

Tel-Aviv: Einleitung

Wir leben in finsternen Zeiten – Zeiten, die das jüdische Problem zum Allgemeinproblem werden lassen. Sozialwissenschaftler haben angesichts der neuen Barbarei einen schweren Stand: Unser Handwerkszeug taugt nicht viel, wenn es darum geht, die heutigen Gefahren zu verstehen. So drehen wir uns im Kreis, versuchen die Welt in alten Kategorien zu verstehen, die wir alle noch so fleißig gelernt haben. Ob es nun um Europa geht oder um die Welt, ob es sich um Kosmopolitismus oder Globalisierung handelt. Man erfreut sich an der Vision eines kosmopolitischen Europas, das die Grenzen sprengt, und wundert sich gleichzeitig über die Wiederkehr der Tradition, des Eigenen, des Lokalen, der Kultur. Oft geht es dabei um einen fast schon heiligen Konflikt zwischen Christentum und Islam.

Bei all diesen Debatten in Europa werden jüdische Stimmen jedoch nicht wahrgenommen. Das jüdische Gedächtnis ist aus dem europäischen Diskurs verschwunden. Und das trotz aller Rituale und Gedenktage! Oder vielleicht auch deswegen. Dieses ausgelöschte Gedächtnis wieder in das Zentrum der europäischen Debatte zu stellen, ist das Ziel dieses Essays. Dabei geht es aber nicht nur um Geschichte. Vielmehr stellt das Buch einen, wie der Leser rasch bemerken wird, schwierigen Versuch dar, ›die‹ Geschichte mit einzelnen Geschichten zu verbinden. Es werden Geschichten erzählt, die sich in Europa vor und nach der Vernichtung der jüdischen Menschen und ihrer Kultur abspielten. Wie eine Art Drehtür wird sich ›die‹ Geschichte um diese Geschichten drehen, wenn es darum geht zu zeigen, dass die Theorie des Kosmopolitismus nicht ohne die Praxis dieser kosmopolitischen Menschen erzählt werden

kann. Nicht Linearität steht dabei im Vordergrund, vielmehr schöpft unsere Verknüpfung von Geschichte und Geschichten aus Fragmenten eines ›Alten-Neuen‹ Europas, das heute Theorie und Praxis in einer Weise betreibt, als ob es die Juden nie gegeben hätte. Wir werden auf ehemalige europäische Juden treffen, die durch die Katastrophe eine neue jüdische Kosmopolitik betrieben – ja sie gleichsam unter Zwang erfunden und gelebt haben –, die sich vom europäischen Kosmopolitismus nicht nur abgrenzen muss, sondern auch abgrenzen soll. Es geht also ebenso um kosmopolitische Akteure. Aber nicht geht es dabei um die so genannte ›Anerkennung der Andersheit‹ – einen von den Sozial- und Kulturwissenschaften zu Tode getretenen Begriff, dessen Ursprünge schon lange nicht mehr klar sind. Auch geht es nicht um den von der Anthropologie gelehrten Kulturrelativismus, in dem die verschiedensten Sitten und Gebräuche in einer sich gegenseitig anerkennenden Welt integriert werden können, und weiterhin geht es nicht um den moralischen Gegensatz zwischen ›gutem‹ Universalismus und ›bösem‹ Partikularismus, zu dem auch die Soziologie beigetragen hat. Jüdisches Denken kann und konnte sich diesen Luxus des Universalismus nicht erlauben. Es bewegte sich immer schon zwischen diesen Polen.

Das heißt aber nicht, dass das Denken in einem ausweglosen Essentialismus versinken muss. Es sind gerade die Debatten, die zwischen jüdischen Intellektuellen unter sich und zwischen jüdischen Intellektuellen und ihrer Umwelt geführt wurden, die diese Fragen als existenzielle Fragen ständig aufreißen. Es verwundert nicht, dass sich die Soziologie als Paradewissenschaft des Liberalismus mit Begriffen wie Feindschaft und Vernichtung schwer tut. Es scheint uns in der Tat einfacher zu fallen, gewohnte Kategorien noch mal und noch mal zu denken, als das radikal Neue verstehen zu wollen. Auch hier kann die jüdische Erfahrung des Kosmopolitismus, um die es auf den folgenden Seiten geht, aus der Sackgasse führen.

