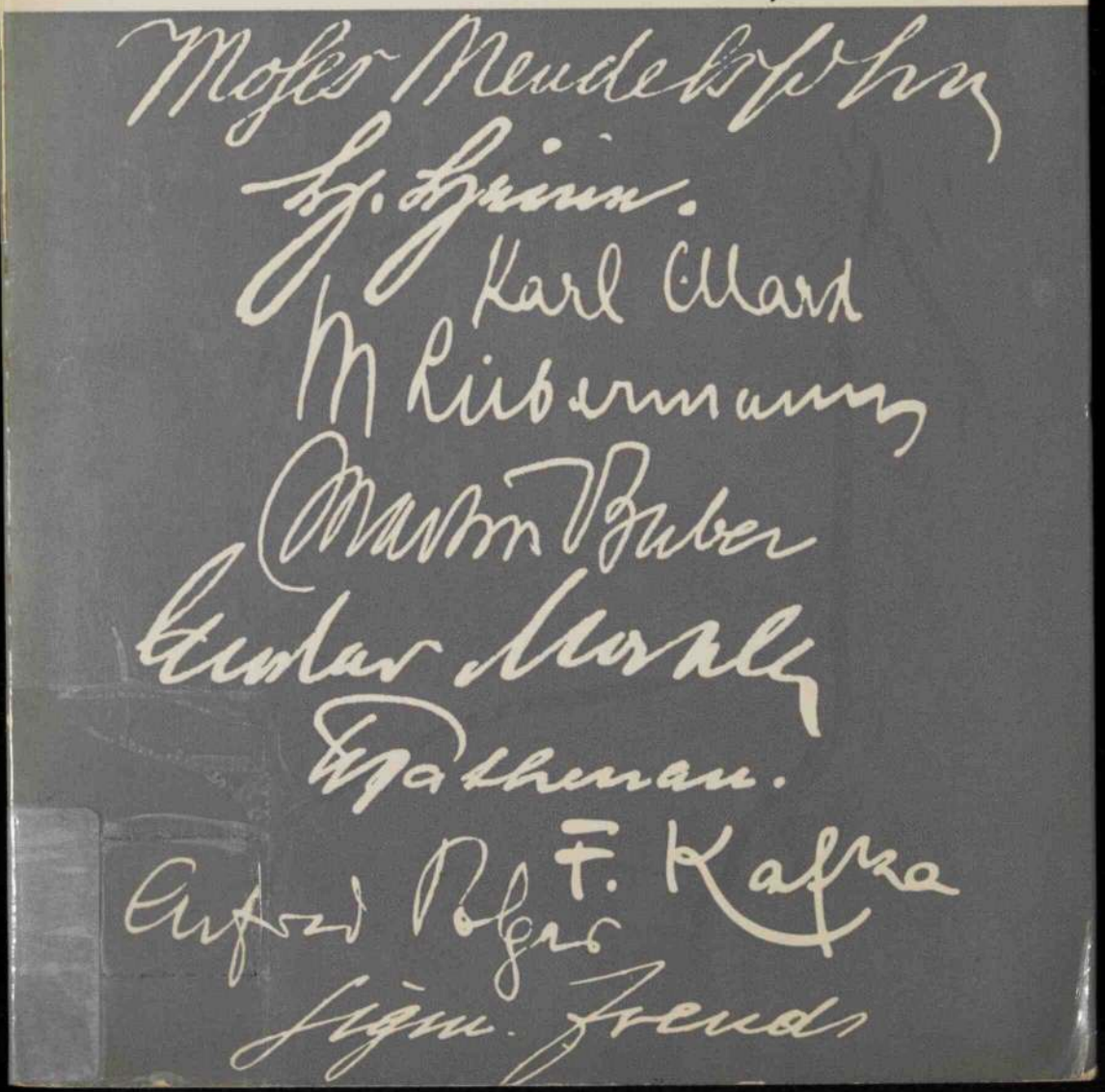
DuMont
Dokumente

Kultur
und
Geschichte

Porträts zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte



Mendelssohn
G. Grünn.
Karl Marx
M Liebermann
Martin Buber
Gustav Mahler
Spatzmann.
F. Kafka
Alfred Polgar
Freud

J

DuMont Dokumente:

eine Sammlung
wesentlicher Werke
auf den Gebieten der Kunst,
der Geisteswissenschaften,
der Literatur und des
politischen Zeitgeschehens

Reihe I

KUNSTGESCHICHTE
DEUTUNG · DOKUMENTE

Kunstgeschichte ist heute
vor allem die Bemühung,
einzelne Werke durch
Interpretation zum Sprechen
zu bringen.
In solchem Sinne
will diese Reihe dem Leser
das künstlerische Geschehen
in den Epochen der abend-
ländischen Geschichte
erschließen. Die Aufteilung
jedes Bandes geht von
folgender Konzeption aus:
Im ersten Teil wird durch
exemplarische Deutung
von ausgewählten Einzelwerken
der Stand des gegenwärtigen
Verständnisses einer Kunst-
epoche von berufenen Wissen-
schaftlern dargestellt. Im zweiten
dokumentarischen Abschnitt
werden die wichtigsten
in der Kunstgeschichte klassisch
gewordenen Interpretationen
der Vergangenheit, die meist
schwer zugänglich sind,
gesammelt. Der letzte Teil
setzt sich aus chronologischen,
topographischen und
bibliographischen
Übersichten zusammen

Reihe II

TEXTE UND PERSPEKTIVEN

Originaltexte,
Dokumente und
grundsätzliche Arbeiten
zu den geistigen
und den künstlerischen
Fragen der Gegenwart

Reihe III

KULTUR UND GESCHICHTE

Zusammenfassende
Darstellungen aus
den Bereichen
der Geschichte und
Kultur aller Völker

Porträts deutsch-jüdischer Geistesgeschichte

Herausgegeben von

Thilo Koch

Verlag M. DuMont Schauberg Köln

Verlegerische Leitung: Ernst Brücher und Karl Gutbrod
Herstellung: M. DuMont Schauberg, Köln, und Gebr. Rasch & Co., Bramsche
Printed in Germany Werk-Nr. 173 D

Für Martin Buber - Jerusalem

Inhal

Thilo Ku
Paul Sch

Rudolf W

Heinrich

Wolfgang

Jürgen Ha

Joachim K

Rudolf H

Walter Je
Walther K
Alexande

Max Hor

Abbildung
Nachweis
Fotonachw
Namenver

Inhalt

Thilo Koch	Einführung	9
Paul Schallück	Moses Mendelssohn und die deutsche Aufklärung	17
Rudolf Walter Leonhardt	Heinrich Heine – der erste Jude in der deutschen Literatur	37
Heinrich Böll	Karl Marx – ein deutscher Jude verändert die Welt	57
Wolfgang Koeppen	Max Liebermann – Juden in der deutschen Kunst	79
Jürgen Habermas	Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen	99
Joachim Kaiser	Jüdische Komponisten – Tradition und Vorurteil	127
Rudolf Hagelstange	Rathenau – ein Jude in der deutschen Geschichte	155
Walter Jens	Ein Jude namens Kafka	179
Walther Kiaulehn	Die Berliner Kritik war jüdisch	205
Alexander Mitscherlich	Sigmund Freud – Fragment einer großen Begegnung	229
Max Horkheimer	Nachwort	255

Abbildungsverzeichnis 273
Nachweis der Signaturen 274
Fotonachweis 274
Namenverzeichnis 275

Einführung von Thilo Koch

Jerusalem, ein arabisches Haus, darin das Studierzimmer eines deutschen Professors: Martin Buber. Ich sitze ihm etwas beklommen gegenüber. Er ist mehr als doppelt so alt wie ich. Aber ist das die Ursache der Beklommenheit? So saß ich bei Friedrich Meinecke, kurz nach dem Kriege als sein Student, in Berlin-Dahlem. Jenes Studierzimmer — 1946 — glich diesem hier — 1959 — in Jerusalem, wie die alten Bilder von den Arbeitsecken Wilhelm von Humboldts und Goethes einander gleichen. Vom Geiste des deutschen Idealismus, der Klassik, lebten die Stille, die Bescheidenheit, der Ernst dieser Bücherregale, dieser Schreibtische, dieser festen, harten Stühle in einem deutschen Professorenzimmer des 19. Jahrhunderts. So sah es auch bei Eduard Spranger aus, bei Nicolai Hartmann. So traf ich Karl Jaspers an in Basel und sogar noch Werner Jaeger in Harvard. Ein Hauch Preußentum und Idealismus; strenge Behaglichkeit, die von der Frau Professor gepflegt wird; der ruhige Blick aus dem Fenster; Tische mit Papieren, die bescheidene Lampe. Dies Privatissimum deutscher Wissenschaft, es begann mit Kant, und es endete mit den großen deutschen Professoren unseres Jahrhunderts.

Martin Buber also, in seinem deutschen Zimmer in Israel, und ich vor dem dunklen Auge des Greises. Langsam schwindet die beklemmende Unsicherheit; ich bemerke, daß der Philosoph auch in mir, dem Deutschen, zuerst die Person zu sehen sucht: »Ich weiß auf allgemeine Fragen keine Antworten. Was haben Sie, Sie selbst, mich, gerade mich, zu fragen?« Aber es sind die großen, die allgemeinen Fragen, die mich zu ihm führen; es ist die ungeheuerliche Frage zwischen Deutschen und Juden: Wie war es möglich? Wie war es möglich durch uns?

»Es ist eine Frage der Deutschen, nicht unsere Frage«, sagt mir der Mann mit dem weißen Prophetenhaupt und sagt es in meiner Sprache, in Jerusalem, mit einem leichten Wiener Akzent. Ich lerne bei Buber: die moralische, die geistige Wiedergutmachung ist ein weiteres Feld noch als die materielle. Der Anti-Antisemitismus ist nicht genug. Ja, er stößt auf Skepsis und Abwehr bei den Juden. Ist also das Verstehen ganz verschüttet? Aber wie denn, gab es nicht einmal ein Verstehen besonderer Art gerade zwischen uns, zwischen Juden und Deutschen?

