

F. G. Friedmann

Judesein heute

Wenn ich mir hier Gedanken mache über „Judesein heute“, so denke ich nicht an Jüdischsein, an eine Eigenschaft, die mir zugehört, ein Attribut, das mir eigen ist, sondern an die Ich-Person in ihrer Eigentlichkeit, an ein Paradigma menschlicher Existenz. Das „Heute“ wiederum soll sich nicht auf eine Momentaufnahme beziehen, die das Gegenwärtig-Vorhandene festhält, sondern eben auf jene Eigentlichkeit als Struktur von Erfahrungen und Deutungen in ihrer subjektiven und objektiven Aktualität. Dies bedeutet einerseits die Erforschung dessen, was das Gedächtnis aus der unendlichen Vielfalt von Geschehnissen bewahrt hat, andererseits eine philosophierende Interpretation nach Gesetzen und Gesetzmäßigkeiten, die selbst ein Teil jener Eigentlichkeit sind.

Es liegt nahe, unsere Erörterungen auf die deutsche Welt seit der Aufklärung zu beschränken und das Geschick dieser Aufklärung als den Hintergrund zu wählen, vor dem sich jenes Judesein abspielt. Dabei lassen sich vier Perioden unterscheiden: In einer ersten Periode sehen wir die zögernde Emanzipation der Juden um den Preis der Assimilation, einschließlich der Auflösung der jüdischen Gemeinschaft als einer alle Aspekte des Lebens umfassenden Ganzheit; in einer zweiten Periode die Krise der Assimilation, die in der Generation vor dem Nationalsozialismus zu einer Form von jüdischer Sensibilität führte, die ihrerseits erstaunliche Kreativität, aber auch Einsamkeit und Verzweiflung gerade wegen der Brüchigkeit jener als deutsch-jüdische Symbiose gefeierten Epoche erzeugte; in einer dritten Periode die kalte Wut rassistischer Selbstbestimmung; in einer vierten, eben im „Heute“, die Frage des einzelnen, des Überlebenden, nach dem Sinn seines Daseins, im eigenen Fall nach Sinn und Aufgabe seines Judeseins.

Emanzipation und Assimilation

Die frühe Aufklärung, die sich im Namen der Vernunft in erster Linie gegen überkommene Denk- und Glaubensstrukturen innerhalb der beiden großen christlichen Religionsgemeinschaften wandte, bediente sich gerade der Fremdheit der Juden, um die universale Gleichheit der Menschen zu beweisen. Diese Gleichheit war nur potentiell gegeben; war es doch, daß durch Bildung – und diese war ihrer Natur nach ein Gut der wenigen – der einzelne befähigt wurde, am Leben der Vernunft teilzunehmen. Für die Masse der Juden, die ein Gewerbe oder Handel

betrieben, kam die bürgerliche Gleichberechtigung erst in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts.

Um die volle Tragweite der Assimilation der Juden an die deutsche Gesellschaft zu verstehen, muß man sich das Wesen und die Rolle der Gemeinschaft in der jüdischen Geschichte vergegenwärtigen. Am Anfang stand eine Stammesgemeinschaft, deren Auserwähltheit darin bestand, daß sie nicht im Namen des eigenen Stammes und der eigenen Götter gegen andere Stämme und deren Götter zu Kampf zog, sondern die verpflichtet war, im Namen des Einen Gottes, des Schöpfers der Welt, der einen, alle Völker umfassenden Menschheit zu dienen, indem sie durch die Erfüllung der göttlichen Gebote an der Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden mitwirkte. Diese Vorstellung einer im archaischen Sinn geschlossenen Gesellschaft, eines Vorläufers und Analogons dessen, was wir im individuellen Bereich als „Existenz“ bezeichnen, hat sich in relativ geringen Abwandlungen bis in die Neuzeit erhalten.

Als die zwölf Stämme durch den Auszug aus Ägypten und den Empfang der Zehn Gebote zum Volk wurden und Kanaan in Besitz nahmen, entstand ein Staat oder staatsähnliches Gebilde, das nur etwa während eines Drittels der gesamten Dauer der jüdischen Geschichte Bestand hatte; nur während der Hälfte dieses Drittels wiederum existierte dieser Staat in vollständiger Unabhängigkeit; die übrige Zeit stand er unter assyrischer, babylonischer, persischer, hellenistischer oder römischer Vorherrschaft. Es mag paradox erscheinen, angesichts der sowohl bei Juden als auch bei Christen üblichen Betonung jener eigenstaatlichen Periode, daß es gerade diese Periode war, in der die Geschlossenheit der Gemeinschaft und die Besonderheit ihrer Aufgabe am meisten gefährdet waren. Denn gerade der Besitz eines eigenen Landes führte zu dem, was wir heute Politik nennen, also zur Ausübung von Macht durch Herrscher, die ihr Land gegen die Macht anderer Länder und anderer Herrscher zu verteidigen hatten. Diese Situation führte in der Tat zu Episoden des Zwiespalts zwischen weltlicher Macht und gottgegebenem Auftrag, zwischen Königen einerseits und Propheten andererseits, die im Kampf gegen die Selbstgerechtigkeit der Herrschenden die Gerechtigkeit Gottes verkündeten.

