

Wissen und Bildung

LEUPHANA UNIVERSITÄT LÜNEBURG
Scharnhorststraße 1
D-21335 Lüneburg

HERMANN-COHEN-AKADEMIE
Obergasse 6
D-74422 Buchen/Odenwald

Umschlagbild: Daniel Libeskind Bau
Zentralgebäude der
LEUPHANA UNIVERSITÄT LÜNEBURG

Eveline Goodman-Thau

Wissen und Bildung

Moderne jüdische Philosophie als Kulturkritik

Verlag Traugott Bautz

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek

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

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2016
ISBN 978-3-95948-140-3

Inhalt

Einleitung des Präsidenten der Universität Lüneburg
Grußwort zur Antrittsvorlesung von Eveline Goodman-Thau
von Sascha Spoun

Eveline Goodman-Thau
Antrittsvorlesung zum 5. Mai 2015
70. Jahre Befreiung
Historische Erfahrungen und ihre Transformationen

Appendix
Eveline Goodman-Thau
Wissen und Bildung – Moderne jüdische Philosophie als Kulturkritik

Nachwort
Hermann-Cohen-Professur für Kulturphilosophie aus den Quellen des Judentums an der Leuphana Universität Lüneburg

Einleitung des Präsidenten der Leuphana Universität Lüneburg

Grußwort zur Antrittsvorlesung von Eveline Goodman-Thau von Sascha Spoun

Hermann Cohen beginnt seine Schrift "Religion der Vernunft" mit einer bemerkenswerten Aussage: "Es gibt nur eine Mathematik, aber es gibt viele Religionen. – Wenigstens scheint es so."

Warum, so lässt sich fragen, gibt es mehrere Religionen, wo doch die Religion den Anspruch erhebt, die Wahrheit zu verkünden? Macht sie sich etwas vor? Aber vielleicht machen sich vielmehr die Wissenschaften etwas vor. In den letzten Jahrzehnten wurde immer deutlicher, wie viel es in der Wissenschaft um Glauben geht, um Überzeugungen von historischer und kultureller Prägung und um ein kontingentes Selbstverständnis, trotz aller Ausrichtung an der Vernunft.

Hier hat die Religion etwas voraus. Sie bekennt sich von Anfang an zu ihrer Tradition und zu ihren Paradigmen in Form von Glaubenssätzen. Daher kann die Wissenschaft von der Religion viel lernen, sofern sie sich kritisch fragend an sie wendet. Anders gesagt: Die Religion ist ein für alle sichtbarer Schnittpunkt von dem einen Wahrheitsanspruch, von Tradition und von kultureller Vielfalt. Damit diese keine Gegensätze bleiben, ist die Religion von der Vernunft zu befragen.

Eine solche Befragung geht nicht nur die Theologie oder Gläubige etwas an, sie geht uns alle an. Man hat für sich und für seine Zeit zu fragen, woran man glauben will. Die Frage nach der Religion ist nicht einfach die Frage, ob man glaubt. Sie fragt nach der eigenen Tradition, nach der kulturellen Praxis, nach meinem Selbstverständnis: Sie fragt: Was darf ich hoffen? Was soll ich tun?

Wenn wir so fragen, erhalten wir gehaltvolle Antworten in den religiösen Texten, sie sprechen dann zu uns mit der reflektierten Stimme der Vernunft. Es ist ein Glück für Europa, von religiöser Vielfalt geprägt zu sein, und dieser Umstand hat die Kultur auf großartige Weise bereichert. Daher gehört das Judentum nicht wegen Auschwitz zu Deutschland, sondern es gehört zu Deutschland und Europa, weil es Teil unserer kulturellen Identität und Vielfalt ist. Das

Judentum zu verstehen, heißt für uns Europäer immer auch, uns selbst zu verstehen. Das macht Eveline Goodman-Thau in ihren nachfolgenden Ausführungen auf eindrückliche Weise deutlich. Doch ein Verstehen des Judentums und seiner Geschichte ist keine rein historische Arbeit. "Die Vernunft", so fordert es Hermann Cohen in selbiger Schrift, "soll die Religion unabhängig machen von der Religionsgeschichte." Das ist, so meine ich, eine Einladung zum Selberdenken und zum Fragen. Die Auseinandersetzung mit dem jüdischen Glauben ist für uns alle eine vernunftgeleitete Entdeckungsreise. Zu dieser Reise leitet uns Eveline Goodman-Thau an, erfahren, textkundig und mit fundierter Kenntnis der jüdischen Tradition und Geschichte.

Mit ihrer Expertise in Judaistik und der Ordinierung zur Rabbinerin steht sie zudem für die Überwindung der Geschlechterfrage im Judentum, oder zumindest für die beginnende Überwindung. Sie steht für einen Zugang zum Glauben als Individuum. Es geht ihr um die Freiheit zum Dialog und zur Partizipation, um eine Freiheit, an die Verantwortung geknüpft ist, die man gerne übernimmt.

Ohne diese Freiheit, so lässt sich sagen, ist Religion nur eine Geschichte und ein Gesetz. Sie liefert keine Antworten, solange man nicht fragen darf, sie tröstet nicht, solange man nicht scheitern darf. Kurzum: es geht darum, dass diese Religion, zu der ich mich bekenne, auch wirklich meine Religion und meine Glaubensgemeinschaft wird, und damit Teil meiner Überzeugungen, Zweifel und Hoffnungen. Dies gelingt nur im Dialog mit Anderen und mit Texten. Eveline Goodman-Thau präsentiert und diskutiert eine facettenreiche Auswahl an Textstücken, die uns allen einen Zugang zum jüdischen Denken ermöglicht und so unser Nachdenken bereichert.

Eveline Goodman-Thau

70 Jahre Befreiung Historische Erfahrungen und ihre Transformationen

Dienstag, 11. April 1944

Liebe Kitty!

