innerlich wandte er sich immer mehr dem Judentum zu – Gustav Landauer und Martin Buber waren ihm Leitfiguren. Als die Eltern und Geschwister seine Festigkeit im jüdischen Leben akzeptierten, wurde es auch ihnen ein größeres Bedürfnis. Nach der Banklehre ging Chaim Seeligmann nach Berlin in die Leitung des Hechalutz und dann auf Hachscharah (Vorbereitung), um schließlich nach Erez Israel aufzubrechen. Hier trat er in den Kibbuz Givat Brenner ein. Die Umstellung von seinem bisherigen begüterten Leben zur landwirtschaftlichen Arbeit war hart, wurde aber von Chaim Seeligmann aus freien Stücken vollzogen. Gleich am Anfang mußte er alle Bücher als Privatbesitz abgeben und wurde als junger Chalutz zu den härtesten Arbeiten herangezogen. Ende der 30er Jahre heiratete er, seine drei Kinder wuchsen im Kibbuz Givat Benner auf. Seine Eltern waren – wie er später erfuhr – in den frühen 40er Jahren im Internierungslager Gurs in Südfrankreich umgekommen; so blieb ihnen Auschwitz wenigstens erspart.

Bis 1945 hatte Chaim Seeligmann alle nur denkbaren Hand-, aber auch Schreibarbeiten eines Kibbuz zu durchlaufen, dann wurde ihm vorgeschlagen, in die Bildungsarbeit der Kibbuzbewegung überzuwechseln. Er absolvierte eine Ausbildung am Seminar für Jugendleiter in Jerusalem und wurde Erzieher im Kibbuz. Nach dem Befreiungskrieg war er über zwei Jahre Sendbote (Schaliach) in Frankreich, um jüdische Jugendliche für die Einwanderung nach Israel vorzubereiten, danach arbeitete er im Aufnahmезentrum für Neuzuwanderer der Kibbuzbewegung. Von 1957 bis 1959 studierte Chaim Seeligmann zunächst an der Hebrew University in Jerusalem und dann an der neu gegründeten Universität in Tel Aviv Pädagogik und Geschichte und wurde Lehrer der Kibbuzschule. 1965 wurde er für zwei Jahre zum Sekretär (Bürgermeister) des Kibbuz Givat Brenner gewählt. Fünfzehn Jahre lehrte er danach als Dozent in Eyal am Yad Tabenkin, dem Forschungsinstitut der Kibbuzbewegung, an dem er heute noch tätig ist. Neben seinen Hauptarbeiten zur Jüdischen Jugendbewegung in Deutschland („Die Jüdische Jugendbewegung und die Kibbuzbewegung“, 1988) sowie über die Geschichte der Kibbuzbewegung (Kibbuz, ein Überblick, 2. Aufl. 1995) legte Chaim Seeligmann auch Einzelstudien über Gustav Landauer („Gustav Landauer und die Französische Revolution“) und die jüdische anarchistische Bewegung („Juden – Anarchismus unter Juden“) vor. 1998 erschien sein Buch Spuren einer stillen Revolution. Für sein wissenschaftliches Lebenswerk wurde ihm von der Universität Bielefeld 1990 die Ehrendoktorwürde verliehen. Vom Forschungsinstitut Yad Tabenkin wurde er auch zu Gastvortragsreisen und zur Wahrnehmung von Gastprofessuren in Bielefeld und Kassel freigestellt, die allen Studenten und Kollegen, die an seinen Vorlesungen und Seminaren teilnehmen konnten, in eindrucklicher Erinnerung sind.



CHAIM SEELIGMANN

CHAIM SEELIGMANN

Curriculum vitae

Wenn ein 88jähriger im Jahre 2001 sein Curriculum vitae zu Papier bringt, kann er ruhig sagen, daß er den entscheidenden Teil des 20. Jahrhunderts mitgemacht hat. Geboren im Jahre 1912, als sich der Balkan langsam beruhigte, sind wir am Ende dieses Jahrhunderts, wieder nach langen Spannungen auf dem Balkan, die auch nur langsam zur Ruhe kommen.

Zwei Jahre vor dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges bin ich in Karlsruhe in einer jüdischen, sehr assimilierten Familie geboren. Das Deutschtum oder das, was man sich darunter vorstellte, spielte die entscheidende Rolle. Das Jüdische war minimal.

Die wirtschaftliche Lage meiner Eltern war gut, wenn nicht mehr als dies. Sowohl meine Mutter, aus Hildesheim stammend wie mein Vater, ein gebürtiger Karlsruher, kamen aus begüterten Bankiersfamilien. In der Familie meiner Mutter war das Judentum etwas lebendiger. Mein Großvater, ihr Vater, war Gemeindevorsteher.

Meine ersten allgemeinen Eindrücke sind die des Ersten Weltkrieges: die Bombardierung Karlsruhes durch die französischen Flugzeuge und dann die Novemberrevolution. Ich sehe noch einen einfachen Soldaten vor meinen Augen, der es sich erlaubte, mit seinem Handwagen auf das Trottoir zu fahren, und einen anderen, der einem Offizier die Epauletten abriß. Dies war für mich die Revolution. Der Großherzog wurde aus dem Schloß durch einen jüdischen Landtagsabgeordneten gerettet. In diesem Jahr kam ich in die Schule. Natürlich eine private Grundschule. Dort hörte ich auch von einem Schüler das erste Mal eine antisemitische Bemerkung. In dieser Schule gab es keinen jüdischen Religionsunterricht, und so hörte ich den evangelischen und lernte außer dem Alten Testament auch gleich das Neue kennen. Es hat mir nichts angetan ...

Nach drei Jahren ging ich noch, wie damals üblich, in die vierte Klasse einer Volksschule und dann in das humanistische Gymnasium. Dort lernte ich neun Jahre. Nebenbei bemerkt, sowohl mein Großvater als auch mein Vater und mein älterer Bruder besuchten die gleiche Schule. Vom ersten bis zum letzten Jahr war ich in der Klasse mit anderen jüdischen Schülern zusammen. Das erste Mal auch mit einem, der am Samstag (Schabbat) nicht schrieb und die Anweisungen der Halacha (Gesetzesanweisungen) gemäß dem Willen seiner Eltern streng beachtete. Ich erinnere mich, daß er auch schon viel Hebräisch konnte. Die anderen jüdischen Schüler waren wie ich aus liberalen jüdischen Familien; im Gymnasium hatten wir einen regulären Religionsunterricht. Es kam der Kantor oder der Rabbiner. Zu Beginn lernten wir Hebräisch lesen, Gebete und später auch jüdische Geschichte.

Wir sind in den Jahren der Weimarer Republik. Eine sehr interessante Epoche, sowohl allgemein gesehen als auch von jüdischen Aspekten her. Damals konnte ich dies noch nicht beurteilen. Ich erinnere mich aus diesen Jahren an den Kampf gegen das Versailler Diktat, gegen die Kriegsschuldlüge, die Rheinbesetzung, die Schlageteraffaire, die Reparationen, an einen wachsenden deutschen Nationalismus und Antisemitismus. Die Jahre der Inflation und der Arbeitslosigkeit. Ich erlebte in meiner Jugend den Mord an Hugo Haase, Walther Rathenau, Matthias Erzberger. Dies ist nur eine unvollständige Liste. Aber ebenso ist mir der Putsch Hitlers in München gegenwärtig. Von Kriegsverletzten aus dem „Großen Krieg“

hörte ich nicht nur, sondern sah sie auch. Kriegsgräberfürsorge und Auslandsdeutschtum wurden in der Schule zum Gespräch. Unsere Lehrer nannte man in Baden Professoren. Sie sprachen viel hierüber. Eine Unmenge Dinge hatten auf uns Einfluß.

Mit 13 Jahren hatte ich meine Bar Mizwah. Der Rabbiner unserer liberalen Gemeinde hielt sie ab. Ein ausgesprochen netter Mann. Aber eine Sache paßte nicht in den Rahmen der liberalen Gemeinde: Er war Zionist und mußte gehen. Wir hatten in Karlsruhe auch eine streng orthodoxe Gemeinde. Unsere Nachbarn gehörten zu dieser Gemeinde. Außerdem waren sie auch aktive Zionisten. Ihr Sohn und ich waren sehr enge Freunde. Später, in den dreißiger Jahren, wurden wir beide Mitglieder des Kibbuz Givat Brenner.

In Karlsruhe war die zionistische Ortsgruppe klein, aber sehr aktiv. Unter anderem hatten wir auch einen Blau-Weiß. Einige von ihnen kamen schon zu Beginn der zwanziger Jahre nach Erez Israel. Auch mich wollte man zum Blau-Weiß keilen. Mein Vater machte einen großen Skandal, wandte sich sogar an den Direktor des Gymnasiums.

In diesen Jahren begann sich mein Interesse am Judentum zu verstärken. Ich hatte schon erste Bücher über jüdische Themen in meiner Büchersammlung. Als ich in der Obertertia war, wandte sich ein jüdischer Schüler aus der Untersekunda an mich, ob ich nicht zu einer Besprechung über Änderungen im Religionsunterricht kommen wolle. Ich kam. Dies war einer meiner entscheidenden Schritte in meinem Lebensgang. Denn aus diesem Treffen entwickelte sich eine Jüdische Jugendgemeinde, die mich, uns, nach kurzer Zeit zum Zionismus führte und damit in die jüdische zionistische, später auch sozialistische Jugendbewegung. Ich trat in den „Kadinah“ ein, eine Nachfolgebewegung des inzwischen aufgelösten Blau-Weiß. Als ich dies meiner Mutter erzählte, sagte sie mir: „Jetzt bin ich sicher, daß Du uns verlassen wirst.“ Und sie hatte recht.

Von da an begann für mich ein neuer Lebensabschnitt. In den kommenden Jahren lernte ich selbstverständlich in der Schule weiter, machte auch mein Abitur und danach eine zweijährige Banklehre – dies gehörte nach der Ansicht meines Vaters zum guten Ton der Familie. Aber der entscheidende Inhalt meines Lebens war der Kadimah, die zionistische Jugendbewegung, und später die Hechaluz, die Pionierbewegung. Hierum ging alles. Mir war klar, daß dies mein Weg sein würde. Meine Eltern und meine Brüder, vor allem meine Schwester verstanden langsam, daß hier etwas anderes, Neues bei ihnen aufwächst. Martin Buber, Edmond Fleg, ein französischer jüdischer Schriftsteller, oder Micha Berdizewski und sein *Born Judas* oder Hoexters *Jüdisches Quellenbuch* und ebenso die Bibel, meistens in der Übersetzung von Buber und Rosenzweig, und vor allem Hebräisch standen im Mittelpunkt meines Interesses. Mein Elternhaus spürte diese Veränderungen. Diese stille Revolution. Vor allem mein Vater begann nun in die Synagoge zu gehen, segnete den Wein und das Brot am Freitagabend etc. Man wurde jüdischer.

Und ich mit Volldampf in der zionistischen Jugend. So kam ich auch nach Berlin in die Leitung des Hechaluz und danach auf Hadscharah (Vorbereitung). Meine Hadscharah spielte sich in der Schweiz ab. Und schließlich und endlich die Alijah (Der Aufstieg) nach Erez Israel und der Weg in den Kibbuz: Givat Brenner. Nach den damaligen Begriffen wanderte ich mit einem Kapitalistenzertifikat in Palästina ein. Nach kurzen Besuchen bei Freunden kam ich nach Givat Brenner. Der Kibbuz war schon ziemlich groß. Sogar gemauerte Häuser gab es. Ziemlich viele Chawerim (Mitglieder), Familien und Kinder, aber nicht weniger Zelte und Baracken. Der Speisesaal und die Küche waren sehr einfach. Alles in allem am Anfang. So begann mein Leben im Kibbuz.

Nach den ersten Schritten der Einordnung, unter anderem der Abgabe der Bücher, das Prinzip der Gemeinschaft war selbstredend unanfechtbar, begann das eigentliche Leben, das

nun schon bald 65 Jahre so abläuft. Wie jeder junge Pionier-Chaluz beteiligte ich mich an fast allen Arbeiten. Dies war die so ersehnte Proletarisierung. Heute befinden wir uns in einer gegenläufigen Entwicklung. Gemüsegärtner, Fuhrmann (ein damals aristokratischer Beruf), Lastträger an dem damals neuen Hafen von Tel Aviv. Dann Sekretär einer Gruppe von Hafenarbeitern des Kibbuz am gleichen Hafen. Dann zur zentralen Tätigkeit im Landessekretariat der Kibbuzbewegung. Ich kehrte nach Hause zurück und begann in der Saftfabrik zu arbeiten. Nach zwei Jahren wurde ich zur Palmach, einer mobilisierten Einheit des jüdischen Verteidigungswesens (Haganah), geschickt. Keine aufregende, aber eine besonders interessante Zeit. Man lernte in einer besonderen Weise das Land und seine Leute kennen. Und nun kam 1945 ein entscheidender Schritt für mich. Ich ging mit meiner ausdrücklichen Zustimmung zu einem Kurs für Jugendgruppenleiter. Von da an begann mein neuer Weg: Erziehung und Forschung. Dinge, die die kommenden Jahre meines Lebens entscheidend beeinflussten, wobei ich bemerken möchte, daß ich in der Forschung auch auf anderen Gebieten, zum Beispiel zur Kibbuz-Bewegung und zum Anarchismus, geforscht habe und weiter forsche.

Hier möchte ich besonders erwähnen, daß ich am Ende der dreißiger Jahre meine Familie im Kibbuz gegründet habe. Dies ist natürlich die entscheidende Basis meines persönlichen Lebens im Kibbuz. Meine drei Kinder wuchsen im Kibbuz auf.

Wir dürfen nicht vergessen, der Hintergrund zu all dem Geschilderten ist die Lage des Jüdischen Volkes in Europa, das Naziregime, der Zweite Weltkrieg, der Holocaust und im Lande die Auseinandersetzungen mit England, der Mandatsmacht, und mit den Arabischen Gruppen, deren Nationalgefühl sich sehr stärkte, und die Errichtung des Staates Israel, die neue Probleme mit sich brachte.

Dies sind die Jahre nach 1945, in denen ich sowohl auf dem Gebiet der Erziehung als auch auf anderen Gebieten des Kibbuzlebens tätig war. Unterdessen habe ich auch Studien an der hebräischen Universität und später an der Tel Aviver absolviert. Zwei Jahre war ich als Schichim (Sendbote) in Frankreich und dann auch eine Zeitlang für ein Aufnahmезentrum für Neueinwanderer im Kibbuz verantwortlich. Die letzten dreißig Jahre arbeite ich am Forschungszentrum der Kibbuzbewegung. Ca. 15 Jahre unterrichtete ich an einem akademischen Erwachsenenkurs der Kibbuzbewegung. Die letzten Jahre sind nur der Forschung gewidmet. Der Name des Forschungsinstituts ist Efal-Jad Tabenkin.

Das hier Dargestellte muß selbstverständlich vor dem Hintergrund der Entwicklung der Kibbuzbewegung gesehen werden. Hierüber spreche ich in meinem folgenden Artikel.

Bibliographie in Auswahl

Vorbemerkung

Die Bibliographie ist nur eine Teilbibliographie. Außer den hier veröffentlichten Büchern und Artikeln ist ein Teil der Veröffentlichungen in Hebräisch, ein Teil in Deutsch und Englisch. Die hebräischen Veröffentlichungen sind in lateinischen Buchstaben geschrieben, in Klammern die deutsche Übersetzung.

Der Hebräische Teil

Sefer Habonim, Tel Aviv 1990 (Buch der zionistischen Jugendbewegung Habonim in Deutschland, „Buch Habonim“).

Hugo Haase wethea Thea Lichtenstein, Schoraschim 9 Yad Tabenkin (Hugo Haase und Thea Lichtenstein, „Wurzeln“ 9. Y. Tab. 1995).

Metoldot Archion Givat Brenner, 1996 (Aus der Geschichte des Archivs des Kibbuz Givat Brenner).

Haschkafato hachinuchit shel Gustav Landauer, Mifneh. Januar 1997 (Gustav Landauers erzieherische Ansichten, Mifneh. 1997).

Sartan hagnosis hakizoni mitpaschet Baolam, Mifne 1998 (Der extreme rassistische Krebs breitet sich in der Welt aus).

Hakamat Bet Sereni 1945–1947. Givat Brenner, 1998 (Errichtung des Serenihauses in Givat Brenner. 1945–1947).

Maon Haam hajehudi Beberlin. Givat Brenner, 1998 (Das jüdische Volksheim in Berlin. Givat Brenner 1998).

(zusammen mit J. Goren) *Lazare. Landauer. Muehsam. Anarchistim Jedhudim*, Yad Tabenkin 1997 (Lazare, Landauer. Muehsam. Jüdische Anarchisten).

Givat Brenner, 1999 (Über mich und Uns. Givat Brenner 1999).

Chaim Seeligmann weMuki Zur. Al Anarchism WeKibbuz, Givat Brenner 2000 (Chaim Seeligmann und Muki Tzur. Über Anarchismus und Kibbuz).

Der deutsche Teil

Noch ein Kapitel zu den Jahren der Weimarer Republik. Der Republikanische Richterbund und die „Justiz“, in: *Deutsche Richterzeitung*, Juli 1978.

Der Deutsche Republikanische Lehrerbund in der Weimarer Republik, in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte*, Tel Aviv 1979.

Vorläufer des nationalsozialistischen Lehrerbundes-NSLB, in: Manfred Heinemann (Hrsg.), in: *Der Lehrer und seine Organisation*, Stuttgart 1980.

Die Reichstagswahlen des 14.9.30 im Spiegel der jüdischen Presse, in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte*, Tel Aviv 1988.

Die Jüdische Jugendbewegung und die Kibbuzbewegung, in: Melzer/Neubauer, *Der Kibbuz als Utopie*, Weinheim 1988.

Zur politischen Rolle der Philologen in der Weimarer Republik, Wien 1990.

- (zusammen mit Gabi Madar) *Kibbuz, ein Überblick*, Tel Aviv 1991.
- Gustav Landauer und die Französische Revolution, in: *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, 1993.
- Walter Rathenau als Jude, in: *Aschkenas*, 1995.
- Kibbuz, ein Überblick*, Aktualisierte Auflage, Yad Tabenkin T.A. 1995.
- Bernhard Lazare, in: *Lexikon der Anarchie*, 1998.
- Wiedertäufer, in: *Lexikon der Anarchie*, 1998.
- Juden (Anarchismus unter Juden), in: *Lexikon der Anarchie*, 1998.
- Die Kibbuzbewegung, in: *Lexikon der Anarchie*, 1998.
- Gerschom Scholem, in: *Lexikon der Anarchie*, 1998.
- Die Kibbuzbewegung, in: *Das Jüdische Echo*, Wien 1998.
- Spuren einer stillen Revolution*, Hagen 1998.
- Fichtegesellschaft und Fichte Hochschulen, in: *Widersprüche*, Heft 73, 1999.
- The Kibbutz and its Development, in: Werner Foelling/Maria Foelling-Albers, *The Transformation of Collective Education in the Kibbutz. The End of Utopia?*, Frankfurt a.M. 1999.

CHAIM SEELIGMANN

Der Kibbuz und seine Entwicklung

Wer heute eine Schrift zum 50jährigen Jubiläum des Staates Israel herausgibt, kann die Kibbuzbewegung nicht übergehen. Nach Meinung der meisten Kenner der Entwicklung des Jüdischen Jischuv (der organisierten jüdischen Bevölkerung der Mandatszeit) und dann von 1948 an des Staates Israel ist die Kibbuzbewegung in all ihren verschiedenen Teilen und Strömungen das Originäre Israels und seiner Menschen. Hoffentlich wird sie es auch bleiben.

Was ist da eigentlich vorgegangen, als im Jahre 1910 eine Gruppe junger jüdischer Menschen die ersten Schritte für ein kibbuzartiges Leben unternahmen? Nach Degania am See Genezaret kam sie, nicht zu einem Seminar über Sozialismus und Zionismus, sondern nach Jahren und Jahren schwerer Arbeit, die für sie die Notwendigkeit der gegenseitigen Hilfe sehr verstärkte und ebenso den Willen, hier im Lande Israel etwas Neues zu schaffen und sich von den Lasten der Diaspora zu befreien. Sie ahnten vielleicht, was sie wollten. Die Lebensbedingungen in dem neuen Land waren, wie gesagt, sehr schwer. Klar war, daß für dieses Neue große Hingabe, gegenseitige Verantwortung und Hilfe und sehr viel Liebe und Bindung zur Tat notwendig sind. Die Ideale würden sich im Laufe der Zeit herauskristallisieren. Bei diesen Gründern bestand eine intuitive, aber auch instinktive Einstellung zum Tun und zum Konsens auf allen damals bestehenden Lebensgebieten.