Martin Buber nickt das erste Mal: »Ja, es hat etwas zu tun mit dem deutschen Idealismus. Die Hinwendung zum Geist, zum Geist überhaupt, das unbedingte Primat des Geistes als Herrscher über das Leben in der deutschen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts, — das ist sowohl jüdisch als auch deutsch. Aber ich weiß nicht genug darüber. Man müßte es einmal studieren.«

Es kommen Namen: Karl Marx, Einstein, Sigmund Freud. »Gut, das ist bekannt«, sagt Buber, »Kafka, Arnold Schönberg. Aber wissen Sie, daß auch Husserl Jude war? Die ganze Phänomenologie kommt von deutschen Juden. Simmel, die Soziologie, ist, wenn Sie so wollen, jüdisch-deutsch. Juden in der deutschen Politik, Rathenau. Oder Liebermann, die Künste.« Martin Buber ist jetzt lebhaft; aber er verstummt schnell, und das Gespräch kommt nicht mehr weiter.

Man müßte es einmal studieren ... Das Wort geht mir nach. Ich nahm es mit zurück von Jerusalem nach Berlin. Ist es nicht wirklich erstaunlich? Im 19. Jahrhundert, bis *1933*, offenbar gerade in Deutschland, genauer: im deutschen Sprachraum, eine so besonders fruchtbare Begegnung von jüdischem und deutschem Geist. Man kann keine anspruchsvolle Zeitung oder Zeitschrift aufschlagen, keine gute Buchhandlung besuchen, ohne daß einem die Namen großer deutscher Juden als Urheber entscheidender Gedanken unserer Zeit begegnen. Zumeist wußte man es in der Tat gar nicht: die Psychoanalyse, der Marxismus, die Relativitätstheorie, die Zwölftonmusik — das alles haben Juden erdacht, und zwar Juden, die deutsch sprachen. Ein deutsch schreibender Jude wird in Prag zum bewegendsten literarischen Impuls der Epoche: Kafka-Nachfolge in der ganzen zivilisierten Welt.

Es einmal studieren ... Wer anders als wir Deutschen wären berufen,

verpflichtet, in der Lage dazu? Aber, interessiert man sich bei uns dafür? Strich drunter, heißt es; genug der Schnüffelei nach Schuld und Gewissen; wir müssen vorwärtsgehen; unsere Jugend hat nichts mehr damit zu tun; es wird schon zu viel dokumentiert und manifestiert.

Aber die Filme über Hitlers höllische zwölf Jahre werden doch besucht, besonders von jungen Leuten. Die nachwachsende Generation fragt trotz alledem beharrlich weiter: Wie kam es? Warum habt ihr es getan? Habt ihr es etwa nicht getan? Wer hat es getan? Wo kamen die her, die es taten? Wie sahen die Opfer eigentlich aus? Was ist das: 'Der Jude'? Wie kam es zu diesem Haß, diesem Mord? Was lag vor? Wo sind die Wurzeln?

Wir haben jetzt sechzehn Jahre lang manche Antwort darauf vernommen. Die besten Antworten kamen von draußen; ein Engländer schrieb die erste gute Hitler-Biographie; ein Schwede drehte den bisher besten Film über das 'Dritte Reich'; ein Schweizer veröffentlichte die greifbarste historische Dokumentensammlung.

Wir Deutschen selbst, soweit wir nicht 'diese ganze Geschichte' aus unserem Bewußtsein verdrängten, sichteten und sammelten, richteten manchmal und zahlten weit öfter Pensionen an KZ-'Ärzte', Volksgerichtshof-'Richter', beschuldigten uns gegenseitig und brachten immerhin dennoch nach und nach eine ganze Literatur über 'die Nazizeit' hervor.

Unser Versuch über die jüdisch-deutsche Geistesgeschichte möchte dieses Feld des Streits um die Wahrheit der zwölf Jahre einmal beiseite lassen. Natürlich wäre er ohne die 'NS-Judenfrage' und deren 'Endlösung' nicht entstanden und nicht notwendig. Zwölf Autoren schreiben über deutsche Juden, die ihr Werk getan hatten, ehe ein Hitler sie umbringen konnte. Einige mußten es freilich noch erleben, daß sie sich im hohen Alter der Gefahr ausgesetzt sahen: Freud, Liebermann und — der Mann, dem ich die Anregung zu diesem Versuch verdanke: Martin Buber. Nach Israel zurück, das Volk Israels; einer der Weisen dieses Abendlandes, der große Religionsphilosoph, deutschsprechend und in deutschen Worten denkend, sitzt vor mir, in Jerusalem. Auch ihn, wäre er nicht rechtzeitig geflüchtet, hätten sie in Theresienstadt oder Auschwitz ermordet.

Ich wollte versuchen, eine Arbeit zustandezubringen, die diesem deutschen Professor in Israel gewidmet werden könnte. Müßte es nicht ganz leicht sein, ein Dutzend Autoren zu finden, die sich wie ich von dem erstaunlichen Phänomen einer besonders positiven Affinität zwischen jüdischem und deutschem Geist fasziniert fühlen würden?

Es war nicht ganz leicht. Merkwürdigerweise gab es keine rechte Literatur über das Problem. In den meisten Fällen würden wir unseren jüdisch-deutschen Wissenschaftler oder Künstler zum ersten Mal in das Licht unserer Frage stellen müssen. Meine Anfragen erwiesen, daß ich viel eher bei Schriftstellern jüdischer Herkunft auf Verständnis, Bereitschaft, ja Enthusiasmus für unser Thema stieß. Kein Wunder, sie hatten es so oder so am eigenen Leibe erfahren, — soweit sie überlebten.

Aber Buber hatte gesagt: »Es ist eine Frage der Deutschen, nicht unsere.« Ich wollte Autoren nicht-jüdischer Herkunft finden, und sie sollten möglichst meiner Generation angehören, der Generation des zweiten Weltkrieges, der Generation, die schuldig gemacht wurde, die Rechenschaft will. Heinrich Böll, Jürgen Habermas, Rudolf Hagelstange, Walter Jens, Joachim Kaiser, Rudolf Walter Leonhardt, Paul Schallück gehören dieser Generation an. Für die Berliner Kritiker jüdischer Herkunft fand ich einen Autor, der die große Zeit des intellektuellen Lebens in Berlin noch selbst sah: Walter Kiaulehn. Das auch naturwissenschaftlich-medizinisch anspruchsvolle Thema Sigmund Freud übernahm ein Arzt und Schriftsteller, der zu den wenigen genauen deutschen Kennern des Problems gehört: Alexander Mitscherlich.

Ich bin besonders dankbar, daß Professor Max Horkheimer das Nachwort zu der Reihe von zehn Essays über unser Thema schrieb. Er weiß aus seinem persönlichen Leben und aus seiner Arbeit am besten, wovon hier gesprochen wird; er kann sagen, wo immer unsere Arbeiten in falsche Perspektiven gerieten, von unklaren Voraussetzungen her undeutliche Schlußfolgerungen zogen. Max Horkheimer mußte — ebenso wie der geneigte Leser — tolerieren, daß es sich wirklich nur um zehn Versuche, um Improvisationen handeln konnte. Der Stein sollte ins Rollen gebracht werden. Nicht Fachgelehrsamkeit in erster Linie ging ans Werk, sondern zehn Schriftsteller von sehr verschiedener Prägung und sehr unterschiedlichem Hintergrund versuchten ihren Verstand, ihr

Urteil an einem Stoff, der ihnen zumeist nicht vertraut war. Sie alle schrieben mit innerem Engagement, und so bat ich sie, in Ergänzung zum eigentlichen Referat, ihre persönlichen Erfahrungen beim Umgang mit ihrem Thema darzustellen. So bekamen wir zehn Kommentare zu zehn Monographien. Eine Frage in zehn Variationen, gesehen durch zehn Temperamente, das ist das Ergebnis.

Schon die ersten redaktionellen Überlegungen und Diskussionen erwiesen, daß wir mit diesem Ergebnis zwangsläufig nicht zufrieden sein würden. War die Fragestellung selbst überhaupt legitim? Würde sie nicht vor vielen jener großen deutschen Juden von Anbeginn an versagen? Albert Einstein — ein Jude deutscher Herkunft, ein Deutscher jüdischer Herkunft, gewiß. Aber hätte er die spezielle Relativitätstheorie nicht auch gefunden: als Ungar, Franzose, Schwede oder was immer? Wir bejahten die Berechtigung dieses Zweifels im Falle Einstein sofort und bezogen ihn nicht ein in unsere Untersuchung. Naturwissenschaftliche Entdeckungen werden offenbar weitgehend unabhängig von einer nationalen, sprachlichen Kultur gemacht; sie können sich überall dort ereignen, wo ein individuelles Genie auf eine technisch-naturwissenschaftlich weit genug fortgeschrittene Zivilisation trifft.

Anders, dachten wir, ist es etwa bei Marx. Dieser Philosoph, der nach seinem eigenen Wort sich nicht damit begnügte, die Welt zu interpretieren, sondern es so folgenreich unternahm, sie zu verändern, Karl Marx — wäre sein Werk, wären seine großen Erkenntnisse und seine großen Irrtümer möglich gewesen anderswo, durch einen anderen? Ist der Marxismus nicht zu einem bestimmenden Teil die Antwort auch auf eine individuelle Biographie? Wäre Marx der Urheber so gewaltiger Ressentiments und so kühner Umsturz- und Gerechtigkeitsideen geworden, ohne beides zu sein: Jude und Deutscher? Ich meine: nein. Heinrich Böll, der das Referat Karl Marx schrieb, kam zu dem Ergebnis: bei Marx ist unsere Problemstellung 'aufgehoben' im Hegelschen Sinne.

Das läßt mich unbefriedigt; das ließ Heinrich Böll unbefriedigt; das wird den Leser unbefriedigt lassen. Aber hierin gerade sahen wir schon bei der Vorbereitung der Monographien ihren Vorzug: es sollte zu einem gänzlich offenen Horizont hin gefragt und geforscht werden; der mögliche Irrweg gehörte zur Marschroute. Würden sich in der Traum-

analyse Freuds Trauminhalte finden, die Aufschluß gäben über das keineswegs nur negative Spannungsverhältnis eines Juden zu der Heimat Österreich, genauer, zu der so besonderen Physiognomie deutscher Kultur im Wien der Jahre um den ersten Weltkrieg? Gab es im Unterbewußtsein Wurzeln für jene Affinität, nach der wir fragen wollten? Es mußte offenbleiben, und wir durften gespannt sein auf die Ergebnisse — im Falle Freud, bei Liebermann, Rathenau, Kafka.

