

## DIE JÜDISCHE GESTALT VON HANNAH ARENDT

Michael Daxner

22. Mai 2006

Carl-von-Ossietsky-Universität Oldenburg  
Ringvorlesung zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt

*Für meinen Vater, der mit den Briten gekämpft hatte,  
weil es noch keine Jüdische Brigade gab.*

Wenn einem Menschen nachgesagt wird, man würde keinem Cliché entsprechen, dann wird auch das schnell zu einem Stereotyp. *Unverfügbarkeit* ist ein solches gefährliches Kompliment, wenn es als Signet einer Person uns gegenübertritt, die uns in vielfältigen Gestalten, aber immer wunderbar sie selbst. Hannah Arendt wird oft vereinnahmt, und das soll dann dafür kompensieren, dass sie ebenso oft verdrängt oder marginalisiert wurde. Ich denke, ich darf sie einfach mögen und dabei wissen, dass dies so ganz und gar nicht einfach ist. Ich kann mich auch nicht freimachen von der Projektion Hannah Arendts als *schöner Jüdin*<sup>1</sup>, etwa wie Esther Maisel<sup>2</sup>, die mit Klugheit und Empathie diejenigen noch erweicht, deren Herz und Hirn sonst ganz und gar nicht unser Leben besser machen; ich erzähle diese Geschichte als eine Meditation und eine Hommage an die Unschuld gegenüber der Schuld. Die Arendt ist die schöne Jüdin, die aber auch *die Tapferkeit vor dem Freund* so ernst nimmt wie die Dichterin dieser Trope (Ingeborg Bachmann); die Liebe sucht und Freundschaft findet<sup>3</sup>, und Freundschaften scheitern lässt, wo die Liebe zu Welt und Wahrheit ihr buchstäblich über alles geht. Freundschaft ist wesensmäßig abhängig von ihrer Dauer – eine zwei Wochen alte Freundschaft existiert nicht (DT II/26). Die als Gegensatz zur Treue nicht die *Untreue*, sondern das *Vergessen* sieht (DT II/9). Wenn das jüdisch sein soll und ihre Gestalt bezeichnet, meinetwegen.

Das Wort ‚Jude‘ ist bei uns nie gefallen, als ich ein kleines Kind war. Es wurde mir zum ersten Mal entgegengebracht durch antisemitische Bemerkungen (IwV 50, bei AG 14). Meines Wissens gibt es nur ganz wenige Stellen bei Hannah Arendt, an denen sie sagt: *ich als Jüdin*; sie sagt auch nicht *ich als Deutsche, ich als Französin, ich als Amerikanerin*. Ich denke, das ist nicht einfach eine sprachliche Marginalie. Es wäre auch ihr, der präzisen Denkerin und Formulierkünstlerin, schwer gefallen zuzugestehen, was es bedeutet: *Deutsche, Jüdin, Amerikanerin zu sein*. Sie würde auch nicht in das *o Mensch*-Pathos ihrer Zeit eingestimmt haben, so bemüht sie um den

---

<sup>1</sup> Ein Hinweis auf dieses Motiv findet sich auch in AG, 24f., wobei ja wichtig ist, dass das Korrelat der S.J. ein *Christ* ist; vgl. das Ende dieses Vortrags und den Hinweis auf Heidegger als Katholiken bis an sein Lebensende, ungeachtet seiner antiklerikalen Ausfälle während der NS-Zeit. Die Analogie zu Esther Maisel, der *Traum-Geliebten* des Kaisers Matthias, ist nicht die *Realgeschichte* des unglücklichen Ausgangs einer schuldhaften Beziehung, sondern der Tod der *aktiven* Liebe bei lebenslanger Dauer ihres Substrats. „Treue“ hat eine *jüdische* Konnotation auf vielen Ebenen. Es hat keinen Sinn, die Geschichte hier wiederzugeben, sie muss immer neu erzählt oder nachgelesen werden. Vgl. FN 2

<sup>2</sup> Leo Perutz: *Nachts unter der steinernen Brücke* (um 1930), in „Die Ghettolgende“, 1953. Vgl. Ulrike Siebauer, Leo Perutz, Gerlingen 2001 (Bleicher) S. 147f.

<sup>3</sup> AG weist immer wieder darauf hin, dass Freundschaften einen Grundton der gesamten Biographie ausmachten, dass Arendt sie gefunden hatte, wo sie Liebe suchte (im nachhinein bin ich versucht zu sagen, wo sie „nur“ Liebe suchte, wo aber Freundschaft niemals eine Einsicht oder Überzeugung korrumpieren durfte, wie etwa in der Kontroverse mit Gershom/Gerhard Scholem nach dem Eichmann-Bericht (AG 95 f.).

Begriff der *Menschlichkeit* war. Umso sinnvoller erscheint es mir, nachzufragen, was an ihrem Denken und Handeln und in ihrem Leben *jüdisch* war, wie also ihre *jüdische Gestalt* zu uns kommt. Jüdisch zu sein, ist kein ‚Thema‘ für Hannah Arendt, sondern eine Grundströmung, die ihre Einstellung zu Leben und Denken prägt – und die Gestalt einer andauernden intellektuellen Herausforderung annimmt (AG 9). Die Figur ist nicht neu, als religiöse Herausforderung liest sie sich im Streit mit Gott angesichts des Sterbens im Ghetto von Warschau so: Ich glaube an den Gott Israels. Auch wenn Er alles getan hat, dass ich nicht an Ihn glauben soll. ... Ich beuge mein Haupt vor Seiner Größe, aber ich werde die Rute nicht küssen, mit der Er mich schlägt. Ich habe Ihn lieb. Doch seine Tora habe ich lieber. ... Gott heißt Religion. Seine Tora aber bedeutet eine Lebensweise! Und je mehr wir sterben für diese Lebensweisung, so unsterblicher wird sie werden<sup>4</sup>. *Intellektuell* wird die Herausforderung erst, wenn die Judenfrage mit der Aufklärung und der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte die Juden nicht in einer allgemeinen Menschheit aufgehen lässt, sondern scharf gegen diese abgrenzt: Illusionen sind nicht erlaubt. Arendts Gott ist der Gott der Philosophen, aber den nimmt sie ernst. Sie beklagt am Monotheismus, dass Gott sich nicht offenbart, anders als bei den Göttern, die sich offenbaren müssen (DT V/3). Sie geht mit *Ihm* um, wie nur jüdische Zwiesprache es erlaubt. Ihre Abgrenzung gegen eine abstrakte Menschheit, die man ja nicht lieben kann, ist schneidend: Das *Ebenbild*, das um der Erzeugung der Welt bemüht werden muss, meint den einzelnen Menschen als Korrelat zur Einsamkeit Gottes. *Die* Menschen sind dann nur die Wiederholung des Selben (DT I/21).