Diese erste Gründergruppe, die so ihr „Haus am Jordan“ zu errichten begann, legte erst im Laufe der Jahre ideologische Grundlagen fest, die ihr Leben und dann auch das anderer, ähnlich Handelnder bestimmen sollten. All diese Programme und deren verschiedene Interpretationen sind eine Sache der kommenden Jahre. Aber bis dahin ist es noch ein weiter Weg.

Zurück nach Degania. Eine organisierte Vollversammlung, um Beschlüsse zu fassen, bestand damals noch nicht. Man saß abends um einen Tisch – rund oder viereckig, sicherlich sehr einfach – und besprach die Dinge für den kommenden Tag. Erst viel später, mit der Entwicklung und dem Anwachsen der Kwuza, begannen differenziertere Organisationsformen zu herrschen. Oder ein anderes Beispiel. Es war absolut noch nicht klar, wie man die Kinder versorgen solle. Von Gemeinschaftserziehung im späteren Sinn ist noch keine Rede. Mirjam Baraz, eine der ersten, erzählt, daß sie ihre Tochter zur Arbeit im Kuhstall mitnahm. Sie legte das Baby ganz einfach in die Krippe. Wiederum erst in den späteren Jahren entwickelte sich eine geordnete Gemeinschaftserziehung mit Theorien und geschulten Erziehern. Aber hiervon sind wir noch ziemlich weit weg. Alles ist noch am Beginn.

Die zweite Einwanderungswelle (Alijah) legte somit erste Grundlagen, die alles in allem einen sehr experimentellen Charakter hatten. Man versuchte alle möglichen Formen des Zusammenlebens. Die Anzahl der Kwuzoth oder Kibbuzim stieg langsam an.

Der Erste Weltkrieg brachte für die jüdische Bevölkerung des Landes große Änderungen. Einmal die Balfourdeklaration im November 1917: Das osmanische Reich bricht gegen Ende des Krieges zusammen und an seiner Stelle kommt der Britische Mandatsträger, der bis 1948 das Land Palästina beherrschen wird. Hiermit beginnt eine ganz neue Epoche in der Entwicklung des Landes, in der sowohl die Juden als auch, etwas später, die Araber mit politischen Intentionen beteiligt sind.

Die Jahre gleich nach dem Krieg sind die Jahre einer neuen Einwanderungswelle, der dritten, die einen anderen Charakter hat als die der zweiten Alijah. Hier kamen Einwanderer mit sehr starken politischen, sozialistischen und zionistischen Impulsen. Viele brachten auf ihrem Wege von Osteuropa, woher die meisten kamen, einerseits eine sehr tiefe jüdische, auch traditionelle Verbundenheit mit, viele hatten auch noch den russischen Versuch einer kommunistischen Gesellschaft erlebt und diese Erfahrungen mitgebracht. Daraus erwuchsen die Anstöße zur Schaffung einer jüdischen Arbeiterbewegung wie auch anderer jüdischer politischer Bewegungen, mit der ganzen Breite der politischen Richtungen im jüdischen Volke. Dies führt im Lande zur Bildung und Schaffung der organisierten jüdischen Arbeiterbewegung (Histadruth) und der verschiedenen Arbeiterparteien, deren Einfluß auf die sich langsam bildende Kibbuzbewegung entscheidend ist. So kommen wir im Jahre 1927 und etwas später zur Errichtung kibbuzischer Landesorganisationen wie dem Kibbuz Hameuchad und dem Kibbuz Arzi sowie dem Chewer Hakwuzoth, und in einem späteren Stadium, schon in den dreißiger Jahren, kommt noch die religiöse Kibbuzbewegung hinzu.

Hier sei bemerkt, daß noch in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg und dann während desselben und auch nach ihm in der europäischen und auch in der amerikanischen Diaspora ein Prozeß der Politisierung begonnen hatte, der zu einschneidenden Differenzierungen in der ganzen zionistischen Bewegung von rechts bis links geführt hatte.

Die jungen jüdischen Menschen, die wie alle Jugendlichen nach neuen Idealen strebten, vor allem auch nach Selbständigkeit und Unabhängigkeit – und dies auch im Zionismus sahen –, organisierten sich in Jugendgruppen, ähnlich der allgemeinen Jugendbewegung. Mehr noch: Unter den damals in der Diaspora herrschenden Bedingungen kamen viele zu zionistischen Entscheidungen.

So die jüngere Schicht. Die Älteren, bei denen ähnliche Impulse vorhanden waren, errichteten die Hechaluzbewegung (Pioniere), die wie die Jüngeren ihren Weg nach Eretz Israel suchten. Alle diese Bewegungen hatten selbstverständlich erziehende und wegweisende Persönlichkeiten vor Augen, wie z. B. Josef Trumpeldor, den Gründer des Hechaluz in Rußland, der später in Tel Chai im nördlichen Galilea einem Anschlag zum Opfer fiel, und auch andere, deren Einfluß auf die Arbeiter- oder die Kibbuzbewegung entscheidend waren, wie Berl Katzenelson, Jzchak Tabenkin, Meir Jaari, A. D. Gordon und viele mehr.

All diese Bewegungen bereiteten ihre Menschen für den Weg ins Land vor. Einerseits ein umfassendes Erziehungswerk, das in der zionistischen Jugendbewegung schon in jungen Jahren begann und dann in älteren Jahrgängen zur Verwirklichung führen sollte. In den höheren Altersstufen werden Begriffe wie Verwirklichung (Hagschama), physische, kulturelle und psychische Vorbereitung (Hachscharah) und dann Einwanderung – Aufstieg ins Land (Alijah) zu integralen Werten der Jugendbewegung, die dann in der Kibbuzbewegung in der Verwirklichung der Idee eines freiwilligen gemeinschaftlichen Lebens mit festgelegten politischen Siedlungsidealen zu ihrem Ausdruck kommen sollten.

Wir können hier festhalten, daß in dieser ersten Epoche der Kibbuzbewegung der Begriff der „Gemeinschaft“ ein zentraler ist, der dann im Laufe der Jahre sehr viele Veränderungen durchmacht, so daß wir heute von einer Kibbuzgesellschaft reden, die immer noch permanenten Veränderungen unterworfen ist wie jede andere Lebensform auch.

So können wir vielleicht mit Recht sagen, daß diese Jahre der dritten und vierten Einwanderungswelle, aber auch die der kommenden formative wie auch normative Jahre der Kibbuzbewegung sind. Es sind gleichzeitig die Jahre, in denen die Kibbuzbewegung eine der Zentralen der Arbeiterbewegung im Lande ist, sowohl Aufgaben initiiert als auch deren Verwirklichung übernimmt. Allgemein gesagt ist das Ethos des Landes in weitem Maße durch

diese ziemlich kleinen, aber sehr aktiven Bewegungen geprägt. Sie geben vielem seinen besonderen Charakter. Grosso modo: Sie stehen im Zentrum des Geschehens in Israel. Dies sind die Jahre der zahlenmäßig ansteigenden Kibbuzsiedlungen, wobei nicht vergessen werden darf, daß in ihnen trotz ihrer zentralen Organisation jeder Siedlungspunkt seinen ihm eigenen Charakter und seine Mentalität entwickelt hat.

In jedem Kibbuz als Siedlungseinheit spielen die Gegebenheiten der Gründer der einzelnen Siedlungen und ihr kulturelles und gesellschaftliches Erbe eine entscheidende Rolle und geben ihr einen bestimmten Charakter. So war denn auch die Vorbereitung in den Jugendgruppen und im Hechaluz trotz betonter organisatorischer Einheitlichkeit sehr verschieden.

Für die aus Osteuropa Kommenden waren die jüdischen Inhalte trotz betonter Entfernung von ihnen formativ viel gegenwärtiger als für die aus Zentral- und Westeuropa Kommenden. Für sie stellte der Zionismus in vielen Fällen eine Rückkehr zu jüdischen Werten dar. Aber diese geistige Welt stand natürlich auch sehr unter dem Einfluß der sozialistischen und kommunistischen Denker. In den Vorbereitungsjahren spielten – entsprechend der Epoche, aber auch noch später – die Denker des Marxismus eine einflußreiche Rolle. Wir dürfen hier auch nicht die moderne Philosophie vergessen. Kant, Hegel und Nietzsche sowie die großen jüdischen Denker und Schriftsteller Micha Josef Berdizewski, Josef Chaim Brenner, Buber und noch eine ganze Reihe anderer, wie z. B. Gustav Landauer und Kropotkin, die besonders in Teilen der die Kibbuzbewegung bildenden Jugendbewegung ziemlich viel Einfluß hatten. All dies ist und war in der jüdischen Arbeiterbewegung des Landes wie auch in der Kibbuzbewegung gegenwärtig. Hier sei bemerkt, daß all diese Einflüsse in ihr noch viel spürbarer waren und dies wegen ihrer relativen Geschlossenheit und der Nähe der Menschen, einer dem anderen. Diese politisch-ideologisch sehr betonten und erfüllenden Inhalte spielten eine große Rolle und führten in einigen Fällen nicht nur zu Diskussionen, sondern auch zu Fissionen, sogar Spaltungen, die dann schwere Rückschläge und gesellschaftliche Folgen nach sich zogen, die vielleicht bis heute noch spürbar sind.

All dies wurde erwähnt, um zu zeigen, daß die vor und nach dem Ersten Weltkrieg ins Land Kommenden im Grunde genommen sehr stark ideologisch beeinflusst waren. Auch nach dem Zweiten Weltkrieg ist diese Spannung noch stark vorhanden. Das beste Beispiel hierfür ist die Spaltung und dann spätere Wiedervereinigung zweier großer Kibbuzbewegungen in den fünfziger Jahren und dann die Wiedervereinigung zu Beginn der achtziger Jahre. Diese Wiedervereinigung wurde dank einer neuen Generation erreicht, deren Einfluß und Entscheidungen hierbei ohne jeden Zweifel bestimmend waren. Fuß- und Basketball spielte man nach den gleichen Regeln. Die Kibbuzbewegungen wurden, wie schon erwähnt, sehr zentralistisch geleitet. Eine führende Gruppe bestimmte den Gang der Dinge. Meistens hatten sie eine führende Persönlichkeit, wie z. B. der Kibbuz Meuchad Izchak Tabenkin oder der Kibbuz Arzi Meir Jaari und Jaakob Chasan. Die Demokratie der Organisation war eine ziemlich geleitete Demokratie. Aber auch in einzelnen Siedlungen gab es sehr oft leitende Gestalten, besonders unter den Gründern. In den kommenden Generationen bildeten sich dann oft neue Gruppen, die im Laufe der Zeit die Aufgaben der Gründer übernahmen und somit Vieles zu entscheiden begannen.

Nebenbei zunächst eine Bemerkung zur gegenwärtigen Situation: In den letzten Jahren ist der zentrale Einfluß der Bewegung als Ganzes sehr zurückgegangen, und stattdessen haben die einzelnen Siedlungen in viel weitgehendem Maße ihr Geschick in der Hand. Sie bestimmen ihren Weg selbst. Hierzu führten innere und äußere Gründe, wobei gewisse technokratische und hierarchische Leitungsgruppen eine wichtige Rolle spielten und weitgehend

den Weg der verschiedenen Siedlungen, besonders natürlich auf dem wirtschaftlichen und damit aber auch direkt oder indirekt auf dem gesellschaftlichen Gebiet bestimmen. Dies ändert ohne Zweifel den Stellenwert des Einzelnen in der Kibbuzgesellschaft.

Die Jahre bis kurz vor der Gründung des Staates Israel sind auch die Jahre eines groß und größer werdenden wirtschaftlichen Aufstiegs. Die Kibbuzbewegung wird in der Landwirtschaft führend, zunächst im Lande, danach im Staate Israel. Dies sind auch die Jahre einer kibbuzeigenen Industrie, die einen ziemlich entscheidenden Einfluß hatte. Aber in der gleichen Zeit erfüllen diese Bewegungen auch viele politische und Sicherheitsfunktionen, etwa durch die Ansiedlung an strategisch wichtigen Punkten in der Zeit vor, während und nach dem Zweiten Weltkrieg als bestimmende Verteidigungsstützpunkte. Zu den vom Kibbuz und mit seiner Initiative begonnenen und übernommenen Aufgaben gehört die Palmach, die mobilisierte Einheit der Haganah, die dann im Krieg des Jahres 1948 eine entscheidende Rolle spielte. Aber dies ist nur ein Beispiel. Die gleichen Jahre sind auch die des gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenseins und Wirkens, Jahre, in denen gerade auf dem kulturellen und geistigen Gebiet vieles für den Kibbuz und sein Leben Besonderes und Eigenes geschaffen wurde. So entwickeln sich die eigenen Feste wie z. B. das Pessachmahl mit der ihm eigenen Hagada (Erzählung), in der sowohl lokale als auch historische und besondere israelische Elemente verarbeitet sind, oder, als weiteres Beispiel: Mit der Errichtung des Staates Israel die Unabhängigkeitsfeiern mit den dem Kibbuzim eigenen Inhalten und Formen. Aber zu dieser sehr vielfältigen eigenen kulturellen Aktivität gehören auch die verschiedenen Gebiete der Musik wie z. B. Orchester oder Chöre. Vergessen wir auch nicht die unablässig weitergehende Erwachsenenbildung, zu der Mitglieder des Kibbuz freigestellt werden und vieles mehr.

Aber nicht nur das Kollektiv als solches, sondern auch der Einzelne fanden in diesem Zusammensein einen persönlichen schöpferischen Ausdruck. Die Zahl der Künstler, die aus der Kibbuzbewegung hervorgingen, war nicht gering. Maler, Bildhauer, Kunstphotographen etc. Und schließlich dürfen wir auch eine große Anzahl von Schriftstellern nicht vergessen, die zum geistigen Leben der Kibbuzbewegung viel beitrugen. Es war sicherlich kein Zufall, daß in dieser Zeit eigene Verlage gegründet wurden, deren Bücher viele Leser hatten, nicht nur Kibbuzmitglieder. Auch Kibbuz-Theatergruppen fehlten nicht. Alles in allem eine sehr facettenreiche Kultur.

In diesen Jahren formten die verschiedenen Kibbuzbewegungen auch ihr Erziehungswesen, das in betonter Weise das Besondere dieser Lebensform darstellte. Dies sind die Höhepunkte der Gemeinschaftserziehung und der damit verbundenen Problematik, die dann in späteren Jahren bei der zweiten und dritten Generation zu dem Entschluß führte, an ihrer Stelle wieder die familiäre Erziehung einzuführen.

Gleichzeitig entstehen auch die Kibbuzlehrerseminare, an denen die im Erziehungswesen Tätigen ausgebildet werden, der größte Teil der Erzieher und Kibbuzmitglieder, deren Zahl in letzter Zeit jedoch abnahm. In diesen Jahren gründeten die Kibbuzbewegungen auch eine *Landwirtschaftsschule*, die eine zentrale Funktion bei der Entwicklung der Kibbuzim und der Landwirtschaft im Lande erfüllt.

Ungefähr zur gleichen Zeit werden auch zentrale Lehrstätten errichtet, die vor allem der ideologischen Ausbildung dienen. Neben ihnen entstehen die Kibbuzforschungsinstitute, die bis heute sehr aktiv sind. Ihre Forschungsgebiete sind sowohl philosophisch und historisch als auch besonders gesellschaftlich orientiert.

Nach dem Krieg beginnt von neuem die Aktivität in der Diaspora. Wir erwähnten bereits die Jugendbewegungen und deren Bindung sowie auch deren formative Aufgabe gegenüber

den Kibbuzim. Die Erkenntnis der Wichtigkeit dieser Bewegungen der jungen Menschen in allen Organisationsformen erhöhte sich mehr und mehr. Zum einen durch das Verständnis der Kibbuzim hinsichtlich deren Wichtigkeit als formativer Faktor für die ersehnte neue Gesellschaft, und mit dem Ansteigen des Antisemitismus wurde es klar, daß die Jugendbewegung und der Hechaluz zu den wichtigsten Instrumente für die Rettung jüdischer junger Menschen gehören könnten. Hierzu gehört auch das besondere Werk der Jugendlila, das wir hier nur erwähnen möchten, ohne auf Details einzugehen. Diese Tätigkeit in der Diaspora wurde durch die Schlichim (Sendboten) gefördert, die durch die verschiedenen Kibbuzbewegungen in fast alle Länder der jüdischen Diaspora gesandt wurden. So können wir ohne Übertreibung sagen, daß es kaum einen Lebensraum gab, der das Land betraf, auf dem die Schlichim nicht aktiv waren.

Diese Jugendbewegungen und ihre in Vorbereitung befindlichen Mitglieder waren die Reserve, auf die der Kibbuz seine Hoffnung für die kommenden Jahre baute. Die Dinge entwickelten sich anders.

Der Zweite Weltkrieg und der sich in ihm ereignende Holocaust vernichteten ein Drittel unseres Volkes und mit diesen 6 Millionen auch einen sehr, sehr großen Teil der Pionierreserve, die ihren Weg in die Kibbuzbewegung hätte finden können. Wenngleich auch die Jugendlichen in den Ghettoaufständen und in anderen Aktivitäten während des Zweiten Weltkriegs eine heroische Rollen spielten, überstand nur eine Minderheit diese furchtbaren Jahre. Nach dem Zweiten Weltkrieg blieben nur Reste übrig, die versuchten, das Leben ihrer Bewegungen zu erneuern. Aber wegen der damals herrschenden neuen Bedingungen erreichten sie niemals mehr, trotz größter Anstrengungen, selbst mit Hilfe der Sendboten, dasselbe wie vor dem Krieg. Allgemein gesehen begann, wie schon vorher bemerkt, trotz aller Anstrengungen für die Kibbuzbewegung, nach dem Zweiten Weltkrieg und mit der Errichtung des selbständigen Staates Israel eine neue Epoche.

Mit der Ausrufung des Staates Israel beginnt in der Geschichte des Jüdischen Volkes etwas ganz Neues. Ohne Zweifel wurde die Gründung dieses Staates und seine relativ schnelle Organisation auf allen Gebieten, besonders auch auf dem militärischen wie aber auch anderen Lebensgebieten, dadurch leichter ermöglicht, daß er sich auf die in der Mandatszeit bestehende Organisation der jüdischen Bevölkerung, den „Jischuw“, wie man das nannte, wie auch auf einen Teil der Organe der zionistischen Bewegung stützen konnte. Aber mit dem Kommen großer Einwanderungswellen, die niemals unterbrochen wurden und bis in die letzten Jahre weitergehen, so etwa von Äthiopiern und Russen, und mit den für den neuen Staat bestehenden ununterbrochenen Wirtschafts- und Existenzfragen, deren Inhalte weit weniger ideologischer, sondern in der Hauptsache gesellschaftlicher und existentieller Art waren, änderte sich der Charakter Israels auf vielen Gebieten. Einerseits ein rasanter, eingehender, umfassender Modernisierungsprozeß, der zu einer nach Ansicht des Verfassers dieser Zeilen sehr weitgehenden Amerikanisierung führte und damit die einmal bestehenden Lebensformen, das Ethos und die Lebensauffassung ziemlich weitgehender Einfachheit und Bescheidenheit sehr schnell an das moderne Leben der westlichen Welt anglich. Hinzu kamen natürlicherweise die sehr schweren politischen Bedingungen und die Folgen der verschiedenen Kriege, deren Spuren bis heute gegenwärtig sind und die leider noch nicht von unserer Tagesordnung verschwunden sind. Ein zusätzlicher Faktor ist die freie jüdische Einwanderung gemäß dem „Gesetz der Rückkehr“ als der Grundlage zum Kommen neuer Menschen aus neuen Ländern, die neue Lebensauffassungen mitbrachten. Diese neuen Menschen, die z. B. aus Ländern der sogenannten östlichen Gemeinden kamen, waren in ihren Lebensauffassungen ein vollkommen neues Element, das in Vielem, besonders durch den

Traditionalismus wie auch in der religiösen Lebensauffassung, der im Lande befindlichen jüdischen säkularen Bevölkerung mit ihrer europäisch-amerikanischen Lebensauffassung ziemlich fremd war. So entwickelte sich ein Spannungsfeld, das bis heute und sicherlich noch viele Jahre sehr spürbar sein wird. An der Aufnahme dieser neuen Alijah nahm der Kibbuz mit seinen den Neuankommenden unbekannten Auffassungen und Lebensgrundsätzen nur wenig teil, und somit änderte sich der Stellenwert der Kibbuzbewegung sowohl aus demographischen als auch aus all den anderen Gründen, die wir zuvor als den beschleunigten Modernisierungsprozeß mit einer ganz neuen Dynamik bezeichnet haben. Neue Menschen mit neuen Ansichten, eine jüngere Generation, realistischer und weniger ideologisch eingestellt, kommen in die Führungspositionen und streben nach Änderungen und Angleichungen an die äußere Welt. Wir könnten also sagen, daß die Kibbuzbewegung viele Aufgaben, die sie einmal als die ihren ansah, nolens volens dem Staate übergab, der sie zu den seinen machte. Damit stellt sich sozusagen in einem gewissen Maße die Existenzfrage der Kibbuzbewegung, und die Anstrengungen, sie weiterzuentwickeln, waren und wurden schwieriger.