Am ehesten vorhersehbar war eine positive Antwort für Moses Mendelssohn. In ihm, in seiner Freundschaft zu Lessing, hatten wir ja immer den Modellfall der so einzigartig fruchtbaren Begegnung jüdischen und deutschen Geistes. Paul Schallück beschreibt ihn im Tone verehrenden Gedenkens zu Beginn der zehn Kapitel dieser Reihe. Nathan der Weise, das war einmal Wirklichkeit, und der große Gedanke der Toleranz, der Duldsamkeit und des Verständnisses gerade zwischen Juden und Deutschen gewann vor zweihundert Jahren Leben. Wird nicht alles, was wir heute wissen über '1933 und die Folgen' um so unverständlicher, um so absurder für uns Deutsche?

Aber noch einmal: Die Juden und der deutsche Geist, diese Begegnung im Widerspruch, dieses große, so schauerlich abgebrochene Fragment der Geistesgeschichte — war das denn überhaupt ein richtiges, ein zulässiges Thema?

Was heißt hier *die Juden?* War Hugo von Hofmannsthal einer? Oder ein *Mischling* wievielten Grades war er? Große deutsche Juden ließen sich taufen, wurden Christen; andere waren schon als Christen geboren. Durften wir sie *Juden* nennen? »Wer Jude ist, bestimme ich!« — das Naziwort; war unsere Fragestellung nicht eine Verkehrung der verbrecherischen Devise ins Human-Philosemitische? Würde der oft so künstliche Schnitt, das Ausklammern eines Deutschen jüdischer Herkunft aus einer ganz und gar assimilierten Umgebung, nicht damit noch einmal vollzogen? Himmler und Rosenberg hatten die Namen durchgestrichen, ausradiert — wir jetzt schrieben sie groß und andachtsvoll wieder hin, rahmten sie in Gold, setzten sie aber auch damit wieder ab von dem historischen, dem deutschen Geist der Epoche, in der sie lebten. Tucholsky war ein Berliner, Maximilian von Harden ein Preuße, Theodor Wolff ein deutscher Demokrat. Was geht uns ihr Judentum,

ihr jüdisches Wesen an, wenn sie doch das beste Deutsch des Journalismus ihrer Zeit schrieben?

In der Tat, diese Einwände scheinen die Fragestellung aufzuheben. Aber es bleibt doch eine merkwürdige, eine bemerkenswerte Tatsache, daß die großen unruhvollen Beweger unserer Zeit, die Entdecker der Strukturen dieser modernen Welt, zu einem unverhältnismäßig großen Teil Juden im deutschen Sprachraum sind. Marx, Freud, Einstein, Kafka — das kann kein Zufall sein.

Also begannen wir mit der Arbeit und nahmen bewußt die Bedenken — sie kamen auch von jüdischer Seite — auf unseren Rücken. Sind wir in die Irre gelaufen und etwa dort wieder angekommen, von wo wir auszogen? Der Leser möge entscheiden. Dieses Buch, zuerst eine Sendereihe im Dritten Programm des Norddeutschen Rundfunks, kam zustande mit Unterstützung der Kölner Bibliothek Germania-Judaica und deren Mitarbeiter Wilhelm Unger. Der Programmdirektor des Norddeutschen Rundfunks, Hans Arnold, ermöglichte es mir und meinen Mitarbeitern materiell und organisatorisch, aber auch intellektuell und emotional, diesen langen zwölfteiligen Bericht von jenem Fragment einer großen Begegnung trotz vieler Hindernisse und Einwände zustandezubringen. Dr. Arnold hielt dem Thema auch dann noch die Stange, als ich selbst begann, es zu fragwürdig zu finden. Wirklich, es ist fragwürdig genug, des Fragens würdig, und so mag einmal begonnen sein damit. Mehr als die ersten tastenden Improvisationen werden hier nicht geboten und nicht versprochen.

Geschichte, als Ganzes wie im Detail, gleicht nie den kühnen Fugen und Sinfonien, den tausendjährigen Reichen, den Gesamtkunstwerken und großen strategischen Plänen. Sie bleibt Stückwerk, Verwirrung, Aufschwung und Scheitern. Man mag sie heroisch verstehen, dialektisch, ironisch, existentiell — Geschichte ist ein Karussell aus Fragmenten. Müßig nachzusinnen, was hätte werden können, werden sollen, wenn dieser Ansatz und jenes historische Versprechen weitergekommen wären zu großen Sprüngen, Erfüllungen. Melancholisch macht es, darüber nachzusinnen, wohin wir es herrlich gebracht, wäre die hohe Tradition Lessings und Mendelssohns bestimmend geworden für ein demokratisches 19. Jh. in Deutschland. Sie blieb Fragment, wurde zertrampelt.

Ein persönliches, vielleicht zu persönliches Wort am Schluß. Als die Zertrampler die Macht übernahmen, begann ich zu denken. Als ich aus dem Krieg kam, wollte ich nur noch leben, um zu verstehen, was geschehen war. Als ich vor einem Jahr in dem deutschen Professorenzimmer in Jerusalem saß, gab ich es auf, die Erklärung jemals zu finden. Der 82jährige Martin Buber sagte mir nach mehreren Gesprächen: »Fragen Sie mich nicht mehr. Ich denke täglich darüber nach. Ich weiß es nicht. Ich weiß nicht, warum es geschah, und warum es gerade die Deutschen taten. Ich weiß es nicht.«

Schlüssel werden viele herumgereicht. Die Kommunisten machen die ausgebliebene soziale Revolution, das Fehlen einer Diktatur des Proletariats verantwortlich — und sind, wie Stalin, selbst manchmal Antisemiten. Die Psychologen finden atavistische Triebe, Inferioritäts- und Aggressionskomplexe, das kollektive Unbewußte. Die Soziologen sprechen von ökonomischer und intellektueller Überlegenheit der Juden bei gesellschaftlicher Deklassierung. Die Historiker verweisen auf Parallelen, und die Weltgeschichte wird damit schnell zu einem endlosen Drama aus Massenmorden.

Von alledem ist viel zu lernen. Und nach alledem ist es schwer, das Haupt nicht zu verhüllen und in die Wüste zu gehen. Aber überall ist Wüste. Da kann man ebensogut bleiben, wo man gerade steht, einen Stab in den Sand stecken und warten, daß er grünt und blüht. So war es für mich mit diesem Thema. Es gab also offenbar Zeiten, da lebten Juden nicht nur friedlich und freundlich unter uns, da konnten sie gerade bei uns, mit uns, manchmal gegen uns, manchmal durch uns Werke vollbringen, Gedanken denken, die nirgendwo sonst vollbracht und gedacht wurden. Sollte es sich nicht lohnen, diesen Zeiten genauer nachzusinnen? Würde nicht mancher junge Deutsche all die Verwirrung und den Antisemitismus für sich besser überwinden können, wenn er etwas mehr wüßte über das, was ich so unzulänglich die besondere Affinität nannte zwischen jüdischem und deutschem Geist?

Ich glaube das. Darum wünsche ich, daß diese Versuche über das Fragment einer großen Begegnung der Anfang und Anstoß sein mögen für mehr Klarheit über ein Dunkel, aus dem meine Generation nicht mehr herausfinden wird.

Moses Mendelssohn und die deutsche Aufklärung

von Paul Schallück

Am Anfang der neuzeitlichen Symbiose des deutschen mit dem jüdischen Geiste steht ein schüchterner Mann von kleiner Statur, der Zeit seines Lebens aus Verlegenheit stotterte, wenn er zu sprechen begann; ein Mann mit schön gebildetem Gesicht, klugen Augen und einem kurzen Bart, aber verwachsenen Schultern, die einen Höcker bildeten; ein bescheidener, kranker Mann, von dem zu seinen Lebzeiten gesagt wurde:

»Von Moses bis Moses war keiner dem Moses gleich.«

Der Jude *Moses Mendelssohn*. Von Moses, dem Propheten, bis Moses Mendelssohn gab es keinen, der Mendelssohn gleichkam. Als Moses Mendelssohn — im gleichen Jahre wie *Gotthold Ephraim Lessing* — 1729 in Dessau als Sohn des Menachem *Mendel*, Gemeindeschreiber und Lehrer an einer Privatschule, geboren wurde, lebten die Juden in Deutschland verarmt, verachtet und ungebildet wie im Mittelalter. Auch die Familie Mendel. Sie spürten nichts vom frischen Wind einer neuen Epoche, sie partizipierten nicht an der Befreiung des Geistes vom Druck überkommener Vorurteile, nicht an der Verbreitung vernunftgemäßer Einsichten und nicht am beginnenden Fortschritt der Völker in Leben, Kunst und Wissenschaft, der mit dem Regierungsantritt Friedrichs des Großen, 1740, in Deutschland zur Hochblüte gelangte: zu einer stolzen Selbstgewißheit aufgeklärter Köpfe, zur siegesfrohen Zuversicht eines unaufhaltsamen Fortschreitens hin zur Freiheit, Würde und Glückseligkeit des Menschen. Ein jüdischer Zeitgenosse berichtet:

»Die bürgerliche Unterdrückung, zu welcher uns ein sehr gerissenes Vorurteil verdammt, liegt wie eine tote Last auf den Schwingen des

Geistes und macht sie unfähig, den hohen Flug der Freigeborenen jemals zu versuchen. Es ist nicht unsere Schuld, allein, wir können nicht leugnen, daß der natürliche Trieb zur Freiheit in uns alle Tätigkeit verloren hat. Er hat sich in eine Mönchstugend verändert und äußert sich bloß im Beten und Leiden, nicht im Wirken.«