Die Geschlossenheit jüdischer Gemeinden in der Diaspora nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahr 70 nach Christus wurde verstärkt durch zwei Elemente, die gleichzeitig auch den Unterschied zu den frühen Stammesgemeinden markieren. Zum ersten war ein großer Teil der Gesetzesvorschriften, die während der Lebenszeit eines jüdischen Staats erlassen worden waren, in der nachstaatlichen Zeit nicht mehr befolgbar. Dies führte dazu, daß „Lernen“, also die geistig-religiöse Beschäftigung mit der Thora und mit ihren Auslegungen durch eine ununterbrochene schriftliche und mündliche Tradition, im Mittelpunkt des alltäglichen Lebens stand.

Zum zweiten führte die Tatsache, daß die jüdischen Gemeinden in einer

christlichen Welt verstreut waren, zu einer sonderbaren Dialektik von *Eigenbestimmung* und *Fremdbestimmung*. Die Eigenbestimmung bestand in dem Festhalten an den tradierten Vorstellungen und Verhaltensweisen und daher in einer oft radikalen Absonderung von der übrigen Welt. Die Fremdbestimmung hatte sich aus der christlichen Interpretation der Rolle ergeben, die die Juden beim Tode Jesu gespielt haben sollen. Als Beispiel eines Phänomens, in dem Eigenbestimmung und Fremdbestimmung sich überschneiden, sei die Bezeichnung der Juden als „Volk ohne Land“ genannt. Im Sinne der Eigenbestimmung läßt sich sagen, daß einige der wichtigsten Ereignisse gerade der antiken jüdischen Geschichte in einer Zeit stattfanden, als die Juden nicht im Besitz eines eigenen Landes waren: das Hirtenleben der Patriarchen und die Erkenntnis des Einen Gottes; die Übergabe der Zehn Gebote in der Wüste; das Wirken von Propheten wie Ezechiel und Jeremiah im babylonischen Exil. Dazu kommt in der christlichen Ära, daß für Juden nicht selten Land etwas Paganes symbolisierte, etwa die Herrschaft von Erdgeistern und anderen Kräften, die in ihrem dunklen Gebaren dem Einen Gott fremd oder feindlich gegenüberstanden. Was die Fremdbestimmung betrifft, so wurden Juden durch christliche Dekrete von Landbesitz ausgeschlossen, da landwirtschaftliche Produktion als christlich-tugendhaft galt und deshalb den Juden wegen ihrer „Verstocktheit“ gegenüber der göttlichen Natur Christi nicht zugebilligt werden konnte.

Die Aufklärung und die aus ihr entspringende Assimilation der Juden bewirkte die Auflösung der geschlossenen jüdischen Gemeinschaft. Die Angleichung an die politische, soziale und wirtschaftliche Umwelt führte dazu, daß an die Stelle der alle Aspekte des Lebens umfassenden religiösen Gemeinschaft die Kultusgemeinde als rechtliche Institution trat. Der Jude wurde deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Diese Entwicklung war um so bedenklicher, als Judesein nicht wie Christsein durch Glauben bzw. Taufe bestimmt ist, sondern durch die abstammungsmäßige Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft, die auserwählt ist, das Kommen des Messias vorzubereiten. Eine entsprechende Auflösung der jüdischen Gemeinschaft hatte in dem vom Islam beherrschten mittelalterlichen Spanien nicht stattgefunden, da der Islam die Juden als ein Volk des Buches betrachtete. Dies erlaubte den Juden, das Eigene zu bewahren und gleichzeitig in fruchtbare Beziehungen zu den christlichen und mohammedanischen Gemeinden einzutreten.

Die Geschichte der jüdischen Gemeinschaften seit der Zerstörung des Zweiten Tempels war gekennzeichnet einerseits durch die Ausrichtung auf das messianische Ziel, andererseits durch die Beschäftigung sowohl der rabbinisch-interpretativen als auch der mystischen Tradition mit Gott, bzw. seiner Lehre, der Thora. Bei der Auflösung der Gemeinschaften wurde das messianische Ziel in seiner Unversalität zur Universalität der ethischen Postulate der Vernunft oder der zeitlosen Gültigkeit der Werke dichterischer Fantasie, während Erwählung zur Selbsterwählung

des einzelnen im Bildungsprozeß wurde. Wenig später wurde der fromme gelehrte Geist zum kritischen, auf weltliche Objekte bezogenen Verstand. So beschäftigte sich Marx mit der Gesellschaft, Einstein mit dem Kosmos, Freud mit der Psyche. Das mystische Element dagegen wandte sich der Welt des Subjektiven zu, jener Gefühlswelt, die wir in den literarischen Salons jüdischer Frauen als eine Mischung von Empfindsamkeit in der Nachfolge der deutschen Literatur des Barocks und von Empfindlichkeit im Sinn von Scham über die Unausweichlichkeit des eigenen Judeseins finden, einer Empfindlichkeit, die im Wien der Jahrhundertwende in der bewußten Übersteigerung durch Dichter wie Hofmannsthal oder Schnitzler wiederkehrt. Daß es Kombinationen von kritischem Intellekt und Empfindsamkeit bzw. Empfindlichkeit gab, wird deutlich an Männern wie Heine oder Freud.