Aber nicht nur die äußeren Bedingungen erschwerten dieser einzigartigen Bewegung ihre Existenz, sondern in einem dialektisch zu begreifenden Prozeß änderten sich auch die Lebensauffassungen der Kibbuzmitglieder. Hauptsächlich derjenigen, die als zweite und dritte Generation das Heft in der Hand halten und denen die ideelle Einstellung zu den Problemen der Entwicklung dieser Lebensform viel ferner lag als den Gründern. Mehr als die ideelle Seite, die dann noch am Ende der achtziger Jahre einen schweren Schlag durch den Zusammenbruch des Realsozialismus und damit des Sozialismus erhielt, spielte noch die Tatsache eine Rolle, daß die Kibbuzbewegung als Ganzes sich ideologisch verdünnte. Die Tatsache, daß unsere jungen Menschen im Militärdienst mit der allgemeinen Bevölkerung in starke Bindungen kam und sich natürlicherweise ein weitgehender Pluralismus entwickelte, hatte einen weitreichenden Einfluß auf das innere Leben der Kibbuzsiedlungen, aber auch auf das Bleiben oder Nichtbleiben der jungen Generation. Ein Vorgang, der für die Existenz der Kibbuzim entscheidend ist. Wir sind in einer Epoche der Entfernung von kollektivistischen Lebensauffassungen und dem Übergang zu individualistisch geprägten Anschauungen. Ein Beispiel hierfür ist die sich von neuem ergebende Familiarisierung und die Aufgabe der ehemaligen Kollektiverziehung, wie sie in den frühen Jahren üblich war. Ein weiteres Beispiel ist die gesellschaftlich vollkommen verschiedene Wirtschaftsauffassung und Leitung der Arbeitszweige, oder, wenn so will, die Unternehmen der einzelnen Kibbuzim, in denen an Stelle einer demokratisch routinemäßig geführten Arbeitsform eine sehr stark hierarchisch eingestellte Leitung kommt. Alles in allem führte dies zu einer Technobürokratie innerhalb des Kibbuz als Ganzes. Wissen und fachmännisches Verstehen ohne Berücksichtigung der besonderen Werte dieser Bewegung machen sich breit. Die Folge ist, daß einfache Mitglieder den Kibbuz immer weniger zu verstehen scheinen, wodurch der Stellenwert des Einzelnen im Kibbuz objektiv zurückging. Diese sehr verstärkten und betonten Organisationsformen schufen sich im Laufe der Zeit eine eigene Gesetzmäßigkeit, einen Prozeß, der nicht nur im Kibbuz, sondern ganz allgemein im Lande besteht und gefördert wird und den die Kibbuzbewegung nicht ändern kann, dem viele vielleicht auch nicht entgehen wollen, womit sie in den allgemeinen, heute sehr betonten Konkurrenzprozeß eingetreten sind und dies als ganz natürlich ansehen.

Diese Entwicklung hat natürlich ihre Folgen, denn die junge Generation der Kibbuzim, „unsere Kinder“, sehen neue und interessantere Aufgaben vor sich als das von den Gründern Errichtete. Ein sehr tiefgehender, aber auch sehr schmerzlicher Prozeß. Wir könnten sagen,

daß hier die Kibbuzbewegung einen Überlebenskampf führt, der überhaupt nicht einfach ist, den man aber trotz der aufgezeigten Schwierigkeiten und Probleme bestehen kann.

Ein neuer Kibbuz mit neuen Inhalten, wenn man wirklich den Willen hierzu haben wird, und wenn man verstehen wird, daß diese einzigartige Bewegung sowohl in dem Israel des 21. Jahrhunderts als auch universell eine Aufgabe vor sich hat.

Dr. med. Yaacov Ben-Chanan

Honorarprofessor für jüdische Geschichte, Kultur und Bildung
von 1994 bis 2000 an der Universität Kassel

Geboren als Marcel Ansohn 1929 in Riga, wuchs er in seinem Elternhaus mehrsprachig auf: französisch, russisch, lettisch und deutsch. 1935, als er – auf Wunsch des Vaters – in die deutsche Schule kam, erlebte er erstmals durch seine Mitschüler eine Ausgrenzung als Jude. So wurden ihm früh schon Bücher zur inneren Heimat. Als dann nach dem Hitler-Stalin-Pakt die Deutschbalten aus Lettland und Estland in den sog. Warthegau (Westpolen) „umgesiedelt“ wurden und die Sowjetunion Lettland annektierten, ging er in eine lettische Schule, wo er völlig gleichberechtigt anerkannt wurde. Doch im Juli 1941 marschierten die deutschen Truppen in Riga ein; im August wurden seine Mutter und er – der Vater war bereits vorher verstorben – mit den anderen jüdischen Familien ins neuerrichtete Rigaer Ghetto gebracht. Aus dem Ghetto gelang dem Jungen die lebensrettende Flucht; eine Lettin versteckte ihn bei sich; zwei deutsche Offiziere brachten ihn nach Posen; dort erhielt er eine deutschbaltische Pflegemutter und falsche Papiere; von nun an hieß er Eugen und bekam eine neue Biographie. Drei Jahre besuchte er in Posen die Schule, durfte aber keine anderen Beziehungen eingehen, um nicht verraten zu werden. Im Sommer 1944, in einem Lager, in dem seine Schulklasse Schanzarbeiten für die Wehrmacht leistete, entdeckte ein Sanitätsfeldwebel ihn bei einer Untersuchung als Juden. Er stellte ihn vor die Wahl, sich entweder völlig zu unterwerfen oder „durch den Schornstein zu gehen“. Drei Monate lang folterte und vergewaltigte er den Jungen in brutalster Weise.

Im Januar 1945 wurde Posen geräumt, die Flüchtlingswelle trug Eugen Ansohn bis nach Sachsen. Er wurde in Pflegefamilien untergebracht, war aber seelisch so verstört, daß er immer wieder „auf Trebe“ ging. Erst 1947 hatte er sich so weit beruhigt, daß er wieder eine Schule besuchen konnte; der evangelische Pfarrer Wolfgang Schwabe in Freiberg nahm ihn als Pflege-sohn in seine Familie auf. Unter dem Eindruck von dessen starker Persönlichkeit studierte Eugen Ansohn nach dem Abitur 1949 zuerst in Rostock, später in Leipzig Theologie, Philosophie und Geschichte. 1952 heiratete er seine Pflegeschwester Ursula; aus dieser Ehe gingen drei Söhne hervor. Sechs Jahre arbeitete er nach Abschluss des Studiums im kirchlichen Dienst; doch immer deutlicher erkannte er, daß ihm ein Bezug zu einem Gottesglauben nicht gelingen konnte. Mit seiner Familie flüchtete er 1959 nach Westberlin und begann dort ein Medizinstudium, das er 1965 abschloß. Seine Dissertation Die Wahrheit am Krankenbett. Philosophische Grundfragen einer ärztlichen Sterbehilfe erschien als Buch und erlebte drei Auflagen; sie ist auch heute noch eine der philosophisch reflektiertesten Arbeiten zur gegenwärtigen ethischen Diskussion um die ärztliche Sterbebegleitung. 1969 eröffnete Eugen Ansohn eine allgemeinärztliche Praxis in Berlin-Kreuzberg, die er jedoch 1979 aufgeben mußte, weil er erneut einen seelischen Zusammenbruch erlitt. Erst 1982 konnte er wieder arbeiten und wurde Oberarzt an der Klinik für Suchtkranke bei Kassel.

Schon 1974 hatte er neben der Praxisarbeit damit begonnen, Bibel, Talmud, Midrasch sowie jüdische Geschichte zu studieren. 1983 versuchte er vorübergehend sogar, in Israel Fuß zu fassen; das gelang nicht, doch nahm er dort den Namen Yaacov Ben-Chanan an. Nach Kassel zurückgekehrt, wurde er im Kulturleben der Stadt durch seine literarischen Lesungen sehr bekannt und für seine Arbeit mehrfach geehrt. Seit 1986 hielt er an der Universität Kassel Kurse zur jüdischen Geschichte, Kultur und Bildung. 1993 erschienen sein historisches Werk Juden und Deutsche. Der lange Weg nach Auschwitz sowie der Essay-Band Jüdische Identität heute. 1994 wurde er zum Honorarprofessor an der Universität Kassel ernannt. Seine regelmäßigen Vorlesungen und Seminare an der Universität Kassel bildeten gleichsam das durchgehend tragende Rückgrat der Institution der Franz-Rosenzweig-Gastprofessur.

Seit Jahrzehnten hatte er erkannt, daß er in Wahrheit eine „Frau im falschen Körper“, ein transsexueller Mensch ist. 2001 wurde sie nach gründlichen medizinischen Untersuchungen und Behandlungen vom zuständigen Gericht als Frau anerkannt. Felice Judith Ansohn arbeitet heute ehrenamtlich vor allem bei Terre des femmes mit. Ursula und sie bleiben als Lebensgefährtinnen zusammen.



YAACOV BEN-CHANAN

YAACOV BEN-CHANAN

Was erbte ich? Was habe ich zu vererben?

Autobiographische Skizzen

1.

Ich erbte ein ganz und gar zerstörtes jüdisches Erbe. Ich erbte ein Nichts – jenes „Nichts an Judentum“, von dem Franz Kafka in seinem berühmten, nie abgesandten Brief an seinen Vater spricht. Gemessen an meinem Erbe hatte Kafka immerhin noch eine ganze Menge an Judentum geerbt, auch wenn sein Erbe fleckig und rostig aussah. Mein Erbe dagegen war buchstäblich ein Nichts. Judentum und jüdische Praxis kam in unserer Familie nicht vor. Meine Familien, die väterliche aus Riga und die mütterliche aus Minsk, später St. Petersburg, hatten sich beide schon in ihrer jeweils vorletzten Generation ins gehobene Bürgertum emporgearbeitet. Alles gutsituierte Leute, materiell und kulturell fehlte es an nichts – aber von Jüdischem war keine Spur mehr da. Mein Vater war 1871 geboren, meine Mutter 1902. Die Großeltern, die ich nie gekannt habe und von denen ich kaum etwas weiß, die sie aber doch aufgezogen haben, müssen also nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts schon gelebt haben. Von den Eltern meines Vaters weiß ich gar nichts; mein Vater sprach nie von ihnen. Mein Großvater mütterlicherseits wurde 1917 während der Oktoberrevolution erschossen; er hatte in St. Petersburg als Arzt leben und Karriere machen dürfen, in einer Stadt also, die Juden im Zarenreich im allgemeinen verschlossen war, außer jenen wenigen, die ein Universitätsstudium absolviert hatten oder Kaufleute der Ersten Gilde waren, die sich bereits so stark ans Russische assimiliert hatten, daß ihr Judesein nicht mehr störend ins Gewicht fiel. Schon in dieser Generation muß also das jüdische Erbe in unserer Familie stark beschädigt, womöglich gar zerstört gewesen sein. Diese Lifschitz, diese Krebs waren wie viele andere irgendwann aus der einst so toratreuen Minsker Judengemeinde, der sie entstammten, fortgegangen. Welche Ermüdungserscheinungen, welche wachsende Unlust an einem zunehmend fragwürdig gewordenen traditionellen Judentum hatte sie dazu gebracht, das alte Erbe abzutun? Welche Erschöpfung aber auch, welche seelische Auslaugung aber auch als Folge des unbeschreiblich grausamen Drucks, unter dem man im Zarenreich Jude und Jüdin war und jüdische Kinder großzuziehen hatte? Keine Kunde davon ist auf mich gekommen, nie wurde bei uns davon erzählt.

Die erste Aufklärung über mein Judesein erhielt ich, als ich mit sechs Jahren in die Schule kam. Sie traf mich unvorbereitet und war äußerst schmerzhaft. Mein Vater, wie so viele bei uns im Osten, war russisch assimiliert, aber ein großer Verehrer der deutschen Kultur. Deshalb sollte ich auch in eine deutsche Schule gehen. Viele Rigaer Deutsche – nicht alle, denn einige verkehrten in unserem Hause – waren, wie Deutsche im Ausland oft, sehr deutsch-national eingestellt, wozu auch ein kräftiger Antisemitismus gehörte. Unter den deutschen Mitschülern in meiner Klasse war demnach keiner, der bereit war, neben mir, dem einzigen Juden, auf der Schulbank zu sitzen. Es kam auch kein Klassenkamerad zu mir nach Hause oder lud mich zu sich ein. Zum ersten Mal erfuhr ich, was ein Außenseiter ist. Das schmerzte mich tief, und ich verlangte zu Hause nach einer Erklärung. Aber meine Mutter –

sie sprach vorwiegend französisch mit mir, der Vater lieber deutsch, beide miteinander russisch, die Staatssprache lettisch war zu Hause verpönt – meine Mutter erwiderte auf meine Frage nur: „Tu es juif. Il te faut t’habituer à des situations comme celle-ci.“ Das war alles. Es war wie die Reaktion auf die kindliche Frage nach einem peinlichen Thema, über das „man“ nicht spricht.

Das jüdische Erbe in unserer Familie war somit zerstört, aber dennoch auf gespenstische Weise gegenwärtig, verborgen unter einer Hülle von Schweigen und Scham. In seinem Beschwiegenwerden wirkte es auf mich furchterregend, ähnlich wie Sexualität auf ein Kind furchterregend wirken kann, wenn über sie nicht gesprochen werden darf. Ich lernte: Jude-sein ist etwas schlechtes und man muß sich seiner schämen. Ich fragte nicht weiter, ich hatte auch niemand, den ich hätte fragen können. Ich schickte mich in die Situation, und es wurde nie mehr darüber gesprochen.

Fünf Jahre später, 1940, wurde Lettland ein Teil der Sowjetunion, die Deutschen waren fort, die deutsche Schule aufgelöst, und in der neuen, russischen, saßen jetzt andere gern neben mir und wollten auch meine Freunde sein. Das war ein Befreiungserlebnis, dessen Gewicht für mein kindliches Gemüt ich gar nicht hoch genug schätzen kann; es hat sich tief eingepreßt, und der Grund für meine lebenslange Parteinahme für den Sozialismus, unbeschadet aller später durchzukämpfenden Krisen und Korrekturen, ist auf immer durch diese Schlüsselerfahrung gelegt worden.

Doch schon am 1. Juli 1941 kamen die Deutschen wieder, andere, weit bedrohlichere. In endlosen, grün-grauen Kolonnen zogen sie in Riga ein, Panzer, Infanterie, Lastwagen, Kanonen. Viele Zehntausende standen am Straßenrand, die einen begeistert jubelnd, in bedrücktem Schweigen die anderen, meine Mutter und ich inmitten der Menge. Plötzlich nahm mich meine Mutter an die Hand und sagte zu mir: „Partons à la maison. Maintenant, il nous faut apprendre à mourir“. Wir gingen nach Hause – und etwas Erstaunliches geschah. Meine Mutter lehrte mich die Worte, mit denen ein traditioneller Jude Abschied vom Leben nimmt. Sie konnte es in seinem hebräischen Urlaut sagen, mit jiddischer Betonung, dieses einzige Stückchen jüdischen Erbes, das sie mir hinterließ: „Schma Jissroel, odonaj eloheinu, odonaj echad.“ Ich mußte den Satz nachsprechen, mehrmals. Weiter geschah nichts, es gab keine Erklärung; fast war es, als habe sich meine Mutter dessen geschämt, was sie da mit mir tat. Ich lernte die zweite jüdische Lektion, die ich von meiner Mutter empfang, die letzte vor ihrer Ermordung wenige Monate später, und sie war noch bedrückender als die erste: Judesein hat etwas mit Tod zu tun. Wie wörtlich das damals zu nehmen war, war dem zwölfjährigen Jungen noch nicht klar. Wenn ich die Erinnerung daran hervorrufe, fühle ich nur die dumpfe Ahnung eines düsteren Verhängnisses. Aber daß es mit meinem Judesein zusammenhing, war mir bewußt. Das Schlimmste daran war aber: die aufkommende Todesangst war zwar mit dem Bewußtsein verknüpft, Jude zu sein, aber dieses Bewußtsein war nicht eingebettet in die schützende Hülle eines starken, positiven Wertgefühls, eines jüdischen Selbstbewußtseins, das auch schon einem Kind Würde, Wärme, Geborgenheit in einem größeren Ganzen geben kann. Vor einem so leeren Hintergrund konnte sich dieses verspätete und bruchstückhafte jüdische Erbe nicht stabilisierend, nur krank machend auf meine kindliche Seele auswirken.

Die folgenden Lebensstationen will ich nur nennen, nicht schildern: das Ghetto von Riga und meine Flucht daraus, das Versteck in Riga, die Rettung durch zwei baltendeutsche Offiziere, die in besseren Tagen bei uns verkehrt hatten und mich jetzt nach Poznań, das damals Posen hieß, zu einer ebenfalls baltendeutschen Pflegemutter brachten, wo ich, mit einer falschen Identität ausgestattet, als deutscher Junge drei Jahre lang unerkant blieb. Das waren rund tausend Tage und tausend Nächte Todesangst. Ich lebte in fast völliger menschlicher

Isolation. Ich lebte wie ein Karpfen im Bassin eines Fischgeschäfts, der durch das Glas beobachtet, was draußen vorgeht, aber, anders als ein Karpfen, mit dem Wissen, daß jeden Augenblick eine Hand von oben zupacken und die tödliche Keule schwingen kann. Jeder Tag begann mit der Mahnung: „Paß auf, sei vorsichtig, sonst kommst du ins Lager.“ Und daß Lager Tod bedeutete, wußten wir. Aber das winzige jüdische Erbe, das meine Mutter mir kurz vor ihrer Ermordung noch mitgegeben hatte, und ihr schrecklicher Tod selbst hatten mich ja gelehrt, daß Judesein und Todesschicksal zusammengehören; die neue Erfahrung bestätigte nur das ältere Wissen.

Dann aber packte die Hand von oben zu – nicht in Poznań, in einem Schülerlager auf dem Lande, dessen Insassen, alles Jungen wie ich, Klassenkameraden auch, Schanzarbeiten für die Wehrmacht zu leisten hatten. Dort entdeckte mich ein Sanitätsfeldwebel, der zum Lagerkommando gehörte, als Jude, und fortan war ich der sadistischen Gewalt dieses Mannes ausgeliefert. Er sagte zu mir: „Du weißt, daß Du hier nicht sein darfst. Entweder du tust, was ich will, oder du gehst durch den Schornstein.“ Natürlich tat ich, was er wollte. Er folterte mich seelisch, ohne mich je äußerlich zu verletzen, erniedrigte mich, beschmutzte mich; am Ende jeder „Behandlung“, wie er es nannte, vergewaltigte er mich, zweimal die Woche, sechzehnmal insgesamt. Dieser Feldwebel der deutschen Wehrmacht brachte mir meine dritte Lektion über Judesein bei. Drei Fragen und drei Antworten bildeten das eingeübte Ritual, mit dem jede Folterstunde anfang wie eine Katechismusstunde: „Was bist du?“ „Ich bin ein Jude.“ „Was ist ein Jude?“ „Ein Jude ist eine Laus.“ „Was macht man mit einer Laus?“ „Man knackt sie.“ Die dritte Lektion über mein jüdische Erbe lehrte mich: Ein Jude ist das niedrigste, ekeligste, hassenswerteste Wesen auf der Welt, ist jemand, den es nicht geben darf. Und das jüdische Erbe besteht in einem Fluch, der jeden trifft, der ein Jude ist. Wieder muß ich hinzufügen: Ich hätte es dem Mann nicht geglaubt, wenn ich diese schützende Hülle eines intakten jüdischen Erbes um mich gehabt hätte. Er hätte meine Würde nicht verletzen können. Er hätte meine Wut, meinen Haß, meinen Trotz geweckt. So weckte er in mir nur Scham, Selbsthaß und den festen Entschluß: Wenn ich hier herauskomme, dann will ich mit dem Judesein nie wieder etwas zu tun haben! Nicht das Geringste!