Auch die General-Privilegien des aufgeklärten *Friedrich II.* von 1750 waren befangen im herrschenden Vorurteil gegen die Juden. Nach wie vor waren ihnen nur Wucher und Kleinhandel erlaubt, jene traurigen Geschäfte, die das Mittelalter hindurch dem Juden den Fluch der Mitlebenden zugezogen hatten. Sie mußten in Gettos oder Judengassen zusammengepfercht hausen und wurden auf eine kleinliche Art als vogelfrei betrachtet, dem Spott, den Beschimpfungen und Tätlichkeiten christlicher Mitbürger wehrlos ausgesetzt. Die Gemeinden wurden durchweg von polnischen Rabbinern geführt, die der deutschen Sprache nicht mächtig waren, es nicht sein wollten und es zu sein den Glaubensbrüdern untersagten — oder beherrscht von Hofjuden, die von den Fürsten als Förderer des Handels und Wandels berufen und geschätzt, von den Hofgesellschaften jedoch ignoriert wurden und durch eine fast absolute Beherrschung der Heimatgemeinden den Schein einer politischen Macht erweckten, obwohl sie selbst außerhalb aller gesellschaftlichen Beziehungen lebten. Nur wenigen Juden war es vergönnt, sich durch teuer erkaufte Schutzbriefe das Recht auf Niederlassung außerhalb der Reservate zu erwerben. In dieser Welt der Entrechteten und Geknechteten also, der Ausgestoßenen, Verarmten, Rückständigen und Ungebildeten wurde Moses Mendelssohn geboren, wuchs er auf und blieb er bis zu seinem vierzehnten Jahr. Über den fünfundzwanzigjährigen Moses Mendelssohn aber schrieb Lessing:

»Er ist wirklich ein Jude, ein Mensch von etlichen und zwanzig Jahren, welcher ohne alle Anweisung in Sprachen, in der Mathematik, in der Weltweisheit und in der Poesie eine große Stärke erlangt hat; ich sehe ihn im Voraus als die Ehre seiner Nation, wenn ihn anders seine Glaubensgenossen zur Reife kommen lassen, die allezeit ein unglücklicher Verfolgungsgeist gegen Leute seinesgleichen getrieben hat.«

Und als Moses Mendelssohn 1786 — vier Jahre später als Lessing — in Berlin gestorben war, schrieb die ›Berliner Zeitung‹:

»Gestern früh starb im 57. Jahre seines Alters an einem Schlagflusse Herr Moses Mendelssohn, aus Dessau gebürtig, eine Nachricht, die außer dem, der sie niederschrieb, auch noch manchem Auge Tränen auspressen wird. Für die Welt sowohl, als für seine Freunde, bleibt sein Verlust unersetzlich. In welchem künftigen Jahrhundert wird ein solcher Geist in der Hülle eines Sterblichen wieder zur Reife kommen?«

Durch eigene Kraft also hatte sich Mendelssohn aus der Enge und dem mystischen Dunkel seines Volkes zu weltweitem Ansehen emporgerungen: von Dessau nach Berlin.

Die Judenschaft Berlins war nicht in Gettos eingesperrt. Dennoch blieb auch ihre Bewegungsfreiheit mannigfach beschränkt. Zum Beispiel durften die Juden nur durch zwei Tore die Stadt betreten oder verlassen, an denen sie wie das Vieh verzollt wurden. Und durch eines, das Rosenthaler Tor, einen einzigen Dukaten in der Tasche, betrat 1743 der vierzehnjährige, schäbig gekleidete und infolge übereifrigen Bibelstudiums schon verwachsene Moische aus Dessau, dem erst der Zollbeamte den Namen Mendelssohn verlieh, nach einem tagelangen Fußmarsch die preußische Hauptstadt. Angelockt von dem mutigen Wort Friedrichs des Großen:

»In meinem Reiche kann jeglicher nach seiner Fasson selig werden.«

Angezogen allerdings auch von dem Rabbiner David Fränkel, seinem Dessauer Lehrer, der nach Berlin übergesiedelt war. Rabbi Fränkel hatte schon den Fünfjährigen im Hebräischen und in der Bibel unterrichtet und den Aufwachsenden ein wenig bekannt gemacht mit dem jüdischen Philosophen des Mittelalters, *Maimonides*. Jetzt, in Berlin, stürzte sich Moische — gleichsam mit dem Jahrhunderte lang zurückgestauten Bildungshunger seines Volkes — ohne Geld und Lehrer und mit nur wenigen Büchern auf die Erlernung der deutschen Sprache. Dann studierte er Mathematik, lernte in seiner Dachkammer Latein, so daß er bald schon Platon und Aristoteles lesen konnte, und ließ sich von seinem ersten Freund, dem Medizinstudenten Gumperz, in Englisch und Französisch unterrichten. Gumperz weist ihn auf Leibniz und den Aufklärungsphilosophen Christian von Wolff hin, führt ihn beim Präsi-

denten der Berliner Akademie der Wissenschaften ein und macht ihn schließlich — beim Schachspiel — mit *Lessing* bekannt. Der junge Lessing hatte das Lustspiel ›Die Juden‹ geschrieben, als einen Protest gegen

»die schimpfliche Unterdrückung, in welcher ein Volk seufzen muß, das ein Christ ... nicht ohne eine Art der Ehrerbietung betrachten kann.«

Er hatte darin die Feindesliebe eines Juden hervorgehoben und eben damit vielfachen Widerspruch erregt, der die Wahrscheinlichkeit, daß es unter Juden einen Mann von solch ausgezeichnetem Charakter geben könne, leidenschaftlich bestritt. Gegen die Kritiker *Lessings* nun tritt der Jude *Moses Mendelssohn* auf:

»Mit welcher Stirn kann ein Mensch, der noch ein Gefühl der Redlichkeit in sich hat, einer ganzen Nation die Wahrscheinlichkeit absprechen, einen einzigen ehrlichen Menschen aufweisen zu können? Einer Nation, aus welcher, wie sich der Verfasser der ›Juden‹ ausdrückt, alle Propheten und die größten Könige aufstanden? Ist es nicht genug, daß wir den bittersten Haß der Christen auf so manche grausame Art empfinden müssen; sollen auch diese Ungerechtigkeiten wider uns durch Verleumdungen gerechtfertigt werden? Man fahre fort, uns zu unterdrücken, man lasse uns beständig mitten unter freien und glückseligen Bürgern eingeschränkt leben, ja man setze uns ferner dem Spotte und der Verachtung der Welt aus; nur die Tugend, den einzigen Trost bedrängter Seelen, die einzige Zuflucht der Verlassenen, suche man uns nicht gänzlich abzusprechen.«

So hatte nie zuvor ein Jude in der Öffentlichkeit gesprochen. Mit diesem Paukenschlag, den ein vor kurzem noch verachteter und geknechteter Jude in die Welt setzte, begann die Befreiung des jüdischen Volkes, die Emanzipation, und zugleich auch die Freundschaft zweier Männer, die bis zum Tode Lessings andauerte. Eine Freundschaft, die im gleichen Bewußtsein gegründet war, im gleichen, unerschütterlichen Mut, alles geschichtlich Gewordene der kritischen Prüfung durch die Vernunft zu unterwerfen, Staat und Gesellschaft, Wirtschaft und Recht, Religion und Erziehung nach ihren Grundsätzen neu zu gestalten. Zwei aufgeklärte Geister waren sich begegnet, die sich fortan gegenseitig anspornen und

beeinflussen sollten. Lessing schulte den noch immer unsicheren Stil des Freundes, regte ihn an, als Schriftsteller tätig zu sein, und veröffentlichte seine ›Philosophischen Gespräche‹. Zum ersten Male hatte damit ein Jude ein deutsches Buch geschrieben. Umgekehrt konnte Lessing einiges an philosophischem Wissen von Mendelssohn profitieren. Zu der 1764 entstandenen Streitschrift ›Pope ein Metaphysiker‹ steuerte Mendelssohn die philosophischen Materialien bei; noch im ›Laokoon‹ gehen gewisse ästhetische Thesen fast wörtlich auf Mendelssohnsche Begriffe zurück. Das sind nur äußerliche Beispiele für ein vielfältiges und fruchtbares Zusammenwirken und Sich-Beeinflussen, das in Briefen fortgesetzt wurde, als der unruhige Lessing von Berlin nach Leipzig, nach Hamburg und Wolfenbüttel übersiedelte.

»Mein lieber Moses! Ist es denn hübsch, daß ich seit sechs Wochen keine Zeile von Ihnen zu sehen bekomme? Warum wollen Sie mir denn auf meinen letzten Brief nicht antworten? Ich habe Ihre Aufsätze von der Kunst, von dem Naiven usw. und einige von meinen Fabeln mit beigelegt.«

»Ich kann nicht umhin, Ihnen eine Neuigkeit mitzuteilen. Ich will nunmehr für nichts in der Welt mehr schwören, da es schon so weit gekommen ist, daß ich eine Predigt schreibe und einen König lobe. Ich habe auch einige hebräische Danklieder ins Deutsche übersetzt, und sie sind gedruckt.«

»Liebster Freund! Sie haben mir mit Ihrer Ode und Ihrer Predigt eine recht große Freude gemacht; sie sind beide recht schön; und an der ersteren besonders habe ich nichts auszusetzen.«

»Ich habe Ihnen seit einiger Zeit nicht geschrieben, weil ich seit einiger Zeit nicht gedacht habe. Es müssen Freunde von einer ganz anderen Natur sein, die sich bloß mit Versicherungen von ihrer Freundschaft unterhalten können. Und ich hätte Ihnen wahrlich nichts anderes schreiben können, weil ich mich bei der ungesunden Luft, welche wir zeither allhier atmen, vor allem Nachdenken hüte. Moses.«

»... Lassen Sie mich von Spinoza noch ein paar Worte mit Ihnen plaudern. Ich muß Ihnen gestehen, daß ich mit Ihrem ersten Gespräch seit einiger Zeit nicht mehr so recht zufrieden bin. Ich glaube, Sie

waren damals, als Sie es schrieben, ein kleiner Sophist; und ich muß mich wundern, daß sich noch Niemand Leibnizens gegen Sie angenommen hat.«

»Ich schicke Ihnen meine philosophischen Schriften, aber ohne einen Brief dazu zu schreiben. Ich befinde mich seit einiger Zeit so übel, daß mir das Lesen und Schreiben völlig untersagt worden ist.«

»Ich danke Ihnen, mein bester Freund, für Ihre gütige Belehrung. Sie haben vollkommen recht; so und nicht anders kann Leibniz geschrieben haben. Ganz der Ihrige, Lessing.«

»Hierbei Ihre Gespräche. Die Hauptidee ist so wichtig, mir wenigstens so neu, daß ich auf Ihre Ausführung derselben außerordentlich begierig bin. Leben Sie wohl! Empfehlen Sie mich und meine Frau der Ihrigen, bis auf nähere Bekanntschaft.«