(...) Wir sind sehr stark daran erinnert worden, dass wir gefesselte Juden sind, gefesselt an einen Fleck, ohne Rechte, aber mit Tausenden von Pflichten. Wir Juden dürfen nicht unseren Gefühlen folgen, müssen mutig und stark sein, müssen alle Beschwerlichkeiten auf uns nehmen und nicht murren, müssen tun, was in unserer Macht liegt, und auf Gott vertrauen. Einmal wird dieser schreckliche Krieg doch vorbeigehen, einmal werden wir doch wieder Menschen und nicht nur Juden sein! Wer hat uns das auferlegt? Wer hat uns Juden zu einer Ausnahme unter allen Völkern gemacht? Wer hat uns bis jetzt so leiden lassen? Es ist Gott, der uns so gemacht hat, aber es wird auch Gott sein, der uns aufrichtet. Wenn wir all dieses Leid ertragen und noch immer Juden übrig bleiben, werden sie einmal von Verdammten zu Vorbildern werden. Wer weiß, vielleicht wird es noch unser Glaube sein, der die Welt und damit alle Völker das Gute lehrt, und dafür, dafür allein müssen wir auch leiden. Wir können niemals nur Niederländer oder nur Engländer oder was auch immer werden, wir müssen daneben immer Juden bleiben. Aber wir wollen es auch bleiben. (...)

Deine Anne M. Frank¹

I

Wir leben in einer „bedingten Zeit“, in einer Gegenwart, die aus einem rückgewandten Blick in die Zukunft schaut und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im sinnstiftenden Gedächtnis eines jeden Einzelnen verbindet, da es ja kein „kollektives Gedächtnis“ ohne das „Eigene Erinnern“ gibt: nolens volens ist der Mensch durch Religion, Kultur, Sprache und Geschichte in die Zeit und die Gesellschaft eingebunden, in der er oder sie lebt, wo sich das Persönliche mit dem Allgemeinen vermischt, ohne jedoch darin aufgehoben zu sein. Man hört mit eigenen Ohren, sieht mit eigenen Augen, erinnert mit eigenen Herzen und weiß mit eigener Vernunft. So weiß auch jeder vom Recht und der Moral, von Macht und Ohnmacht, von Hass und Liebe, von Schuld und Unschuld, von Wahrheit und Lüge, von Wissen und Glauben. Nicht die Einzelheiten sind ausschlaggebend, sondern die Art und Weise, in der die Tatsachen der Vergangenheit von uns bewertet werden, bedingt von Annahme und Abwehr.

¹ Anne Frank, Tagebuch, Fischer Taschenbuch-Verlag, Frankfurt a. M., 7. Auflage 2004, S. 248f.

Die Vergangenheit ist nicht wiedererlebbar, wir leben immer in verlorener Zeit und versuchen vergeblich, das Heute als reale Gegenwart einzuholen: die Wirklichkeit holt uns aber immer wieder ein, zerreißt die Probe der Erinnerung. Das Ich von Gestern ist nicht das Ich von Heute, kann nicht das Ich von Morgen sein. Aus diesem Grund gibt es eine bedingte Zeit, wo wir aus dem Archiv der Tatsachen einen Weg zur Arche der Zeugenschaft, als Anfang auf dem Schnittpunkt von Anwesenheit und Abwesenheit, zwischen Bruch und Kontinuität bahnen können, eine Zeugenschaft, die erst in unserer Stellung zur Welt ihren festen Halt findet.

„Nicht die Lust, nicht die Natur, nicht die Sinne sind die wahren Verführer, nur die klare Vernunft ist es, an die wir durch die Gesellschaft gewöhnt sind und die Brechungen, die aus der Erfahrung geboren sind.“²

In der Arche der Zeugenschaft finden wir Zeugnisse, nicht in erster Linie von einer Enttäuschung über die misslungene Emanzipation oder gar Symbiose zwischen dem Judentum und seiner Umwelt, sondern Berichte über die Täuschung, die bereits am Anfang des 20. Jahrhunderts ans Licht kam. „Die Brechungen, die aus der Erfahrung geboren sind“, widersprechen somit heute, 70 Jahre nach der Schoa, jeglichem Versuch eines rein ästhetischen oder gar historischen Umgangs mit derartigen Aussagen auf dem Hintergrund des endgültigen Bruches und des Scheiterns: des Lebensbruches jüdischer Familien in Europa, als sie Schiffbruch erlitten, zerschmettert wurden an den Felsen der Festung Europa, jener Festung der europäischen Kultur, die wir seit Jahrhunderten geprägt hatten, die uns aber, wie einen Fremdkörper, aus ihrer Mitte vertrieb und vernichtete. Es war eben die Täuschung der „klaren Vernunft, an die wir durch die Gesellschaft gewöhnt sind“, welche der Verführung unterlag. Das Problem betraf aber nicht nur den Juden, sondern die Gesellschaft als Ganze, in einer Welt, die zunehmend zwischen Innen und Außen gespalten war.

² Illa Meisels: Erinnerungen der Herzen, herausgegeben von ihrer Tochter Eveline Goodman-Thau, Wien 2004, S. 29.

„Es waren die allerletzten Jahre des guten Gewissens herrschenden Schichten in Europa, es war la belle époque. Das Elend flößte den Reichen nicht nur kein Bedenken ein, sondern verstärkte im Gegenteil ihre Gewissheit, dass sie in jeder Hinsicht die Überlegenen und daher ein besseres Schicksal würdiger Menschen sein mussten, da ihnen doch im Überfluss alles das zuteil wurde, was anderen versagt oder nur kärglichst zugemessen wurde.“³

Der materielle Reichtum brauchte nicht entschuldigt zu werden: er legitimierte alle Privilegien und Vorrechte, und mehr noch das Ignorieren aller sittlichen Forderungen, die man aber von anderen verlangte.