Dieser letzte Mensch, der mich in meiner Kindheit über mein Judesein belehrte, der mir mein Judesein in der extremsten Perversion spiegelte, hatte nicht nur das Wenige und kaum Hilfreiche noch zerstört, das ich an jüdischem Erbe in diese Hölle mitgebracht hatte, sondern mich selbst – so tief zerstört, daß ich viele Jahre, Jahrzehnte gebraucht habe, um einigermaßen aus dieser Zerstörung herauszufinden. Es ist in Worten nicht auszudrücken, welche Zerstörung des Menschlichen in jedem jüdischen Menschen, der es überlebt hat, Auschwitz bedeutet. Wer das überlebt hat, bleibt lebenslang einsam. Denn die übrige Welt ist zwar da und dort bereit, sich mit dem zerstörten jüdischen Erbe zu befassen – den zerstörten jüdischen Menschen aber meidet sie zumeist und zieht sich zurück, sobald sie ihn als solchen erkannt hat.

Die in mich gelegte Stärke meiner Seele, die in der frühen Kindheit durch fünf starke Frauen gebildet worden war, später die aufopfernde Liebe meiner Frau, auch mehrere Therapien, haben mich am Leben erhalten. Sie haben mich fähig gemacht, mich in Schule, Studien und später in mehreren anstrengenden, aber schöpferischen Berufen zu behaupten. Aber niemals in den kommenden zwanzig Jahren habe ich auch nur einen Gedanken an mein Judesein gewendet. Das war etwas, vor dem ich mich unbedingt schützen mußte. Es ließ sich nicht gänzlich abweisen, es „vergegenwärtigt“ sich mir noch heute unentrinnbar in meinen Nächten und an vielen angstvergifteten Tagen; aber an den hellen konnte ich es wegschieben. Ich hatte die Lektion gelernt: Mich als Juden durfte es nicht geben.

Ich halte mein Kindheits- und Jugendschicksal für paradigmatisch für viele jüdische Lebensläufe in der jüdischen Diasporageschichte. Ganze Generationen deutscher oder russischer Juden haben gelernt, mit den Worten von Ferdinand Lassalle – der diese Worte schon 1844 niederschrieb! –, die jüdische Welt als eine der „vollendeten Häßlichkeit“ zu sehen, als „die Welt der erbärmlichen Persönlichkeit“, kurzum: „als die Welt des Unglücks“. War es nicht diese „Welt des Unglücks“, die auch meine Vorfahren, so schnell wie es ihnen erlaubt wurde, zugunsten einer bequemen, bürgerlichen und behüteten Welt der Schönheit und des Friedens zu verlassen gesucht hatten? Für sie alle war die totale Assimilation, mehr: der totale Untergang in der nichtjüdischen Umwelt, ein befreiender Akt. Vom ängstlichen Anpasser und Maskenträger, der sein bloßes Erscheinen als Jude in der Öffentlichkeit auslöscht und seinen jüdischen Namen gegen einen fremden tauscht, reichte die Palette der Möglichkeiten bis zum offenen Zertrümmerer dieses Erbes, den wenig einfühlsame Geschichtsschreiber allzu rasch und ungerecht einen „jüdischen Antisemiten“ genannt haben. Niemand möge diesen jüdischen Vorfahren das Verständnis verweigern! Zu groß war der Druck, unter dem sie gezwungen worden waren, als Juden und Jüdinnen zu leben, und zu lange hatte er schon angedauert. Zu unglaublich und abstoßend, hart und lebensfeindlich war aber auch vielen von ihnen das erstarrte orthodoxe Judentum erschienen, zu mächtig hatte die französische oder die deutsche Aufklärung die geistigen Ghettomauern niedergerissen. Unter dem Druck dieser zusammenwirkenden geistigen und materiellen Kräfte haben viele europäische Juden, lange vor Hitler, ihr eigenes jüdisches Erbe selbst zerstört, haben es gegen ein erborgtes, nicht authentisches oder gar nicht mehr jüdisches eingetauscht. Der Druck war stark, gewiß, aber man konnte sich auch anders entscheiden, wie die vielen jüdischen Menschen beweisen, die ihm trotz allem bis nach Auschwitz hinein standgehalten haben, sei es als Fromme, sei es als weltliche Juden und Jüdinnen. Ich sage es ohne jede denunziatorische Absicht: Sie, die Assimilanten, Menschen wie meine Vorfahren, haben sich unter großem Druck für diesen Weg entschieden – ich bezweifle, daß es der leichtere war. Sie tragen dafür vor der Geschichte die Verantwortung. Würden wir das bestreiten, dann würden wir ihnen im Nachhinein die Würde der freien Entscheidung nehmen und sie zu reinen Opfern, zu puren Objekten der Geschichte erniedrigen. Wir Heutigen, auch wir überlebenden Juden, dürfen uns nicht zu ihren Richtern aufschwingen. Wir stehen nicht unter dem Druck, der sie damals dazu trieb, ihr jüdisches Erbe zu zerstören, und keiner von uns kann sagen, wie er sich unter diesem Druck verhalten hätte. Aber die Verantwortung für die Zerstörung unseres jüdischen Erbes in so vielen Familien schon vor hundert und mehr Jahren müssen wir ihnen lassen. „Die Menschen machen ihre Geschichte nicht aus freien Stücken, aber sie machen sie doch selbst“, hat Karl Marx gesagt.

2.

Jetzt will ich meine Geschichte zu Ende erzählen. Eines Tages im Sommer 1974 kam ein Mann in die ärztliche Praxis, die ich damals in Berlin führte. Wir sprachen eine Weile über seine Probleme, die ihn zu mir geführt hatten, und plötzlich unterbrach er sich und sagte zu mir: „Sie sind Jude! Ich kenne sehr viele Juden. Ihre Art zu reden, zu gestikulieren, zu argumentieren, eine bestimmte Art von Humor auch – Sie müssen Jude sein.“ Es traf mich wie ein Keulenschlag. Das, wovor ich fast zwanzig Jahre davongelaufen war, was ich in den tiefsten Keller meines Unterbewußtseins hinuntergedrückt hatte – an diesem warmen Sommer-

tag, mitten in der Arbeit, hatte es mich eingeholt. Jetzt, mit 45 Jahren, hatte ich meine vierte Lektion zu lernen, die lautet: Vor seinem jüdischen Erbe kann niemand davonlaufen. Es wird Jeden und Jede eines Tages einholen und sie zwingen, sich ihm zu stellen. Du kannst dich ihm nicht entziehen. Aber du hast die Wahl, wie du mit ihm umgehen willst. Du bist nicht nur Jude; du hast für die Art, wie du Jude sein willst, die Verantwortung. Und jener Zuruf des mir vorher ganz unbekannten Besuchers: „Sie sind Jude!“ meinte in Wirklichkeit, ohne daß er es ahnen konnte: „Sei endlich Jude.“ Das heißt: Nimm das Erbe an. Es ist ein zerstörtes Erbe, gewiß, und seine bloße Vergegenwärtigung wäre nur eine selbstquälerische Fortsetzung der alten Pein. Aber vielleicht, das war die Hoffnung, die sich mit dieser Annahme des zerstörten Erbes verband, vielleicht kann man auf diesen Trümmern, diesem „Nichts an Judentum“ ein neues Haus aufbauen, ein bewohnbares.

So fing ich an, das Baumaterial für dieses neue, jüdische Haus zu sammeln. Ich begann, Judentum zu lernen, nachts und an den Wochenenden, soweit der Alltag mir Zeit und Kraft dafür ließ. Ich lernte Bibel und las im Gebetbuch, arbeitete mich in die deutsche Übersetzung des Talmud ein – an ein Erlernen des Aramäischen war gar nicht zu denken! – vor allem in dessen aggadische Partien – die ebenso wichtigen halachischen sind ohne Lehrer kaum zugänglich –, studierte gründlich die jüdische Geschichte, jüdische Kultur und vor allem jüdische Lebenspraxis, Schabbat und Feste, Riten und Symbole. Es war, unter den gegebenen Bedingungen, ein mühsames Lernen und leider – ganz unjüdisch! – auch ein einsames. Es mußte notgedrungen fragmentarisch bleiben, auch ohne eine anleitende Lehrerpersönlichkeit und einen Kreis von Mitlernenden, denn in Berlin wäre das mit meinem Arbeitsalltag nicht zu vereinbaren gewesen, und später, in Kassel, gab es solche nicht. Aber ich konnte, trotz aller Schwierigkeiten und in diesen Begrenzungen, als Spätkommender in mein jüdisches Erbe eintreten, von meinen Vorfahren vor Zeiten verloren gegeben und doch unzerstört in seiner Größe und Schönheit, in seiner wundersamen Mischung aus väterlicher Unerbittlichkeit und mütterlicher Güte. Dieses Lernen, diese Aneignung des jüdischen Erbes brachte keine Heilung der alten Verletzungen; die sind nicht zu heilen. Aber es öffnete doch einen sich immer mehr ausdehnenden Raum für Frieden und Integrität inmitten der alten Angst, auch wenn die stets gegenwärtig bleibt.

Von 1986 bis 2001 habe ich selbst jüdische Geschichte und Kultur gelehrt, in Kassel und an vielen anderen Orten bei Tagungen und Vortragsveranstaltungen. Das heißt: Ich versuche, das jüdische Erbe zu vergegenwärtigen, anderen zu vererben; aber nicht als ein zerstörtes, sondern als ein lebendiges und in seinem Kern nie veraltendes. Lehrend blieb ich Schüler, und was ich selbst lehrend lernte, gab ich weiter an die, die bei mir lernen wollten. Dankbar gedenke ich meiner großen Lehrer unter den Historikern, vor allem aus den Leipziger Jahren; sie haben mir gezeigt, wie man mit Quellen umgeht, wie man methodisch und kritisch zu denken und zu arbeiten hat. Später haben mich meine Berliner medizinischen Lehrer und meine lange ärztliche Erfahrung gelehrt, den Menschen kritisch und konkret zu sehen, und mich davor bewahrt, vor allem in theoretischen Schemata zu denken. Gerade auch bei der Darstellung von Geschichte müssen wir hinter den diplomatischen, literarischen und archäologischen Quellen den wirklichen Menschen zu erkennen suchen, wenn wir ein Erbe vermitteln wollen. Reine Historiker, auch solche des Judentums, selbst jüdische, vergessen dies manchmal.

3.

Was meine ich, wenn ich „jüdisch“ sage? Ich verstehe unter einer Aneignung und dann auch unter einer Vergegenwärtigung des jüdischen Erbes die Bemühung um die gesamte jüdische Tradition von den ältesten Zeiten an, also von Bibel und Talmud an bis in unsere Tage. Diese Tradition ist das Material, aus dem heute jeder einzelne Jude und jede Jüdin ihr eigenes jüdisches Haus bauen muß. Es gibt, seit mindestens 200 Jahren, kein einheitliches Judentum mehr. Genau genommen hat es nie eines gegeben. Das Judentum ist niemals uniform gewesen. Immer haben Hillel und Schammai im Streit gelegen, und nicht selten hat die Mehrheit der Lehrer gegen beide entschieden und einen dritten oder vierten Weg gezeigt. Und die hellenistischen jüdischen Lehrer, die wir nicht vergessen dürfen, aus deren Mitte das Christentum hervorging, sind wieder andere Wege gegangen. Auch dieser beständige Streit, dieses beständige Infragestellen gehört zum jüdischen Erbe. Jüdisches Erbe ist ein dialektisches Erbe, ist Leben und Denken in Widersprüchen. Dennoch gab es immer einen jüdischen Konsens, auf den sich in allen Jahrhunderten jüdische Menschen verständigen konnten, eine Art Kanon, mit dem sich Jüdisches von Nichtjüdischem abgrenzen läßt, oder, wie ich es eben genannt habe: ein jüdisches Baumaterial, an dem jeder erkennen konnte, daß es sich, bildlich gesprochen, um ein jüdisches Haus handelt. In einer Formel zusammengefaßt: Ohne Tora kein Judentum. Bei ihr müssen wir immer wieder anknüpfen. Hier haben wir das Kriterium dafür, was denn eigentlich jüdisch sei. Wenn ich meinen StudentInnen etwa die jüdische Geschichte im 19. Jahrhundert oder die Geschichte des Staates Israel erzählte, mußte ich, wollte ich nicht bloß Fakten reproduzieren, den jeweils zur Besprechung anstehenden Stoff daraufhin abklopfen, was, gemessen an dieser Tradition, authentisch jüdisch an ihm ist. Das heißt: Ich mußte zeigen, wo wir die neuere und neueste jüdische Geschichte – und erst recht die Geschichte des Staates, der sich, sehr zu Unrecht, einen „jüdischen“ nennt, denn in Wirklichkeit ist er das extremste Ergebnis des verhängnisvollen Assimilationsprozesses („Wir wollen sein wie alle anderen Völker!“) – im Lichte dieser Tradition auch kritisch zu sehen haben. Ich konnte zum Beispiel nicht von dem großartigen Erbe deutsch-jüdischer Literatur aus den letzten hundert Jahren sprechen, ohne gleichzeitig davon zu reden, daß und warum in diesem Erbe zwar viele Juden zu finden sind, aber nur so wenig Jüdisches; ich muß darauf hinweisen, daß wir bei aller Trauer über den Verlust dieses Erbes durch die Vertreibung dieser Literatur aus Deutschland den noch dramatischeren Prozeß der Auswanderung so vieler Juden aus ihrem Judentum nicht übersehen dürfen, samt all den Schmerzen, die diese Auswanderung aus ihrem Judentum für diese deutschen Juden selbst mit sich gebracht hat. Ich habe darum immer vor einem unkritischen Gebrauch des Begriffs „jüdisch“ in solchen Zusammenhängen gewarnt; ein solcher kann leicht in lediglich biologistisches, um nicht zu sagen, rassistisches Reden von Jüdischem verirren und „jüdisch“ noch nennen, worin keine jüdische Substanz mehr erkennbar ist. Das authentisch Jüdische ist so sinnlich, so sehr eine Sache von Fleisch und Blut, von „Inkarnation“, daß man behaupten darf: was nicht, wenigstens in noch so kleinen Spuren, als jüdisch erkennbar ist, ist auch nicht jüdisch. Auch dies nicht mehr Erkennbare, weil Verlorene, gehört, als Leerstelle, zu unserer jüdischen Geschichte. Aber wir werden ihm nur gerecht, wenn wir fragen, warum diese Substanz einst verloren gegeben wurde und das Jüdische an ihr sich verändert hat – bis zur Unkenntlichkeit. Nur so kommen wir zum Verständnis des Dramas der neueren jüdischen Geschichte. Nur zusammen mit dieser kritischen Befragung können wir sie legitimerweise an die Nachgeborenen vererben.

Was ich zuletzt sagte, könnte möglicherweise als „fundamentalistisch“ mißverstanden werden. Nichts liegt mir ferner. Ich bin – wen kann es wundern bei der Beschaffenheit

meines eigenen familiären Erbes? – ein säkularer Jude. Mein Judentum ist kulturell und humanistisch, nicht religiös definiert. Dennoch respektiere ich jede Religion als eine Sache von hohem Ernst. Ich lese täglich sehr berührt im jüdischen Gebetbuch diese teils jahrtausendalten Sätze, die darin stehen. Ich lese die wöchentlichen Bibelabschnitte und die Erklärungen aus Midrasch und Raschi dazu. Und ich frage mich: Wie kann ich all dies, das Realität war für unzählige Generationen meiner Ahnen, in meine heutige Existenz so übersetzen, daß sie auch diese nicht mehr religiöse Existenz – religiös im Sinne einer Bindung an einen Gott verstanden – tragen können? Wir säkularen Juden dürfen nichts von unserem Erbe wegwerfen, so frei wir uns auch fühlen werden, alles kritisch zu prüfen. Wir dürfen „alt“ nicht mit „veraltet“ verwechseln. Wir müssen unser Erbe in unsere Sprache und unser Denken übersetzen, angefangen mit dem schwierigsten aller Codeworte, eben diesem Wort „Gott“. Alle Vergegenwärtigung ist ja zugleich Erzählung und Übersetzung. Wir dürfen weder unserer Tradition noch unserem eigenen geistigen Standort die Treue kündigen; beide kommen aus einer Geschichte, über die wir nicht beliebig zu verfügen haben. Der Treubruch gegenüber der Tradition würde unser jüdisches Erbe, der andere gegenüber unserem eigenen Standort uns selbst als jeweils geschichtlich verwurzelte Person zerstören.

Diese Vergegenwärtigung als Übersetzungsarbeit zu leisten habe ich mich in erster Linie für mich selbst bemüht – um mich meines Jüdischseins jeden Tag neu zu vergewissern. Wenn wir jüdische UniversitätslehrerInnen sind, leisten wir sie auch für unserer Studentinnen und Studenten, für die unser jüdisches Erbe eine ganz und gar fremde, oft steile und unzugängliche Kultur ist. Die christliche Kultur, aus der sie alle kommen und in der viele noch verwurzelt sind, verdeckt ihnen oft dieses Fremde am jüdischen Erbe. Wir haben als jüdische UniversitätslehrerInnen gegen Vorurteile genau so zu kämpfen wie gegen voreilige Umarmungen und gegen ein oberflächliches Scheinwissen. Beide blockieren die Vergegenwärtigung unseres Erbes gleichermaßen. Wer nichts über das elementar Jüdische wissen will, sondern nur Tagesaktualität sucht, ist genau so unempfänglich für das, was wir ihm zu vermitteln haben, wie jemand, der meint, im Grunde schon alles über uns zu wissen, weil er ja die Bibel liest. Erst wenn es uns gelingt, unseren nichtjüdischen PartnerInnen das Judentum als das ganz fremde, aber zugleich faszinierende und das eigene Leben heutiger Menschen reicher machende Erbe von Jahrtausenden zu vermitteln, werden wir, Juden und Nichtjuden, miteinander weiterkommen. Dann kann sich sogar ereignen – Hilde Domin hat es einmal so schlicht wie schön gesagt –

„... daß es anders anfängt
zwischen uns allen.“ (Abel steh auf)

Bibliographie in Auswahl

1. Bücher und Broschüren

Die Wahrheit am Krankenbett. Philosophische Grundfragen einer ärztlichen Sterbehilfe, Salzburg³1969 (unter dem damaligen Namen Eugen Ansohn).
Jüdische Identität heute. 3 Essays, Kassel²1993.

Juden und Deutsche. Der lange Weg nach Auschwitz, Kassel 1993.

Juden und Deutsche. Deutsche Traditionen jüdenfeindlichen Denkens (in der Schriftenreihe „Polis“, Heft 24, herausgeben von der Landeszentrale für politische Bildung), 1997.

Die Innenseite des Außenseiters. Franz Kafka und andere jüdisch-deutsche Schriftsteller 1900–1933, Kassel 1998 (Forum Philosophie 1).

Bemühungen um die Bibel. Deutung ausgewählter Texte aus alter jüdischer Tradition und aus modernem jüdischem Lebensverständnis, Kassel 2000.

2. Aufsätze in Sammelbänden und Zeitschriften

Spezialisierung und Humanisierung, in: ebd. 1/78, S. 1-5 (Ansohn).

Der weite Weg zu sich selbst. Eine Auslegung der Geschichte von Kain und Abel Gen 4,1-17, in: Eva-Maria Schulz-Jander (Hrsg.), *Schrift und Spur. Festschrift zum vierzigjährigen Bestehen der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Kassel*, Kassel 1993, S. 13-20.

Deutsche und Juden im 19. Jahrhundert, in: Eveline Goodman-Thau/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hrsg.), *Messianismus zwischen Mythos und Macht. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin 1994, S. 29-48.

Das Eigene und das Fremde. Dargestellt am Beispiel jüdischer Identität und ihrer Wandlungen, in: Helga Eger (Hrsg.), *Das Eigene und das Fremde. Angst und Faszination*, Solothurn/Düsseldorf 1994, S. 159-175.

Über Gewalt in unserer Zeit, in: *Marxistische Blätter* 6/94, S. 36-43 (zahlreiche weitere Abdrucke).

„Das 614. Gebot“ – Über Judesein nach Auschwitz, in: *epd-Dokumentation* 18/95, S. 3-10.

Aus der Befreiung leben? Gedanken und Erfahrungen eines Überlebenden, in: Bernd Jaspert (Hrsg.), *Christliche und jüdische Identität nach Auschwitz*, Hofgeismarer Protokolle 312, 1996, S. 65-84.

Deutsche Traditionen jüdenfeindlichen Denkens, in: Renate Knigge-Tesche (Hrsg.), *Polis*, Schriftenreihe der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung Heft 24, 1997.

Leidenschaft und Ritual im Judentum, in: Helga Eger (Hrsg.), *Leidenschaft und Rituale – was Leben gelingen läßt*, Zürich/Düsseldorf 1997.