»Daß Ihnen nicht alles gefallen, was ich seit einiger Zeit geschrieben, das wundert mich gar nicht. Ihnen hätte nichts gefallen müssen; denn für Sie war nichts geschrieben. Höchstens hat Sie die Zurückerinnerung an unsere bessern Tage etwa bei der oder jener Stelle täuschen können ... Ihr Lessing.«

Das schönste Zeugnis für diese Freundschaft hat Lessing abgelegt mit seinem Schauspiel ›Nathan der Weise‹. Es ist bekannt, daß die Hauptfigur ein getreues Abbild des Freundes Mendelssohn darstellt. Leider wurde der *Nathan* schon damals mißverstanden, als habe Lessing sagen wollen, ein Jude müsse klug, weise, gut sein, um von der Gesellschaft anerkannt zu werden, wie Mendelssohn seiner Weisheit und Charakterfestigkeit wegen anerkannt wurde. Lessing aber dachte an die völlige Gleichberechtigung aller Juden, ohne Rücksicht auf charakterliche Vorleistungen; und Mendelssohn war beschämt, daß die Berliner Gesellschaft ihn nicht als Juden, der er war, sondern nur als Gelehrten, der er auch war, zu sich heranzuziehen geneigt war. Als Lessing 1781 gestorben war, schrieb Mendelssohn an Lessings Bruder:

»Mit gerührtem Herzen danke ich der Vorsehung, daß sie mich so früh in der Blüte meiner Jugend hat einen Mann kennen lassen, der meine Seele gebildet hat, den ich bei jeder Handlung, welche ich vorhatte, bei jeder Zeile, welche ich hinschreiben sollte, mir als Freund und Richter vorstellte, und den ich mir zu allen Zeiten noch

als Freund und Richter vorstellen werde, sooft ich einen Schritt von Wichtigkeit zu tun habe. Man wird von ihm sagen können: Er schrieb Nathan den Weisen und starb! Er konnte nicht höher steigen. Er ist mehr als ein Menschenalter seinem Jahrhundert vorangeeilt.«

Mendelssohn sah in Lessing die höchste und hellste Zusammenfassung der Aufklärungsideen; und an dem Versuch, sie zu verwirklichen, war er selbst — und nicht nur für das eigene jüdische Volk — in ausgezeichneter Weise beteiligt. 1762 hatte Mendelssohn geheiratet; vom König war ihm das Privileg eines Schutzjuden zuerkannt worden, das sich jedoch nicht auf seine Nachkommen erstreckte; 1763 erhielt er den Preis der Berliner Akademie, um den sich auch Kant beworben hatte. Er war mit seinem Freunde, dem Buchhändler und Literarkritiker Friedrich Nicolai, den er durch Lessing kennengelernt hatte, an der ›Bibliothek der schönen Wissenschaften und freien Künste‹ beteiligt.

»Lieber Lessing! Ich bin der grübelnden Metaphysik auf einige Zeit untreu geworden; ich besuche Herrn Nicolai sehr oft in seinem Garten. Wir lesen Gedichte. Herr Nicolai liest mir seine eigenen Ausarbeitungen vor, ich sitze auf meinem kritischen Richterstuhle, bewundere, lache, billige, tadle, bis der Abend heranbricht. Ich bekomme einen ziemlichen Ansatz von einem bel esprit!«

Er beteiligt sich mit *Lessing* an den ›Briefen die neueste Literatur betreffend‹ und an der ›Allgemeinen deutschen Bibliothek‹. In seinem Briefwechsel mit *Kant* lernt er die Ursprünge der späteren Kritiken des Königsberger Philosophen kennen. Und 1767 erscheint Mendelssohns ›Phädon oder die Unsterblichkeit der Seele‹, ein sokratisches Gespräch, das ihn weltberühmt machte.

»Es galt nicht, die Gründe anzuzeigen, die der griechische Weltweise zu seiner Zeit gehabt, die Unsterblichkeit der Seele zu glauben, sondern was ein Mann wie Sokrates, der seinen Glauben gern auf die Vernunft gründete, in unseren Tagen nach den Bemühungen so vieler großer Köpfe für Gründe finden würde, seine Seele für unsterblich zu halten.«

Der *Phädon* brachte ihm den Ehrentitel eines deutschen Sokrates ein. Man muß sich klarmachen, was es bedeutete, daß der höckrige und stotternde Mann eines Volkes, dem man noch immer die Fähigkeit

zu charakterlichen und geistigen Leistungen grundsätzlich absprechen wollte, ein deutscher Sokrates genannt wurde. Erfüllt vom Geiste der Humanität und wurzelnd im Rationalismus war er wie kaum einer befähigt, die Philosophie unter das Volk zu tragen, sie zu popularisieren. Im gleichen Maße war er ein jüdischer Sokrates, unerschütterlich im Bekenntnis seiner Väter und ein Lehrer seines Volkes. Er übersetzte große Teile der Bibel in ein ausgezeichnetes Deutsch, die Psalmen und die fünf Bücher Moses, und versah sie mit Kommentaren, so daß die Psalmen beispielsweise fortan den Deutschen in einem neuen Lichte erscheinen und der jüdischen Jugend zum Studium ihrer Religion und der deutschen Sprache dienen konnten. Er gab eine hebräische Wochenzeitschrift heraus, um seinen Glaubensgenossen geeigneten Bildungsstoff zu liefern, gründete einen Verein der ›Freunde der hebräischen Sprache‹ und schließlich die ›Berliner Freischule‹, die deutsche Erziehung vermittelte. Allmählich wich — zumindest in Berlin — der jüdische Jargon einer gereinigten deutschen Umgangssprache. Die Absolventen der Freischule waren später die Männer, die in ganz Deutschland den jüdischen Unterricht reformierten, die sich nicht mehr dem Schacher und dem Handel, sondern dem Handwerk, den Künsten und Wissenschaften zuwandten und eben darum dem eigenen Volk — nicht nur in Deutschland — zu einem stetig wachsenden Ansehen verhalfen.

»Die verächtliche Meinung, die man von einem Juden hat, wünschte ich durch Tugend und nicht durch Streitschriften zu widerlegen.«

Dennoch konnte und wollte Mendelssohn dem Streit nicht ausweichen, wo er notwendig schien. Sich deutsche Bildung anzueignen, wurde ab 1740 die Sehnsucht vieler Juden. Von den Strenggläubigen, den Orthodoxen, jedoch wurde deutsche Bildung als Abfall von Gott und nichtreligiöse Wissenschaft als Gefahr für Religion und Volk angesehen. Die polnischen Rabbiner bekämpften alle Neuerer und weissagten den Untergang der jüdischen Religion, wenn der durch Mendelssohn eingeleiteten Entwicklung nicht Einhalt geboten würde. Wer richtiges Deutsch sprach, wurde als Ketzer verschrien. Selbst Bücher in deutscher Sprache zu besitzen, war streng verboten. Einige Jahre bevor Mendelssohns erste Schriften erschienen waren, hatte man einen jüdischen Knaben aus der Berliner Gemeinde ausgeschlossen, weil er

ein deutsches Buch aus einer Gasse in die andere getragen hatte. Jeder, der Mendelssohns Übersetzungen der fünf Bücher Moses las, wurde mit dem Bann belegt. Diesem Urteil schlossen sich die Rabbiner in Fürth, Frankfurt, Hamburg und Prag an. Mendelssohn aber beachtete den Bann nicht.

»Ich weiß leider, wieviel Widerspruch, Haß, Verfolgung und dergleichen die geringste Neuerung, wenn sie auch wichtige Verbesserungen zur Folge hat, beim Volke findet. Mögen sie aber fluchen, ich werde gesegnet sein. Ich werde ihrer Gewalt nicht die mindeste Gewalt von meiner Seite entgegensetzen, aber Gründe möchte ich gern wissen, warum man mich verurteilt. Wenn meine Übersetzung von allen Juden ohne Widerrede angenommen werden sollte, so wäre sie überflüssig. Je mehr sich die sogenannten Weisen der Zeit widersetzen, desto nötiger ist sie. Ich habe sie anfangs für das niedrig stehende Volk gemacht, finde aber, daß sie für Rabbiner viel notwendiger ist und bin willens (wenn Gott mir seinen Beistand schickt), auch die Propheten und die Hagiographen herauszugeben.«

Außerdem war Mendelssohn der Ansicht, religiöse Vorschriften könnten immer nur das äußere Handeln regulieren, das inwendige Denken aber müsse auf jeden Fall frei bleiben. Er verlangte Toleranz gegenüber jedem Bekenntnis. Mit solchen Anschauungen erregte er nicht nur seine Glaubensbrüder, er machte sich auch verdächtig, dem Judentum doch schon recht fern gerückt zu sein. Mitten in seiner Entwicklung zu einem deutschen Schriftsteller und Weisen wurde er durch Johann Caspar Lavater, einen protestantischen Pfarrer aus Zürich, aufgeschreckt. Lavater hatte ihn in Berlin besucht, war tief bewegt vom »Moses mit den geistsprühenden Augen« heimgekehrt und wollte den Juden in ehrlicher Absicht für das Christentum gewinnen.