Zu Beginn der Aufklärung gab es noch Übergangsfiguren zwischen dem durch die Geschlossenheit der Gemeinschaften gekennzeichneten jüdischen Mittelalter und der Aufklärung, die wie Mendelssohn, der sich streng an die Befolgung der jüdischen Gesetze hielt, das, was Gott den Juden offenbart hatte, keineswegs als Widerspruch zur Vernunft empfanden. Allein schon Mendelssohns Schüler gaben den Offenbarungsglauben auf, um die Kantsche Kritik, seinen kategorischen Imperativ, seinen weltbürgerlichen Humanismus, seine Vorstellungen von Toleranz, vor allem aber die Lebensphilosophie Goethes zu übernehmen. So ist es kaum verwunderlich, daß ich zu meiner Bar-Mizwa-Feier, durch die ein jüdischer Junge von 13 Jahren erwachsen, genauer, aktives Mitglied einer jüdischen Gemeinde wird, von den verschiedenen Mitgliedern der Augsburger Gemeinde Dünndruckausgaben aller deutschen Klassiker als Geschenk erhielt.

Weder Juden noch Christen konnten sich selbst in den späteren Stadien der Assimilation ganz von gewissen Gefühlen der Befangenheit befreien. Manche Juden, die den Übergang von der eigenen geschlossenen Gemeinschaft zur offenen bürgerlichen Gesellschaft erfolgreich vollzogen hatten, zeigten vor allem in der geschäftlichen Welt einen Zusammenhalt, der ihnen in christlichen Augen einen unfairen Vorteil innerhalb eines auf Gleichberechtigung der einzelnen Bürger aufgebauten nationalen Staats zu verschaffen schien. Deutsche Juden wiederum empfanden die Anwesenheit von Juden aus osteuropäischen Ländern als peinlich, da sie durch Sprache und Gestus an das eigene Mittelalter und damit an den prekären Charakter der Assimilation erinnerten.

Krise der Assimilation

Die Fragwürdigkeit der Assimilation kam in besonderer Weise im ersten Drittel unseres Jahrhunderts in den Werken bedeutender jüdischer Persönlichkeiten zum Ausdruck. Ich denke vor allem an den Philosophen Hermann Cohen, an Franz

Rosenzweig, Franz Kafka und Walter Benjamin. Cohen und Rosenzweig sahen im deutschen Idealismus die letzte Phase jenes Denkens, das mit der Aufklärung begann und zur Assimilation führte. Cohen, einst Begründer und Leiter der neukantianischen Schule, sprach im Alter von der Unzulänglichkeit der Methode der Wissenschaften gegenüber den entscheidenden Anliegen des existenten Menschen. Er wandte sich deshalb einem Denken zu, das von Rosenzweig als Umkehr von Sittlichkeit zu Frömmigkeit, ja als regelrechte „Heimkehr“ zum Judentum gedeutet wurde. Rosenzweig selbst kam durch die Erfahrung des Todes im Ersten Weltkrieg zur Einsicht, daß das alte Denken, das mit den Griechen begann und im Idealismus endete, sich als begriffliches Denken dem „Wesen“ der Dinge zuwendet und das einzelne und einmalige übersieht. Daß Rosenzweig in dem von ihm gegründeten Freien Jüdischen Lehrhaus zu Frankfurt eine neuartige Synthese von jüdischer Tradition und deutscher Kultur versuchte, geht unter anderem daraus hervor, daß derselbe orthodoxe Rabbiner Nobel, der Rosenzweig und seine engeren Freunde im Talmud unterrichtete, im Lehrhaus Vorträge über Goethe hielt.

Kafka, der von einem Väterglauben spricht, der zwar „noch erahnt, aber nicht mehr gelebt wird“, wirft seinem Vater und anderen assimilierten Juden Prags vor, daß sie ihm versagt hätten, sich in einer lebendigen jüdischen Tradition geborgen zu fühlen. Er, von dem ein Arbeitskollege sagte, daß er ein Mensch sei, „der die Bürde der Existenz mit niemandem teilen“ könne, begegnete durch Zufall in einem der Prager Kaffeehäuser, die er „die Katakomben der Juden in dieser Zeit“ nannte, einer Gruppe jüdischer Schauspieler, in denen er Vertreter eines „lebendigen“ Judentums sah, das im Gegensatz zum dekadenten assimilatorischen Westjudentum stand. In der Gegenwart dieser Schauspieler hatte er das Gefühl, nicht wie sonst mit sich selbst zu sein, sondern in einem tieferen Sinn „unter sich“. Er glaubte bei dieser Gelegenheit zu spüren, daß der Schmutz des Ghettos noch viel größere Wunder, Legenden und Mysterien verhüllt als die hygienische Welt Goethe lesender Westjuden. Bei Benjamin dagegen handelte es sich in Gerschon Scholems Worten um ein „immer wieder vom Grauen der Einsamkeit bedrohtes, nach Gemeinschaft, und sei es der apokalyptischen der Revolution, sich verzehrendes Leben“.

Bei den Versuchen, die durch die Krise der Assimilation verursachten Probleme zu überwinden, spielte die Sprache eine entscheidende Rolle. Sind Benjamins Sprachphilosophie und Rosenzweigs Sprachdenken positive Beispiele, so ist Kafka überzeugt, daß er ein Fremder innerhalb der deutschen Sprache ist, daß er die deutsche Sprache gleichsam gestohlen hat, daß ferner der Sprache keine Wirklichkeit entspricht, „vielleicht nicht einmal diejenige des eigenen Gefühls, des eigenen Innern“.