Jüdische Erlösungshoffnungen und ihre Wandlungen. Zu einigen Elementen jüdischer Religions- und Geschichtsphilosophie, in: Heinz Eidam/Frank Hermenau/Dirk Stederoth (Hrsg.), *Zur Problematik menschlicher Emanzipation*, Festschrift für Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 60. Geburtstag, Lüneburg 1999.

Juden im maurischen und christlichen Spanien 711–1492. Chancen und Scheitern einer Symbiose zwischen unterschiedlichen Kulturen, in: Norbert Rehrmann/Andraes Koechert (Hrsg.), *Spanien und die Sepharden. Geschichte, Kultur, Literatur*, Tübingen 1999.

Rom und die Juden – die Juden und Rom. Ihre Beziehungen in der vorchristlichen Antike, in: Folker Siegert (Hrsg.), *Festschrift zum 50jährigen Jubiläum des Institutum Delitzschianum an der Universität Münster*, Göttingen 2000, S. 71-87.

Die Kreuzzüge in jüdischer Erfahrung, in: *Zeitschrift für Mission*, Stuttgart, 26, 1/2000, S. 8-23.

Festmappe

Mappe des Erinnerns für Prof. Dr. Yaacov Ben-Chanan aus Anlaß seiner Verabschiedung als Honorarprofessor für Jüdische Geschichte, Kultur und Bildung, Kassel (Fachbereich Erziehungswissenschaft/Humanwissenschaften) 2000.

YAACOV BEN-CHANAN

Die Innenseite des Außenseiters

Franz Kafka und andere als deutsch-jüdische Schriftsteller¹

„Was habe ich mit Juden gemeinsam? Ich habe kaum etwas mit mir gemeinsam und sollte mich ganz still zufrieden damit, daß ich atmen kann, in einen Winkel stellen.“

Franz Kafka, *Tagebuch*, Eintrag am 8.1.1914

Meine Damen und Herren,

ich freue mich sehr darüber, heute zu Ihnen sprechen zu dürfen, obwohl ich kein Kafka-Spezialist bin; meine Kafka-Kenntnisse sind, zu meiner Beschämung sei's gesagt, leider eher lückenhaft. Ich habe nicht einmal gelernt, Literatur kunsttheoretisch zu analysieren, Strukturen einer Dichtung herauszuarbeiten und Bezüge zu anderen Werken, anderen Autoren und anderen Epochen aufzuzeigen. Mein wissenschaftliches Arbeitsgebiet ist die Geschichte. Als Historiker lese ich auch literarische Texte in erster Linie als Quellen zum Verständnis von Geschichte. Im übrigen lese ich ganz unbefangen zu meinem Vergnügen, dies allerdings nicht minder leidenschaftlich, und bin darüber hinaus immer wieder auch ein Vorleser, ein Rezitator. In diesem Falle ist mein Interpretationsmittel die Kunst des gesprochenen Wortes.

Darum werde ich mich jetzt nicht mit dem *Schreiben*, sondern mit dem *Schreiber* Franz Kafka und mit seinen jüdisch-deutschen Zeitgenossen und Kollegen im Schriftstelleramt befassen. Wie jeder andere Künstler hat auch Kafka sein Werk unter konkreten geschichtlichen und sozialpsychologischen Bedingungen geschaffen. Diese Bedingungen wollte ich erhellen, indem ich neben Kafka auch andere deutsch-jüdische Schriftsteller seiner Generation befragt habe. Was ich dabei herausfand, möchte ich Ihnen in fünf Kapiteln berichten.

1. Überlegungen im Vorfeld

Mit dem wortspielerischen Titel meines Vortrags „Die Innenseite des Außenseiters“ ist schon das schwerste Problem bezeichnet, an dem Kafka zeitlebens gelitten und aus dessen unentrinnbarem Gefängnis er schreibend zu entkommen versucht hat. Ich komme gleich darauf zurück. Mein Untertitel dagegen – „Franz Kafka als deutsch-jüdischer Schriftsteller“ – enthält das *zweite* Problem, allerdings im Bindestrich versteckt. Denn was ist ein deutsch-*jüdischer* Schriftsteller? Thomas Mann war eindeutig ein deutscher, Proust – der ja

¹ Vortrag, gehalten am 16.01.1997 im „Philosophischen Forum“ der „Interdisziplinären Arbeitsgruppe für Philosophische Grundlagenprobleme“ der Universität Kassel. Zuerst erschienen als Heft 1 der Reihe „Forum Philosophie“, Kassel 1998.

auch Jude war! – ein französischer, Joyce ein irischer Schriftsteller. Wir erkennen nicht nur an ihrer Sprache, auch an Bilderwelt und Aroma ihrer Werke: Dies sind keine Autoren mit Bindestrich. In welchem Sinne war dann Kafkas Werk jüdisch? In seinem Werkverzeichnis taucht nirgends explizit Jüdisches auf, weder im Titel noch im Thema. Und wenn wir es dennoch fänden – es müßte ja den Autor noch nicht ohne weiteres als einen jüdischen ausweisen. Denn Jüdisches gibt es, wenngleich selten, auch bei nichtjüdischen Schriftstellern, von Lessings „Juden“ über Droste-Hülshoffs „Judenbuche“ bis zu Manns Josephs-Roman, von Freytag, Raabe oder auch Fontane nicht zu reden. Auch bilden bei den meisten deutsch-jüdischen Autoren Bücher über ein jüdisches Thema keineswegs den Hauptanteil an ihrem künstlerischen Schaffen. Bei einigen, etwa bei Stefan Zweig, bei Toller oder Broch, fehlt Jüdisches ganz, bei Werfel bleibt es am Rande. Und bei dem größten von ihnen allen, eben bei Franz Kafka, steht das Deutsch-Jüdische (wohlgerneht: das *Deutsch*-Jüdische, nicht das wurzelhaft Jüdische, denn von diesem hat er trotz gelegentlicher intensiver Bemühungen zu wenig gewußt!) zwar im Zentrum seines Werkes – aber so maskiert, daß trotz vieler Bücher über ihn bis heute keine Einigkeit darüber erzielt werden konnte, *was* daran jüdisch sei und in welchem Sinn und ob überhaupt. Dies kommt allerdings auch daher, daß Kafkas moderne Deuter, wo sie spezifisch „Jüdisches“ in seinem Werk zu entdecken meinen, erheblich voneinander abweichen, zumeist weil sie dieses Judentum – selbst nicht immer zu Recht davon überzeugt, genau zu wissen, was Judentum ist! – aus Kafkas Werk *abstrahieren*, aber nicht oder zu wenig mit den konkreten gesellschaftlichen Bedingungen seiner Zeit *konfrontieren*. Ich bin dagegen überzeugt: *diese Bedingungen* zu kennen ist der erste und wichtigste Schritt zum Verständnis seines Werkes, in dem sie sich spiegeln. Man könnte natürlich folgern, allein die Tatsache, daß Kafka schon seit geraumer Zeit in allen Kulturländern so außerordentlich viel gelesen und diskutiert wird, weise sein Werk als ein weit über die Grenzen des spezifisch Jüdischen hinausgreifendes, schlechthin menschliches aus. Aber man könnte ebenso gut auch umgekehrt fragen: Läßt sich nicht gerade im Jüdischen, wie Kafka es spiegelt, das allgemein Menschliche, natürlich geprägt durch die konkreten Bedingungen menschlicher Existenz in seiner und unserer Epoche, in seiner konzentriertesten Form finden, in seiner Essenz? Nicht weil Juden und Jüdinnen von Hause aus *die* exemplarischen Menschen wären, sondern weil die unerbittliche Ölpresse des Leidens aus ihnen dieses essentiell Menschliche – mit seinen hellen *und* dunklen Ingredienzen, wohlgerneht! – so rein wie aus keiner anderen Menschengruppe herausgepreßt hat?

Daß man das *Jüdische* am deutsch-jüdischen Schriftsteller so schwer bestimmen kann – und nicht nur bei Kafka, sondern bei vielen modernen Juden überhaupt, von denen der Schriftsteller ja nur ein besonders sensibler Prototyp ist – hängt wiederum eng mit dessen Dasein als „Außenseiter“ zusammen. Ein Außenseiter ist einer, der nicht dazugehört. Der deutsch-jüdische Schriftsteller – nehmen Sie, welchen Sie wollen! – *war* ein Außenseiter und blieb es zeitlebens. Außenseiter waren deutsch-jüdische Autoren gewiß nicht, was ihr persönliches Ansehen und den Erfolg ihrer Werke betraf; diese wurden von den meisten Lesern gern und unbedenklich zur deutschen Literatur gerechnet. Viele ihrer Bücher wurden von Millionen Deutschen gelesen, manche erreichten Weltruf. Doch noch während dies geschah, also noch bevor ihre Bücher in Deutschland verbrannt wurden, blieben ihre Schöpfer *selbst* Außenseiter in der deutschen Gesellschaft, in der sie lebten und von der sie, Kafka wie alle anderen, so gern ein integraler Teil geworden wären. Außenseiter waren und blieben sie nicht als Schriftsteller, aber als Juden. Und obwohl niemand in der deutschen Gesellschaft ihrer Zeit zutreffend zu sagen vermochte, was ein Jude sei – so wenig wie viele deutsche Juden *selbst* dies noch vermochten –, waren doch sehr viele Angehörige dieser Gesellschaft

der Überzeugung, daß Juden in ihr nichts zu suchen hätten. Nicht wenige sahen in der großen Zahl deutsch-jüdischer Schriftsteller geradezu ein bedrohliches Zeichen von Überfremdung der eigenen deutschen Kultur.

Die Innenseite dieser Außenseiter möchte ich nun gern zeigen, am Beispiel Kafkas, aber immer auch, um eine Verengung des Blicks zu vermeiden, mit Seitenblick auf seine deutsch-jüdischen Kollegen. Ich möchte zeigen, wie es ihm und den anderen als Außenseitern ging, was sie dabei fühlten, wie sie ihren Zustand deuteten und wie sie damit fertig wurden. Um Material sind wir nicht verlegen. Es liegt nur selten, wie bei Schnitzler zuweilen, auch bei Joseph Roth oder Wassermann, offen im schriftstellerischen Werk zutage. Der Außenseiter muß ja mit allen Mitteln versuchen, nach außen zu verbergen, daß er einer ist; nur so kann er hoffen, eines Tages vielleicht doch ein Zugehöriger werden zu dürfen. Wir finden unser Material in persönlichen Papieren, die diese Schriftsteller hinterlassen haben, in Briefen, Tagebüchern und anderen intimen Aufzeichnungen. Aus allen diesen Dokumenten geht hervor: „Außenseiter“ war für die deutsch-jüdischen Schriftsteller um Kafka nur gelegentlich ein *Werk*-, doch immer ein *Lebensthema*. Dieses Thema ließ sie nicht los, weil die deutsche Gesellschaft sie niemals daraus entließ.

2. Zweierlei Außenseiter

Außenseiter waren Juden in ihrer vieltausendjährigen Geschichte von Anfang an gewesen: „ein Volk, das für sich lebt“, wie Bileam, der Prophet wider Willen, in der Bibel einmal sagt (Num 23, 9). Für sich – das hieß: auto-nom, nach eigenem Gesetz. Dieses Gesetz, die Tora, wörtlich: Weisung“, formte das jüdische Leben, das jedes einzelnen und das des Volkes, bis ins kleinste Detail, machte sie erst zu Juden, hielt sie als Volk zusammen, auch über weite Entfernungen und fremde Länder und Kulturen hinweg. Damit aber grenzte sie Juden zugleich gegen alle anderen Völker ab, machte sie zwangsläufig zu Außenseitern. Schon in der Antike hat man sie zuweilen dafür verspottet, gelegentlich gehaßt, daß sie anders aßen, anders liebten und beteten, andere Werte achteten als die Menschen um sie herum. Man hat sie als Außenseiter *empfunden*, und sie wollten auch Außenseiter *sein* – was sie nicht davon abhielt, mit ihrer Umwelt in guten Beziehungen zu leben und auch deren Sprache und Sitten zu übernehmen, so weit die Tora dem nicht Grenzen setzte. Entscheidend war: Das Außenseitertum jener Juden in der Antike und lange darüber hinaus war ein *freiwillig* übernommenes. Es war sicher nicht immer einfach zu ertragen. Aber jeder Mann und jede Frau wußte, wofür sie damit einstanden; das gab ihrem Außenseitertum seine Würde und nötigte auch der Umwelt viel Respekt ab. Es gab sogar Zeiten, in denen viele Menschen aus anderen Kulturen sich so stark von der jüdischen, durch die Tora geprägten angezogen fühlten, daß sie ihr beitraten, selbst Juden wurden und fortan dieses Außenseiterdasein teilten.

Zwischen dem Außenseitertum der Juden im Altertum und Mittelalter und dem der meisten Juden im Deutschland oder Österreich um 1900 und später besteht nun ein entscheidender Unterschied. *Diese* Juden wollten schon längst *keine* Außenseiter mehr sein. Sie waren aufs entschiedenste darum bemüht, sich so vollständig wie irgend möglich in die deutsche Gesellschaft einzuordnen wie anderswo in die französische oder britische; sie wollten Deutsche oder Österreicher und nichts anderes mehr sein, allenfalls durch einige religiöse Rituale von den christlichen Deutschen oder Österreichern unterschieden – Rituale, die aber, ähnlich wie auch bei den meisten Christen, das Leben nur noch schmückten, aber

nicht mehr prägten. Doch sie mußten erfahren, daß diese Deutschen oder Österreicher sie nicht als ihresgleichen annehmen wollten, sie vielmehr auf ihr Außenseitertum festnagelten – ganz buchstäblich empfanden sie sich als Festgenagelte und litten unsäglich darunter.

Denn anders als ihre Vorfahren erlebten diese mittel- und westeuropäischen Juden im 19. Jahrhundert und ebenso im ersten Teil des 20. ihr Außenseitertum nicht mehr als eine Herausforderung, die starke positive Widerstandskräfte mobilisiert, eine um so größere Treue zur eigenen kulturellen Substanz, einen festen Zusammenhalt und die Erfahrung von Wärme und Schutz *innerhalb* der ausgegrenzten Gemeinschaft. Diese Widerstandskräfte hatten es Juden im christlichen Herrschaftsbereich ermöglicht, über Jahrhunderte auf unterster gesellschaftlicher Stufe, als Parias, als das Letzte vom Letzten zu überleben – underdogs würde man heute ihren Status zwischen 1500 und 1800 nennen, das sind Lebewesen, die noch unter den Hunden stehen. Aber nach 1800, nach der Französischen Revolution und in deren Gefolge, hatte sich ihre rechtliche und wirtschaftliche Lage ja zum Guten gewendet. In einem längeren Prozeß, der sich in Österreich bis 1867, in Deutschland bis 1871 hinzog, war ihnen ihre gesetzliche Gleichstellung mit den anderen Menschen im Staat gewährt worden – ihre *gesetzliche*, damit auch ihre materielle, aber nicht – was Gesetze und Verfassungen ja niemals leisten können – ihre *mentale* Gleichstellung im Bewußtsein der Deutschen. Dem Jubel über die endlich erreichte Freiheit mußte *zwangsläufig* bitterste Enttäuschung folgen. Denn wie hätten Christenmenschen, denen Staat und Kirche jahrhundertlang eingehämmert hatten, Juden seien Feinde Gottes und der Menschen, Wucherer, Ausbeuter, wilde Tiere, dämonisch Besessene, die diese Juden jahrhundertlang ja auch sinnlich in ihrer Masse als zerlumpfte Bettler, armselige Hausierer wahrgenommen, also gesehen und gerochen hatten, einige wenige auch, als verhaßte Finanzberater ihrer gefürchteten Herrscher ebenso widerwärtig, zornig erduldet – wie hätten sie mit einem Schlage diese so Gebrandmarkten als *iheresgleichen* akzeptieren, sich mit ihnen eins fühlen können als Glieder *eines* Volkes? Viele Generationen hätten kommen und gehen müssen, ehe nach *dieser* Geschichte christlich geprägte Europäer eine unbefangene Einstellung Juden gegenüber hätten erreichen können.

Dies war die eine Barriere, die Juden in Mitteleuropa trotz aller Emanzipationsgesetze in ihrer Außenseiterposition festhielt – eine unsichtbare, aber undurchdringlich wie Dornröschens Hecke. Es gab aber noch eine zweite. Die deutschen Juden waren durch die Emanzipationsgesetze, die die verschiedenen deutschen Staaten in der Zeit Napoleons, zum Teil unter dessen Druck, erließen, sehr rasch, in nur wenigen Generationen, aus ihrem Pariadasein in ihrer großen Mehrheit zu bürgerlichem Wohlstand gelangt. Sie hatten ja in mancher Hinsicht eine günstige Ausgangsposition. Das aufkommende Maschinenzeitalter hatte eine wirtschaftliche und gesellschaftliche Umwälzung allergrößten Ausmaßes gebracht: eine unerhörte Steigerung der Warenproduktion, damit auch eine Vermehrung der Märkte, einen riesigen Kapitalbedarf für die nötigen Investitionen, den Ausbau ganz neuer Handels- und Verteilungsmethoden, aber auch Grenz- und Machtverschiebungen und gewaltige demographische Veränderungen, um nur diese wichtigsten Stichworte zu nennen. Dies alles hatte Juden, jetzt von den meisten gesetzlichen Einschränkungen befreit, große Chancen für den Aufstieg ins bürgerliche Leben eröffnet. Juden hatten Erfahrung im Handel, wußten besser als viele ihrer deutschen Konkurrenten, die darin noch Anfänger waren, wie man mit Geld umgeht; hatten sie doch über Jahrhunderte nichts anderes tun dürfen als handeln und Geld verleihen. Dies kam ihnen jetzt zugute, und sie stiegen, im Vergleich zu ihrem Anteil an der deutschen Bevölkerung, der immer um ein Prozent lag, ökonomisch schneller auf als viele Deutsche selbst. Damit aber mußten sie bei ihren neuen bürgerlichen Klassengenossen, die

jetzt ebenfalls aufstiegen, Ärger, Neid und Abwehr auslösen; noch mehr aber bei den Opfern dieser Umwälzung, den wirtschaftlich Absteigenden auf dem Land und im unteren Mittelstand der Städte. Der Aufstieg von Außenseitern hat für die Mehrheit *immer* etwas Bedrohliches, er weckt Aggressionen und wenig Bereitschaft zur Integration. Eine solche Bereitschaft wird aber *vollends* gebremst, wenn es sich um eine in den Köpfen der Mehrheit bereits so negativ besetzte Minderheit wie die jüdische handelt.

Noch einen weiteren Vorteil brachten die deutschen Juden mit, einen kulturell bedingten. Die klassische jüdische Kultur ist zum einen sehr stark auf die Ausbildung des Intellekts gerichtet, sie fördert durch frühe Schulung des Denkens und der Fähigkeit zur scharfen Argumentation und zum behenden Umgang mit dem Wort die geistigen Fähigkeiten ganz intensiv. Und sie fördert dies alles zum anderen nicht nur bei einer bestimmten, relativ kleinen Oberschicht, sondern gleichmäßig bei *allen* jüdischen Kindern, jedenfalls den männlichen, weil alle, die konsequent nach der Tora leben wollen, vieles wissen und scharf denken müssen. So konnten junge Juden, als die von Staat und Kirche gesetzten Bildungsschranken gefallen waren, in weit größerer Zahl in die ihnen jetzt zugänglichen höheren Bildungseinrichtungen strömen, als es ihrem Anteil an der Bevölkerung entsprochen hätte. Um 1900 liegt der Anteil jüdischer Schüler an preußischen Oberschulen bei 10 %; auf Bevölkerungsanteile umgerechnet, studieren in Preußen fast sechsmal so viele Juden wie Protestanten, achtmal so viele wie Katholiken. Auf Gymnasien und Universitäten waren Juden immer unter den Besten. Was *deutsche* Kinder sich vielfach erst mühsam erarbeiten mußten, weil viele deutsche Aufsteiger ins Besitz- und Bildungsbürgertum nicht aus einer alten kulturellen Tradition kamen, auch kulturell Neureiche waren, fiel jüdischen leicht und brachte viele von ihnen an die Spitze der deutschen Kulturnation. Dies mußte wiederum Konkurrenzgefühle, Neid und Abwehrreaktionen bei jungen deutschen Bildungsbürgern erwecken, sogar Angst vor Überfremdung durch dieses immer weiter als fremd angesehene und mit negativen Vorurteilen und Phantasien besetzte Volk. Auch das deutsche Bildungsbürgertum war in seiner großen Mehrheit mental außerstande, Juden als Deutsche aufzunehmen. Für die meisten Professoren, Lehrer und Literaten blieben diese Juden Außenseiter, auch durch staatliche Ausnahme-Regelungen, wie in Preußen, weiterhin als solche stigmatisiert. Es war, nur scheinbar paradoxerweise, gerade ihr *Erfolg*, der sie im Bemühen um Akzeptanz so erfolglos bleiben ließ. Ernst Jünger, heute über hundertjährig und immer noch gefeiert bei dem konservativen Teil der deutschen Eliten, schrieb 1930, nur sechs Jahre nach Kafkas Tod: „Die Erkenntnis und Verwirklichung der eigenen deutschen Gestalt scheidet die Gestalt des Juden ebenso sichtbar ab wie das klare und unbewegte Wasser das Öl“.² Und, noch deutlicher, im gleichen Text: „Juden können nicht Deutsche sein, sie können in Deutschland nur Juden sein oder nicht sein“.³ Aber schon 1883 hatte der alte Fontane, der sich doch ausdrücklich einen Judenfreund nannte, an seine Frau geschrieben: „Je älter ich werde, umso eher bin ich für reine Scheidungen; Haar apart und Kotelett apart, Jude zu Jude,

2 Ernst Jünger, in: „Über Nationalismus und Judenfrage“, in: Süddeutsche Monatshefte 1929/1930, S. 845; hier zit. nach Julius H. Schoeps (Hrsg.), *Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland*, Stuttgart/Bonn 1989, S. 34.