»Denn ein Jude, der aus den Schriften der christlichen Lehrer die heiligsten Wahrheiten schöpft, der deutsche Werke verfaßt, mit christlichen Gelehrten umgeht — ein solcher Jude muß dem Christentum nicht gar so fern stehen.«

Er forderte Mendelssohn auf, die Konsequenz zu ziehen, sich taufen zu lassen, weil das Judentum überholt, neuzeitliches Mitleben nur im Schoße des Christentums möglich sei. Mendelssohn war aufs tiefste

gekränkt. Er sah darin eine Verdächtigung seines Charakters, eine Mißachtung des Judentums und antwortete:

»Ich begreife nicht, was mich an eine so überstrenge, so allgemein verachtete Religion fesseln könnte, wenn ich nicht im Herzen von ihr überzeugt wäre. Wäre ich im Herzen von einer anderen überführt, so wäre es die verworfenste Niederträchtigkeit, der inneren Überzeugung zum Trotz die Wahrheit nicht bekennen zu wollen. Ich bin von dem Wesen meiner Religion so fest und unwiderleglich versichert, daß ich hiermit vor dem Gott der Wahrheit bezeuge, daß ich bei meinen Grundsätzen bleiben werde, so lange meine Seele nicht eine andere Natur annimmt. Kommen Sie, wir wollen uns in Gedanken umarmen. Sie sind ein christlicher Prediger und ich ein Jude! Was tut dieses? Wir sind beide Menschen! Wir wollen einander aufrichtig alle Unruhe vergeben, die wir uns gegenseitig gemacht haben.«

Lavater sah die Taktlosigkeit seines Begehrens ein. Mendelssohn und Lavater wurden Freunde. Damit aber hatte der »Moses mit den geistsprühenden Augen« begonnen, die Religion seiner Väter den Andersgläubigen in einem neuen Lichte zu zeigen, sie als die wahre Vernunftreligion, als die Religion des aufgeklärten Zeitalters darzustellen. Er sah in ihr keine Geheimnisse, die man glauben müsse, aber nicht begreifen könne, keinen Kampf zwischen Religion und Vernunft, keinen Aufruhr des natürlichen Erkennens wider die unterdrückende Gewalt des Glaubens. An Glaubensinhalten werde in den biblischen Vorschriften nichts vorausgesetzt, keine Lehrmeinungen und Heilswahrheiten geoffenbart, dem Gebrauch der Vernunft keine Grenzen gezogen. Solche Gedanken, die zweifellos durch den aufgeklärten Zeitgeist im Deutschland Friedrichs des Großen angeregt worden waren und gleichermaßen auf ihn zurückwirkten, die vor allem ohne Lessing und andere aufgeklärte Denker Europas nicht vorstellbar sind, führte Mendelssohn später mit präziser Leidenschaft aus, in seiner Schrift ›Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum‹. Die Schrift, entstanden in der Auseinandersetzung mit jenem Göttinger Professor, der schon an Lessings ›Juden‹ kritisiert hatte,

»Ein edler Jude ist eine dichterische Erfindung«,

der noch immer die Juden für eine 'unverbesserliche Rasse' hielt, diese

Schrift darf die Unabhängigkeitserklärung des Judentums genannt werden. Zum ersten Male wurde — von einem Juden zudem — nicht nur die Freiheit von Beschränkungen, also in bürgerlicher Hinsicht, sondern auch die Identität von Freiheit und Gewissensfreiheit gefordert. Mendelssohn legte seine Ansicht über Staat, Religion und Judentum dar, erklärte die Bedeutung der jüdischen Zeremonialgesetze, verwarf die Bestrebungen, Juden und Christen im Glauben zu vereinen, und sprach an einer Stelle die 'Regenten der Erde' unmittelbar an:

»Wenn es einem unbedeutenden Mitbewohner vergönnt ist, seine Stimme bis zu Euch zu erheben, traut den Räten nicht, die Euch mit glatten Worten zu einem so schändlichen Beginnen, wie die Glaubensvereinigung verleiten wollen. Um eurer und unserer Glückseligkeit willen: Glaubensvereinigung ist nicht Toleranz, ist der wahren Duldung gerade entgegen. In Rücksicht auf die bürgerlichen Rechte sind alle Religionsgenossen einander gleich, diejenigen allein ausgenommen, deren Meinungen den Grundsätzen der menschlichen und der bürgerlichen Pflichten zuwider laufen. Brüder! ist es Euch um wahre Glückseligkeit zu tun, so lasset uns keine Übereinstimmung lügen, wo Mannigfaltigkeit offenbar Plan und Endzweck der Vorsehung ist. Lasset niemanden in Euren Staaten Herzenskundiger und Gedankenrichter sein, niemanden ein Recht sich anmaßen, das der Allwissende sich allein vorbehalten hat.«

Entschieden und objektiv wie Lessing fordert Mendelssohn eine konsequente Toleranz, die von den gegensätzlichen Anschauungen und Glaubensmeinungen nicht absehen, sie nicht in einem sentimentalen Menschheitsbeglückungstaumel verwischen will, eine aktive Toleranz, die den Andersgläubigen nicht nur duldet, sondern seine Andersgläubigkeit auch zu erkennen, zu beurteilen sich müht, um ihr wahrhaft in einem Dialog ohne Vorurteil gegenüberstehen zu können. Was in dieser Schrift ausgesprochen wird, lebte Mendelssohn vor als ein weltoffener jüdischer Staatsbürger. Und was Mendelssohn als Vorbild, als Denker, als Übersetzer und Lehrer für sein Volk bedeutet, ist mit der Emanzipation, der Befreiung von bürgerlichem Unrecht, viel zu oberflächlich gekennzeichnet. Er steht nicht nur unerschütterlich in der Tradition seines Glaubens, er vollzieht auch, was seit dem Babylonischen

Exil immer vollzogen worden war, wenn sich in einem Gastland das jüdische Leben entfaltete; immer waren die Wurzeln erst dann in der Diaspora, in der sich das Judentum seit der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem befindet, geschlagen, wenn die fremde Sprache in die eigene Botschaft eingeschmolzen, die Botschaft ihrerseits mit der fremden Geisteswelt und Seelentiefe der anderen Sprache verschmolzen war. Mendelssohn also lebte, dachte und lehrte genuin jüdisch, in ihm verwirklichte sich jüdisches Wesen, wurde jüdische Wesensart sichtbar. Freilich haben diesen Tatbestand nicht alle seine Glaubensbrüder erkennen können. Sie sahen in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776 eine Bestätigung ihres eigenen Freiheitskampfes; sie erlebten, daß sich Mirabeau vor der Pariser Nationalversammlung auf Mendelssohn berief, daß die Nationalversammlung 1791 allen Juden Frankreichs die vollen Bürgerrechte zuerkannte. Aber das genuin Jüdische erkannten sie in Mendelssohn nicht. Zum Teil — besonders auf dem Lande — verhielten sie in orthodoxer Reserve, zum Teil deuteten sie Gleichberechtigung als Gleichmacherei, übertrieben die Emanzipation, die das Bewußtsein ihres Wertes und ihrer Würde geweckt hatte, indem sie sich völlig zu assimilieren, in der Gesellschaft aufzugehen trachteten. Daß ein Jude, um vorwärts zu kommen, Christ werden müsse, wurde bald ein allgemeines Axiom. Mit Ausnahme des älteren Sohnes wurden alle Kinder und Enkel Mendelssohns getauft. Die Zahl der Mißverständnisse und Mißdeutungen war auf nichtjüdischer Seite vielleicht noch größer.

»Was wir von unseren israelitischen Mitbürgern zu fordern haben, ist einfach: sie sollen Deutsche werden.«

Selbst wenn man diese Forderung, die Heinrich von Treitschke, ein Judenfeind, aufstellte, außer acht läßt, bleibt es erstaunlich, wie gerade Judenfreunde und aufgeklärte Geister nicht das gesamte jüdische Volk, sondern nur den Ausnahmejuden, den gebildeten und gesellschaftsfähigen anzuerkennen bereit waren. Herder zum Beispiel erwartete von den Juden ausdrücklich größere Vorurteilslosigkeit,

»da der Jude als solcher von manchen politischen Urteilen frei ist, die wir mit Mühe oder gar nicht ablegen.«

Er schlug mit einem Protest gegen die 'Einräumung neuer merkantiler Vorteile' den deutschen Juden als Ausweg aus dem Judentum vor, die alten 'stolzen Nationalvorurteile' abzulegen. Man war enttäuscht und verärgert, wenn ein Jude »nicht mehr leistete als ein christlicher étudiant en belles lettres auch«, wie Goethe es formulierte. Hannah Arendt sagt zu diesem Problem:

»Wichtig für die Einstellung von Juden wie Nicht-Juden in der Sphäre der Gesellschaft war, daß die Emanzipation von ihren Verfechtern von vornherein als ein Erziehungsproblem hingestellt worden war. Selbst Humboldt hat schließlich geglaubt, daß Assimilation, wenn auch nicht Bedingung, so doch notwendige Folge der Emanzipation sei und daß Juden wie Nicht-Juden für sie erzogen werden müssen. Damit war aus der politischen Aufgabe ein gesellschaftliches Problem geworden, und es begann jene traurige Zeit, da immer nur die Feinde der Juden, nie ihre Freunde, begreifen wollten, daß die Judenfrage eine Staatsfrage war. Zwar hatte man ursprünglich vorausgesetzt, daß die Avantgarde auf beiden Seiten aus besonders Erzogenen, Gebildeten, Vorurteilsfreien, Toleranten bestehen müsse, wobei ja bereits impliziert war, daß den besonders gebildeten Nicht-Juden auch nur der Verkehr mit Ausnahmejuden der Bildung zugemutet werden konnte. Aber die Forderung, Vorurteile aufzugeben, wurde natürlich sehr schnell sehr einseitig, so daß Erziehung schließlich nur noch von Juden verlangt wurde.«

Und dann kommt Hannah Arendt auf Moses Mendelssohn zu sprechen:

»Neu und überraschend an Mendelssohn war, daß die Freundschaft mit ihm von der Umwelt sofort politisch ausgewertet oder als Exempel der neuen Menschlichkeit hingestellt wurde. Mendelssohn selbst freilich nahm keinen Anteil an den politischen Kämpfen seiner Zeit und distanzierte sich sogar ausdrücklich von allen Bestrebungen für eine bürgerliche Verbesserung der Juden, als hätte er begriffen, daß seine persönliche Freiheit und Ausnahmestellung etwas damit zu tun hatte, daß er politisch und rechtlich zu den 'geringsten Einwohnern' des friederizianischen Staates gehörte.«

Es ist charakteristisch, daß der preußische Staat, der seinem Freunde

Lessing als das »sklavischste Land Europas« galt, Mendelssohn als ein Staat erschien.