Natürlich spricht sie, sprechen wir im Alltagsumgang oder der Arbeit oft von Juden oder Deutschen, aber dann in einem Kontext, der von Hörern und Lesern bereits verstanden wird, und es klar ist, dass wir eine kulturell oder politisch oder auch religiös definierte Gruppe meinen. Aber die geeigneten Hörerinnen und Hörer mögen bedenken, welche ungeheuren Implikationen das heute oft gebräuchliche Wort von den Deutschen *und* Juden hat<sup>5</sup>. In einer sehr bezeichnenden Stelle fasst Hannah Arendt diese Einleitung zusammen:

Im Nachdenken über deutsche Schuld kommt sie zu einer Überlegung über die Last, die die Menschheit für die Menschen ist: Vielleicht haben jene Juden, deren Vätern die erste Konzeption der Menschheit zu danken ist, etwas über diese Last gewusst, wenn sie alljährlich im (Gebet) „Owinu Malkenu chotonu lefonecho“ („Unser Vater, unser König, wir haben gesündigt vor Dir“) nicht nur alle in der Gemeinde begangenen Sünden, sondern alle menschlichen Verfehlungen überhaupt auf sich nahmen. (H.A. 1976 (1945), 45). Hier ist in dichtester Form ein breites Vokabular vorgebracht, das schon einige Kontexte und die richtige Position der Bezeichnungen andeutet. Die Verbindung von Menschheit mit Menschlichkeit erfährt bei Arendt eine starke Verbindung, über einen, wie ich meine, großartigen Auftakt: Die moderne Judenfrage datiert aus der Aufklärung, d.h. die nichtjüdische Welt hat sie gestellt. (H.A. 1976 (1932), 108). Aus dieser Formulierung folgen zwei schwerwiegende Konsequenzen: erstens, die einer aus einer sehr

---

<sup>4</sup> Zvi Kolitz: Jossel Rakovers Wendung zu Gott, Berlin 1997, S. 39 (Man beachte die Differenz zwischen Weise und Weisung)

<sup>5</sup> M.D. Rund um uns Millionen Nichtjuden. Vortrag am Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt Universität zu Berlin am 25.6.1996.

genauen Lessinginterpretation unter dem Diktum: Für Lessing ist die allen gemeinsame Vernunft das Fundament der Menschlichkeit. Sie verbindet als Menschlichstes Saladin mit Nathan und dem Tempelherrn. Sie allein ist die echte Verbindung von Mensch zu Mensch (ebda.). Daraus wird sich die Trennung von Vernunft und Wahrheit (als einer geschichtlichen) herleiten. Ebenso wichtig ist aber der Rückbezug auf die erst-zitierte Stelle: die *nichtjüdische Welt* stellt die Judenfrage. In der Aufklärung wird sie die Juden wie andere Menschen im Kontext von Staat und Gesellschaft gleichbehandeln, muss ihnen aber ihre außer-vernünftigen Vorschriften belassen, die sie eben von der historischen Wahrheit abschneiden. Das ist im übrigen ein wesentliches Argument dafür, dass die *Konstruktion* der Juden, oder im deutschen Sprachgebrauch: *des* Juden (wie *des* Serben, Russen, Franzosen), sich nicht auf die Aufklärung selbst, sondern auf ihre Kehrseite, das Ressentiment, und im Falle der Juden auf den *Antisemitismus* berufen muss; dieser wird ein weiteres großes Thema der Arendt, eines, mit dem sie objektiv konfrontiert ist, mit dem sie subjektiv fertig werden muss, und das sich je nach dem behandelten Problem ausformuliert. *Zionismus* ist ein drittes Thema, das notwendig ein viertes, nämlich *Israel*, im Kontext seiner regionalen und globalen Konflikte nach sich zieht.

Es gibt ja kein jüdisches Thema, zu dem sie sich in ihrem Leben nicht äußert, zu manchen im Lauf der Zeit mit sehr unterschiedlichen Ansichten, zu anderen aus aktuellem Anlass. Aber, ich komme zu meinem Anfang zurück, nicht als Jüdin für sich schreibt Hannah Arendt, und nicht im Übergang von deutschem Pass zum amerikanischen. Staatsbürgerschaft wird bei ihr nicht so sehr bestimmen<sup>6</sup>, welche Art von Bürgerin sie sein wird, und Juden sind nicht automatisch Bürger, jedenfalls nicht normale. Wenn sie *als Jüdin* schreibt, dann als *vorläufiger* Mensch im Wortsinn: sie antizipiert jüdisch, was menschlich sein oder werden soll.

Sie schreibt aber auch *jüdisch*, sie erzählt ihre Gedanken. Antonia Grunenberg weist öfters darauf hin, dass sie *erzählt*, wo andere *abhandeln* würden (AG 42, 77, 112 u.a.). Diese Erzählweise und ihre Weigerung, sich als *Philosophin* zu sehen, passen gut, als Kompliment ex negativo zu meiner Freude, dass sie eine so gute *Journalistin* war. In diesen Beruf haben die Antisemiten soviel Ressentiment gelegt, dass man ihn geradezu anhand von Arendts Texten rehabilitieren muss. (Und wenn heute noch manche Gegenüberstellung der seriöseren wissenschaftlicheren mit journalistischen Schreibweise die Schreibenden klassifizieren möchte, dann spielt nicht der Antisemitismus, sondern eine Unsicherheit gegenüber dem Sichwenden an die Öffentlichkeit mit). Sie war in all ihren Gestalten eine denkende und sich einmischende Person.

I.