3 Ebd., hier zit. nach: Walter Grab/Julius H. Schoeps (Hrsg.), *Juden in der Weimarer Republik*, Stuttgart/Bonn 1986, S. 12.

Christ zu Christ [...]“.⁴ So dachte die Mehrheit in fast jedem christlichen Land. Aber eine Gesellschaft, die so denkt, produziert und konserviert notwendigerweise Außenseiter.

Entscheidend verschärft wurde aber die Situation der deutschen und österreichischen Juden im 19. Jahrhundert noch durch etwas anderes. Diese deutschen Juden hatten jahrhundertlang unter einem unbeschreiblichen materiellen und seelischen Druck gelebt. Sie hatten, in ihrer Masse, der Tora, der Tradition der Väter und Vorväter, immer die Treue gehalten. Aber im Laufe der frühen Neuzeit, unter dem Einfluß einer *allgemeinen* Lockerung religiöser Bindungen im Verlauf der Aufklärungsbewegung und der sie begleitenden naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, aber auch infolge spezifisch *innerjüdischer* Entwicklungen, zeigten auch Juden erste Ermüdungserscheinungen, Zweifel an der Wahrheit des Hergebrachten, Bereitschaft, sich dem neuen Denken anzunähern. Das war solange nicht problematisch, wie Juden dabei unter sich blieben, von der Masse der christlich-deutschen Bevölkerung streng getrennt. Im 19. Jahrhundert aber gerieten die meisten deutschen Juden in den Sog der industriellen Revolution, der Verstädterung und Verbürgerlichung; nur die Minderheit der Landjuden, etwa im Fränkischen, Schwäbischen oder Nordhessischen, blieben davon weitgehend unberührt. Der Druck der Umwelt und auch die sachliche Notwendigkeit, sich an die Lebensweise der deutschen Geschäftspartner anzupassen, zwang diese Juden, sich von den Vorschriften der Tora zu lösen, die alten rituellen Regeln aufzugeben und sich den Deutschen zu assimilieren, das heißt, sich ihnen – zumindest im äußeren Zusammenleben – anzugleichen. Damit aber ging ihnen ihre alte jüdische Identität, die ja eben auf der Erfüllung der Toragebote beruht hatte, verloren. Schritt um Schritt entfremdeten sich diese Juden dem alten Judentum. Im Konflikt zwischen einer für viele von ihnen ohnehin nicht mehr sinnvollen, überlebten Tradition und den Forderungen nach Angleichung an die nichtjüdische Umwelt löste sich, beim einen mehr, beim anderen weniger, ihr Jüdischsein, ihre Identität auf. Um 1900 haben sich schon etwa 60 Prozent der deutschen Juden, vor allem solche in den bürgerlichen Schichten, nicht mehr als toragebunden definiert. Die gesamte jüdische Kultur der Jahrtausende entglitt ihnen sehr rasch. Sie beherrschten die Sprache ihrer geistigen Wurzellandschaft nicht mehr. Von allem Vergangenen gelöst, dieses allenfalls noch nostalgisch-folkloristisch gebrauchend, wollten sie jetzt nur noch Deutsche, nach aller Qual der Außenseiterei endlich Gleiche unter Gleichen sein, voll dazugehören. Ihre neue Identität sollte die deutsche sein, nicht mehr von Jerusalem, sondern von Weimar geprägt.⁵

Diese Juden, die soviel Jüdisches aufgegeben hatten, um Deutsche zu werden, mußten ihr andauerndes Außenseitertum jetzt als Demütigung empfinden. Sie erlebten gesellschaftliche Isolation, ein neues Ghetto, Vereinsamung. Einige, so auch Kafka, verfielen sogar in Selbsthaß und damit in eine akute Bedrohung ihrer seelischen Existenz. Zwischen verlorener jüdischer Identität und, trotz aller Anstrengungen, nicht zu gewinnender deutscher fanden sie sich in einem leeren Raum. Sie waren nicht mehr, wie die Juden alter Zeit, Außenseiter aus Überzeugung, sondern *fremdbestimmte* Außenseiter, zurückgewiesene Bittsteller vor der deutschen Tür. Und alle ihre Anstrengungen, durch immer größere und imponierende eigene

4 Brief an Emilie Fontane aus Norderney vom 12. August 1883, zit. nach: Franz Kobler (Hrsg.), *Juden und Judentum in deutschen Briefen aus drei Jahrhunderten*, Königstein/Ts. 1984 (zuerst Wien 1935), S. 321.

5 Dazu ausführlich: Yaacov Ben-Chanan, *Juden und Deutsche*, Kassel 1993, bes. Teil III passim; ders., „Juden und Deutsche im 19. Jahrhundert – die große Hoffnung“, in: Eveline Goodman-Thau/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hrsg.), *Messianismus zwischen Mythos und Macht*, Berlin 1994, S. 29-48.

Leistungen auf wirtschaftlichem oder kulturellem oder wissenschaftlichem Gebiet zu einer blühenden deutschen Kultur beizutragen, wurden von der deutschen Öffentlichkeit – nicht von der ganzen, aber doch von einer repräsentativen – als Eindringen fremder Außenseiter in die Welt der Deutschen, als parasitäres Verhalten denunziert. Moritz Goldstein, ein Berliner deutsch-jüdischer Schriftsteller und Journalist, 1933 in die USA geflüchtet, schrieb 1912 den damals viel diskutierten Aufsatz „Deutsch-jüdischer Parnaß“. In diesem Artikel stellt er bilanzierend fest:

„Auf allen Posten, von denen man sie nicht gewaltsam fernhält, stehen plötzlich Juden; die Aufgaben der Deutschen haben Juden zu ihren eigenen Aufgaben gemacht, immer mehr gewinnt es den Anschein, als sollte das deutsche Kulturleben in jüdische Hände übergehen. Das aber hatten die Christen, als sie den Parias in ihrer Mitte einen Anteil an der europäischen Kultur gewährten, nicht erwartet und nicht gewollt. Sie begannen sich zu wehren, sie begannen wieder, uns fremd zu nennen, sie begannen, uns im Tempel ihrer Kultur als eine Gefahr zu betrachten. Und so stehen wir denn jetzt vor dem Problem: *Wir Juden verwalten den geistigen Besitz eines Volkes, das uns die Berechtigung und die Fähigkeit dazu abspricht.*“⁶

3. „O die Verluste ins All!“ (Rilke)

Der Literaturkritiker Heinz Politzer hat die Epoche zwischen 1890 und 1933 „das goldene Zeitalter der deutsch-jüdischen Literatur“ genannt.⁷ Das stimmte – aber nur für den Betrachter von außen. Gershon Shaked, ein bedeutender israelischer Literaturforscher und Kritiker, schreibt in seinem wichtigen Buch *Die Macht der Identität. Essays über jüdische Schriftsteller*:

„Im allgemeinen ist die deutsch-jüdische Literatur eine der Identitätsflucht. Sie leidet unter der Last eines Erbes, und kämpft gegen eine Identität, die ihr als Stigma von außen auferlegt ist und die dann verinnerlicht wurde. Die Helden der deutsch-jüdischen Literatur werden wegen ihrer Identität verfolgt, und in der Regel löst die Erzählung ihre Krise nicht. Der Konflikt zwischen verschiedenen Identitäten wie die Erfahrung des Identitätsverlustes machen das Erleben einer doppelten Identität negativ und zerstörerisch.“⁸

Die Schöpfer dieser Literatur waren wohl als Autoren angesehen, manche berühmt; ihre Werke erlebten hohe Auflagen, die ihnen materiell ein gutes Leben sicherten. Aber als Juden hatten sie die Last ihres Außenseitertums zu tragen und mußten sehen, wie sie mit ihr fertig wurden.

So lernte Ernst Toller schon als kleiner Junge, was ein Außenseiter ist:

„Ich habe ein Kleidchen an. Ich stehe auf dem Hofe unseres Hauses [...] Durchs Hoftor kommt Ilse mit ihrem Kindermädchen. Ilse läuft auf mich zu und reicht mir die Hand. Wir stehen eine Weile

6 Moritz Goldstein, „Deutsch-jüdischer Parnaß“, in: Der Kunstwart, Jg. 25 Heft 11, (1. Märzheft 1912), S. 281 ff.; hier zit. nach: Gunter E. Grimm/Hans Peter Bayerdörfer (Hrsg.): *Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert*, Königstein/Ts. 1985, S. 34 f. Hervorhebung von Goldstein.

7 Heinz Politzer, „From Mendelssohn to Kafka. The Jewish man of letters in Germany, in: *Commentary* 3 (1947, Nr. 4 S. 348. Hier zit. nach Grimm/Bayerdörfer, *Im Zeichen Hiobs*, S. 7.

8 Gershon Shaked, *Die Macht der Identität. Essays über jüdische Schriftsteller*, deutsch Königstein/Ts. 1986; das folgende Zitat dort S. 209 f.

so und sehen uns neugierig an. Das fremde Kindermädchen [...] ruft [...] Ilse: „Bleib da nicht stehen, das ist ein Jude.“ Ilse läßt meine Hand los und läuft fort. Ich begreife den Sinn der Worte nicht, aber ich beginne zu weinen, hemmungslos.“⁹

Was Toller als einzelnes jüdisches Kind erlebte, hat Walter Rathenau, der ja nicht nur ein genialer Wirtschaftsmanager und weitsichtiger Politiker, sondern auch ein bedeutender Schriftsteller war, 1912 allgemeingültig formuliert:

„In den Jugendjahren eines jeden deutschen Juden gibt es einen schmerzlichen Augenblick, an den er sich zeitlebens erinnert: wenn ihm zum ersten Male voll bewußt wird, daß er als Bürger zweiter Klasse in die Welt getreten ist, und daß keine Tüchtigkeit und kein Verdienst ihn aus dieser Lage befreien kann.“¹⁰

Jakob Wassermann bilanzierte nach Rathenaus Ermordung durch rechtsradikale Offiziere der Reichswehr 1922 seine eigenen Erfahrungen ganz ähnlich wie dieser zehn Jahre früher:

„Es gab da keine Argumente, keine Auseinandersetzungen, kein Ringen der Kräfte, keine Erkenntnis, keinen Dank, keine Gnade, keine Vernunft [...] Da beginnt die Hölle. Diene du nur, wird ihm zugerufen, verschwende dich für uns, beseele mit deinem heißesten Atem, was unter unserer Berührung weder Leib noch Geist wird, bahne Wege, grabe Schächte, spreng Tore, schlage Wasser aus den Felsen und entzünde das verfinsterte Firmament, sei Mensch, sei Genius, sei ein Gott; in unserm Meinen zählst du nicht, in unsern Augen bist du nicht, wir nehmen dich nicht an, wir nehmen dich nicht auf, denn du bist von fremdem Blut und folglich Schädling, Feind und Verderber: Jude.“¹¹

Und nach dem Erscheinen seines Romans *Kaspar Hauser* (1908) mußte er erfahren, was er in *Mein Weg als Deutscher und Jude* 1921 so beschreibt:

„Ich bildete mir ein, den Deutschen ein wesentlich deutsches Buch gegeben zu haben, wie aus der Seele des Volkes heraus; ich bildete mir ein, da ein Jude es geschaffen, den Beweis geliefert zu haben, daß ein Jude nicht durch Beschluß und Gelegenheit, sondern auch durch inneres Sein die Zugehörigkeit erhärten, das Vorurteil besiegen könne. Aber in dieser Erwartung wurde ich enttäuscht [...] Ich erfuhr also, daß ich keinen Fußbreit Boden erobert hatte und erobern konnte, nicht in dem Bezirk nämlich, um den sich mir heilig und schmerzlich handelte. Immer wieder mußte ich lesen oder spürte, daß es im Sinnen und Meinen lag: der Jude.“¹²

Wassermann faßt seine Erfahrungen im gleichen Buch so zusammen:

„Ein Nichtdeutscher kann sich unmöglich eine Vorstellung davon machen, in welcher beengenden Lage ein deutscher Jude ist. Deutscher Jude; nehmen Sie die beiden Worte mit vollem Nachdruck. Nehmen Sie sie als die letzte Entfaltung eines langwierigen Entwicklungsganges. Mit seiner

9 Ernst Toller, „Eine Jugend in Deutschland“, in: *Prosa, Briefe, Dramen, Gedichte*, Reinbek 1961, S. 31 f.; hier zit. nach Klara Pomeranz Carmely, *Das Identitätsproblem jüdischer Autoren im deutschen Sprachraum. Von der Jahrhundertwende bis Hitler*, Königstein/Ts. 1981, S. 82. Toller war in Samotschin im damaligen Westpreußen aufgewachsen.

10 Walter Rathenau, „Staat und Judentum“, in: *Zur Kritik der Zeit*, Berlin 1912, S. 224. Häufig zitiert, hier nach: Peter Berglar, *Walter Rathenau. Ein Leben zwischen Philosophie und Politik*, Graz/Wien/Köln 1987, S. 252.

11 Jakob Wassermann, *Lebensdienst. Gesammelte Studien, Erfahrungen und Reden aus drei Jahrzehnten*, Leipzig/Zürich 1928, S. 28; hier zitiert nach Carmely, *Das Identitätsproblem jüdischer Autoren*, S. 55.

12 Jakob Wassermann, *Mein Weg als Deutscher und Jude*, zuerst Berlin 1921; hier zit. nach der Ausgabe von Rudolf Wolff, Berlin 1987, S. 82, 85.

Doppelliebe und seinem Kampf nach zwei Fronten ist er hart an den Schlund der Verzweiflung gedrängt.¹³

Das alles hätten diese Außenseiter wohl ohne tieferen Schaden ertragen, es seelisch verarbeiten können, wenn sie eine traditionsbewußte Familie, eine sie stützende jüdische Gruppe hinter sich gewußt hätten. Doch keiner der bedeutenden deutsch-jüdischen Schriftsteller war in einem intakten traditionell-jüdischen Milieu aufgewachsen, Kafka gewiß nicht, wie seine Tagebücher und sein „Brief an den Vater“ beweisen.

Alfred Döblin erinnert sich:

„Ich hörte zu Hause, [...] meine Eltern wären jüdischer Abkunft, und wir bildeten eine jüdische Familie. Viel mehr merkte ich in der Familie vom Judentum nicht. Draußen begegnete mir der Antisemitismus, wie selbstverständlich, und da erging es mir nicht anders wie andern Schulkameraden, denen man zu Hause dasselbe erzählt hatte.“¹⁴

Jakob Wassermann läßt in seinem Roman *Der Fall Maurizius* (1928) den jungen Juden Warremme erzählen, was er selbst genauso erlebt hatte:

„Ich war das Kind jüdischer Eltern, die in der zweiten Generation bürgerlicher Freiheit lebten. Meinem Vater war noch gar nicht zum Bewußtsein gekommen, daß der Zustand scheinbarer Gleichberechtigung im Grund nur Duldung war. Leute wie mein Vater, ein ausgezeichneter Mann sonst, hingen religiös und sozial in der Luft. Den alten Glauben hatten sie nicht mehr, einen neuen, will heißen den christlichen, anzunehmen weigerten sie sich, teils mit guten, teils mit schlechten Gründen. Der Jud will Jude sein. Was ist das: Jude? Vollkommen befriedigend kann es kein Mensch erklären.“¹⁵

Arthur Schnitzler schreibt:

„In den [auf die aus dem Osten nach Wien eingewanderte] folgenden Generationen trat, bei allem, oft trotzigem Betonen der Stammeszugehörigkeit – gegenüber dem Geist jüdischer Religion eher Gleichgültigkeit, ihren äußeren Formen gegenüber Widerstand, wenn nicht gar spöttisches Verhalten zutage.“¹⁶

Und an anderer Stelle:

„Ich hatte zum sogenannten Glauben meiner Väter – zu dem, was in diesem Glauben eben wirklich *Glaube* war – nicht Erinnerung, Tradition, Atmosphäre – so wenig innere Beziehung wie zu einem anderen.“¹⁷

Dies ist der Kontext, in dem Franz Kafka, der Prager, in seinem berühmten, nie abgeschickten „Brief an den Vater“ 1919 von dem „Nichts an Judentum“ spricht, das er von diesem übernommen habe: „Es war ja wirklich, soweit ich sehen konnte, ein Nichts, ein Spaß, nicht einmal ein Spaß.“¹⁸ Kafka hatte als Prager Jude eine doppelte Heimatlosigkeit zu ertragen.

13 Ebd., S. 125.

14 Alfred Döblin, „Schicksalsreise“, in: *Autobiographische Schriften und letzte Aufzeichnungen*, Olten/Frankfurt a.M./Wien/Zürich 1978, S. 206.

15 Jakob Wassermann, *Der Fall Maurizius*, Berlin 1929 u. ö. S. 329; hier zit. nach Shaked, *Die Macht der Identität*, S. 108.

16 Arthur Schnitzler, *Jugend in Wien*, Wien/München/Zürich 1968, hier zit. nach der Taschenbuchausgabe Frankfurt a.M. 1981 u. ö., S. 18 f.

17 Ebd., S. 93 f.

18 Franz Kafka, „Brief an den Vater“, in: *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß*, Frankfurt a.M. 1986 u. ö., S. 144.

Dort lebten unter 450.000 Tschechen 34.000 Deutsche. Die 30.000 Prager Juden standen zwischen beiden – beide mochten Juden nicht. Kafka schreibt einmal an Milena: „Den ganzen Nachmittag bin ich jetzt auf den Gassen und bade im Judenhaß. ‚Räudige Rasse‘ (im Text tschechisch) habe ich jetzt einmal die Juden nennen hören.“ Und wenig später: „Am Ende stößt er noch in der Eisengasse auf einen Volkshaufen, welcher auf Juden Jagd macht.“¹⁹ Milenas Vater, ein nationaltschechischer Patriot, lehnte sich vehement und brutal gegen die Liebe seiner Tochter zu dem Juden Kafka auf. Die meisten Prager Juden fühlten sich zu den Deutschen hingezogen, sprachen untereinander auch deutsch, blieben jedoch gesellschaftlich zumeist auf den eigenen Judenkreis beschränkt. Noch der 37jährige Kafka konnte an Milena schreiben: „Ich habe niemals unter deutschem Volk gelebt. Deutsch ist meine Muttersprache und deshalb mir natürlich, aber das Tschechische ist mir viel herzlicher.“²⁰ Die Entfremdung vom alten Judentum war auch bei Prager Juden weit fortgeschritten; für Kafka finden wir neben dem „Brief an den Vater“ viele Belege in seinen Tagebüchern. Auch der um sieben Jahre jüngere Franz Werfel kam schon aus einem ganz areligiösen Elternhaus.

4. Im „magischen Judenkreis“ (Börne)

Wer unter solchen Bedingungen aufwachsen mußte, also in den entscheidenden Entwicklungsjahren zu keiner eigenen Identität hatte finden können, nicht wußte, wer er war und wohin er gehörte, ja die eigene Herkunft, die eigenen Eltern ablehnen mußte, bleibt von diesem Defizit meist lebenslang gezeichnet. Heinz Politzer hat über Heinrich Heine geschrieben:

„Während er nach außen hin den deutsch-jüdischen Einklang zu verkörpern schien wie selten einer, krankte er innen an den Stoffen, aus denen er gebildet war [...] Er riß an seinen Wurzeln, duldete aber nicht, daß ein anderer an sie rührte. Und selbst wenn keiner ihn in seiner doppelten Abkunft verletzte, blieb ihm sein Judentum wie sein Deutschtum eine bald verketzerte, bald gehegte, immer aber eine sakrosankte Unbehaglichkeit.“²¹

Präziser kann man die Innenseite der Außenseiter, die wir hier betrachten, ganz besonders auch die Franz Kafkas, nicht zeichnen. Der innere Zerfall des deutschen bürgerlichen Judentums war in den Jahrzehnten nach Heines Tod 1856 noch weiter fortgeschritten, so weit, daß Kafka 1923 einmal geradezu von einer bevorstehenden „Selbsterstörung“ dieses Judentums sprechen kann.²² In seinem Tagebuch-Eintrag vom 16. Januar 1922 beschreibt Kafka dieses Trauma so:

19 Brief von Mitte November 1920, in: *Briefe an Milena*, erweiterte Neuausgabe herausgegeben und neu geordnet von Jürgen Born und Michael Müller, Taschenbuchausgabe Frankfurt a.M. 1995, S. 288, 295.