Am Beginn der Moderne – angesichts des europäischen Krieges des 17. Jahrhunderts – hat der englische Theoretiker Thomas Hobbes die Todesangst als den ursprünglichen Trieb für moderne Institutionen angesehen. Es war dabei die Unterwerfung unter die Souveränität des Staates, welche das Recht auf Leben garantieren konnte:

»Der alleinige Weg zur Errichtung einer solchen allgemeinen Gewalt, die in der Lage ist, die Menschen vor dem Angriff Fremder und vor gegenseitig-

gen Übergriffen zu schützen und ihnen dadurch eine solche Sicherheit zu verschaffen, dass sie sich durch eigenen Fleiß und von den Früchten der Erde ernähren und zufrieden leben können, liegt in der Übertragung ihrer gesamten Macht und Stärke auf einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen, die ihre Einzelwillen durch Stimmenmehrheit auf einen Willen reduzieren können. Das heißt so viel wie einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen bestimmen, die deren Person verkörpern sollen, und bedeutet, dass jedermann alles als eigen anerkennt, was derjenige [...] tun oder veranlassen wird, und sich selbst als Autor alles dessen bekennt und dabei den eigenen Willen und das eigene Urteil seinem Willen und Urteil unterwirft. Dies ist mehr als Zustimmung oder Übereinstimmung: es ist eine wirkliche Einheit aller in ein und derselben Person, die durch den Vertrag eines jeden mit jedem zustande kam. [...] Ist dies geschehen, so nennt man diese zu einer Person vereinigte Menge Staat, auf lateinisch »civitas«. Dies ist die Erzeugung jenes großen Leviathan oder besser, um es ehrerbietiger auszudrücken, jenes sterblichen Gottes, dem wir unter dem unsterblichen Gott unsern Frieden und Schutz verdanken. Denn durch diese ihm von jedem Einzelnen im Staate verliehene Autorität steht ihm so viel Macht und Stärke zur Verfügung, dass er durch den dadurch erzeugten Schrecken in die Lage versetzt wird, den Willen aller auf gegenseitige Hilfe gegen auswärtige Feinde hinzulenken.« (Hobbes 1991: 120f.)

Dies ist der Beginn der Moderne und damit der Beginn der Souveränität als »sterblicher Gott«. Die Souveränität geht, so kann man hier sehen, der Nation voraus. Und die Religion wurde damit säuberlich vom Staat getrennt. Die Judenvernichtung, die Niederlage Deutschlands, die Nürnberger Prozesse und die Einbindung Deutschlands in eine westliche Moderne haben jedoch alle Folgen für die Hobbes'sche Formulierung der Souveränität: Es ist die Souveränität, die gebändigt werden musste! Und das ist auch der Hintergrund des heutigen europäischen Kosmopolitismus. Hier zeigt sich, dass sich hinter dem europäischen Kosmopolitismus nichts anderes als ein europäischer Partikularismus verbirgt. Das ist natürlich nichts Neues und steht in einer langem europäischen Tradition, die in der Aufklärung ihren Höhepunkt erreicht hat. Gerade die Aufklärung wollte und kannte den Begriff der Menschheit (gegen die später Verbrechen verübt werden konnten) und tat sich schwer gegenüber denjenigen, die sich der menschlichen Humanität nicht unterwerfen wollten. Tolerant war die Aufklärung nur gegen die Gleichgesinnten und denjenigen, die sich dem Begriff

der Menschheit unterwerfen wollten. »*Den Juden als Nation muss man alles verweigern; als Individuen muss man ihnen alles zugestehen.*«¹ So hieß es in Frankreich nach der Französischen Revolution, und dieser Ausspruch wurde zum Inbegriff der gescheiterten jüdischen Assimilation in Europa. Denn letztendlich forderte er eine Konvertierung der Juden: Nur der Jude, der sich dem Prinzip der Staatsbürgerschaft unterwerfe, werde der neue gute Jude sein. Juden als Kollektiv sind ein Relikt einer vergangenen Geschichte. Das ist die Botschaft der Aufklärung an die Juden, wie sie am deutlichsten Nathan der Weise in der Lessing'schen Ringparabel ausspricht:

»Wie kann ich meinen Vätern weniger,
Als du den deinen glauben? Oder umgekehrt. –
Kann ich von dir verlangen, dass du deine
Vorfahren Lügen strafst, um meinen nicht
Zu widersprechen? Oder umgekehrt.
Das Nämliche gilt von den Christen. Nicht?«
(Lessing 2000: 81)