Der Schuldzusammenhang wird ab den 30er Jahren ein zentrales Thema; ist es *jüdisch*? In kürzester Form ist Arendts Auffassung: Wenn man weiß, was Menschen andern Menschen antun können, ist man Schuld, wenn man der Verantwortung von Politik sich entzieht. Arendt schließt in die Verantwortung eine persönliche Haftung mit ein, aber im Bereich des Kollektiven trennt sie die beiden Bereiche selbstverständlich, und kritisiert darum die falsche Verwendung des Begriffs der Kollektivschuld. Aber der jüdische Kontext zielt tiefer. Freuds Deutung von Moses und der jüdischen Schuld ist bis heute umstritten und führt in komplizierte Erörterungen. Aber nehmen wir einmal an, dass Hannah Arendt und einige ihrer älteren, jüdischen Zeitgenossen ein Merkmal teilten: sie wussten, vielleicht von Kindheit an,

---

<sup>6</sup> Dass ihr eigenes Leben davon manchmal erheblich beeinflusst wird, gesteht sie ohne weiteres zu, etwa in ihrer Freude über den amerikanischen Pass 1959 (Brief an Günter Anders, AS 217).

sehr viel mehr über jüdische Tradition und jene „Lebensweisung“ als sie später brauchten oder auch, im Kontext jeweils zu erklären, zugaben. Das ist gut belegt bei Freud<sup>7</sup>, weitgehend bei Bloch, und bei Arendt gibt es immer wieder Hinweise auf Ritual und biblische bzw. überlieferte Geschichte, wie nicht nur das oben zitierte Gebet zeigt. Vielleicht gehe ich zu weit in der Interpretation, dass die drei Genannten sich aus ähnlichen Motiven aus der religiösen Schuldfixierung in eine universal-humanitäre hinüber befreien wollten? (Bei Hannah Arendt spricht dafür, dass sie an einer Stelle, in der sie scharf wie selten für Widerstand eintritt, den höchst zweifelhaften Kampf der Makkabäer als Analogie zum verzweifelten jüdischen Widerstand aufruft).

Nicht aus der jüdischen Schuldfixierung allein, aus der Philosophie kommt eine weitere Verbindung von Schuld und Humanität: Auf Kierkegaard baut die Schuld neben Tod und Zufall: Schuld als die Kategorie alles menschlichen Handelns, das nicht an der Welt, sondern an sich selbst scheitert, sofern ich immer Verantwortung auf mich nehme, die ich nicht übersehen kann, und durch die Entscheidungen selbst immer schon gezwungen werde, anderes zu vernachlässigen. Schuld wird damit zugleich die Art und Weise, auf die ich selbst real werde, in der Realität nämlich mich verstricke<sup>8</sup>. Diese Verstrickung kann mehrfach gedacht werden: konkret im Exil, zu Handeln und doch keinen Widerstand leisten zu können, auch wenn sie ihn herbeiruft, bis zur militärischen Aktion. Eine andre Verstrickung ist, in ihrer Subjektivität, dass sie um ihrer Wahrheiten und Aufrichtigkeiten willen Freundschaften prüft, und viele ihrer Freunde versagen in dieser Prüfung, andere begleiten sie ihr Leben lang und helfen ihr zu leben. Und dann gibt es das *Ich* der Hannah Arendt und das kollektive der jüdischen Menschen unter Druck und Vertreibung, angesichts der Vernichtung: sie muss die kleinen Überlebensmittel vernachlässigen, um an die große Verantwortung zu verweisen: Deutlich in einem präzisen Brief an Romaines ausgedrückt: – man ist nicht dankbar, sondern hat Rechte, die einzufordern von jüdischer Seite nicht auf Wohlwollen oder Mildtätigkeit, sondern auf Solidarität und selbstverständliches Verfolgen der gleichen Sache rechnen lässt: Sie wollen in einem Dankbarkeit einfordernden Unterstützer einen Mitkämpfer und Verbündeten erblicken können, und nicht einen Wohltäter (AS 17). Schärfer noch: Es spricht nicht gegen, es spricht für diese Juden, nicht für ihre Feigheit, sondern für ihren Mut, wenn diese Parias der ganzen Welt es wagten, sich gegen und jedenfalls nicht für ihre Wohltäter einzusetzen, als sie mit dessen Politik nicht mehr einverstanden waren (ebda.). Da sind sie wieder, die Juden als Parias, die immer noch besser und wichtiger sind als die Juden als Parvenus. „Das Unglück der Juden..., dass Rothschild repräsentativer war als Heine; dass die Juden irgendeinen jüdischen Ministerpräsidenten stolzer waren als auf Kafka oder Chaplin (AS 27). Abgesehen vom Chaplin-Missverständnis wird hier eine Sicht deutlich, die von der selbstquälerischen Attributierung des Selbsthasses nicht weiter entfernt sein könnte: Der *Paria* kann nicht durch das antisemitische Ressentiment der herrschenden Schichten so konstruiert werden, wie der *Parvenu* es werden muss, um zu reüssieren. Aus dem *Paria* kann kein Stereotyp kommen, weil er keine feste Gestalt hat. Immer wieder kommt sie auf diese Figur, von der ich denke, dass sie eher als Ergebnis der Geschichte gedeutet werden muss denn als funktional (Das sage ich an dieser Stelle, weil

<sup>7</sup> Vgl. Yosef Hayim Yerushalmi: Freuds Moses. Berlin 1991 (Wagenbach)

<sup>8</sup> Was ist Existenzphilosophie? Hain: Meisenheim, S. 27. Mehrfach hat sich Arendt von dieser Schrift distanziert. Aber der zitierte Satz hat Bestand über den Kontext.

etwa Werner Cahnmann<sup>9</sup> den Paria gerne durch den *Fremden*, und diesen als marginalisierten Vermittler zwischen den Gruppen ersetzen möchte. *Teilnehmen und nicht dazu gehören*, wie das Bodenheimer nennt, kann zwar den Paria kennzeichnen, verurteilt ihn aber nicht zum Opfer, das von der politischen Handlung und dem Recht darauf, Rechte zu haben ausgeschlossen sein muss. Eine wichtige, verwandte und doch ganz andere Deutung des Pariah (Kollektiv der Unberührbaren) gibt Georges Bataille<sup>10</sup>, der in der Verbindung zweier funktionsloser Klassen (des Adels und der Lumpenproletarier nach dem ersten Weltkrieg) eine Voraussetzung für den Faschismus sieht. Bataille konstruiert seine Theorie aus der Entgegensetzung von Homogenität und Heterogenität und kommt dabei sowohl auf Argumente, wie sie in Arendts Spaltung von Paria (eher positiv *für sich* konnotiert) und Parvenu, sicher ganz negativ konnotiert, als auch auf prinzipielle Unterschiede von Faschismen, wie dem italienischen, und dem Nationalsozialismus, der keine *Staatstheorie* braucht<sup>11</sup>. Der Arendt'sche Paria hat kein Pendant auf der andern Seite der Hierarchie, mit der er sich verbünden könnte – ist deshalb weniger anfällig für autoritäre Lösungen.