Nach der Schoa schreibt Manès Sperber in seinem Buch *Churban* über sein Judentum:

„Ich bin ein Jude, weil ich in meiner Kindheit von einer allumfassenden, alles durchdringenden jüdischen Erziehung geformt worden bin. Man lehrte mich alles im Hinblick auf Gottes Gebote zu erkennen, zu verstehen und zu deuten; noch vor dem Schulalter las ich die Bibel im Original, daneben auch deutsch, wie etwa Grimms Märchen, und die Zeitung, die aus Wien kam. Man belehrte mich aufs eindringlichste über die von der jüdischen Ethik angeordneten Lebensregeln, deren Gebieterisches für mich unveränderlich geblieben ist: den Einklang von Glauben und Tun, von Theorie und Praxis zu erlangen, und in seinem Sinn zu leben. Ich wage nicht zu behaupten, dass ich dieses Gebot stets befolgt habe, aber ich habe nicht aufgehört, an jenen Lebensregeln zu ermesen, ob ich jeweils meinem Leben einen Sinn gab oder in Gefahr geriet, es sinnwidrig zu vergeuden.“⁴

Dies ist eine kurze Zusammenfassung der geistigen Biographie vieler europäischer Juden, die aus der Geborgenheit des Shtetls ihre persönlichen und jüdischen Werte auch in der großen Welt des Westens bewahren wollten.

Die Entfremdung wandte sich jedoch in vehementer Feindschaft gegen die Juden.

„Ohne Rücksicht auf die Gewohnheit meines Geistes sich in Bildern und Figuren zu bewegen, will ich mir – bedrängt von der inneren Not unserer Zeit – Rechenschaft ablegen über den problematischen Teil meines Lebens, den, der mein Judentum und meine Existenz als Jude betrifft, nicht als Jude schlechthin, sondern als deutscher Jude, zwei Begriffe, die aus dem unbefangenen Ausblick auf eine Fülle von Missverständnissen, Tragik, Widerspruch, Hader und Leiden eröffnen.“⁵

In diesen Worten beschreibt Jakob Wassermann 1921 seine Erfahrungen als Deutscher und Jude. „Heikel“, so fährt Wassermann fort, „war das Thema stets, ob es nun mit Scham, mit Freiheit

³ Manès Sperber, „Wien im Rückblick“, in: Manfred Wagner (Hg.), *Im Brennpunkt: Ein Österreich*, Wien 1976, S. 61.

⁴ Manès Sperber, *Churban oder Die unfassbare Ewigkeit*, München 1983, S. 39.

⁵ Jakob Wassermann, *Mein Weg als Deutscher und Jude*, Jüdischer Verlag: Frankfurt a. M. 2005.

oder Herausforderung behandelt wurde, schönfärbend von der einen, gehässig von der anderen Seite. Heute ist es ein Brandherd.“⁶

Heute ist das Thema „Deutschtum und Judentum“ jenseits der Frage, ob es denn je eine wirkliche Symbiose gegeben hat oder nicht, zu einem Herd geworden, an dem man sich bequem die Hände wärmen kann: Der Brand ist mittlerweile erloschen und entflammt nur manchmal in Debatten um den wachsenden Antisemitismus in Europa oder den Nahost-Konflikt.

II

Der Zivilisationsbruch des europäischen Judentums vollzog sich also, wie wir sehen, bereits nach dem 1. Weltkrieg. Für Arnold Schönberg zum Beispiel, als er im Juni 1921 nach einigen Jahren der Unterbrechung endlich wieder mit seiner Familie einen Sommerurlaub in Mattsee bei Salzburg angeht: Die Verwaltung von Mattsee verbietet Juden nach wüsten antisemitischen Ausschreitungen den Aufenthalt innerhalb der Gemeindegrenzen, und die Familie Schönberg ist gezwungen, sich öffentlich als Christen zu deklarieren. Schönberg zieht es vor, den Urlaubsort zu wechseln, geht nach Traunkirchen und nimmt die Sache anfänglich ziemlich gelassen auf. Mattsee wird jedoch zur Wende für Schönberg, und er beschäftigt sich immer mehr mit dem „Jüdischen Problem“, wie er in einem Brief schreibt:

„Denn was ich im letzten Jahr zu lernen gezwungen wurde, habe ich nun endlich kapiert und werde es nie wieder vergessen. Dass ich nämlich kein Deutscher, kein Europäer, ja vielleicht kaum ein Mensch bin (wenigstens ziehen die Europäer die schlechtesten ihrer Rasse mir vor), sondern, dass ich Jude bin.“⁷

Es zeugt von der zunehmenden Entfremdung, nicht nur der Juden, sondern innerhalb der europäischen Gesellschaft: Nicht die Juden sind verunsichert in ihrer Identität, sondern die Grundwerte des humanistischen Europa werden durch ein Erdbeben erschüttert, dessen Risse bis zum heutigen Tag in allen Ländern des Kontinents sichtbar sind.

⁶ Ebd.

⁷ Arnold Schönberg, Briefe, hrsg. von Erwin Stein, Mainz 1958, S. 473.