»... in welchem einer der weisesten Regenten, die je Menschen beherrscht haben, Künste und Wissenschaften blühend und vernünftige Freiheit zu denken so allgemein gemacht hat, daß sich ihre Wirkungen bis auf die geringsten Einwohner seiner Staaten erstrecken. Unter seinem glorreichen Zepter habe ich Gelegenheit und Veranlassung gefunden, mich zu bilden, über meine und meiner Mitbürger Bestimmung nachzudenken und über Menschen, Schicksal und Vorsehung nach Maßgabe meiner Kräfte Betrachtungen anzustellen. Aber von allen Großen und ihrem Umgang bin ich stets entfernt gewesen. Ich habe jederzeit im Verborgenen gelebt, niemals Antrieb oder Beruf gehabt, mich in die Händel der wirksamen Welt einzumischen, und mein ganzer Umgang hat sich von jeher bloß auf den Zirkel einiger Freunde beschränkt, die mit mir ähnliche Wege gegangen sind.«

Der Schatten der Mißverständnisse und Mißdeutungen und auch die politische Indifferenz Mendelssohns, die ihm nicht nur von Hannah Arendt vorgeworfen wird — selbst spätere Kritiken, die in Mendelssohn lediglich einen Popularphilosophen minderer Provenienz, einen seichten Aufklärer sehen wollen — können nicht verdecken, daß Moses Mendelssohn in der Mitte und im Lichte einer kurzen Zeitspanne steht, in der der alte Judenhaß wirklich abgetan und der moderne Antisemitismus, der vor allem eine biologisch minderwertige jüdische Rasse proklamierte, noch nicht von bornierten und inferioren Wirrköpfen erfunden war. Das Licht, in dem Moische aus Dessau erschien, zog Juden und Nichtjuden an. Sie suchten dem Menschen und Denker, dem Juden und Weisen zu begegnen; sie erbaten von ihm Unterweisung, Tröstung, Rat und Hilfe. Im Jahre 1777 zum Beispiel hatte die Regierung zu Dresden beschlossen, alle Juden aus der Stadt zu vertreiben. Der Vorstand der jüdischen Gemeinde wandte sich an Mendelssohn und bat um seine Vermittlung. Mendelssohn schrieb an den sächsischen Staatsminister von Ferber, den er einige Jahre zuvor in Dresden kennengelernt hatte, woraufhin der Beschluß zurückgezogen wurde. Nicht nur Philosophen und Schriftsteller oder Glaubensbrüder suchten den Kontakt mit dem

Juden Mendelssohn; selbst Katholiken wandten sich in ihren Gewissensnöten an den Weisen in Berlin.

»Mein Herr! Ich muß gestehen, daß mich der Inhalt Ihres Schreibens nicht wenig befremdet hat. Wie kommen Sie in aller Welt dazu, von Köln aus, in Sachen, die das Gewissen betreffen, sich gerade an mich zu wenden? In Ihrer eigenen Kirche gibt es vortreffliche Männer, denen es weder an Einsicht noch an Aufrichtigkeit fehlt, Ihnen den Weg der Wahrheit und der Tugend zu zeigen. Da Sie mir indessen die redliche Absicht zu haben scheinen, so werde ich Ihnen mit eben der Redlichkeit und in kurzen Worten anzeigen, was ich über Ihre Fragestücke denke; das Übrige muß eigenes Nachdenken und das Lesen gründlicher Schriften hinzutun. Über den ersten Punkt sind meine Gedanken folgende: ein jeder folge seiner eigenen Überzeugung, und sei vollkommen versichert, daß er seinem Schöpfer dadurch nicht mißfallen könne.«

In einem Brief aus Zürich, den ein anderer Katholik kurz nach dem Tode Mendelssohns an Marcus Herz schrieb, steht zu lesen:

»Auch das muß ich noch sagen: ich lebte in Berlin nicht immer so tugendhaft, als ich wohl hätte sollen, und jetzt leben würde. Herr Moses Mendelssohn, dem keine meiner Handlungen verhohlen blieb, suchte mich zu bessern; aber er sagte mir sehr oft, daß mein Feuer erst abgekühlt sein müßte, ehe ich Hoffnung zu fester Tugend erlangen könnte; und hatte oft Mitlied mit mir, wenn ich verirrt war und nun ihm, als meinem Beichtvater, meine Sünden bekannte. Jetzt genieße ich aber erst die Wohltaten der Mendelssohnschen Lehren und Freundschaft, und werde ihm lebenslänglich danken. Herr Moses Mendelssohn hat auch mit einem Benediktiner von La Trappe korrespondiert. Diese Korrespondenz ist sehr wichtig; ich kann mich aber auf den Namen nicht mehr besinnen.«

Als sich Mendelssohn einmal in Göttingen aufhielt, wurde er von der studentischen Jugend mit Musik begrüßt. Es besteht also kein Zweifel, daß er Anerkennung, Achtung, Verehrung und sogar Liebe unter allen genoß, die ihn kannten. Vor allem aber — und immer wieder —: es diskutierten als Freunde oder Gegner mit ihm die Denker, Schriftsteller und Philosophen der Aufklärungszeit, mündlich oder

schriftlich, über seine und ihre eigenen philosophischen oder religiösen, poetischen oder ästhetischen Meinungen: Lessing und Nicolai, Lavater und Hamann, Kant und Herder, Humboldt und Elise Reimarus, Marcus Herz, Dohm und Jacobi (mit dem er sich um das rechte Charakterbild seines verstorbenen Freundes Lessing heftig, leidenschaftlich stritt), Thomas Abbt und David Friedländer, Gelehrte aus allen Teilen Europas, der regierende Fürst aus Anhalt-Dessau, der Erbprinz von Braunschweig, der Freiherr von Dalberg, der regierende Graf zu Schaumburg-Lippe. Das spezifisch Jüdische dieses Mannes: der offene Horizont, die aktive Toleranz, die Hochachtung vor der menschlichen Vernunft und der Glaube an eine Menschheit im Angesichte eines Gottes, trat durch das Tor der allgemeinen deutschen Aufklärung in die Sichtbarkeit des Zeitalters ein. Die Verwandtschaft der Aufklärungsideen, wie sie in Deutschland vornehmlich von Lessing verkündet wurden, mit dem jüdischen Gedankengut, wie es Moses Mendelssohn beleuchtete, ist das eigentliche Ereignis dieses Lebens. Unter dem günstigen Stern einer weltgeschichtlichen Stunde, die nicht lange währte, fand in und durch den Juden Moses Mendelssohn eine Verschmelzung von jüdischer Botschaft mit dem deutschen Worte statt, wodurch die Botschaft des Judentums nicht verlor, sondern nur einen anderen Klang bekam. Was aber ist die Botschaft des Judentums? Martin Buber hat sie so formuliert und sich damit sicherlich in die Nähe Mendelssohns gestellt:

> »Die Menschenwelt ist bestimmt, ein einziger Leib zu werden; bislang ist sie nichts als ein Haufen von Gliedern, von denen jedes meint, einen ganzen Körper zu bilden. Des weiteren ist die Menschenwelt bestimmt, dies durch das Tun und Lassen der Menschen selber zu werden. Wir Menschen sind betraut, unsern eigenen Teil des Alls, die Menschenwelt, zu vollenden. Und es gibt ein Volk, das diese Betrauung so laut und klar vernahm, daß sie ihm in die Tiefe der Seele drang. Es nahm den Auftrag an, nicht als Menge, sondern als Volk. Als ein Volk nahm es die Wahrheit an, die von dem Menschenvolk, von dem ganzen Menschengeschlecht verwirklicht werden will. Dieses ist sein Geist, der Geist Israels. Es ist der Geist der Verwirklichung.«

Die Affinität der deutschen Aufklärungsideen und des deutschen Idealismus mit dem jüdischen Geist ist evident. Nie zuvor — auch später nicht — gelangte die deutsch-jüdische Symbiose, die in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts vor allem anderen eine Partnerschaft des Denkens und dann erst eine des Lebens war, zu solcher Blüte. Das klassische Deutschland und die mächtige Emanzipation des deutschen Judentums haben sich auf dem Boden der Aufklärung gegenseitig getragen, gesteigert und beflügelt. Die Prototypen dieses weltgeschichtlichen Zusammenwirkens, das weit über Deutschland hinaus reichte und bis in unsere Zeit nachwirkte und das Gestalten wie Leo Baeck, Franz Rosenzweig oder Martin Buber hervorgebracht hat, heißen Gotthold Ephraim Lessing und Moses Mendelssohn, von dem gesagt wurde:

»Von Moses bis Moses war keiner dem Moses gleich.«

Erfahrungen des Autors mit dem Thema:

Während ich mich zurückbegab in die Welt Gotthold Ephraim Lessings und Moses Mendelssohns, während ich Schriften und Abhandlungen, Briefe, Dokumente, Philosophien und Theologien, Anmerkungen und Fußnoten und Biographien studierte, um herauszufinden, unter welchen Bedingungen Moses Mendelssohn gerade in Deutschland zu jenem Moses werden konnte, der nicht nur von einigen Glaubensgenossen in einem Atemzug mit dem Propheten genannt wurde, während ich die Affinität zwischen dem deutschen und jüdischen Geist, den Beginn einer mächtigen jüdischen Emanzipation und einer deutsch-jüdischen Symbiose zu erkennen trachtete, während dieser Wochen und Monate habe ich mehr als sonst an die beschämendste Epoche unseres Volkes zurückdenken müssen, an die nationalsozialistischen Jahre zwischen 1933 und 1945. Damals versuchte man, das gesamte Judentum in Deutschland und Europa auszurotten.

1933 war von den großen Ideen der deutschen Aufklärung und des deutschen Idealismus oder Humanismus nichts mehr übrig geblieben. Keine Rede mehr von einem offenen Horizont, von einer aktiven Toleranz, vom Glauben an die Vernunft und an eine Menschheit. Die Ideen der Aufklärung und des Humanismus waren jedoch nicht erst 1933 unwirksam geworden. Schon mit dem Aufbruch der Romantik, die ich in diesem Zusammenhang als eine Reaktion gegen Aufklärung, Klassizismus und Humanismus sehen möchte, begann die Abkehr von den Ideen Lessings und Mendelssohns. Aus der aufgeklärten Helle wurde romantische Dunkelheit, aus Klarheit Unklarheit, an die Stelle des Verstandes wurde das Gefühl gesetzt, objektive Normen ersetzte man durch Subjektivismus, Formenstrenge durch Formlosigkeit, Rationalismus durch Religion; statt sich, wie die Aufklärer, der Neuzeit zuzuwenden, träumten die Romantiker sich ins Mittelalter zurück, der Begriff Menschheit wurde von dem Begriff Nation abgelöst, der Begriff Bruder von dem Begriff des Angehörigen der gleichen Nation oder Rasse, man sprach nicht mehr von der Verantwortung des einzelnen und jedes Menschen für sein eigenes Tun, Denken und Lassen, sondern von Gehorsam.