Die Existenz des *Paria*, die *als Paria*, kann in weiterem Sinn auch als ein Produkt des Antisemitismus angesehen werden, was der Einleitung zu diesem Vortrag eine besondere Note gibt. Hier bewegt sich Hannah Arendt auf eine zweifache Aufhebung zu: Einmal, etwa in der Auseinandersetzung um den von ihr geschätzten (?) Jacques Maritain verweist sie darauf, dass die religiöse Sicht der Christen die Juden zwar nichts angehe, aber „im Zusammenleben der Völker und innerhalb der Geschichte der Menschheit haben wir einen Anspruch darauf, ‚ein Volk wie alle Völker‘ und Menschen unter Menschen zu sein (AS 64). Sie will die Theologen nicht außen vor lassen aus der Verantwortung um die Judenfrage als eine gegen den Antisemitismus. Darum sollten wir, für die Jüdischsein primär die Tatsache einer politisch-nationalen Zugehörigkeit ausdrückt, unsere Vertretung auch in dieser Angelegenheit nicht nur den Rabbinern überlassen (AS 65). Aus dieser Zugehörigkeit leitet sie ja das Recht ab, Volk unter Völkern, eine menschliche Gruppe unter Menschen zu sein, die dieses Recht auch einfordert. Ob und wie dies staatlich, territorial, geschützt oder souverän sein würde, also im späteren Staat Israel, kann sie ja 1942 noch nicht abschätzen, aber bald wird sie die Option auch unter diesem Aspekt abwägen, und das wird ihre Position zum Zionismus bestimmen. Die andere Aufhebung des Paria-Daseins geht auf das Jüdischsein als Beschreibung einer Lebensweise zu. Hier durchwandert Hannah Arendt wie andere Zeitgenossen sehr früh verschiedene Stationen jüdischer Beziehungen und Orientierungspunkte, wenn auch nicht in einem so vielfältigen Erwachsenwerden wie Leo Löwenthal<sup>12</sup>, der als Motive viel weniger philosophische als lebensstil-kritische und auch religiöse Erlösungshoffnung und vor allem den Wunsch, nicht bürgerlich zu sein angibt. Wobei der letztere Aspekt mit Arendts Kritik am Parvenu recht gut zusammenpasst. Gerade weil zum Jüdischsein, anders als zum nationalen Zugehören, eine Lebensform gehört, muss man auf die frühe Betonung des historisch-intentionalen verweisen, die bei Arendts Verwendung des Terminus Judenfrage, der ja in gewisser Weise das ungewollt-ironische Rückspielen der eigentlichen Frage, nämlich Judenfrage *für wen?* ist.

---

<sup>9</sup> Marcus/Tarr (Hrsg.) Werner J. Cahnman: Deutsche Juden, Münster 2005 (Westfälisches Dampfboot), 245pp. Im übrigen bildet Joseph Maier eine biographische Brücke zwischen Arendt und Cahnman.

<sup>10</sup> Georges bataille: Die psychologische Struktur des Faschismus. München (Matthes und Seitz), S. 7-43. Ursprünglich 1933/34 verfasst, also sehr früh!

<sup>11</sup> Ebenda, S. 35f.

<sup>12</sup> Leo Löwenthal: Schriften in 5 Bänden, Frankfurt 1990 (Suhrkamp), Band 4: Judaica, S. 302 ff.



Was bedeutet *politisch-national* zur Bestimmung für das jüdische Volk? Man darf unterstellen, dass die Arendt gerade hier sprachlich äußerst sensibel nicht auf die gängigen Vokabel der völkischen oder nationalistischen Umgebungskulturen abfährt, aber sich auch keine politisch korrekten Terminologien aufzwingen lässt. Der Volksbegriff als ein staatsvolklicher nach der Französischen Revolution und der des Nationalen daraus abgeleitet kann in einer politischen Philosophie so verstanden werden, dass er nicht automatisch für die Juden wieder zu einem Staat den Ring schließt<sup>13</sup>. Zum Volksbegriff ist noch eine wichtige Klärung angebracht: ein Volk, das aus Individuen besteht ist das Gegenteil einer Gemeinschaft, die ihre Mitglieder erst konstituiert. Der Begriff selbst wird dadurch in dem Maß politisch, in dem die Individuen der Gesellschaft politisch sind; m.E. gehört zu dieser Politisierung auch eine Entscheidung *zum Judentum*, besser noch: *zum Jüdischsein*. Ohne beim Namen genannt zu sein, ist dieser Intentionalismus ein Bindeglied zwischen dem Abschied von der selbstverständlichen Realität, als Jüdin geboren zu sein und diesem Schicksal nicht entfliehen zu können, und der Gesellschaft induzierten Existenz als Parvenü. Das Ich muss schon jüdisch sein wollen, wenn es nicht zum Juden durch das Man gestempelt werden will.

Die Nation kann, aber muss nicht in einem Staat zusammengefasst werden, die Anerkennung und eine inklusive Gleichheit sind wichtiger. Daraus folgt für jüdische Menschen mehr als für die Staatsbürger gefestigter nationaler Staaten. Denn die Anerkennung würde ein historisches „Erstmals“, ein „Endlich“ bedeuten, damit einen positiven Bruch mit der Geschichte, die eine der geschichtslosen Wahrheit *vor* der Aufklärung war, und *danach* ein Kampf gegen die Unwahrheit des Antisemitismus und der Ausgrenzung.