Der Jude Nathan wurde seiner partikularen Geschichte beraubt und damit konnte er in die Universalität der Menschheit eintreten – ein Projekt, dass der Nationalsozialismus brutal unterlaufen hat. Aber dieses Projekt des europäischen Kosmopolitismus wurde nach dem Zweiten Weltkrieg wieder in Angriff genommen. Die Versöhnung ehemaliger Feinde – das deutsch-französische Verhältnis gilt hier als exemplarisch –, die gegenseitige wirtschaftliche Abhängigkeit und die gemeinsame Politik gegenüber dem Ostblock waren die konstituierenden Momente eines kosmopolitischen Europas mit universaler Mission, die in die Welt getragen werden sollte. Eine gemeinsame historische Erinnerung, die über die nationalstaatliche Erfahrung hinausgehen sollte, wurde zum Grundpfeiler des neuen Europas. Der Krieg als Schreckensereignis, in dem alle Menschen leiden, die Judenvernichtung eingebettet in die universale Erinnerung als Menschheitsverbrechen, in der alle Täter oder Opfer sein können, ja in gewissem Sinne die christliche Vereinnahmung der Judenvernichtung, in der Juden als Individuen, aber nicht als Nation gelten dürfen – all das trägt zu einem neuen kosmopolitischen Europa bei, in der Juden als Juden mit ihren spezifischen Erinne-

1 | So der Abgeordnete Stanislas de Clermont-Tonnerre in der Nationalversammlung von 1791.

rungen keinen Platz mehr einnehmen können. Der heutige Kosmopolitismus sieht sich natürlich nicht mehr so homogenisierend wie seine Vorgänger im 18. Jahrhundert, jedoch ist die Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus – wie wir im Folgenden sehen werden – immer noch nicht überwunden: Oft werden die eigenen Erfahrungen als universal eingestuft. Moralischer Universalismus stellt noch immer eines der begehrtesten europäischen Exportgüter dar, ohne dass dabei aber berücksichtigt wird, dass gerade die partikularen Erfahrungen der Kriegszeit der Grund dafür sind, dass die postnationale Konstellation heute als universale Botschaft in die Welt geführt werden kann.

Das führt dazu, dass kosmopolitische Debatten unhistorisch geführt werden, ja geführt werden müssen, um partikulare Erfahrungen und Erinnerungen in eine universale Schablone einzupressen. In der Menschheit, so kann man sagen, gibt es keinen Ort für die Menschen in ihrer Besonderheit. Das Weiterbestehen und Weiterbestehenwollen von Partikularität wird nur noch als Rückschritt und Reaktion verstanden. Wenn man die europäische jüdische Erfahrung jedoch mit in die Analyse holt – und genau das ist unser Anliegen –, werden Universalismus und Partikularismus, das Allgemeine und das Besondere keine sich gegenseitig ausschließenden Begriffe mehr sein, sondern gelebte Praxis. Das ist historisch schwierig, denn diese gelebte Praxis, die jüdische kulturelle Existenz in Europa, existiert trotz der physischen Anwesenheit von Juden in Europa nicht mehr. Der gelebte jüdische Pluralismus existiert heute fast nur noch in den USA und in Israel, wo die meisten Überlebenden des Holocaust ihr Leben wieder aufnahmen. In Europa blieb kaum noch die Erinnerung zurück. Europa wurde für Juden zum schwarzen Loch, zu einem nicht definierbaren ›Dort‹, das nicht mehr existiert. Deutschland und Europa lebten weiter, die jüdische Kultur jedoch hat dort nicht überlebt und existiert nur noch im virtuellen Raum. Damit wird auch die Beziehung zwischen Erinnerung und Geschichte neu geschrieben. Es geht nicht mehr um Nationalgeschichte, sondern um Erinnerungsgeschichte (Diner 2003). In der Erinnerung können mehrere Geschichten – und damit auch Universalismus und Partikularismus, das Allgemeine und das Besondere – gleichzeitig existieren.