„Mensch“ oder „Jude“ sein ist auch die Frage, die Elias Canetti im Londoner Exil beschäftigt, wie es in einer Aufzeichnung aus dem Jahr 1944 heißt

„Die größte geistige Versuchung in meinem Leben, die einzige, gegen die ich sehr schwer anzukämpfen habe, ist die: ganz Jude zu sein... Ich habe meine Freunde verachtet, wenn sie sich aus den Lockungen der vielen Völker losrissen und blind wieder zu Juden, einfach Juden wurden. Wie schwer wird's mir jetzt, es ihnen nicht nachzutun. Die neuen Toten, die lange vor ihrer Zeit Toten, bitten einen sehr, und wer hat das Herz, ihnen nein zu sagen. Aber sind die neuen Toten nicht überall, auf allen Seiten, von jedem Volk? Soll ich mich den Russen verschließen, weil es Juden gibt, den Chinesen, weil sie ferne, den Deutschen, weil sie vom Teufel besessen sind? Kann ich nicht weiterhin allen gehören, wie bisher, und noch Jude sein?“⁸

Verantwortung für das Ganze zu übernehmen ist eines der Grundmerkmale, das das Judentum von seinen frühen Anfängen bis zum heutigen Tag geprägt hat. Im Zusammenspiel zwischen Partikularismus und Universalismus finden wir in jeder Epoche der jüdischen Geschichte einen Versuch, in der Sprache der Zeit, im Zeitgeist also, den alten Wahrheiten ein neues Gewand zu geben. Das Judentum hat, wie bekannt, keine Geschichtsschreibung im klassischen Sinn ausgebildet, aber Geschichte erinnert, d. h. *als bedingte Zeit gelebt*.

Die Aufzeichnungen der Priester und die Einsichten der Propheten waren für sie nur in dieser Hinsicht eine historische Quelle, da sie aus ihnen eine angemessene Praxis entwickeln konnten. Tradition bedeutet somit, einen *sittlichen* Anspruch an die historischen Quellen zu haben, zu fragen, was die Quellen in einer bestimmten Zeit für die „Welt“ bedeuten, ohne jedoch daraus einen absoluten „Sinn“ der Geschichte abzuleiten.

Martin Buber erklärt dies in der Einleitung seines Werkes „Der Glaube der Propheten“. „Die letzten Schriftpropheten,“ so Buber, „bringen überhaupt keine neue Lehre, sie gestalten nur eine empfangene Lehre nach wechselnden Situationen und deren Anforderungen aus.“ Er nennt die Prophetie eine „Wendung zur Zukunft“ im engeren Sinne, nicht im Sinne einer Vorhersage, sondern eines Versprechens des noch *Ausstehenden*, des *Unerfüllten* und häufig *Unerhofften*.

„Prophezeien heißt, die Gemeinschaft, an die das Wort gerichtet ist, unmittelbar oder mittelbar vor die Wahl und Entscheidung stellen. Die Zukunft ist nicht etwas gleichsam schon Vorhandenes und daher

⁸ Elias Canetti, Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972, Fischer Taschenbuch Verlag: Frankfurt a. M. 1984, S. 61

Wissbares, sie hängt vielmehr wesentlich von der echten Entscheidung ab, das heißt von der Entscheidung, an der der Mensch in dieser Stunde teilhat.“⁹

Die Teilnahme an der Entscheidung ist das Prägende der jüdischen Quellen, wo Historie nur durch das menschliche Wagnis der Freiheit zur Humanität wird.

Zivilisationsbruch der Schoa bedeutete somit einen Einbruch in das jüdische Selbstverständnis in der Moderne, in der sich Juden nicht nur um ihr eigenes Schicksal kümmerten, sondern sich um eine Humanisierung ihrer Gesellschaft bemühten, wo Prophetentum und Humanismus sich begegnen. Jenseits der Frage, ob es eine Symbiose zwischen Judentum und Deutschtum gegeben hat, liegt hier nach wie vor der Kern der Problematik, der nicht so sehr Zeugnis einer „enttäuschten Liebe“ oder eines „verweigerten Gesprächs“ ist, sondern den Kern des Menschseins im jüdischen Selbstverständnis berührt. Aus diesem Grund hatte Gershom Scholem recht, als er sich in seinem bekannten Aufsatz „Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch“ gegen die Fiktion eines im Kern unzerstörbaren deutsch-jüdischen Gesprächs wehrte:

„Die angeblich unzerstörbare geistige Gemeinsamkeit des deutschen Wesens mit dem jüdischen Wesen hat, solange diese beiden Wesen realiter miteinander gewohnt haben, immer nur vom Chorus der jüdischen Stimmen her bestanden und war, auf der Ebene historischer Realität, niemals etwas anderes als eine Fiktion, eine Fiktion, von der Sie mir erlauben werden zu sagen, dass sie zu hoch bezahlt worden ist.“¹⁰

Elias Canetti ist nach dem Krieg unmittelbar zurückgeworfen auf sein Judentum, allerdings mit Hoffnungen auf Gesprächspartner: „Wenn das Frühjahr kommt“, heißt es in einer Aufzeichnung von 1945, „wird die Trauer der Deutschen ein unerschöpflicher Brunnen sein, und es wird sie von den Juden nicht mehr unterscheiden. Hitler hat die Deutschen zu Juden gemacht, in einigen wenigen Jahren, und ‚deutsch‘ ist nun ein Wort geworden, schmerzlich wie ‚jüdisch‘.“¹¹

Sicherlich war es so aus jüdischer Sicht, aber wie stand und steht es mit der „Solidarität im Schicksal“ der Deutschen?

⁹ Martin Buber, *Der Glaube der Propheten*, Heidelberg: Lambert Schneider 1984, S. 18.

¹⁰ Gershom Scholem, „Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch“, in: *Bulletin des Leo-Baeck-Instituts* 27 (1964), S. 278-281.

¹¹ Elias Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, Fischer Taschenbuch Verlag: Frankfurt a. M. 1984, S. 67.

Allmählich sucht Canetti jedoch den Weg zurück, versucht aus der Zerstörung einen Neuanfang zu gestalten, um nicht in einem Wirklichkeitsverlust zu verharren.