Für mich ist frühe philosophische Überlegung, wie weit mit der Aufklärung die Wahrheit, die *eine* Wahrheit, zerbricht, um historisch und vernünftig werden zu können, wichtiger als wechselnde und zeitgebundene politische Interpretationsschwankungen. Die eine Wahrheit war auch die des einheitlichen jüdischen Volkskörpers, und aufgespalten wurden dieser u.a. in die Parvenus oder eine törichte Mimikry, aber auch in solche, die dann in der Emanzipationsumgebung schlecht wegkamen, weil sie versucht hatten, die frohe Botschaft der Emanzipation so ernst zu nehmen, wie sie nie gemeint war, und als Juden Menschen zu sein. Das ist eine knappe, unmissverständliche Absage gleich an ein paar Mythen, nämlich die Auserwählung, das jüdische Blut<sup>14</sup> und die Adaption an die Umgebungskultur im Sinne des überdeterminierten Gastvolkes (Michael Glos: *Zecken/Wirtstier*<sup>15</sup>, Franz Müntefering *Heuschrecken*<sup>16</sup>, das sind nur letzte Erscheinungen eines endlosen Diskurses über den

---

<sup>13</sup> Die Begriffe sind alle *relational* und *essential*, wie die neuere Forschung das in Anlehnung an Bourdieu bezeichnet

<sup>14</sup> Nicht nur Erich Fried hat gegen diesen von Max Nordau u.a. geprägten Terminus gekämpft (E.F.: Höre Israel! Frankfurt 1988 (Athenäum). Der Hinweis auf einen „linken“ Antizionismus erscheint mir wichtig, weil Arendts Kritik sich nur teilweise mit der bewusst überzeichneten und ent-kontextualisierten Hermeneutik deckt, wie sie heute z.B. Norman Finkelstein wieder anwendet (Antisemitismus als politische Waffe, München 2005 (Piper)), also im Verlag, in dem die meisten deutschsprachigen Werke von Arendt verlegt werden). Da diese Auseinandersetzung, ohne auf ihre Ursprünge und gar genau einzugehen, im heutigen Kontext der Israel-Kritik ganz wichtig ist, lohnt sich die Differenzbildung zu Arendts Kritik besonders.

<sup>15</sup> „Die Zecke kommt immer besser weg als das Wirtstier. Die Schwierigkeit ist: Die Zecke braucht, um langfristig zu überleben, ein neues Wirtstier. Ich bin dagegen, dass wir das Wirtstier spielen.“ (zitiert nach: „Glos vergleicht Grüne mit Zecken.“ In: SZ (15.06.2004))

<sup>16</sup> „Wir müssen denjenigen Unternehmern, die die Zukunftsfähigkeit ihrer Unternehmen und die Interessen ihrer Arbeitnehmer im Blick haben, helfen gegen die verantwortungslosen Heuschreckenschwärme, die im Vierteljahrestakt Erfolg messen, Substanz absaugen und Unternehmen kaputtgehen lassen, wenn sie sie abgefressen haben. Kapitalismus ist keine Sache aus dem Museum, sondern brandaktuell.“ (zitiert nach: Wohlstand heute und morgen. Die Programmdebatte der SPD (Programmhefte II). Berlin 2005, S.29

Parasiten<sup>17</sup>). Alle drei Mythen leben als antisemitische Stereotypen heute noch weiter, aber Arendt kommt zu einer eignen Besonderung des Jüdischen auf dem Weg zum Menschlichen, die normativ *normal* werden sollte, aber es eben weder zu ihrer Zeit noch später wirklich wurde: Dies ‚Mißverständnis‘ (der Emanzipationshoffnung zum allgemeinen Menschen hin, M.D.) leitete jenen großartigen Prozess ein, in welchem Juden, denen politische Freiheit und unmittelbare Volksnähe versagt war, sich als Menschen, als Einzelindividuen, in leidenschaftlicher Opposition zu ihrer jüdischen wie nichtjüdischen Umwelt selbst befreiten und in der Einbildungskraft von Kopf und Herz, gleichsam auf eigene Faust, Volksnähe realisierten. Die für diese Leistung erforderliche Überspannung von Leidenschaft und Einbildungskraft ergab den eigentlichen Nährboden jüdischer Genialität, die in den Gipfeln ihrer Produktivität dem jüdischen Volk sein altes Heimatrecht unter den abendländischen Völkern neu bestätigt hat“. (H.A. 1976, (1948), 46-47). Hier wird das Motiv eines Endes der unzugehörigen Teilhabe stark ausgedrückt. Der Paria ist der objektive Fremde allzu lange gewesen. Bevor ich aber auf diesen zu sprechen komme, erlauben Sie einige ganz cursorische hermeneutische Übungen. Der Singular im Prädikat zeigt, dass Freiheit und Volksnähe ein eins fallen, nicht zwei getrennte Werte sind. Volksnähe bezeichnet, mit denen man leben möchte, und übertragen auch die Suche nach dem, dem ich gleich bin: liebe deinen Nächsten, er ist wie du<sup>18</sup>. Im nicht-religiösen Kontext des Sittengesetzes kommt man zu keinem andern Schluss. Die *Überspannung* wäre ja für die Gegner der Juden ein gefundenes Fressen, aber sie ist wohl nötig, um sich aus der Umklammerung der nicht frei gewählten Umgebungskultur zu lösen. Das Exil erzwingt vom habituellen Fremden jene Höchstleistung, die ihm erlaubt zu überleben und zugleich nach seiner Befreiung zu suchen. Für spätere Philosophen wie Vilem Flusser oder Bodenheimer ist dies ein Anlass, an der fortdauernden Produktivität der Heimgekehrten aus der jüdischen Diaspora zu zweifeln, bzw. Exil und Flucht als produktive Normalität im Sinne von Kulturleistung (und nicht-nationalistischer Selbstdefinition) zu begreifen<sup>19</sup>. Das Heimatrecht im Abendland muss uns begrifflich nur verwundern, wenn wir den Zeitkontext nicht berücksichtigen: es handelt sich hier nicht um einen bornierten Okzidentalismus, sondern um eine Interpretation des intellektuellen Raums, in dem sich die angestrebte *Heimat* realisieren kann, nicht unverwandt der *Demokratie* in Ernst Blochs Heimat<sup>20</sup>. Aber zurück zum Fremden. Der objektive Fremde ist der, der heute kommt und morgen bleibt<sup>21</sup>.