In der Vorrede zu Benjamins „Ursprung des deutschen Trauerspiels“ gilt Wahrheit als ein ausschließlich akustisches Phänomen; nicht Platon, der von

Bildern und Ideen spricht, sondern Adam, der den Dingen ihren Namen gibt, ist für Benjamin der „Vater der Philosophie“. Wahrheit war ihm von Anfang an „Offenbarung“, die, wie er sagt, „vernommen werden muß“. Benjamin steht hier ganz in der jüdischen Tradition der Hervorhebung von Sprechen und Hören gegenüber der christlich-bildhaften, von heidnischen Kulturen, vor allem aber von der griechischen Philosophie, beeinflussten Tradition des Sehens. „Wer angestrengt lauscht, der sieht nicht“, meint Benjamin. Daß es sich im tatsächlichen geschichtlichen Ablauf nur um einen graduellen und nicht um einen absoluten Unterschied handelt, geht einerseits daraus hervor, daß es auf jüdischer Seite zwar das Bilderverbot, aber auch eine lange Tradition notwendigerweise bildhafter Mystik gibt, andererseits daß Jesus sein „Ich aber sage Euch“ dem, was geschrieben steht, gegenüberstellt oder das Johannesevangelium den Logos in der Person Christi als lebendiges Wort in die Welt schickt.

Für Rosenzweig ist das „Neue Denken“, im Gegensatz zum begrifflichen Denken des Idealismus, eine göttliche Dialogik von Schöpfung, Offenbarung und Eschatologie, deren Zeugnis die Bibel ist. Rosenzweigs „Eindeutschung“ der Bibel, die er zusammen mit Martin Buber vornahm, ist keine Übersetzung von einer Sprache in eine andere, sondern ebenfalls eine dialogische Auseinandersetzung, nämlich mit der Wirklichkeit jener Sprache, die mit Luther und dessen Übertragung der Bibel entstanden ist. Vielleicht gibt es noch andere Gründe, warum vor allem bei Rosenzweig und später bei Hannah Arendt die deutsche Sprache anstelle der mißlungenen Assimilation im sozialen und politischen Bereich zur geistigen Heimat wird: etwa die Rolle, die deutsche Dichter, vor allem aber Goethe in der Vermittlung zwischen Judentum und Griechentum spielten; oder die Tatsache, daß die deutsche Sprache sich nicht nur für Philosophie als Beschäftigung mit dem Wesen der Dinge eignet, sondern auch in ihrer besonderen Bildhaftigkeit und Flexibilität Philosophieren erlaubt, jene dichterisch-philosophische Beschäftigung mit dem konkreten Objekt, vor allem aber mit dem Menschen in seiner Eigenheit und Einzigartigkeit. Dies scheinen mir zwei wichtige Gründe dafür zu sein, warum gerade deutsch-jüdische Emigranten in der Sprache ihrer Heimat, auch eine Heimat in der Fremde, zu finden glaubten; warum eine Analytikerin des Totalitarismus wie Hannah Arendt einem Philosophen wie Heidegger oder einem Dichter wie Brecht um ihrer Sprache willen mildernde Umstände für ihre politischen Fehltritte zubilligen konnte.

Rassistischer Antisemitismus

Die Krise der Assimilation fand ihren Höhepunkt durch den Antisemitismus rassistischen Ursprungs: das Dritte Reich vollstreckte in endgültiger Weise das Urteil, das die Kirche jahrhundertlang über die angeblichen Gottesmörder

gesprochen und nur in Schüben, nie total, vollstreckt hatte. Der christliche Antisemitismus war durch die Aufklärung zwar geschwächt, gleichzeitig aber auch in seinem Inhalt verändert worden: er interpretierte jetzt alles, was in der modernen Welt dem Christentum fremd oder feindlich gegenüberstand, als eine Schöpfung der emanzipierten Juden. Sah sich der christliche Antisemitismus durch das Anderssein der Juden motiviert, so war es für den rassistischen Antisemitismus die Assimilation, der jüdische Versuch des Gleichseins, der den Rassismus provozierte. Rassismus impliziert einen vom Darwinismus abgeleiteten naturalistischen Begriff der Auserwähltheit einer Rasse oder – wie bei den dem Nazismus vorhergegangenen völkischen Bewegungen – den göttlichen Ursprung eines Volkes, im Gegensatz also zum jüdisch-christlichen Glauben an den göttlichen Ursprung des Menschen, d. h. jedes Menschen.

Rassismus bedeutet ferner absolute Autonomie in der Bestimmung des eigenen, sowie absolute Fremdbestimmung des anderen – gegebenenfalls bis zu dessen totaler Vernichtung. Absolute Eigenbestimmung bedeutet unter anderem Zerstörung jeder vorgegebenen Wirklichkeit, da Wirklichkeit als Dialogik oder Dialektik immer ein Miteinander von Eigen- und Fremdbestimmung einbezieht, eine Vielfalt integrierender Prozesse, die zwischen der Vielfalt der Dinge und einer transzendenten Einheit zu vermitteln sucht. Die absolute Eigenbestimmung, die ja auch eine Verabsolutierung des eigenen ist, schließt jede Beziehung zum anderen, sei es der Mitmensch, der Fremde oder das uns transzendierende Ganze oder Absolute, aus. So kommt es, daß totalitäre Bewegungen Massenbewegungen atomisierter und isolierter Individuen sind. Als Apotheose des Nihilismus wählen sie sich eine willkürliche Hypothese, um auf ihr eine fiktive Welt aufzubauen, die fern jedes Common sense, jeder wirklichkeitsbezogenen Norm den Terror als spezifisch totalitäre Regierungsform betreiben. Dazu kommt, daß moderne Technologie und Bürokratie die „Hygiene“ jenes totalitären Terrors, den „zivilisierten“ Charakter des Mordens bis zu einem Grad bestimmen, daß sie die Feststellung subjektiver Schuld praktisch unmöglich machen im Gegensatz etwa zu jenen aus Haß und Brutalität entsprungenen, von pseudochristlichen Ideologien bestimmten Pogromen und Massakern der Vergangenheit.