Dies ist vor allem bei der Erinnerung an den Holocaust der Fall: War es ein Menschheitsverbrechen oder ein Verbrechen gegen die Juden? Ist das Verbrechen mit anderen vergleichbar? Muss eine besondere Sprache gesprochen werden, um über die Judenvernich-

tung zu reden? Sind dies moralische oder historische Debatten? Auf der einen Seite hat die Judenvernichtung Begrifflichkeiten der Aufklärung herausgefordert, ja sogar den Begriff der »Dialektik der Aufklärung« mitgetragen, auf der anderen Seite, fast schon auf paradoxe Weise, wurde die Judenvernichtung zur Quelle nicht nur der Kritik am Universalismus, sondern auch seiner Erfüllung durch Menschenrechte und Völkermordprävention. Beides wurde oft gleichzeitig von denselben Kritikern propagiert. Ich werde diesen Debatten nachgehen, sie historisch rekonstruieren, um auf diese Weise zu einer neuen Form des realistischen Kosmopolitismus durchzudringen, die jenseits von Universalismus und Partikularismus angesiedelt ist. Dieser Essay entsteht außerhalb Europas, zieht aber immer wieder nach Europa zurück.

Eine zentrale Frage, die sich hierbei stellt, lautet: Gibt es universalistische Mindestvorgaben, auf die man sich einigen kann, ohne partikularistische Mindestvorgaben aufgeben zu müssen? Gerade jüdische Intellektuelle mussten diese Fragen nach dem Holocaust für sich neu verhandeln. Sie taten das sowohl »unter sich« als auch in Auseinandersetzung mit ihrer nicht-jüdischen Umwelt. Wie wir sehen werden, diskutierten sie dabei unter wechselnden Voraussetzungen und vor dem Hintergrund unterschiedlicher Verständnisse der Problematik. Die Diskussion drehte sich oft um die europäische Vergangenheit und wie die jüdisch-europäische Vergangenheit in Israel und in den USA weitergelebt werden könnte. Dabei stand jedoch nicht nur das Debattieren im Vordergrund, vielmehr waren europäische jüdische Intellektuelle auch praktisch an einem Projekt beteiligt, in dem sie von den Nazis beschlagnahmte jüdische Kulturgüter von Deutschland und Europa nach Israel oder in die USA schafften. Man kann sagen, dass diese jüdischen Intellektuellen die Spannung zwischen dem Universalen und dem Partikularen aufrechterhalten und außerhalb Europas weiterleben wollten. Die damit verbundenen Schwierigkeiten und Probleme sowie ihre Unfähigkeit, weder ihre universalistischen Träume noch ihre ethnische Identität aufgeben zu wollen, waren jedoch nicht das Resultat von traumatischer Inkonsequenz und Exil, sondern stellen Überlegungen dar, die noch für heutige kosmopolitische Debatten hoch relevant sind – sie konstituieren die heutigen Debatten geradezu.

Kosmopolitismus ist nicht nur ein nobles Ideal, das von menschlicher Größe ausgeht, sondern eine klare Herausforderung an unser Leben. Es geht darum, wie man nach der Katastrophe weiterleben kann. Wenn Kosmopolitismus in irgendeiner Form

überhaupt Sinn macht, dann nur, wenn sowohl das Allgemeine als auch das Besondere bewahrt bleiben, ohne dass man Gefahr läuft, das eine auf das andere zu verkürzen. Es waren insbesondere die jüdischen Intellektuellen, mit denen wir uns im Folgenden beschäftigen werden, die diese neue nach-aufklärerische Form des Kosmopolitismus entwickelt haben. Sie mussten dies tun um weiterzuleben. Und sie taten es im Widerstreit mit ihrer Umwelt. Dieser neue Kosmopolitismus trägt die Tradition des alten und noblen Begriffs weiter, doch er entstand nach 1945 in der Auseinandersetzung mit der Katastrophe. Die allgemeine Menschenrechts-erklärung von 1948 ist nur ein Teil davon. Wenn sie in der Präambel davon ausging, dass »die Nichtanerkennung und Verachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei geführt haben, die das Gewissen der Menschheit mit Empörung erfüllen«², dann war die in der Erinnerung noch frische Erfahrung der Katastrophe mitbestimmend für das kosmopolitische Grundrecht auf Leben. Fast gleichzeitig heißt es in der israelischen Unabhängigkeitserklärung:

»Die Katastrophe, die in unserer Zeit über das jüdische Volk hereinbrach und in Europa Millionen von Juden vernichtete, bewies unwiderleglich aufs Neue, dass das Problem der jüdischen Heimatlosigkeit durch die Wiederherstellung des jüdischen Staates im Lande Israel gelöst werden muss, in einem Staat, dessen Pforten jedem Juden offenstehen, und der dem jüdischen Volk den Rang einer gleichberechtigten Nation in der Völkerfamilie sichert.«³

Hier findet sich dieselbe Katastrophe, jedoch mit anderen Konsequenzen, die heute schon fast als sich wechselseitig ausschließende betrachtet werden.