Der Fremde ist nicht nur ein unbestechlicher Beobachter seiner Umgebung, in der er überleben muss, er darf sich in ihr nicht verlieren, wie der Parvenu, und er darf aus seinem Paria-Dasein keine Tugend machen, ohne es zu verleugnen. Man ist aber nicht einfach genial und angefeindet, man muss sich wehren. Das sagt schon die Mutter, das lernt sie bei Kurt

---

<sup>17</sup> Ulrich Enzensberger: Parasiten. Ein Sachbuch. Frankfurt 2001 (Eichhorn). Vgl. v.a. die Hitler-Exegese S. 229-232

<sup>18</sup> Lev. 19, 18. Vgl. Auslegung bei Hillel u.a., (*Er (der Nächste, Andere) ist wie du* ist dann stärker als *wie dich selbst*). Vgl. die Auslegungen zu Paraschat haSchawua. Hillel formuliert ex Negativo: *was du dir nicht antun willst, sollst du dem andern auch nicht antun*. Aber überzeugender noch ist die Auslegung aufgrund der Ebenbildlichkeit (Ben Azzai).

<sup>19</sup> Vilem Flusser: Von der Freiheit des Migranten. Düsseldorf 1995 (Bollmann)

<sup>20</sup> Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung 3, Frankfurt 1968 (Suhrkamp), S. 1628; M.D.: Hannah Arendt Lesung - Judentum als Intention. Bremen, 8.7.97

<sup>21</sup> Georg Simmel: Exkurs über dem Fremden. In: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin 1908 (Duncker & Humblot Verlag), S. 509-512

Blumenfeld, der sie dem Zionismus nahe bringt, das wird ihr zu einem zentralen Anliegen während des Kriegs, als sie vornehmlich im Aufbau für jüdische Bewaffnung und ein zionistisch motiviertes föderales Staatengebilde eintritt. Eine dem jüdischen Volk unbekanntes Wahrheitsmoment, die es erst zu lernen beginnt, *dass man sich nur als das wehren kann, als das man angegriffen wird*. Ein als Jude angegriffener Mensch kann sich nicht als Engländer oder Franzose wehren. Alle Welt kann daraus nur schließen, dass er sich eben nicht wehrt. (AS, (1941) 22). Es kommt aber darauf an, dass dieser Schluss nicht gezogen wird, sonst bleibt man Objekt der Wohltätigkeit oder der Unterwerfung. Das letztere ist ein entscheidendes Motiv für ihre Kritik an den Judenräten im Eichmann-Bericht. Ein Vorläufer dieser Position findet sich früh gegenüber Karl Jaspers. Der Professor: Es ist mir verwunderlich, dass Sie als Jüdin sich vom Deutschen unterscheiden wollen... Die Studentin: Ich habe es (Jaspers' Definition vom deutschen Wesen) so aufgefasst, dass dieses Wesen sich in der Geschichte jeweils verwirklicht. Es bliebe also, trotz seiner wesentlichen Unbestimmtheit, doch etwas Absolutes, von der Geschichte und dem deutschen Schicksal nicht Antastbares. Hiermit kann ich mich nicht identifizieren, weil ich an mir selbst sozusagen nicht die Bezeugung ‚deutschen Wesens‘ habe (1933, AJ 52-55, zitiert bei AG 32). Später, im Krieg, wird der Ton schärfer noch. Im Gedenken an den Ghetto-Aufstand schreibt sie am 21.4.1944: Die Entvölkerungspolitik der Nazis hat es schließlich dahin gebracht, dass Kadavergehorsam gefährlicher geworden ist also offene Rebellion (AS 131). Über die Ghettokämpfer selbst sagt sie Entscheidendes: Konnten sie schon nicht selbst gerettet werden, so wollten sie wenigstens, in ihren eigenen Worten, ‚den Ruhm und die Ehre des jüdischen Volkes‘ retten. Damit liquidierten sie die Pariastellung des jüdischen Volkes in Europa und ordneten sie als Gleichberechtigte in den Freiheitskampf der europäischen Völker ein (AS 130). Entscheidend ist die Stelle, weil sie einen der beiden Gründungsmythen Israels betrifft. Wie man im *Holamei haGetaot*, dem Museum der Ghettokämpfer, sieht, wird dort dieser Kampf aus der Pariaposition heraus als starker Antrieb für die Staatsgründung gesehen, und die Shoa als eine Art grauenvoller Unterbrechung dieses Kampfes. Das neue Museum *Yad Vashem* (mehr noch als das alte) aber macht Auschwitz zur Geburtsstätte des heutigen Staates. Arendts Eichmann-Bericht im New Yorker, von dem leider immer nur der Halbsatz von der *Banalität des Bösen* haften geblieben ist, wurde lange vor dem Anlass in eben diesen Kriegsjahren präfiguriert. Die Kritik an der Internalisierung des Opferstatus während und nach der Shoa ist unmissverständlich und durchgehend. Arendt weiß, dass das jüdische Volk diesen Krieg überleben wird (Juli 1944, AS 150). Die Alliierten haben Juden bis dato und auch danach nicht als eine der verbündeten Nationen anerkannt, es gibt gerade einmal eine jüdische Brigade<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Mein Vater berichtet: When I joined (the British Army, M.D.) in 1942 there was no Jewish part of the BA. After training the company was mixed between British and Palestinian (99% Jewish) soldiers. Later the company was all Palestinian Jews with British officers who were later replaced by Jewish Officers, also entirely Jewish (sic!). ... As far as I know the JB was in training in 1943 and in action in 1944... They saw action in Belgium and I do not know what happened to them (Brief Mai 2006). Dieser Text ist so wichtig, weil er so gut zu Arendts Aufrufen im *Aufbau* passt, - und zu den gemischten Gefühlen, die sie gegenüber dem Dienst unter einer fremden Flagge hatte.