„Die ersten Bilder und Worte aus meiner eigentlichen Heimatstadt waren beglückend und erschreckend zugleich. Dass der Prater zerstört ist, die Grottenbahn, in der das Erdbeben von Messina zum tiefsten Eindruck meiner Kindheit wurde; dass dieses bunte Leben nur noch in meiner Komödie besteht, wo es niemand kennt; dass ich so der Bewahrer des Praters geworden bin, bis er wieder besteht, und in einer Form, die seine Zerstörung in sich enthält; das ist gewiss ein sonderliches Schicksal für einen, dem Verwandlung und Spiel die Essenz des Menschen bedeutet.“¹²

Das Erdbeben ist keine Phantasie mehr, das Spiel ist zur Wirklichkeit geworden, eine Realität, die alle Albträume verwischt. So wird Canetti zum Wächter vor dem Tor des Praters, „in einer Form, die seine Zerstörung in sich enthält“, ein Prater, der in der *Arche der Zeugenschaft*, im Eingedenken zum Punkt der bedingten Zeit wird, wo die Zerstörung aufgehoben ist.

„Eine peinigende Vorstellung: dass von einem bestimmten Zeitpunkte ab die Geschichte nicht mehr *wirklich* war; wir könnten es aber nicht merken. Unsere Aufgabe sei es nun, diesen Punkt zu finden, und so lange wir ihn nicht hätten, müssten wir in der jetzigen Zerstörung verharren.“¹³

III

Gegen jegliche Logik der Geschichte einen Anhaltspunkt zu finden bedeutet, sich der vollen Tatsache der Zerstörung zu stellen, aber auch der Möglichkeit des „Als-ob“, der freien Entscheidung des Unerhörten, des Ersehnten, um zur Realität zu gelangen. Aus dieser Quelle schöpfen Dichter und Denker der Nachkriegszeit ihren geistigen Neuanfang, übernehmen politische Haftung und Verantwortung:

„Politische Freiheit“, schreibt Karl Jaspers 1946 in seiner berühmten Schrift über die Schuldfrage, „beginnt damit, dass in der Mehrheit des Volkes der Einzelne sich für die Politik seines Gemeinwesens mit haftbar fühlt – dass er nicht nur begehrt und schilt – dass er vielmehr von sich verlangt, Realität zu sehen und nicht zu handeln aus dem in der Politik falsch angebrachten Glauben an ein irdisches Paradies, das nur aus bösem Willen und Dummheit der

¹² Ebd., S. 78.

¹³ Ebd., S. 79.

anderen nicht verwirklicht werde – dass er vielmehr weiß: Politik sucht in der konkreten Welt den je gangbaren Weg, geführt vom Ideal des Menschseins als Freiheit.“¹⁴

Vor genau 55 Jahren berichtete Hannah Arendt von ihrer ersten Reise nach Deutschland unter der Überschrift *The Aftermath of Nazi-Rule. Report from Germany*, ein Bericht, der erst vor 20 Jahren in deutscher Sprache unter dem Titel *Besuch in Deutschland* erschien. Nach einer kurzen Verhaftung war Arendt 1933 nach Paris geflohen, die Flucht nach Amerika gelang ihr erst rechtzeitig 1941. Was Arendt umtrieb war nicht die historische Erforschung der Ereignisse, sondern ihre politische Analyse; eine Welt war untergegangen.

In einem Brief an ihren Lehrer und persönlichen Freund Karl Jaspers schreibt Hannah Arendt am 29. Januar 1946 als Antwort auf seine Bitte, einen Aufsatz für die Zeitschrift *Die Wandlung* zu schreiben (er hatte ihr das erste Heft vom November 1945 geschickt):

„Wenn Juden in Europa bleiben sollen können, dann nicht als Deutsche oder Franzosen etc., als ob nichts geschehen sei. Mir scheint, keiner von uns kann zurückkommen (und Schreiben ist doch eine Form des Zurückkommens), nur weil man nun wieder bereit scheint, Juden als Deutsche oder sonst etwas anzuerkennen; sondern nur, wenn wir als Juden willkommen sind. Das würde heißen, daß ich gerne schreiben würde, wenn ich als Jude über irgendeinen Aspekt der Judenfrage schreiben kann – und abgesehen von allem anderen, d. h. von Ihren möglichen Einwänden, weiß ich nicht, ob Sie das drucken können bei den augenblicklichen Schwierigkeiten.“¹⁵

Für Arendt ist Deutschland „die Muttersprache, die Philosophie und die Dichtung“¹⁶, aber zum geistigen Wiederaufbau Deutschlands gehört für sie mehr als das Aufräumen der Trümmer: ein Dialog des Denkens ist gefordert, für den vorerst die Gesprächspartner fehlen. Es bedeutet nach dem Bruch der Tradition nicht nur eine Suche nach Wahrheit, sondern eine Gegenwärtigkeit, die den geschichtlichen Determinismus durchbricht angesichts der realen Problematik, eine In-Frage-Stellung, die den Menschen in seiner Ganzheitlichkeit berührt, wie es in einem Brief an Jaspers vom 11. Dezember 1946 heißt:

„Eben sehe ich noch ihre Frage, ob ich Deutsche oder Jüdin sei. Ehrlich gesagt, ist es mir persönlich und individuell gesehen ganz egal. Die Heinishche Lösung geht leider nicht mehr... Ich möchte sagen: Politisch

¹⁴ Karl Jaspers, *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands* (1965), München: Serie Piper 1987, S. 82f.

¹⁵ Hannah Arendt, *Ich will verstehen*, München 1996, S. 205.