Es ist das große Verdienst Hannah Arendts, auf diese Tatsachen aufmerksam gemacht zu haben. Das radikale Böse, das nach Arendt mit der Entwirklichung der Welt und ihrer Normen in der Schaffung einer fiktiven Welt verbunden ist, ist, wie sie sagt, „was Menschen weder bestrafen noch vergeben können... was man weder verstehen noch erklären kann durch die bösen Motive von Eigennutz“. Eichmann handelte nicht aus eigener Entscheidung oder aus eigenem Affekt: die Entscheidungen wurden ihm von höherer Stelle abgenommen. Er vollzog nur den ihm gegebenen Befehl. In Arendts Worten war er „ein Massenmörder, der keinen Menschen getötet hatte“, dem deshalb die Staatsanwaltschaft in Jerusalem vergeblich einen konkreten Mord oder Totschlag nachzuweisen versuchte. Daraus zieht

Arendt den Schluß, daß „für die Bedienung fehlerlos funktionierender Beherrschungs- und Vernichtungsapparate die Massen gleichgeschalteter Spießer auf jeden Fall ein erheblich zuverlässigeres Menschenmaterial“ darstellen und objektiv „weit größerer Verbrechen fähig sind als alle sogenannten Berufsverbrecher“.

Viele ihrer Freunde haben es Hannah Arendt nie verziehen, daß sie die These vertrat, die Natur des Totalitarismus stelle dem Beobachter oder Historiker kein zuverlässiges Mittel zur Verfügung, Schuldige von Unschuldigen, ja selbst Opfer von Tätern zu unterscheiden. Sie meint sogar: „Daß die aus Deutschland Geflüchteten, welche entweder das Glück hatten, Juden zu sein oder rechtzeitig von der Gestapo verfolgt zu werden, von dieser Schuld bewahrt worden sind, ist natürlich nicht ihr Verdienst. Weil sie dies wissen und weil sie noch nachträglich ein Grauen vor dem Möglichen packt, bringen gerade sie in eine derartige Diskussion jenes unerträgliche Element der Selbstgerechtigkeit, das schließlich bei Juden vor allem in vulgärer Umkehrung der Nazidoktrinen über sie selbst enden kann und ja auch längst geendet hat.“

Hannah Arendt vergißt gelegentlich, daß es während der verschiedenen Phasen des Dritten Reichs Menschen gegeben hat, deren Wirklichkeitssinn und deren Menschlichkeit dem fiktiven Charakter des Regimes widerstanden haben, und daß diese Menschen erkennbar waren. Ich denke an die christlichen Diensthelfer in jüdischen Familien, die bis zum Beginn der „Endlösung“ den Opfern des Regimes aus der Selbstverständlichkeit ihres religiösen Glaubens heraus trotz aller Gefahren für sich selbst tatkräftig geholfen haben. Hannah Arendt selbst spricht von jenem Feldwebel Anton Schmidt, der einen Streifendienst in Polen leitete, um deutsche Soldaten aufzusammeln, die von ihrer Einheit abgeschnitten worden waren. Im Verlauf dieser Tätigkeit war er auf jüdische Partisanen gestoßen, denen er mit gefälschten Papieren und Wehrmachtsfahrzeugen half. Nach einigen Monaten wurde er entdeckt und hingerichtet. Hannah Arendt berichtet, wie ein Zeuge vor dem Gericht in Jerusalem, das über Eichmann zu verhandeln hatte, diese Geschichte erzählte und wie „während der wenigen Minuten, die es dauerte, Stille über dem Gerichtssaal lag, als habe die Menge spontan beschlossen, die üblichen zwei Minuten des Schweigens zu Ehren des Mannes Anton Schmidt einzuhalten. Und in diesen Minuten, die wie ein plötzlicher Lichtstrahl inmitten dichter, undurchdringlicher Finsternis waren, zeichnete ein einziger Gedanke sich ab, klar, unwiderlegbar, unbezweifelbar: wie vollkommen anders alles heute wäre, in diesem Gerichtssaal, in Israel, in Deutschland, in ganz Europa, vielleicht in allen Ländern der Welt, wenn es mehr solche Geschichten zu erzählen gäbe“.

Und ich denke an jene letzte Phase des Terrors, in der gerade wegen der im normalen Verständnis des Wortes „unwirklichen“ oder fiktiven Natur dieser Welt und ihrer Normen ein ethischer oder moralischer Widerstand im Sinn etwa von Zivilcourage nicht möglich war; wo nur ein Heiliger, ein Maximilian Kolbe, fähig war, Entscheidungen zu treffen, weil sein Opfer jenseits aller irdischen Normen

geschah. Ähnliches gilt für den Berliner Rabbiner Leo Baeck, der mit seiner Gemeinde freiwillig nach Theresienstadt ging.