Hannah Arendt wird dauerhaft sich auseinandersetzen mit dem Zionismus und dem Problem, dass der *Nationalismus* nicht eine *Nation* erschaffen kann, die dann als *Staat* etwas anderes repräsentiert als ihren *Anlass* – Zionismus und/oder Auschwitz – und die unter keinen Umständen auf das Moment des Juden-Staates zurückgreifen kann, hingegen vom jüdischen Staat mehr als nur die Gepflogenheiten des Völkerrechts fordern muss, nämlich das Menschlichkeits-Plus (s.o.) von dem sie immer überzeugt war, dass es einzig das sei, wofür zu kämpfen sich lohne. Nicht deshalb ist sie in Israel tabuisiert worden, sondern wegen Eichmann in Jerusalem. Dass es dabei Ambivalenzen geben muss, ist geradezu ein Vorzug des offenen Denkens und sollte nicht sofort kritisch gegen die Autorin gewendet werden<sup>23</sup>.

Ich würde gerne weiter ausführen, warum ihre Zionismuskritik nicht mit der heutigen zu vergleichen ist und auch kein Antizionismus von links war, der nur verdeckter Antisemitismus oft sein muss. Es ist viel darüber geredet worden, wie sehr sich Hannah Arendts Position zum Zionismus und damit zum neuen Staat Israel im Lauf der Jahre gewandelt hatte. Ich möchte diese Auseinandersetzung hier nicht ansatzweise nachzeichnen, weil sie m.E. nichts mit der jüdischen Gestalt Hannah Arendts zu tun hat, sondern mit jeweils folgerichtigen Konsequenzen dieser Gestalt. Statt der Zweistaaten-Lösung (jüdischer Staat, arabischer Staat) oder der revisionistischen Einstaaten-Umsiedlungspolitik (Judenstaat) hat sie sich immer für eine Föderation eingesetzt, weil sie die beiden andern Wege für ungangbar und menschenrechtlich falsch gehalten hatte. Zu den anderen Visionen sagte sie: Beide halten die diskreditierte Vorstellung aufrecht, dass nationale Konflikte auf der Grundlage von Minderheitenrechten gelöst werden können (AS 1943, 119). Sie hatte immer Angst, dass die Juden wieder Parias würden oder andere zu Parias machen könnten. Damit ist eigentlich genug gesagt. Im Eichmann-Bericht hebt sie oft die Rechtsstaatlichkeit und die Grenzen der zivilgesellschaftlichen und institutionellen Selbstverständigung in Israel hervor, aber höchst distanziert von ihrer eigenen jüdischen Selbstreflexivität. Aber es gibt noch einen andern Strang, der hier gesehen werden sollte: in der mit Joseph Maier 1942 gegründeten *Jungjüdischen Gruppe* definierten die beiden ihr Zielpublikum: diejenigen, die sich nicht nur als zufällige Opfer eines katastrophalen Geschehens, sondern als mitverantwortlich für die Zukunft des jüdischen Volkes fühlen (AS 210). Das bedeutet, dass Antisemitismus weder bündnisfähig noch unabwendbar sei, und dass der Blut-und-Boden-Ideologie als spezifisch deutsche Entstellung der nationalen Land-Volk-Theorie (AS 211) der Grund entzogen werden solle. (Wie weitblickend ihr damals selbst von alten Freunden wie Blumenfeld harsch attackiertes Modell war, können wir bis heute sehen, wenn etwa israelische Politiker kritisieren, dass exilierte Juden aus Russland in Deutschland leben wollen und nicht nach Israel auswandern).

## II.

Zurück zur Einleitung und jenem anderen Aspekt der jüdischen Gestalt, der einen nie verlässt und doch so ganz schwer einzufangen ist. Einerseits ist Hannah Arendt das Mädchen, das *jüdisch* aussieht (AG 14), dies aber einfach hinnimmt. Andererseits ist sie sich bewusst, dass sie diesem Jüdischen, wenn sie ihm auch nicht entkommt, nur den Status des Transitorischen zuerkennen kann, weil am Ende die Aufhebung in einer Menschlichkeit besteht, die *jüdisch* dann als Attribut und Differenzierung, aber nicht mehr als Besonderung und Ausschluss definieren muss. Für mich ist Arendts Beschäftigung mit der Tatsache, dass wir Menschen

---

<sup>23</sup> Vgl. Dan Diner: Hannah Arendt Reconsidered. Über das Banale und das Böse in ihrer Holocaust-Erzählung. In: Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart 16/17, S.94-107.