¹⁶ Ebd., 203.

werde ich immer nur im Namen der Juden sprechen, sofern ich durch die Umstände gezwungen bin, meine Nationalität anzugeben.“¹⁷

Die historischen Erfahrungen zwingen Arendt zur Stellungnahme, zur kritischen Zeitgenossenschaft, sich der Wirklichkeit zu stellen und entgegenzustellen. So heißt es in Arendts Bericht über das Nachkriegsdeutschland:

„Den Anblick, den die zerstörten Städte in Deutschland bieten, und die Tatsache, dass man über die deutschen Konzentrations- und Vernichtungslager Bescheid weiß, haben bewirkt, dass über Europa ein Schatten tiefer Trauer liegt. Beides zusammen hat dazu geführt, dass man sich an den vergangenen Krieg schmerzlicher und anhaltender erinnert und die Angst vor künftigen Kriegen an Gestalt gewinnt. Nicht das ‚deutsche Problem‘, insofern es sich dabei um einen nationalen Konfliktherd innerhalb der Gemeinschaft der europäischen Nationen handelt, sondern der Alptraum eines physisch, moralisch und politisch ruinierten Deutschlands ist ein fast ebenso entscheidender Bestandteil im allgemeinen Leben Europas geworden wie die kommunistische Bewegung. Doch nirgends wird dieser Alptraum von Zerstörung und Schrecken weniger verspürt und nirgendwo wird weniger darüber gesprochen als in Deutschland. Überall fällt es einem auf, dass es keine Reaktionen auf das Geschehen gibt..., die Gleichgültigkeit, mit der sie sich durch die Trümmer bewegen, findet ihre Entsprechung darin, dass niemand um die Toten trauert... Wenn es überhaupt zu einer offenen Reaktion kommt, dann besteht sie aus einem Seufzer, auf welchen die halb rhetorische, halb wehmütige Frage folgt: ‚Warum muss die Menschheit immer nur Krieg führen‘. Der Durchschnittsdeutsche sucht die Ursache des letzten Krieges nicht in den Taten des Naziregimes, sondern in den Ereignissen, die zur Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies geführt haben.“¹⁸

Hannah Arendt erkennt, dass, die äußere Zerstörung Ausdruck des Zusammenbruchs der Traditionen ist, die Antwort nicht durch einen nahtlosen Übergang in die Normalität erfolgen kann, sondern sich aus den Bruchstücken – wie aus den gebrochenen Tafeln der Tora – eine zerbrechliche, aber unzerstörbare menschliche Urteilskraft entwickeln kann.¹⁹

¹⁷ Ebd., 206.

¹⁸ Hannah Arendt, *Besuch in Deutschland, Hamburg* (1986) 1993, S. 24-26.

¹⁹ Nachdem Moses im Anblick des Goldenen Kalbes die Tafeln des Bundes gebrochen hatte, berichtet er in seinen Abschiedreden dem Volk Israel: „Zu jener Zeit sprach Gott zu mir: Haue dir zwei steinerne Tafeln wie die ersten und steig zu mir den Berg hinauf und mache dir einen Holzschrein. Und ich werde auf die Tafeln die Worte schreiben, die auf den ersten waren, die du gebrochen hast, und du sollst sie in den Schrein legen.“ (Dtn 10,1-2). Dazu der rabbinische Kommentar: „Die du gebrochen hast, lege sie in den Schrein.“ [...] Resch Lakisch sagte: Manchmal ist die Aufhebung der Weisung ihre Gründung, denn es steht geschrieben: ‚Die du gebrochen hast.‘ Der Heilige, gelobt sei er, sprach zu Mose: Wohl dir, dass du sie gebrochen hast!“ (Babylonischer Talmud, Menachot 99a). Siehe auch: „Frühling wurd's in deutschen Land. / Über Asch und Trümmerwand / Flog ein erstes Birkengrün / Probweis, delikat und kühn // Als von Süden, aus den Tälern / Herbewegte sich von Wählern / Pomphaft ein zerlumpter Zug / Der zwei alte Tafeln trug. // Mürbe war das Holz von Stichen / Und die Inschrift sehr verblichen / Und es war so etwas wie / Freiheit und Democracy. (...)“ im bekannten Gedicht von Bertolt Brecht, „Der

Hier nimmt der Mensch die Entscheidung für die Freiheit für sich in Anspruch.²⁰ Das politische Handeln einer Gesellschaft, jenseits von Gewalt und Zwang miteinander umzugehen, eröffnet bisher ungedachte Denkwege einer Demokratie, geboren aus dem kritischen Zweifel.

„Die Trennungslinie zwischen denen, die urteilen und denen, die nicht urteilen, verläuft quer zu allen sozialen, kulturellen und bildungsmäßigen Unterschieden. In dieser Hinsicht kann uns der totale moralische Zusammenbruch der angesehenen Gesellschaft während des Hitler-Regimes lehren, dass die, die unter solchen Umständen zuverlässig sind, nicht diejenigen sind, die Werte pflegen und an moralischen Normen und Maßstäben festhalten; wir wissen jetzt, dass sich das alles über Nacht ändern kann, und alles, was dann übrigbleibt, ist die Gewohnheit an irgendetwas festzuhalten. Viel verlässlicher sind die Zweifler und Skeptiker, nicht weil Skeptizismus gut und Zweifel heilsam ist, sondern weil sie daran gewohnt sind, die Dinge zu prüfen und sich eine eigene Meinung zu bilden.“²¹

Die individuelle Urteilskraft ist der feste Boden, auf dem die Ordnung des Politischen steht oder fällt. Wie einst ist auf den Tafeln des Gesetzes das Wort „Freiheit“ eingraviert, als ureigenste Spur der Erinnerung, Garantie für die universale Würde des Menschen. Für Hannah Arendt ist der „Schock“ der Realität nach dem Krieg nicht nur Beweis des unvergleichlich Neuen an der totalitären Diktatur des Nationalsozialismus, sondern zeigt die *Suspension* des menschlichen Willens zur Freiheit, der nicht durch Macht erzwungen werden kann. Die Zurückgewinnung dieses Vertrauens ist ein langer Prozess, der in den heutigen Debatten über die Europäische Union als politische und nicht nur wirtschaftliche Einheit als Riss ins Auge fällt.