Die Überlebenden

Und ich denke plötzlich an mich, den Überlebenden, dem selbst der Terror erspart blieb; an den Überlebenden, der anfangs der sechziger Jahre nach Deutschland zurückkehrte. Die Motive dieser Rückkehr sind mir fast ebenso unklar wie die Kräfte, die diejenigen bewegt haben mögen, die die fiktive Welt des Terrors herbeigeführt und in ihr funktioniert haben. Man sagt, ein Mörder neige dazu, an den Ort seines Verbrechens zurückzukehren. Was bedeutet es für den nächsten Angehörigen der Ermordeten, zu Menschen zurückzukehren, von denen, wie Hannah Arendt meint, es unmöglich ist zu sagen, ob sie während jener Zeit Helden oder Verbrecher waren? Ist es eine Art romantisch-mystischer Selbstgefälligkeit, die im Sinn Dostojewskis glaubt, daß jeder Mensch für jeden anderen Menschen verantwortlich ist?

Die Menschen, denen ich anfangs begegnete, bewegten mich auf die verschiedenste Weise. Da gab es, wie mir schien, jene stumpf-verschlossenen Gesichter, die auf der Straße oder in öffentlichen Gärten an mir vorbeiglitten, unansprechbar, voll trotziger Unschuld, Gesichter von Menschen, die ihr Leben dem magischen Wort „Befehlsnotstand“ verdankten, die durch veränderte äußere Umstände, nicht durch Vorgänge in ihrem Innern, davon abgehalten wurden, an mir das zu vollziehen, was sie an meinen Nächsten und Millionen anderer Menschen vollzogen hatten. Da gab es ferner jene Szenen, die wir gerne „il baletto“ nannten; jene Antrittsbesuche bei Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, die immer nach derselben Choreographie verliefen, indem mein Gegenüber nach wenigen Minuten den Namen eines jüdischen Jugendfreunds nannte. Andererseits begegnete ich hin und wieder Menschen, die mich in die Lage Abrahams versetzten, der versuchte, die Zahl der Gerechten, um derentwillen Gott bereit war, Sodom zu retten, auf ein Minimum herunterzuhandeln. Einmal war es ein Kollege, der zu mir sagte: „Ich danke Ihnen, daß Sie zu uns zurückgekommen sind.“ Ein anderes Mal ein Arzt, dessen Menschlichkeit wir bewunderten; als ich versuchte, ihn und seine Frau zu einem Glas Wein einzuladen, zögerte er einen Augenblick, um dann zu sagen: „Ich weiß nicht, ob Sie mich nicht unter falschen Voraussetzungen einladen; vielleicht wissen Sie nicht, daß ich eine Vergangenheit habe.“

Im allgemeinen schien es mir, als sei die Bevölkerung der Bundesrepublik durch den Sieg der Alliierten zwar aus der „fiktiven“ Welt des Terrors entlassen worden; als stünden jedoch militärische Niederlage und wirtschaftliche Not, die Verluste von Angehörigen und Freunden oder die Spaltung der Nation in keinem Verhältnis zu dem, was im Dritten Reich geschehen war. Ich meine dabei nicht, daß der Tod

eines Deutschen weniger wiegt als der eines Franzosen oder Juden, oder daß die Unmenschlichkeit der Kriegsführung auf der einen Seite geringer war als die auf der anderen. Ich meine vielmehr, daß der in den Wiederaufbau investierte Fleiß oder die Wiedergutmachungsbemühungen zwar wichtige Beiträge zur materiellen, sozialen, ja sogar politischen Normalisierung leisteten, daß aber das zentrale Problem, nämlich die geistige, existentielle Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Totalitarismus, der Auflösung der menschlichen Wirklichkeit, nicht eigentlich in Angriff genommen wurde.

Freilich, auch der Jude, der überlebt hatte und nach Deutschland zurückgekehrt war, fand sich von dem Umfang und der Art des Problems überfordert. Die jüdische Empfindlichkeit, wie wir sie bei Kafka oder Benjamin in den Dekaden vor dem nazistischen Regime feststellen konnten, hatten ihren ängstlichen, vorwegnehmenden Charakter gegen eine von der unmittelbaren Vergangenheit bestimmte Verletzlichkeit eingetauscht. Einerseits war es jetzt die Leugnung des Geschehenen von seiten deutscher Bürger, welche die Pietät verletzte, andererseits wurde eine Rückkehr nach Deutschland von nicht wenigen Juden als Verrat betrachtet; zum Verlust von Familienangehörigen durch das Naziregime kam die oft absolute Entfremdung gegenüber überlebenden Verwandten und Freunden.

Zeigte die Mehrzahl der Menschen, denen ich als Überlebender begegnete, verschiedene Grade und Arten der Befangenheit, so war auch ich viele Jahre lang befangen. Diese eigene Befangenheit kann ich nur als Schuld des Überlebenden deuten, eine Schuld, die in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit unverständlich blieb. Niemand kann ausschließen, daß den Sterbenden in ihrer Todesangst das Warum ihres Opfers offenbar wurde. Der Überlebende wird wohl nie erklären können, wie und warum er am Zufall seines Überlebens schuldig wurde. Wie kann er Abbitte leisten denen gegenüber, bei denen er vielleicht versäumt hat, sie durch eigenes Tun in den Kreis der Überlebenden hinüberzuretten? Welche Schuld trifft ihn, der als Teil eines Volks, einer Kultur, einer Gemeinschaft versäumt hat, Kräfte zu wecken, die den Lauf der Geschichte hätten verändern können? Welche Schuld trifft ihn, der als Angehöriger der menschlichen Rasse teilhat an den Verbrechen derer, die ebenfalls der menschlichen Rasse angehören?