Doch diese beiden Schlussfolgerungen sind nicht die einzigen, die aus der Katastrophe gezogen werden können. Beides – Universalismus und Partikularismus – kann gleichzeitig existieren. Unter anderem wurde dies von der jüdischen Intellektuellen Hannah Arendt gedacht, die in ihren Auseinandersetzungen mit ihrer jüdischen und nicht-jüdischen Umwelt beide Prinzipien zu vereinen

2 | Siehe die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen. Für den Text vgl.: URL: www.unhchr.ch/udhr/lang/ger.htm.

3 | Für den deutschen Wortlaut vgl.: URL: <http://berlin.mfa.gov.il/mfm/web/main/document.asp?DocumentID=12166&MissionID=88>.

versuchte. Die politische Theorie – aber auch Praxis – von Hannah Arendt soll in diesem Essay exemplarisch für jüdisches Denken und Handeln vor und nach der Katastrophe stehen. Wie Kant wuchs Arendt in Königsberg auf. Die jüdische Gemeinschaft dort war wie viele anderen jüdischen Gemeinschaften zusammengesetzt aus orthodoxen Juden, aus Juden, die sich als deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens verstanden, aus Zionisten und aus radikalen Sozialisten. Es gab dort Juden, die aus Osteuropa kamen, und solche, die dort seit Jahrhunderten lebten. Es gab zudem getaufte Juden. Und auch für Arendts Mutter war es immer klar, dass sie *als Juden* in Königsberg lebten. Hier lernte Arendt durch ihre eigene Existenz die Pluralität der jüdischen Existenz an der Schnittstelle zwischen West- und Osteuropa kennen (für Arendts Kindheit in Königsberg vgl. Young-Bruehl 1986). Arendt versuchte eine Form des Liberalismus zu entwickeln, der sowohl individuelle Freiheit als auch kulturelle Einbettung widerspruchsfrei integrieren kann. »Nur innerhalb eines Volkes kann ein Mensch als Mensch unter Menschen leben – wenn er nicht vor Entkräftung sterben will«, schrieb Arendt 1944 in ihrer Schlussbemerkung zu einem Essay über Kafka (Arendt 1976: 79). Arendt sah hier den Schlüssel zur verborgenen jüdischen Tradition und hat zeitlebens versucht, als Jüdin auch so zu leben. Sie hat damit versucht, den Kosmopolitismus vom Individualismus zu befreien und an das Partikulare anzubinden.

Für Juden war dies, wie gesagt, lebensnotwendig. Es ist daher mehr als lebensnotwendig, kosmopolitische Debatten historisch einzubetten und zu verankern. Das gilt insbesondere für Diskussionen über kosmopolitische Gerechtigkeit, die über europäische Ansätze hinausgehen wollen und in denen es auch um die ›Tradition der Unterdrückten‹ geht. Jüdische Stimmen sind daher historisch und theoretisch notwendig – und werden durch die Erinnerung erweckt. Die Rekonstruktion dieser historischen Debatten dient dabei nicht nur antiquarischen Zwecken, sondern soll den Versuch darstellen, eine kosmopolitische Theorie durch Erfahrung zu untermauern. Die Zeit direkt nach dem Krieg ist daher der entscheidende historische Moment, auf die meine Analyse immer wieder zurückgreifen wird. Dies war die Zeit, in der die Grundlagen des neuen Europas aus den Trümmern des Zweiten Weltkriegs entstanden – die Geburtsstunde des kosmopolitischen Europas beginnt mit der Kapitulation Deutschlands. Doch war dies auch die Zeit, in der sich das jüdische Gedächtnis neu formieren musste

und in der jüdische Intellektuelle ihr Verhältnis zu Europa neu zu definieren hatten. In just dieser Zeit, in der das kosmopolitische Europa neu gegründet wurde, hat eine Gruppe jüdischer Intellektueller die letzten Überbleibsel jüdischer Kultur aus Europa herausgeschafft, um ihnen in Israel und in den USA eine neue Heimat zu geben. Aber das ist ein langer Weg, der uns von Königsberg über Drohobych und Port Bou nach New York und Jerusalem führen wird. Wir beginnen unsere Reise mit Bruno Schulz und einer gemalten Wand in Drohobych.