IV

In Deutschland und in anderen Ländern Europas wo Juden eine wichtige Rolle im modernen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und intellektuellen Leben gespielt haben, wird diese Suche,

anachronistische Zug oder Freiheit und Democracy“ (1947), in: Die Gedichte von Bertolt Brecht in einem Band, Suhrkamp: Frankfurt a. M., 7. Auflage 1993, S. 943-949.

²⁰ Die Rabbinen kommentieren in einer radikalen Hermeneutik den biblischen Text (Ex 32,16), wo es heißt, dass die Ersten Tafeln mit Gottes Finger geschrieben waren, eingraviert (Hebr. *charut*) auf den Tafeln: „Lese nicht *charut* (eingraviert), sondern *cherut* (d.h. Freiheit).“

²¹ Hannah Arendt, Diktatur und persönliche Verantwortung, in: „Befreiung“, Juni 1985, S. 21.

insbesondere in der dritten Generation, weiter beschwert durch eine in vielen Kreisen, großenteils unbewältigte Vergangenheit. Es geht hier nicht um eine Realschuld sondern um den Verlust des europäischen Judentums – wo Juden von einem Tag auf den anderen von Deutschen, Österreichern, Italienern, Franzosen und Holländern zu Juden umgestempelt wurden- ein Trauma, das tief in der europäischen Psyche eingeschrieben ist. Der Übergang von Moderne in Post-Moderne ist, abgesehen von den verschiedenen Definitionen und Interpretationen dieser Begriffe, gerade jetzt im Zeitalter des Vergessens besonders problematisch: Wenn dem Vergessen nicht die Möglichkeit des unbeängstigten Erinnerns zur Verfügung steht, ist das menschliche Bewusstsein in Gefahr im Strom der Zeit unterzugehen. Der Verlust an Geschichtsbewusstsein resultiert in zunehmender Auflösung sinnstiftenden, für das schöpferische Dasein einer Gesellschaft unentbehrliche, Elemente im kulturellen Zusammenleben.

Durch die jährlichen Feierlichkeiten der Befreiung Europas vom nationalsozialistischen Würgegriff, die politischen und gesellschaftlichen Diskussionen die dieses Ereignis im Neuen Europa auslöst, wird deutlich, wie die Spuren dieses Ereignis in allen Bereichen des Lebens eingeschrieben sind und meistens auf Deutung noch immer warten. Keine historische Aufarbeitung der Tatsachen, sei sie noch so gründlich, kann die geistesgeschichtlichen Spuren in den traditionellen Denkmustern auswischen, wenn diese Arbeit nicht begleitet wird von einem Überdenken der Prämisse, auf die sich die Gesellschaft stützt. Erinnerung an sich kann diese kulturelle Aufgabe nicht übernehmen wenn nicht zugleich die Frage nach einem glaubwürdigen Ethos gestellt wird, das es erlaubt, die Kontinuität als Bruch - also als Scheitern der Tradition als sicheren Angelpunkt - zu denken und zu gestalten.

In der Begegnung von Individuum und Gesellschaft, des einzelnen mit sich selbst und mit seiner Umgebung, findet die Gestaltung von Tradition statt, und es ist möglicherweise der Verdienst der jüdischen Tradition als historisches Phänomen, das dieses gerade in Europa am deutlichsten zeigt. So ist auch der Verlust an Tradition in Europa gekennzeichnet vom Verlust des europäischen Judentums, welches neben dem antiken griechisch- römischen Erbe und dem Christentum und dem Islam das Denken in Europa geprägt hat. Die Erfahrungen, die die Völker

Europas – und insbesondere das deutsche Volk – in diesem Jahrhundert gemacht haben, sind ein Glied in der Kette, das trotz - oder gerade wegen der damit verbundenen Grausamkeit - unentbehrlich ist, um weiterzuleben und um den kommenden Generationen dies auch in würdiger und richtiger Weise zu ermöglichen.

Ein Lesen der Geschichte durch die Ordnungs- und Zwecksbestimmtheiten hindurch, ein Lesen, welches die Gegenwartserfahrung aus dem Kreislauf der Wiederholungen erlöst und in Etwas über sich hinausweisendes verwandelt, ist angesagt. Durch die Wahl des freien hermeneutischen Handeins wird nämlich eine Verfügbarkeit hergestellt, die eine Kontinuität in der Tradition, basierend auf eine vielfältige Verarbeitung der Vergangenheit im Lichte der Möglichkeiten, in der die Wirklichkeit sich dem Menschen darbietet, aufleuchtet.

So gewinnen die politischen und gesellschaftlichen Umbrüche der letzten Jahre in Europa, die das Ende der Nachkriegsordnung markieren, an Bedeutung, die unmittelbaren Konsequenzen haben für eine Reflexion über den Ort des jüdischen Denkens in der europäischen Geistesgeschichte. Heute, 70 Jahre nach der Schoa wird es immer deutlicher, dass wir über das verlorene Erbe in Europa nicht mehr allein unter den Stichworten „Opfer“ und „Täter“ reden können, sondern weitumfassender den jüdischen Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte bewusst zu machen und zu bedenken haben. Es scheint paradox: je mehr die Entwurzelung des Judentums im weitesten Sinne spürbar wird, desto mehr drängt sich die Herausforderung auf, der jüdischen Tradition im Abendland nachzuspüren. In den Disziplinen Philosophie, Literatur -, Religion - und Kulturwissenschaften zeigt sich ein ständig wachsendes Interesse an jüdischen Quellen.