Der Jude als Überlebender steht in der Tradition des Eingedenkseins, die mit den Stammesvätern beginnt und die ganze Vielfalt von Ereignissen einbezieht, da jüdische Menschen mit Gott haderten und um seinen Segen rangen. Was die unmittelbare Vergangenheit betrifft, so wird durch den Überlebenden die unverbrauchte Liebe der Toten lebendige Gegenwart.

Diesem Eingedenksein des Juden als Überlebenden entspricht heute im allgemeinen Milieu der deutschen Gesellschaft eine Rückbesinnung von seiten der nachgeborenen Jugend. Im Unterschied zu den Jugendbewegungen nach dem Ersten Weltkrieg oder den Rebellionen der späten sechziger Jahre handelt es sich weder um eine geistige Erneuerung im romantischen Sinn noch um eine selbstgerechte

Kritik spätbürgerlicher Einrichtungen. Es handelt sich vielmehr um die Beschäftigung mit einer Vergangenheit, die nur indirekt die eigene ist, mit jener oft nur geahnten Vergangenheit von Eltern oder Großeltern, die es irgendwie zu begreifen gilt, um neue Grundlagen für das eigene Leben zu finden. Dazu kommt, daß sich ein neues Vertrauensverhältnis entwickelt hat zwischen Menschen der aussterbenden Generation, für die Überleben Erfahrung bedeutet, und jüngeren Menschen, für die menschenwürdiges Überleben zentrales Anliegen ist. Die einen erzählen, die anderen fragen, woraus sich nicht nur Achtung der einen für die anderen ergibt, sondern auch Achtung vor dem gesamten Mysterium menschlichen Daseins.

Das Problem der Aufklärung scheint für beide darin zu liegen, daß die vielgepriesene Vernunft, vor allem, wenn sie ihre Selbständigkeit gegenüber traditionellen Glaubensweisen betont, leicht Gefahr läuft, zu Verstand zu degenerieren. Vernunft unterscheidet sich dadurch von Verstand, daß sie durch eine ihr gleichsam innewohnende Vektorkraft auf das ihr angemessene Objekt ausgerichtet ist, während Verstand von mehr oder minder willkürlichen Interessen auf einzelne Phänomene und Probleme gelenkt wird, die im Zeitalter moderner Konflikte zur „Idee fixe“ werden können. So mag man im Rassismus oder in der Idee des Klassenkampfes aus besonderen Interessen entstandene Verabsolutierungen sehen, die Menschen anderen Ursprungs oder anderer Interessen bis hin zur Ausrottung negieren. Analog zu diesen in erster Linie der Biologie entsprungenen, den Totalitarismen zugrunde liegenden Ideologien gibt es Entwicklungen, die vor allem der Chemie und Physik entspringen. Hier handelt es sich um die fortschreitende Erkenntnis von Phänomenen und Prozessen, die es dem Menschen ermöglicht, bisher als unlösbar erachtete Probleme lediglich als provisorische Grenzen anzusehen, die es schrittweise zu überwinden gilt. Allein, mit der fortschreitenden Überwindung solcher Grenzen scheinen neue Grenzen und Gegebenheiten zu entstehen, die immer schwieriger zu überwinden sind. So führte die Beseitigung gewisser Erreger einerseits zu verbesserter Hygiene, andererseits zur Bevölkerungsexplosion in einer Anzahl von Ländern; in ähnlicher Weise führte die Erfindung und Nutzung neuer Energien zu Luftverschmutzung und damit zur Gefährdung menschlichen, tierischen und pflanzlichen Lebens; schließlich war es die Entdeckung und Nutzung von Atomenergie, vor allem aber ihre militärische Anwendung im Dienst nationaler Sicherheit, die ein bisher ungekanntes Maß an Unsicherheit für das gesamte Menschengeschlecht erzeugte.

Der Jude als Überlebender und sein für menschenwürdiges Überleben kämpfender Nachbar finden sich somit vor der gleichen Aufgabe: den absoluten Primat des rein zweckorientierten Verstands abzubauen und der sinnvermittelnden, gesellschaftlich und politisch integrierenden Vernunft wieder ein größeres Maß an Geltung zu verschaffen. Solch eine Neuorientierung kann keine blinde Rückkehr im Sinn einer Geisterfahrt auf der Einbahnstraße der geschichtlichen Entwicklung vom Primat der Vernunft zum Primat des Verstands sein.

Judesein heute

Bleibt die Frage, welche Rolle in diesem Zusammenhang die Beziehungen zwischen dem Juden als Überlebenden und seiner christlichen Umwelt spielt; was der Sinn und die Aufgabe des Judeseins im heutigen Deutschland ist oder sein könnte. Ich glaube, daß gegenseitige Toleranz im Sinn theologischer Gespräche und jüdisch-christlicher Feierstunden nicht genügt. Selbst die in den zwanziger Jahren gemachten Aussagen eines Franz Rosenzweig, daß Judentum und Christentum zwei gleichermaßen gültige Möglichkeiten darstellen, die göttliche Wahrheit zu sehen und in ihrem Sinn an der Welt erlösend mitzumachen, oder daß Christentum und Judentum sich zwei gegenseitig ausschließende, jedoch komplementäre Traditionen sind, werden unserer heutigen Aufgabe nicht ganz gerecht. Ich glaube, wir müssen differenzieren zwischen Situationen, in denen gewisse Analogien bestehen zwischen Judesein und Christsein als Paradigmata menschlicher Existenz, und Situationen, in denen die Verschiedenheiten von Erfahrungen und Deutungen die Grundlage gemeinsamer Verantwortung und Betätigung sind.