geboren werden und in der Welt sind, eine entscheidende jüdische Wendung gegen den Tod. Julia Kristevas bei Antonia Grunenberg zitierte, wunderschöne Aussage vom *Thema des Lebens* als Hauptmotiv (AG 8) ist einleuchtend und gut argumentierbar. Aber lassen Sie uns einen Aspekt genauer betrachten. Antonia Grunenberg hat wie kaum jemand anderer Hannah Arendts Verhältnis zu Martin Heidegger nach allen Seiten angeschaut und verständlich gemacht. In der Zeit der ersten Begegnung der beiden schon war ja der frühe Existenzialismus im Beharren auf der Gegenwart und der durch den Tod begrenzten Dauer unseres individuellen Seins angekündigt. Sehr unterschiedliche Zugänge zum Augenblick gegen eine Bindung an Vergangenheit und Zukunft wurden ausprobiert, etwa bei Bloch (*Dunkel des gelebten Augenblicks*), Scheler und Bergson<sup>24</sup>. Nun ist *Tod* ja eine Metapher, fast eine Personalisierung, jedenfalls hochgradig metaphysisch. Deshalb kann Malraux ja auch formulieren: *Es gibt keinen Tod, es gibt nur mich der stirbt* (Andre Malraux). Die Jenseits-Hoffnungen sind gegenüber den Christen und Muslimen recht mager und weit von der normativen Himmel-Hölle-Rhetorik entfernt (wo nicht, dann mystisch kontaminiert mit neueren Elementen der sich stabilisierenden Konfession). Demgegenüber bleibt Heidegger Katholik bis ans Ende. Vielleicht untergründig und sicher lange Zeit antiklerikal, aber nicht zufällig wird er in der Sterbensstunde von andern Katholiken nicht unterscheidbar, versehen mit den Sakramenten. Für den Katholiken ist der Tod eine Statuspassage, für die jüdische Hoffnung der Übergang vom verantwortungsvollen Individuum allenfalls zum erinnerten oder auch zum in Zukunft erinnerten Kollektiv, oder, wie Bloch sagt, ein *Einbruch in unsere Zeitreihen*. Hannah Arendt dichtet: ...Unentrinnbar, Tod, nur/wenn wir zukunfts-gierig/einen Augenblick reines Bleiben nicht ertragen (DT IV/10). Das Sterben ist höchst konkret, es ist natürlich und nicht gesellschaftlich, es ist a-historisch und zugleich hoch individuell. Keiner stirbt statt des anderen, höchstens für den anderen. (Dazu Hannah Arendt: wenn schon der passive Tod der Juden keine neuen Werte geschaffen hatte, dann doch der Tod mit der Waffe in der Hand (AS 153, 1944)). Demgegenüber die immer wiederkehrende Formel bei Gedenkstätten, dass der Tod der dort ermordeten und geschundenen Opfer *nicht umsonst* gewesen sein soll – zuletzt gehört 2005 in Hamburg-Neuengamme. Die Geburt ist nicht das Gegenstück zum Tod, sondern zum Sterben. Und Geborenwerden ist so menschlich wie sterben. Es gehört (zu) uns. Dass wir geboren werden, erlaubt uns einzugreifen in den Gang der Welt. Wir haften dafür, dass wir dies auch tun. Mitten im Krieg beruft sich Hannah Arendt auf Rabbi Hillel: Als Juden wollen wir für die Freiheit des jüdischen Volkes kämpfen, denn: „Wenn nicht ich für mich – wer für mich?“; als Europäer wollen wir für die Freiheit Europas kämpfen, denn: „Wenn ich nur für mich – wer bin ich?“ (1941, AS 28). Die Selbstverständlichkeit, mit der Arendt die richtigen Stellen immer findet, erinnert, wie bereits erwähnt, an Freud oder Bloch, die jeweils eine religiöse Grundbildung weit von sich gewiesen haben und im Zweifelsfall sie doch beweisen wollten. Hannah Arendt hatte sich gar nicht explizit distanziert, sie weist dem Religiösen einen Raum in ihrem politischen Universum zu. Der Zweck der Geburt ist ein freies in der Welt sein, und wo es nicht frei ist, soll es frei werden, damit ein Verhältnis zu anderen Menschen eingegangen werden kann. (Bei Levinas bedeutet die Begegnung von fremden Menschen zunächst die Bitte des Blicks, nicht getötet zu werden, weil es nur dann zu Sprache und Handeln kommen kann)<sup>25</sup>. Handeln, nicht Denken als *conditio humana* (vgl. AG 80-81). Schöner als im *Leben des Geistes* kann man zu keinem Schluss kommen: Die ganze Fähigkeit zum Anfangen wurzelt

<sup>24</sup> Vgl. Rüdiger Safranski: Ein Meister aus Deutschland, München und Wien 1994. Ich halte mich bei den biographischen Überlegungen, auch über Heideggers letzte Lebensjahre, vor allem an die Angaben dieses Buchs.

<sup>25</sup> Immanuel Levinas: Man sollte Levinas in einem größeren Kontext hier einbeziehen, auch in seiner durch intensives Abarbeiten gewonnenen Gegenposition zu Heidegger. Parallelen zum Arendt'schen Denken finden sich auch im Stoff der Vergebung.

im Geborensein und gar nicht in der Kreativität, nicht in einer Gabe, sondern in der Tatsache, dass Menschenwesen, neue Menschen, wieder und wieder durch die Geburt in der Welt erscheinen (LdG 443). Bei Antonia Grunenberg (AG 123) wird genau übersetzt: Die Fähigkeit zum Anfangen ist die Fähigkeit zur Freiheit und Kreativität meint den Willen. Im Rückgriff auf Augustinus weiß Hannah Arendt, dass jeder Mensch *als* ein völlig Neues in die Welt tritt, und nicht einfach *wie* neu. Die Freiheit ist natürlich auch eine Herausforderung der Schöpfung und des Schöpfers, von Anfang an – bis hin zur grimmigen Kontroverse mit Hiob. Ist das ein jüdischer Existenzialismus? Ich denke, man sollte dies so bezeichnen, nicht um zu klassifizieren. Nur Sartres *Wahl* zu haben und zu entscheiden, ist zu wenig. Wenn ich, um zu mir zu kommen, frei sein muss, bin ich dazu noch lange nicht verurteilt, und von welcher Instanz. Religionshistorisch binde ich hier Arendts Freiheit zurück auf einen herrlichen Anfang, und das Anfangen-Können ist ja unser bei der Geburt das, was alle Menschen gleich machen sollte. Die Verheißung war ja: *Ihr werdet nicht sterben. Denn Gott weiss, dass am Tage, da ihr esst davon, geöffnet werden eure Augen, und ihr werdet sein wie göttliche wesen, erkennend Gutes und Böses* (Gen. 3, 5-6). Wenn der Mensch, jeder Mensch, erkennen kann, dann soll er es auch tun, und entsprechend haften für sein Handeln. Wenn einem Kind bei der ersten Geburt die Augen eingetropft werden, dann kann es allmählich die Welt sehen. Die zweite Geburt erlaubt, in der Welt zu handeln und über sie sich zu verständigen. Wenn das jüdisch ist, meinetwegen.

Zur Literatur: Sofern nicht in den Fußnoten unter den entsprechenden Seiten, bedeutet

AG (2003) = Antonia Grunenberg: Arendt. Freiburg 2003 (Herder)

Die weiteren abgekürzten Literaturangaben und Siglen sind diesem Buch entnommen und richten sich nach der Bibliographie von AG.

Der Verfasser:

Michael Daxner  
Präsident a.D. und Professor  
für Soziologie  
Carl-von-Ossietzky-Universität  
D 26111 Oldenburg  
+49 441 798 3291, Fax 5815  
Michael.daxner@uni-oldenburg.de