V

Die Wurzeln des jüdischen Denkens reichen weit zurück und zeigen im Laufe der Jahrhunderte eine gegenseitige Rezeptionsgeschichte zwischen dem Judentum und den verschiedenen Kulturen, mit denen es in Berührung trat. So sehr die jüdische Tradition vom fremden Gedankengut inspiriert wurde, so sehr fließt auch jüdisches Gedankengut in allen Epochen bis zur Gegenwart in das Abendland ein, ohne seine spezifischen Züge ganz zu verlieren. In dieser

Hinsicht stellt das Judentum ein geistiges Phänomen in der europäischen Geistesgeschichte dar: Trotz der vielen Brüche und Verschmelzungen ist ein Kontinuum zu beobachten.

Nach der gescheiterten Emanzipation und Vernichtung der europäischen Juden und des jüdischen Denkens bedarf es nun einer Neubesinnung in der Auseinandersetzung mit dem Judentum aller Religionen, Kulturen und Geschichte, sowohl in der akademischen Ausbildung als auch in vielen anderen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens.

Diese Aufgabe betrifft das Forschen nach der Einbettung der orientalischen Traditionen in ihrer Entwicklungsgeschichte als Teil der Geistesgeschichte des Abendlandes, insbesondere den jüdischen Beitrag, welcher durch eine christlich geprägte Rezeptionsgeschichte durchaus nicht genügend berücksichtigt worden ist und der in Europa nach dem Verlust des Judentums als lebendige geistige Tradition als Riss ins Auge fällt. Das Ausmaß dieses Verlustes hat eine Tragweite für die Europäische Kultur als Ganzes und greift bis tief in die Wurzeln dieser Kultur als Erbe Europas ein. Da die Träger dieser Kultur das Trauma des Verlustes in sich tragen, und daher die eigene Tradition nicht als Quelle der Erneuerung zugänglich ist, ergibt sich die Tatsache, dass die Wiederentdeckungsarbeit besonders schwierig erscheint. So führen das Abbrechen der Tradition und der Verlust an Geschichtsbewusstsein zu abgebrochener Identität und Selbstentfremdung.

Sicherlich ist das Gespräch zwischen „Judentum“ und „Deutschtum“, oder besser ausgedrückt zwischen Juden und Deutschen, wie wir gesehen haben, auch vor der Schoa kein eindeutiger und wirklich fruchtbarer Dialog gewesen, aber es scheint mir, gerade in dieser Zeit ein Desiderat, sich dieser Tatsache im vollen Bewusstsein der Katastrophe zu stellen. Dies ist wichtig, nicht nur in Hinblick auf die nicht verarbeitete Vergangenheit von Seiten der Deutschen, sondern auch in der Mitverantwortung von Geschichte als Quelle des kollektiven Gedächtnisses, welches die Identität der nächsten Generation mitprägt.

In der Einführung seines Buches „Jüdische Geschichte und ihre Deutungen“, betont der jüdische Historiker Amos Funkenstein, dass nur wenige Kulturen so stark mit ihrer eigenen Identität und Unterschiedenheit beschäftigt sind wie die jüdische.

„Eine Kultur oder eine Gesellschaft kann ihre Existenz und ihre unverwechselbaren Merkmale als eine Selbstverständlichkeit oder als einen vorgegebenen Teil der Beschaffenheit der Welt betrachten, als eine natürliche Gabe. Keins von beiden traf mit Blick auf die jüdische Kultur seit der biblischen Zeit zu. Das ständige Behaupten und Geltendmachen ihrer Identität und ihres Vorzugs deutet bereits darauf, dass sie nicht als selbstverständlich vorausgesetzt wurde. Eine Kultur, die sich selbst nicht als selbstverständlich betrachtet, ist per definitionem eine sich selbst reflektierende Kultur. Jüdische Selbstreflexionen nahm die Gestalt historischen Bewusstseins an.“²²

Die Beschäftigung mit der eigenen Geschichte als Quelle des Selbstverständnisses führte in allen Epochen der jüdischen Tradition zu neuen Einsichten. Die gesamte Geschichte des Volkes Israel wird im Geschehen einer jeden Zeit neu erlebt und gewinnt damit symbolische Bedeutung für die Zukunft. Jedes Geschehen, sei es eine Rettung oder sei es eine Katastrophe, bietet Anlass, in verständlicher und unzweideutiger Sprache zu erkunden und auszudrücken, was in der Erfahrung gelernt wurde, um die Zukunft aufzubauen. Die Krise der Tradition wird so zu einem fruchtbaren Boden für einen Neuanfang.

So eröffnet die Begegnung mit dem jüdischen Erbe Europas jenseits der Schuldfrage und jenseits der Unterscheidung der persönlichen Schuld der Täter und der kollektiven Haftung derer, die es aus welchen Gründen dann auch unterlassen haben, etwas zu tun, die Möglichkeit, neuen Lebensformen zu gestalten. Dies wäre eine neue Form der Mithaftung, die aus der eigenen Geschichte heraus in einem Dialog mit dem „fremden Feind“, ein verzerrtes Bild der Juden und des Judentums, treten könnte. Es geht nämlich nicht nur um das Wachhalten der Erinnerung an das Leiden der von deutschen Händen Hingemordeten, die die Nachgeborenen in oft verzweifelter und jedenfalls umtreibender Erinnerung üben können, nicht nur um die politischen Implikationen, ausgedrückt in einer Solidarität mit dem Staat Israel, der ja immer wieder auch unter dem Druck globaler Interessen steht - dies alles stünde noch immer unter dem Zeichen der Schuld - sondern es geht hier um die kardinale Frage: Gibt es für die nächste Generation eine Möglichkeit, sich zu der eigenen Tradition zu stellen? Gibt es eine Tradition, ein geistiges Gedankengut, woraus ein neues Ethos erwachsen kann, welches aus einem genuinen Trauerakt, einem wirklichen Gefühl des Verlustes, Kräfte für neue Anfänge schöpft?

²² Amos Funkenstein. Jüdische Geschichte und Ihre Deutungen, Frankfurt a. M. 1995 s.9