Zu den Parallelen gehört die Tatsache, daß für viele junge Christen, wie für manche Juden, die eigenen religiösen Traditionen als das erscheinen, was Kulturanthropologen gern als „versunkenes Kulturgut“ bezeichnen. In anderen Worten, Traditionen sind nicht ganz in Vergessenheit geraten, sondern eher aus der aktuellen bewußten Praxis in einen nahezu unbewußten Bereich gedrängt worden, dessen man sich gelegentlich schämt, gelegentlich aber auch in Ehrfurcht erinnert. Zu den Parallelen gehört auch die enge Verbindung oder gar Einheit von Dienst an Gott und Dienst an Menschen, wie wir sie jüdischerseits in dem hebräischen Wort Mizwha finden, christlicherseits etwa im Leben eines Sühneklosters, das Fürbitte für den Sünder von gestern mit Friedensarbeit in der heutigen Welt verbindet. Auch besteht eine gewisse Analogie zwischen der jahrhundertelangen Geschichte der Juden als Minderheit in der christlichen Welt und der relativ neuen Situation des Christentums als Minderheit in einer nicht- oder sogar antichristlichen Welt. Vor allem besteht eine ähnliche Problemstellung für Juden und Christen, wo es gilt, nicht nur der Vernunft wieder Geltung zu verschaffen, sondern auch den Konflikt von Vernunft und Glauben aufzuheben. Daß dies nicht notwendigerweise zur thomistischen Lösung des Problems führen muß, scheint mir klar zu sein.

Betrachtet man über die bestehenden Parallelen hinaus das Verhältnis von Christen und Juden, so kann man in den letzten Jahren und Jahrzehnten Veränderungen feststellen, die für das gegenseitige Vertrauen von Bedeutung sind. Mancher junge Christ sieht gerade in dem Juden als Überlebenden ein Beispiel für sein eigenes Christsein. Gelegentlich hat ein junger Christ, der seinen Vater im Krieg verlor oder die Achtung vor ihm wegen seines Verhaltens im Dritten Reich eingebüßt hat, in einem überlebenden Juden einen neuen Vater gefunden. Gleichzeitig hatte gerade der Niedergang der Vormachtstellung der Kirche manchem

Juden das Christentum nähergebracht; denn dadurch entstand auch für den Christen der Zwang existentieller Bewährung. In ähnlichem Sinn wirkte für manchen Juden das wachsende Interesse junger Menschen an anderen Kulturen; denn die moderne Anthropologie hebt die Paganisierung vorchristlicher Kulturen auf und sieht sie lediglich wie alle Kulturen als Versuche, menschenwürdig zu überleben. Dadurch wird der traditionelle jüdische Vorbehalt gegen das vom Christentum absorbierte, dem jüdischen Monotheismus fremd oder gar feindlich erscheinende Pagane in den Hintergrund gedrängt.

Was die Verschiedenheiten christlicher und jüdischer Existenz betrifft, so gibt es heute neben selbstgerechter Eigenbestimmung neue Beziehungen von Eigen- und Fremdbestimmung. Noch Kardinal Faulhaber hatte von der Freiheit christlicher Gnade im Gegensatz zur Last des jüdischen Gesetzes gesprochen. Heute würden wir vielleicht sagen, daß die christliche Anschauung, verglichen mit der jüdischen, die Sünde des einzelnen mehr betont und daher auch Erlösung und Gnade, während in jüdischer Sicht Gerechtigkeit im Mittelpunkt steht als die Qualität menschlichen Tuns, die sich auf die Mitwirkung an der Verwirklichung des Reiches Gottes bezieht; deshalb die größere Betonung von Geboten und Gesetzen.

Freilich darf, wie ich meine, die Beziehung von jüdischer und christlicher Existenz nicht synkretistisch verstanden werden, oder gar in der Art eines Kompromisses, bei dem man sich zwischen zwei voneinander abweichenden Forderungen auf einen Mittelwert einigt. Der Sinn des „Judesein heute“, die Rolle des Juden als Überlebenden, vor allem im deutschen Kontext, scheint mir einfach in seiner Präsenz und deren Wirkung auf die Umwelt zu liegen. Es handelt sich also weder um ein Problem der Assimilation, wie es vor 1933 der Fall war, noch um eine Situation, die der eines christlichen Missionars in einer nichtchristlichen Welt entspräche, sondern um das Da-Sein eines Fremden, der wie in antiken Kulturen Ehre und Ehrfurcht wegen seines im letzten unbekannten Ursprungs genießt. Gemäß der von uns benutzten Terminologie könnte man von einem Fremden sprechen, der in seiner Eigentlichkeit das Eigentliche in denen anspricht, die ihm begegnen.

Während wir früher gelernt haben, daß für den Christen der Messias und mit ihm die Erlösung schon gekommen sind, während der Jude noch auf sein Kommen und auf die Erfüllung der Gerechtigkeit wartet, mögen wir heute den Juden als einen Menschen sehen, der eingedenk ist seines Überlebens, aber auch der Schuld des Überlebens, zusammen mit den Verheißungen, die dem Eingedenksein seit dem Anfang der jüdischen Geschichte innewohnen. Daraus erwächst ihm seine besondere Rolle innerhalb der Aufgabe des menschenwürdigen Überlebens, die er mit seinen Mitmenschen teilt.