20 Ebd., S. 17, Brief vom Mai 1920.

21 Heinz Politzer, *Das Schweigen der Sirenen, Studien zur deutschen und österreichischen Literatur*, Stuttgart 1968, S. 215. Hier zit. nach: Marcel Reich-Ranicki, *Über Ruhestörer. Juden in der deutschen Literatur*, München 1973 u. ö., S. 22.

22 Brief an Milena vom Januar/Februar 1923, in: *Briefe an Milena*, S. 310.

„Die Einsamkeit, die mir zum größten Teil seit jeher aufgezwungen war, zum Teil von mir gesucht wurde – doch was war auch dies anderes als Zwang –, wird jetzt ganz unzweideutig und geht auf das Äußerste. Wohin führt sie? Sie kann, dies scheint am zwingendsten, zum Irrsinn führen [...] die Jagd geht durch mich und zerreißt mich.“²³

Das ist gewiß auch aus der Kindheitsgeschichte und der aktuellen seelischen Situation Kafkas zu verstehen. Aber zugleich spricht es aus, was auch viele andere deutsch-jüdische Autoren jener Zeit fühlten. Schon 1832 hatte Ludwig Börne in seinen „Pariser Briefen“ von dem „magischen Judenkreis“ gesprochen, aus dem niemand herausknne.²⁴ Und Alfred Dbblin, ein ganz anderer Charakter als Kafka, kommt dennoch 1923 zu einer ganz ähnlichen Aussage wie dieser: „Wenn man mich fragt, zu welcher Nation ich gehöre, so werde ich sagen: weder zu den Deutschen noch zu den Juden, sondern zu den Kindern und den Irren.“²⁵ Walter Rathenau, selbst bis zu seinem Tode zur radikalen Assimilation an das Deutsche entschlossen, konnte sich, Dbblin und Kafka darin noch berbietend, in einem Gespräch mit Alfred Kerr zu der verzweifelten Äußerung hinreißen lassen: „Wenn ich mir klarmache, daß ich ein Mitglied dieser Minderheit bin, die sich durch die Jahrhunderte quälen muß [...] die vom Haß immer noch umgeben wird, – dann sage ich mir manchmal, [...] ich möchte lieber nicht geboren sein.“²⁶

Joseph Roth hat den Schwebezustand, der sich aus der seelischen und politisch-kulturellen Situation dieser Schriftsteller ergab, in einem Brief an Stefan Zweig vom 22. März 1933 sehr plastisch gezeichnet. Roth, der damals schon als Flüchtling in Paris lebte, hielt Zweigs zu jener Zeit noch optimistischer Sicht entgegen:

„[...] was die Juden betrifft: so ist dieses Volk erstens in Auflösung begriffen [...] und wird in 50-100 Jahren nicht mehr vorhanden sein. Zweitens sind die heutigen Juden – weil sie seit 200 Jahren nicht mehr in ihrer geistigen Heimat leben, gar nicht mehr imstande, physiologisch nicht, die Leiden ihrer Ahnen zu ertragen. Haben Sie Talmud gelernt? Beten Sie jeden Tag zu Jehova? Legen Sie Tefilim [sic!]? Nein, es ist vorbei – und man trägt eben im Deutschtum als ein Deutscher das Erbe, das von allen andern Völkern der gesitteten Erde, wenn nicht immer freudig angenommen, so doch zumindest nicht mit dem Gummiknüppel bestraft wird [...]

Man konnte das 6000jhrige jüdische Erbe nicht verleugnen; aber ebensowenig kann man das 2000jhrige *nicht jüdische* verleugnen. Wir kommen eher aus der ‚Emanzipation‘, aus der Humanität, aus dem ‚Humanen‘ berhaupt, als aus Ägypten [...] Unsere Ahnen sind Goethe Lessing Herder nicht minder als Abraham Isaac und Jakob [...]“²⁷

Kafka schreibt im November 1920 an seine Freundin Milena:

„Wir kennen doch beide ausgiebig charakteristische Exemplare von Westjuden, ich bin, soweit ich weiß, der westjdischste von ihnen, das bedeutet, übertrieben ausgedrückt, daß mir keine ruhige Sekunde geschenkt ist, nichts ist mir geschenkt, alles muß erworben werden, nicht nur die Gegenwart und Zukunft, auch noch die Vergangenheit, etwas, das doch jeder Mensch vielleicht mitbe-

23 *Tagebücher*, Bd. III, 1914–1923, Taschenbuchausgabe Frankfurt a.M. 1994, S. 198. Vgl. den ganzen Kontext!

24 74. Brief vom 7. Februar 1832; vgl. dazu auch: Marcel Reich-Ranicki, *ber Ruhestörer*, S. 36 ff.

25 Alfred Dbblin, „Arzt und Dichter. Merkwürdiger Lebenslauf eines Autors. 1923“, in: *Autobiographische Schriften*, S. 23.

26 Berichtet von Alfred Kerr in dessen Erinnerungen an Walter Rathenau; hier zit. nach: Hans Jürgen Schultz (Hrsg.), *Es ist ein Weinen in der Welt. Hommage für die deutschen Juden*, Stuttgart 1990, S. 62.

27 Joseph Roth, *Briefe 1911–1939*, hrsg. u. eingel. von Hermann Kesten, Köln/Berlin 1970, S. 257.

kommen hat, auch das muß erworben werden, das ist vielleicht die schwerste Arbeit [...], die Vergangenheit nachzuholen.“²⁸

Wie er das meint, erklärt er noch deutlicher in einem Brief an Max Brod aus der gleichen Zeit:

„Weg vom Judentum, meist mit unklarer Zustimmung der Väter (diese Unklarheit war das Empörende), wollten die meisten, die deutsch zu schreiben anfangen, sie wollten es, aber mit den Hinterbeinchen klebten sie noch am Judentum des Vaters und mit den Vorderbeinchen fanden sie keinen neuen Boden. Die Verzweiflung darüber war ihre Inspiration.“²⁹

Die Situation ist verzweiflungsvoll, weil es nirgends Halt gibt, man sich als Jude diesen Halt immer erst selbst schaffen, also seine Identität immer erst neu erfinden muß – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich, also Herkunft, Alltag und Hoffnung, weil alles Alte brüchig, fragwürdig, alles Neue noch unerprobt und unzuverlässig ist. Kafka beschreibt diese Verzweiflung auch seiner deutsch-jüdischen Schriftstellerkollegen noch genauer:

„Sie lebten zwischen drei Unmöglichkeiten [...]: der Unmöglichkeit, nicht zu schreiben, der Unmöglichkeit, deutsch zu schreiben, der Unmöglichkeit, anders zu schreiben, fast könnte man eine vierte Unmöglichkeit hinzufügen, die Unmöglichkeit, zu schreiben (denn die Verzweiflung war ja nicht etwas durch Schreiben zu Beruhigendes, war ein Feind des Lebens *und* des Schreibens, das Schreiben war hier nur ein Provisorium [...]) also war es eine von allen Seiten unmögliche Literatur, eine Zigeunerliteratur, die das deutsche Kind aus der Wiege gestohlen und in großer Eile irgendwie zugerichtet hatte, weil doch irgendjemand auf dem Seil tanzen muß.“³⁰

Die Verzweiflung kommt aus dem unauflösbaren Konflikt zwischen der Unmöglichkeit, noch Jude zu sein, und der Unerfüllbarkeit des Wunsches, Deutscher zu werden. Das ist das große Grundthema Kafkas, wie ich ihn verstehe, das jüdischste aller Themen für einen deutschen Juden jener Epoche: der Landvermesser K. kommt weder im Schloß an, in das er will und soll, noch wird er im Dorf, wo er ist, von den Bewohnern aufgenommen. Wie immer er es anfängt, stets bleibt er der „Andere“. Und der Bankbeamte K. im *Proceß* wird verhaftet, schließlich hingerichtet, und erfährt nie, von wem und wofür.

Diese Unruhe, dieses innere Getriebensein, haben auch zeitgenössische Beobachter als „typisch jüdisch“ zu erkennen vermeint. Nur machten sie sich keine Gedanken darüber, welchen Anteil *sie selbst* daran hatten. Ahasver, der ewig hastende, durch die Welt ohne Ruhe wandernde Jude, ist keine jüdische Erfindung, sondern eine christliche Projektionsfigur aus der frühen Neuzeit.³¹ Tucholsky spricht noch in seinem Abschiedsbrief an seine Frau Mary Gerold, an seinem Todestag, von sich als einem, „der wie ewig gejagt war, der immerzu Furcht, nein, Angst gehabt hat, jene Angst, die keinen Grund hat, keinen anzugeben weiß [...]“.³² Es ist die gleiche jüdische Angst wie bei Kafka; nur blickte dieser tiefer als Tucholsky, bis auf den Grund ihres Brunnenschachts.

28 Franz Kafka, *Briefe an Milena*, S. 294.

29 Franz Kafka, *Briefe 1902–1924*, hrsg. Max Brod, Frankfurt a.M. 1966, S. 337; hier zit. nach Grimm/Bayersdörffer (Hrsg.), *Im Zeichen Hiobs*, S. 178.

30 Ebd., S. 337f; hier zit nach Carmely, *Das Identitätsproblem jüdischer Autoren*, S. 159.

31 Die Gestalt des „ewigen Juden“ erscheint unter verschiedenen Namen in der christlichen Literatur ganz Europas. In Deutschland zuerst unter dem Namen „Ahasverus“ in einem Volksbuch 1602. Vgl. den Artikel: „Ahasverus, der ewige Jude“ in: *Neues Lexikon des Judentums*, hrsg. v. Julius H. Schoeps, Gütersloh/München 1992, S. 19–21.

32 Kurt Tucholsky, *Briefe. Auswahl 1913 bis 1935*, hrsg. v. Roland Links, Berlin ²1985, S. 593.

Unter dem weitgehenden Ausschluß aus der von der Mehrheit beherrschten Gesellschaft haben viele deutsche Juden gelitten, Schriftsteller aber besonders, weil diese ja in ihrer gesellschaftlichen Ghettoisierung auch nur einen eingegrenzten Blick auf das draußen gelebte Leben gewinnen konnten. Arthur Schnitzler hat davon in seinen Erinnerungen besonders eindrucksvoll gesprochen:

„Es war nicht möglich, insbesondere für einen Juden, der in der Öffentlichkeit stand, davon abzu-
sehen, daß er Jude war, da die anderen es nicht taten, die Christen nicht und die Juden noch weni-
ger. Man hatte die Wahl, für unempfindlich, zudringlich, frech oder für empfindlich, schüchtern,
verfolgungswahnsinnig zu gelten. Und auch wenn man seine innere und äußere Haltung so weit
bewahrte, daß man weder das eine noch das andere zeigte, ganz unberührt zu bleiben, war so un-
möglich, als etwa ein Mensch gleichgültig bleiben könnte, der sich zwar die Haut anästhesieren
ließ, aber mit wachen und offenen Augen zusehen muß, wie unreine Messer sie ritzen, ja schnei-
den, bis das Blut kommt.“³³

Schnitzler zitiert den sogenannten Waidhofener Beschluß, den alle deutsch-österreichischen Studentenschaften in den achtziger Jahren gegen die Aufnahme von Juden gefaßt hatten:

„Jeder Sohn einer jüdischen Mutter, jeder Mensch, in dessen Adern jüdisches Blut rollt, ist von
Geburt aus ehrlos, jeder feineren Regung bar. Er kann nicht unterscheiden zwischen Schmutzigem
und Reinem. Er ist ein ethisch tiefstehendes Subjekt. Der Verkehr mit einem Juden ist daher
entehrend; man muß jede Gemeinschaft mit Juden vermeiden. Einen Juden kann man nicht be-
leidigen; ein Jude kann daher keine Genugtuung für erlittene Beleidigung verlangen.“³⁴

So kam es, wie Schnitzler aus seinem unmittelbaren Umkreis erzählt:

„Auch unter den militärärztlichen Eleven, wie beinahe in allen Freiwilligenabteilungen –
und wo nicht sonst! – fand eine ‚reinliche Scheidung‘ [da ist sie wieder, die von Fontane
erwünschte!] zwischen christlichen und jüdischen [...] Elementen statt, und der außer-
dienstliche Verkehr hielt sich im allgemeinen in den engsten Grenzen“³⁵

Juden mußten gesellschaftlich weitgehend unter sich bleiben. Sie mußten eigene Vereine, Klubs und Studentenverbindungen gründen – also gegen den eigenen Willen doch wieder jüdische Separateinrichtungen, die sie als nicht zugehörig auswiesen. Dieser Zwang zu einer innerjüdischen Subkultur im *persönlichen* Leben – während sie gleichzeitig *literarisch* weit hinein in ihr nichtjüdisches Umfeld wirken konnten! – schuf eine ganz bestimmte, in Minderheitsgruppen, die ihrer Identität verlustig zu gehen drohen, häufig anzutreffende Aggressivität gegeneinander, eine typische Ghetto-Mentalität, in der – denken Sie an das Porträt des Vaters in seinem berühmtem Brief von 1919! – auch Kafka aufgewachsen ist. Wer dieses Drama nicht als solches erkannt hat, würde Solidarität erwarten. Aber Solidarität, die die Juden früherer Jahrhunderte vorbildlich geübt hatten, kann nur dort entstehen, wo man sich einer „gemeinsamen Sache“ ergeben weiß. Wo jeder vom Judentum wegstrebt, muß der andere Jude, vor allem der abstoßend wirkende, als Hindernis für das eigene Bemühen empfunden werden, sich den Nichtjuden gegenüber ins rechte Licht zu setzen. Man sieht dessen Unzulänglichkeit eher noch schärfer als der nichtjüdische Beobachter, weil sie einem, vermeintlich oder tatsächlich, die eigene spiegelt. Bei vielen jüdischen Autoren jener Zeit finden

33 Arthur Schnitzler, *Jugend in Wien*, S. 322 (Autobiographische Notizen im Anhang).

34 Ebd., S. 152.

35 Ebd., S. 155.

wir solche überscharfe Kritik an anderen Juden. Jakob Wassermann etwa urteilt, wenn er auf Juden zu sprechen kommt, äußerst pessimistisch und pauschal:

„Was es mit der großen Masse der Juden in Europa auf sich hat, darüber gebe ich mich keinerlei Täuschung hin; die westlichen Juden, als gesellschaftlicher Komplex, werden an ihrer inneren Leere und Glaubens-, Religionslosigkeit [...] zugrunde gehen, die östlichen werden durch Nationalisierung als Juden zu existieren aufhören; übrig bleibt dann eine neue Humuserde, die neuen, edleren Menschenwuchs hervorbringen wird, wenn die Zeit erfüllt ist.“³⁶

Schon 1920 hatte er verbittert an Martin Buber geschrieben:

„Wir kennen sie ja, lieber Freund, wir kennen sie und wir leiden an ihnen, diesen tausenden sogenannten modernen Juden, die alle Fundamente benagen, weil sie selbst ohne Fundament sind; die heute verwerfen, was sie gestern erobert, heute besudeln, was sie gestern geliebt; denen der Verrat eine Wollust, Würdelosigkeit ein Schmuck und Verneinung ein Ziel ist.“³⁷

Auch Kafka kann an vielen Stellen in Tagebüchern und Briefen über seine Mitjuden vernichtend urteilen, am schärfsten im Brief an Milena vom 13. Juni 1920:

„Manchmal möchte ich sie [diese Juden], mich eingeschlossen, alle etwa in die Schublade des Wäschekastens dort stopfen, dann warten, dann die Schublade ein wenig herausziehen, um nachzusehen, ob sie schon alle erstickt sind, wenn nicht, die Lade wieder hineinschieben und so fortsetzen bis zum Ende.“³⁸

Doch kann sich Kafka gelegentlich auch verstehend in diese Deformation seiner jüdischen Zeitgenossen einfühlen:

„Die unsichere Stellung der Juden, unsicher in sich, unsicher unter den Menschen, würde es über alles begreiflich machen, daß sie nur das zu besitzen glauben dürfen, was sie in der Hand oder zwischen den Zähnen halten, daß ferner nur handgreiflicher Besitz ihnen Recht auf das Leben gibt und daß sie, was sie einmal verloren haben, niemals wieder erwerben werden, sondern daß es glücklich für immer von ihnen fortschwimmt.“³⁹

Arthur Schnitzler hat dieses Phänomen als einziger deutsch-jüdischer Schriftsteller in seinem Roman *Der Weg ins Freie*, 1908 erschienen und die wichtigste literarische Spiegelung unseres Themas überhaupt, unübertrefflich in Sprache gebracht:

„Sie [eine Anekdote, die gerade jemand erzählt hatte] drückt die ewige Wahrheit aus, daß ein Jude vor dem anderen nie wirklichen Respekt hat. Nie. So wenig als Gefangene in Feindesland voreinander wirklichen Respekt haben, besonders hoffnungslose. Neid, Haß, ja manchmal Bewunderung, am Ende sogar Liebe kann zwischen ihnen existieren, Respekt niemals. Denn alle Gefühlsbeziehungen spielen sich in einer Atmosphäre von Intimität ab, sozusagen, in der der Respekt ersticken muß.“⁴⁰

Und weiter: Man muß verstehen,

„[...] wie gerade ihnen, hin und hergeworfen zwischen der Scheu, zudringlich zu erscheinen und der Erbitterung über die Zumutung, einer frechen Überzahl weichen zu sollen, – zwischen dem

36 Lebensdienst, S. 172, hier zit. nach Carmely, *Das Identitätsproblem jüdischer Autoren*, S. 66.

37 Lebensdienst, S. 176, hier zit. nach Shaked, *Die Macht der Identität*, S. 96.

38 *Briefe an Milena*, S. 61.

39 Brief an Milena vom 30. Mai 1920, ebd., S. 26.

40 Arthur Schnitzler, *Der Weg ins Freie*, zit. nach der Taschenbuchausgabe Frankfurt a.M. 1986, S. 127 f.

eingeborenen Bewußtsein, daheim zu sein, wo sie lebten und wirkten, und der Empörung, sich eben da verfolgt und beschimpft zu sehen; wie gerade ihnen zwischen Trotz und Ermattung das Gefühl ihres Daseins, ihres Wertes und ihrer Rechte sich verwirren *mußte*.“⁴¹

Aber dieses einführende Verstehen hält ihn nicht davon ab, über solche modernen Ghetto-Juden sehr scharf zu urteilen:

„Es gibt schon Juden, die ich wirklich hasse, als Juden hasse. Das sind die, die vor andern und manchmal auch vor sich selber tun, als wenn sie nicht dazugehörten. Die sich in wohlfeiler und kriecheischer Weise bei ihren Feinden und Verächtern anzubieten suchen und sich auf diese Art von dem Fluch loszukaufen glauben, der auf ihnen lastet, oder von dem, was sie eben als Fluch empfinden.“⁴²

Auch die noch junge Else Lasker-Schüler empfindet so. In einem Brief an Martin Buber schreibt sie 1913:

„[...] ich hasse die Juden, weil sie meine Sprache mißachten, weil ihre Ohren verwachsen sind und sie nach Zwergerei horchen und Gemauschel. Sie fressen zu viel, sie sollten hungern.“⁴³

Und in einem anderen Brief, immerhin dreizehn Jahre später:

„Diese Juden, die nie die Prüfung des Geldes bestehen – in seltensten Fällen nur – ließen ja stets ihre wahren Kronen verstauben; – ich will nicht damit behaupten, daß die Christen es besser machen. Aber ich verlange die Einsicht von einem alten Volke, denn es hat die größten Vorbilder gehabt und darum verwerfe ich den Aussatz der Juden und diesmal auf Tod und Leben!“⁴⁴

Bei vielen jüdischen Schriftstellern dieser Epoche, besonders bei Karl Kraus, aber auch bei Roth oder Tucholsky hören wir ähnliche Verurteilungen, die im Grunde Selbstverurteilungen sind. Döblin bekannte in der schon zitierten *Schicksalsreise*:

„Ich konnte meine Bekannten, die sich Juden nannten, nicht Juden nennen. Sie waren es dem Glauben nach nicht, ihrer Sprache nach nicht, sie waren vielleicht Reste eines untergegangenen Volkes, die längst in die neue Umgebung eingegangen waren.“⁴⁵

Man hat, seit Theodor Lessings Buch von 1930, von einem typisch jüdischen „Selbsthaß“ gesprochen. Doch ist dieser Selbsthaß nicht typisch für das ganze Judentum; er kommt, soweit ich sehe, nur bei deutschen und österreichischen Juden vor. Wir finden ihn auch keineswegs nur bei Juden; unzählige Frauen haben in allen Jahrhunderten patriarchalischer Herrschaft ihr Geschlecht verflucht, weil sie gegen das ihnen aufgezwungene Schicksal, „nur“ Frau, „nur Objekt“ zu sein, nichts ausrichten konnten. Und wir finden unter Frauen, dem gleichen psychologischen Gesetz folgend, so häufig ebenfalls diese Unfähigkeit zum Respekt, damit auch zur Solidarität, vor der anderen Frau. Gleiche gesellschaftliche Herrschaftsstrukturen bringen überall die gleichen seelischen Deformierungen hervor.

41 Ebd., S. 94. Hervorhebung von mir.

42 Ebd., S. 128 f.

43 Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. I, Heidelberg 1972, S. 354.

44 Else Lasker-Schüler, *Werke*, Bd. I, S. 150 f; hier zit. nach Grimm/Bayerdörfer, *Im Zeichen Hiobs*, S. 89 (Bauschinger).

45 *Schicksalsreise*, zit. nach Carmely, *Das Identitätsproblem jüdischer Autoren*, S. 102.

5. „Man möchte auch mal nach Hause“ (Tucholsky)

Gab es keinen Ausweg aus diesem „magischen Judenkreis“? Auf vielen Wegen haben die deutschen Juden – und nicht zuletzt ihre Schriftsteller – einen solchen gesucht.

Den radikalsten Ausweg hat Karl Kraus in seiner messerscharfen Diktion bezeichnet: „Durch Auflösung zur Erlösung“.⁴⁶ Also: totale Assimilation, Untergang des Judentums im Deutschtum. Walter Rathenau bekannte von sich:

„Ich habe und kenne kein anderes Blut als deutsches, keinen anderen Stamm, kein anderes Volk als deutsches. Vertreibt man mich von meinem deutschen Boden, so bleibe ich deutsch, und es ändert sich nichts [...] Mein Vater und ich haben keinen Gedanken gehabt, der nicht für Deutschland und deutsch war.“⁴⁷

Doch dieser Ausweg war nur in Träumen zu begehen. Die deutsche Tür blieb verschlossen.

Als zweiter möglicher Ausweg erschien manchen deutschen Juden der kosmopolitische: nicht im Deutschtum, aber in einem allgemeinen Weltbürgertum aufzugehen, mußte der Weg in die Freiheit sein. Der Kreis um die Berliner *Weltbühne*, also Männer wie Tucholsky und Siegfried Jacobsohn, verfochten diese Idee in der Weimarer Zeit sehr entschieden. Auch Ernst Toller dachte zeitweise so:

„Wenn mich einer fragte, wohin ich gehöre, ich würde antworten: eine jüdische Mutter hat mich geboren, Deutschland hat mich genährt, Europa mich gebildet, meine Heimat ist die Erde, die Welt mein Vaterland.“⁴⁸

Doch auch dies konnte im Ernst kein Ausweg aus dem jüdischen Dilemma sein. Denn als Kosmopolit kann nur leben, wer irgendwo verwurzelt ist. Man kann die Heimat wohl zur Welt *erweitern*; aber man wird scheitern, wenn man Welt als *Ersatz* für Heimat nimmt. Kafka findet in einem Brief an Milena vom 31. Juli 1920 über Max Brod, den gemeinsamen Freund, die tiefstsinngigste Formulierung über den jüdischen Menschen im Exil, die ich kenne:

„Du hast Deine Heimat und kannst deshalb auf sie auch verzichten und es ist vielleicht auch das Beste was man mit der Heimat tun kann, besonders da man auf das, was an ihr unverzichtbar ist, eben nicht verzichtet. Er aber hat keine Heimat und kann deshalb auch auf nichts verzichten und muß immerfort daran denken, sie zu suchen oder zu bauen, immerfort [...]“.⁴⁹

Einigen jüdisch-deutschen Autoren jener Zeit war das Ostjudentum Vorbild, und sie hofften von dort eine belebende Wirkung auf den absterbenden, „dekadenten“ jüdischen Westen. Joseph Roth, der selbst aus Galizien stammte, und Alfred Döblin, Stettiner und Wahlberliner, haben ausgedehnte Reisen nach Polen und Rußland gemacht und darüber bewundernde Bücher geschrieben. Vor allem Arnold Zweig hat sich, wie sein großes Werk *Das ostjüdische Antlitz* (1920) zeigt, eine jüdische Erneuerung von dorthier erhofft. Das Ostjudentum in Polen und Rußland hatte sich viele Elemente genuin jüdischer Kultur erhalten: Sprache, Überlieferung, Gemeinschaftsformen, Musik, Tanz. Allerdings neigten manche deutsch-

46 *Die Fackel* 23, Mitte Nov. 1899, zit. nach Carmely, *Das Identitätsproblem jüdischer Autoren*, S. 23.

47 Brief an Wilhelm Schwaner vom 23. Januar 1916; hier zit. nach: Franz Kobler (Hrsg.), *Juden und Judentum in deutschen Briefen*, S. 386f.

48 Ernst Toller, *Prosa, Briefe, Dramen, Gedichte*, Reinbek 1961, S. 179; zit. nach Carmely, *Das Identitätsproblem jüdischer Autoren*, S. 84.

49 *Briefe an Milena*, S. 164.

jüdische Besucher dazu, dieses Judentum des Ostens als Vorbild für ein westliches zu überschätzen. Es zeigte zwar noch nicht die Auflösungserscheinungen des Westens, war aber längst keine einheitliche Größe mehr, sondern in viele einander bekämpfende Richtungen – Orthodoxie, Chassidismus, jüdische Aufklärung, Sozialismus, Zionismus – gespalten.

Dennoch: Döblin bewunderte auf seiner *Reise in Polen* 1926 die Größe und die Treue dieses Ostjudentums. Von hier aus, meinte er, müsse „die Welt [...] aufgemenscht werden [...] Alles muß aufgemenscht werden. Langsam. So wird auch die jüdische große Schwierigkeit behoben werden. Ohne Zerstörung der Substanz.“⁵⁰ Und noch 1935, in *Flucht und Sammlung des Judentums*, sieht Döblin hier eine Hoffnung:

„[...] denn die Ostjuden sind eben da, und die jüdische Geschichte ist da, und es kann, so wie es einmal steht, zwar einer oder der andere mit seelischer Verkümmern entschlüpfen, im Ganzen hält aber die Judenfrage jeden Einzelnen, auch den Westjuden, er mag sich noch so außerhalb des Spiels vorkommen, fest am Kragen.“⁵¹

Auch Franz Kafka kommt in seinen Tagebüchern, vor allem den früheren, immer wieder auf dieses Thema zurück.

Auch dieser Weg konnte nicht ins Freie führen. Eine gealterte Kultur, auch die westjüdische, kann nicht durch Anleihen bei einer anderen, die aus anderen Voraussetzungen erwuchs, erneuert werden, sondern nur durch Besinnung auf Werte und Ursprünge der eigenen und deren schöpferische Erneuerung für die Zeit, zu der man gehört. Instinktiv haben das auch viele deutsche Juden gespürt und das Ostjudentum als Vorbild schroff abgelehnt; man empfand das Fremde darin stärker als das Verwandte. Wassermann sagt von sich:

„Sah ich einen polnischen oder galizischen Juden, sprach ich mit ihm, bemühte ich mich, in sein Inneres zu dringen, seine Art zu denken und zu leben zu ergründen, so konnte er mich wohl rühren oder verwundern oder zum Mitleid, zur Trauer stimmen, aber eine Regung von Brüderlichkeit, ja nur von Verwandtschaft verspürte ich durchaus nicht. Er war mir vollkommen fremd, in den Äußerungen, in jedem Hauch fremd, und wenn sich keine menschlich-individuelle Sympathie ergab, sogar abstoßend.“⁵²

Geradezu entsetzt hatte 1897 Walter Rathenau beim Anblick von Ostjuden in Berlin reagiert:

„Seltsame Vision! Inmitten deutschen Lebens ein abgesondert fremdartiger Menschenstamm, glänzend und auffällig ausstaffiert, von heißblütig beweglichem Gebahren. Auf märkischem Sand eine asiatische Horde [...] In engem Zusammenhang unter sich, in strenger Abgeschlossenheit nach außen: so leben sie in einem halb freiwilligen, unsichtbaren Ghetto, kein lebendes Glied des Volkes, sondern ein fremder Organismus in seinem Leibe.“⁵³

In seiner großen Mehrheit dachte das deutsche Judentum von damals ähnlich; es fürchtete nicht nur die Fremdheit dieser Juden, es bangte auch um den Erfolg seiner eigenen Anpassungsbemühungen und tat alles, um mit diesen östlichen Brüdern und Schwestern nicht identifiziert zu werden.

50 Alfred Döblin, *Reise in Polen*, Berlin 1926, S. 331; zit. nach: Grimm/Bayerdörfer, *Im Zeichen Hiobs*, S. 167 (Bayerdörfer).

51 Amsterdam 1935, S. 19; zit. nach Grimm/Bayerdörfer, *Im Zeichen Hiobs*, S. 171 (Bayerdörfer).

52 Jakob Wassermann, *Mein Weg ...*, S. 113.

53 In der frühen Schrift: „Höre, Israel“, die Rathenau wegen ihrer überzogenen Forderung nach totaler jüdischer Assimilation später zurückgezogen hat. Neu abgedruckt in: Christoph Schulte (Hrsg.), *Deutschum und Judentum. Ein Disput zwischen Juden aus Deutschland*, Stuttgart 1993, S. 28-39; das Zitat S. 28 f.

Noch zwei große ideologische Programme boten sich als Lösungsmöglichkeiten für das Elend des deutschen Judentums an: Sozialismus und Zionismus.

Der Sozialismus konnte für die meisten deutschen Juden so wenig ein gangbarer Ausweg sein wie die Übernahme ostjüdischer Lebensformen. Denn dieses Judentum gehörte ja nach seinem geschichtlichen Werdegang und seiner sozialen Struktur weitgehend zum mittelständischen Bürgertum; anders als im Osten gab es kaum ein deutsches Proletariat. Man wählte als deutscher Jude in der Regel liberal, selten konservativ, erst spät in der Weimarer Republik auch sozialdemokratisch. Denn von Sozialisten konnte sich die Mehrheit der deutschen Juden bei ihrer bürgerlichen Interessenlage, der so mühsam erkämpften, kaum vertreten fühlen.

Auch Arthur Schnitzler in Wien hielt den Sozialismus für keinen gangbaren Weg zur Erneuerung des Judentums – dies nicht nur, weil er selbst zum gehobenen Bürgertum gehörte. Er ließ eine seiner Romangestalten im *Weg ins Freie* noch einen anderen Einwand vorbringen, mit dem er, wie in vielem, recht behalten sollte:

„Es wird euch jüdischen Sozialdemokraten geradeso ergehen, wie es den jüdischen Liberalen und Deutschnationalen ergangen ist [...]: Wenn die Suppe erst aufgetragen ist, so jagen sie euch vom Tisch. Das war immer so und wird immer so sein.“⁵⁴

Dennoch hat der Sozialismus unter den deutschen Schriftstellern der Epoche auch energische Fürsprecher gefunden. In erster Linie ist Arnold Zweig zu nennen. Aber auch Döblin, der als Arzt das Elend der Berliner Vorstädte kannte, neigte ihm eine Weile zu. In seinem praktischen Engagement war Ernst Toller eine Zeitlang wohl der entschiedenste von allen.

Für die Gefahr, die Schnitzler sah, war auch Arnold Zweig nicht blind, und er dachte um so differenzierter über jüdische Möglichkeiten in einer sozialistischen Welt je älter er wurde; seine Grundüberzeugungen aber gab er niemals auf. Zweig war weder ein radikaler Assimilant noch ein Kosmopolit. Im Gegenteil: von allen jüdischen Autoren jener Epoche war er einer der wenigen ganz unbeirrbar. „Sie wissen, wie leidenschaftlich, ja mit welchem Glück ich Jude bin“ schrieb er als junger Mensch 1913 in einem Brief⁵⁵ und hat an dieser Einstellung bis zu seinem Tod 1968 festgehalten. Gerade deshalb widersetzte Zweig sich dem Gedanken, das Judentum in einem internationalen sozialistischen Experiment aufgehen zu lassen, in dem man sein eigenes Gesicht nicht mehr erkannt hätte, ebenso energisch, wie er einer kosmopolitischen Haltung nach Art des jungen, noch nicht zum Sozialismus gestoßenen Ernst Toller widersprach. Zweig sieht im Juden alter und auch seiner Zeit durchaus einen, der als von der herrschenden Gesellschaft Unterdrückter auf die Seite des Proletariats gehört:

„Sie sind Proletarier mit Komfort und in Zehnzimmerwohnungen, mit akademischer Ausbildung und in geistigen Berufen; aber das Wesentlichste an der Lage des Proletariats ist auch ihr wesentliches Kennzeichen: sie vermögen nicht aus eigener Kraft ihre Gegenwart und ihre Zukunft zu sichern, da sie weder im Besitz politischer Garantien, staatlicher Mitbestimmungsrechte sind, noch ihre Produktionsmittel ihnen gehören.“⁵⁶

Und weiter:

54 *Der Weg ins Freie*, S. 69.

55 Brief an Helene Joseph vom 4.7.1913, zit. nach Grimm/Bayerdörfer, *Im Zeichen Hiobs*, S. 224 (Schönert).

56 *Bilanz der deutschen Judenheit. Ein Versuch* (zuerst Amsterdam 1934, hier zitiert nach der Taschenbuchausgabe Leipzig 1991, S. 229).

„Erst durch den Kampf gegen die allgemeine Ungerechtigkeit von Klasse zu Klasse wird auch den Juden als Juden Gerechtigkeit zugesichert; nur durch die Anwendung der allgemeinen Prinzipien gesellschaftlichen Umbaus und allgemeiner Gerechtigkeit finden auch sie ihre Sicherung.“⁵⁷

Aber Zweig wendet sich gegen die Meinung, diese jüdische Befreiung könne sozusagen im Selbstlauf und durch den Kampf anderer für sie gewonnen werden. Frei werden können Juden nach Zweigs Überzeugung – auch Döblin hat das ganz ähnlich gesehen – nur, indem sie zu ihren *eigenen* Werten zurückfinden, unter denen die Forderung nach Gerechtigkeit der größte ist. Und dieser oberste Wert der Gerechtigkeit, von Tora und Propheten gleichermaßen proklamiert, nötigt nach Zweig Juden, sich dem sozialistischen Kampf anzuschließen – unter Bewahrung des jüdischen Erbes. Es geht, so Zweig, um eine Säkularisierung – mit Bloch würden wir sagen: um eine „Beerbung“ –, aber nicht um eine Auflösung der jüdischen Tradition.

Von dieser Konzeption her hat Arnold Zweig sich eine zeitlang auch für den Zionismus eingesetzt. Dieser war in wichtigen Ansätzen im zaristischen Rußland entstanden, als Antwort auf die zunehmende Gewalt und Demütigung, der Juden dort ausgesetzt waren. Aber erst durch die politische und publizistische Tätigkeit von Theodor Herzl gewann er sein Programm und seine Geschlossenheit, auch seine politische Stoßkraft, und konnte schließlich, über viele Zwischenstationen, zur Gründung eines neuen jüdischen Staates führen. Zweig ging es nicht, wie Herzl, um einen „Judenstaat“ (so der Titel von Herzls berühmtester Schrift). Was er anstrebte, war jene Erneuerung des jüdischen Volkes von Grund auf, und dazu gehörte seiner damaligen Überzeugung nach ein Stück eigenen Bodens, auf dem Juden wieder Bauern und Arbeiter sein konnten, und auf dem es keine Ausbeutung des Menschen durch den Menschen mehr geben werde. Zweigs zionistisches Konzept war also dem sozialistisch-ostjüdischen viel stärker verwandt als dem nationalistisch-westjüdischen Herzls, das sich, zum Schaden der späteren Entwicklung im Staat Israel, durchgesetzt hat. In Deutschland hat der Zionismus in der Zeit vor 1933 relativ wenige Anhänger gefunden. Zu stark waren die deutschen Juden hier damit beschäftigt, allen Zurückweisungen zum Trotz Deutsche zu werden, also mit der Assimilation unter Preisgabe der jüdischen Werte. Jakob Wassermann sprach aus, was viele deutsche Juden dachten und fühlten:

„Ich habe nicht einmal den Hauch einer Empfindung dafür [...] Hat irgendwer in der Welt das Recht, mich, mein Bewußtsein, meine Form um siebenhundert oder tausend Jahre zurückzuwerfen? [...] Sie können mich zu einem Exilierten machen, gewiß, aber zu einem Palästinenser machen können Sie mich nie und nimmermehr.“⁵⁸

Nicht zufällig haben gerade viele deutsche Juden sich in Palästina, wohin Hitler sie dann gegen ihren Willen dennoch hingetrieben hatte, am schwersten eingewöhnen können. SchriftstellerInnen wie Else Lasker-Schüler und Zweig selbst waren dort immer unglücklich. Kafka dagegen verzichtet, zumindest für sich selbst, von vornherein auf eine zionistische Lösung und resigniert in bitterer, für ihn bezeichnender Selbstironie und Bildsprache:

57 Ebd. S. 230.

58 Lebensdienst, zit. nach Carmely, *Das Identitätsproblem jüdischer Autoren*, S. 64. Vgl. auch Arthur Schnitzler, *Der Weg ins Freie*, S. 93 f. Vgl. die wichtige Passage in Arthur Schnitzlers *Der Weg ins Freie*, S. 92-94.

„Ist es nicht das Selbstverständliche, daß man von dort weggeht, wo man so gehaßt wird (Zionismus oder Volksgefühl ist dafür gar nicht nötig)? Das Heldentum, das darin besteht, doch zu bleiben, ist jenes der Schaben, die auch nicht aus dem Badezimmer auszurotten sind.“⁵⁹

Das Jahr 1933 beendete alle diese Erwägungen. Die folgenden Jahre steigerten die jüdischen Leiden ins Unermeßliche – und erwiesen die Unmöglichkeit einer für alle Juden annehmbaren Erlösung von dem jüdischen Leid, immer Außenseiter zu sein. Tucholsky nahm sich in Schweden das Leben, an jedem Ausweg verzweifelnd; so später auch Toller, der „Kosmopolit“, in New York und Stefan Zweig, der Weltmann, nahe Rio de Janeiro. Arnold Zweig ging nach Palästina; aber der Zionismus, den er dort fand, war nicht der seine; das Erstarken nationalistischer Strömungen und eine absehbar kapitalistische Entwicklung von Wirtschaft und Gesellschaft, nicht zuletzt der aussichtslose Kampf mit den arabischen Landesbewohnern um den von beiden palästinischen Völkern mit gleichem Recht beanspruchten Boden hatten ihn ernüchtert. Er kam nach dem Krieg wieder nach Deutschland zurück, in dessen östlichen Teil, den er bis zuletzt, auch hier erlebten Enttäuschungen zum Trotz, für den besseren hielt. Döblin verzweifelte ganz und gar am Judentum und wurde als alter Mann katholisch, konnte aber im Nachkriegsdeutschland auch kein Zuhause mehr finden. Feuchtwanger und andere blieben nach dem Krieg in den USA. Kafkas drei Schwestern aber, auch Ottla, seine liebste, hatte Auschwitz verschlungen.

Kein einziger deutsch-jüdischer Schriftsteller der von uns betrachteten Epoche, der diese überlebt hatte, wurde jemals von einer Bundesregierung gebeten, wiederzukommen und am Aufbau einer für Juden und Deutsche gemeinsamen Heimat mitzuwirken. Keines der jüdischen Identitätsprobleme von damals ist nach Auschwitz gelöst, auch durch die Gründung des Staates Israel nicht. Kurz vor seinem Tod hatte Tucholsky in seinen Q-Tagebüchern notiert, was auch Kafka ähnlich hätte formulieren können: „Immer nur suchen, ist nicht schön. Man möchte auch mal nach Hause.“⁶⁰

Nach Hause: ja, gewiß. Aber wo ist das?

59 *Briefe an Milena*, Brief vom November 1920, S. 288.

60 *Briefe*, S. 503.