Manche dieser Begriffsumkehrungen waren mir zwischen 1933 und 1945, besonders während des Krieges, in vielfältigen Variationen als konkrete Lebenserfahrung begegnet. Und als ich 1946 aus der Gefangenschaft heimkehrte in ein Ruinenland und mich nach einem neuen menschlichen Leben unter humanen Bedingungen sehnte, war ich der Überzeugung, daß meine Hoffnungen sich nur unter dem Zeichen der Lessingschen Aufklärung: in einem offenen Horizont, mit Hilfe einer aktiven Toleranz, im Glauben an die menschliche Vernunft und an eine Menschheit würden erfüllen lassen. Die Aufklärung selbst hatte ja nicht versagt; sie war vielleicht nur um ein Jahrhundert zu früh in der menschlichen Gesellschaft erschienen; und dieser Überzeugung bin ich noch heute. Ich wußte jedoch nicht, weil es mir niemand gesagt hatte, welchen Anteil Moses Mendelssohn und mit ihm das Judentum insgesamt an der Profilierung dieser Denk- und Lebensweise gehabt hatten; in meinen Erfahrungen gab es überhaupt keine deutsch-jüdische Symbiose.

Und was ich zunächst, nach meiner Rückkehr aus dem Kriege, unter

ständigen Erschütterungen erfahren mußte, war die Vervollständigung jenes Leidensbildes, das sich schon vorher in Erzählungen und geheimen Nachrichten über Konzentrationslager und ihre Vernichtungsmethoden angedeutet hatte; jenes ungeheuerliche Phänomen, das sich durch die ganze Geschichte des jüdischen Volkes zieht, bis zu den Gasöfen des nationalsozialistischen Vernichtungsterrors. Auch nichtjüdische Menschen hatten in Deutschland viel und Unsägliches erleiden müssen. Nirgendwo aber begegnete mir ein solches Leidverständnis, eine solche Einsicht in die Schrecknisse, ein solches Geschichtsbewußtsein, das fähig war, eine gelassene Betrachtung und eine konsequente Haltung zu erzeugen, wie unter Juden. Deutsche und Juden hatten, wenn auch unter völlig verschiedenen Bedingungen und in sehr unterschiedlichen Maßen, — selbstverständlich nicht sie allein — Leid erfahren. Eine neue Symbiose stand bevor und bot sich an; nicht der romantische Bruderkuß, der eine Lüge gewesen wäre, obwohl mancher Nichtjude in hybrider Verblendung darauf gewartet haben mag; auch nicht ein billiges Vergessen, das für die jüdische Seite unmöglich war und bleibt, wenngleich man es in einigen deutschen Kreisen gern gesehen hätte und für sich selbst bis heute mit erstaunlichem Eifer übt; sondern eine Symbiose verschieden gearteter und verschieden bemessener Leiderfahrungen. Das Angebot einer solchen Symbiose ist jedoch von uns, den Deutschen, nicht oder nur in ungenügender Offenheit und Konsequenz erkannt oder gar angenommen worden.

Ich selbst habe von niemandem so wie von einigen Juden direkt in der persönlichen Begegnung oder indirekt in ihren niedergeschriebenen Gedanken und Erfahrungen gelernt, wie man Leid aufzunehmen hat. Und es waren durchaus keine Ausnahmejuden, die mir begegneten. Die Leidensgeschichte des jüdischen Volkes hat in vielen Juden, ganz gleich welcher Bildungsstufe, eine oft genug nicht einmal bewußte Erfahrung hinterlassen. Und dann begegnete mir Martin Buber, persönlich und in seinen Büchern. Durch ihn erfuhr ich, daß die nur eben begonnene Symbiose zwischen Lessing und Mendelssohn, also zwischen deutschem und jüdischem Geist, noch immer auf Erfüllung wartet, unter gewandelten Bedingungen selbstverständlich, daß sie noch immer eine reale Möglichkeit ist, und daß sich das jüdische Denken von Mendelssohn

bis Buber, damit auch der spezielle Beitrag des Judentums zur deutschen Aufklärung, weiter entwickelt, sublimiert, vertieft und erhellt hat, während der deutsche Anteil in die Dunkelheit der Romantik geriet und 1933 auf den Kehrichthaufen der Geschichte geworfen wurde.

Die Welt Martin Bubers liegt nicht auf einem andern Stern, weder in einem fremden Erdteil, noch im Lande Utopia, auch nicht im Jenseits. Die Welt Martin Bubers ist unsere eigene, gegenwärtige Welt. Er hat von sich gesagt, daß er keine Lehre habe, sondern nur eine Funktion, auf Wirklichkeiten hinzuweisen. Es will ihm scheinen, »daß es in unserer Weltenstunde überhaupt nicht darauf ankommt, feste Lehren zu besitzen, sondern darauf, ewige Wirklichkeit zu erkennen und aus ihrer Kraft gegenwärtiger Wirklichkeit standzuhalten.« Martin Buber hat vor 1933 das ›Dialogische Prinzip‹ verkündet und nach 1945 gesagt: »Die Hoffnung für diese Stunde geht auf eine Erneuerung der dialogischen Unmittelbarkeit zwischen den Menschen«, auf das Gespräch.

Ich halte eine neue, veränderte und freilich auch tiefere und breitere Symbiose des deutschen mit dem jüdischen Geist für möglich und, was unser deutsches Volk betrifft, sogar für notwendig. Ich kenne die Schwierigkeiten: ich weiß nicht, wieviele Juden noch mit uns zusammen leben mögen, ob die jüdische Diaspora nach der Konstituierung des Staates Israel in Deutschland noch eine Chance hat. Aber ich wünsche der Zukunft unseres Volkes, seiner Demokratie, seinem Geist, seiner Kunst, Wissenschaft und Literatur, seinen Gebildeten und Ungebildeten, seinen Christen und Nichtchristen eine neue Symbiose mit dem Judentum.

Heinrich Heine – der erste Jude in der deutschen Literatur

von Rudolf Walter Leonhardt

Heinrich Heine hieß eigentlich Harry Heine und erblickte am 13. Dezember 1797 als Sohn des Kaufmanns Samson Heine und seiner Ehefrau Betty geborene van Geldern in Düsseldorf das Licht einer Welt, die ihm nicht freundlich gesonnen war. Beide Eltern waren jüdischer Herkunft — Harry Heine war also das, was man zur Zeit der nationalsozialistischen Rassengesetzgebung in Deutschland einen *Volljuden* genannt hätte. Dieser Sachverhalt ist nun seit 140 Jahren so oft entweder boshaft betont oder in bester Absicht entschuldigt worden, daß es an der Zeit scheinen könnte, in Zukunft nur noch von dem Dichter Heine zu reden und seine Abstammung auf sich beruhen zu lassen.

Wer sich jedoch frei glaubt von Vorurteilen, wäre töricht, von vornherein auf einen Weg zu verzichten, der zu besserem Verständnis dieser exotisch anmutenden Erscheinung führen könnte, die sich zwischen Heidesand und Eichenwäldern oft sonderbar genug ausnimmt.

Heine macht es seinen Kritikern und Interpreten notorisch schwer, sachlich zu bleiben. Es gibt in der deutschen Germanistik wohl kaum ein Forschungsgebiet, wo die Widersprüche derartig gefühlsbetont aufeinanderprallen.

»Heinrich Heine hätte für seine Gedichte gegen die Hohenzollern verdient, daß man ihm den Hintern vollgehauen hätte«,

sagte vor fünfzig Jahren Erich Schmidt in einer Vorlesung an der Universität Berlin. Das ist im Stil nicht sehr akademisch und als Forschungsleistung nicht besonders aufschlußreich. Aber zu solchen Tönen konnte sich ein Mann hinreißen lassen, der zu seiner Zeit und solange es nicht um Heine ging, als führender deutscher Literarhistoriker gelten durfte.

Dagegen spricht der verehrungswürdige Frankfurter Goethe-Forscher Ernst Beutler immerhin von Heines »großer Kunst«; und der Schweizer Jonas Fränkel, bekannt vor allem als Herausgeber der Werke Gottfried Kellers, erklärte vor kurzem:

»Was ist doch der Romanzero ein Schrein mit Kostbarkeiten gefüllt, derengleichen kein zweites Gedichtbuch in deutscher Sprache umschließt. Über abgrundtiefem Schmerz wölbt sich ein Himmel unirdischer Heiterkeit, und dunklen Melodien antworten Töne von Mozartscher Süße. Als der Romanzero erschien, da riß sich das deutsche Publikum um das Buch mit den Liedern eines Sterbenden. Heute wissen wir: auf diesem Buche beruht des Dichters Heine Anspruch auf Unsterblichkeit.«

Kostbarkeiten, derengleichen kein zweites Gedichtbuch in deutscher Sprache umschließt? Das ist nun freilich hoch gegriffen. Dennoch erregt man mit einem solchen Urteil weniger Anstoß, als wenn man etwa sagen wollte: Im ›Buch der Lieder‹ stehen einige ganz besonders schöne Gedichte. Das Buch der Lieder muß heute dafür büßen, daß es einmal allzu berühmt war. Der Kanadier Barker Fairley, von dem eine höchst originelle und im Ansatz besonders fruchtbare Heine-Studie stammt, nannte dieses Buch der Lieder

»The greatest hit possibly in the history of lyrical poetry«

Also etwa: Vielleicht den größten Schlager in der ganzen Geschichte der Lyrik.

Nun war zwar auch der ›Romanzero‹, die Sammlung von Heines letzten Gedichten, ein gewaltiger Publikumserfolg, noch direkter, noch unmittelbarer als das Buch der Lieder, wenn auch weniger anhaltend. Während von jener frühen Gedichtsammlung sich die erste Auflage nur sehr langsam verkaufte — andere folgten dann freilich rasch aufeinander —, wurden vom Romanzero während der ersten vier Monate nach seinem Erscheinen 20 000 Stück abgesetzt.

Weniger publikumswirksam als das Buch der Lieder war der Romanzero also zunächst gewiß nicht. Daß er weniger 'billig' wirkt, weniger angreifbar ist, dafür gibt es ohne jede Berücksichtigung der poetischen Qualität drei klar erkennbare Gründe.

Erstens: Er ist nicht in gleicher Weise 'zersungen' worden. Nehmen wir doch ein Gedicht wie dieses aus dem ›Buch der Lieder‹:

Du bist wie eine Blume,
So hold und schön und rein;
Ich schau dich an und Wehmut
Schleicht mir ins Herz hinein.

Mir ist, als ob ich die Hände
Aufs Haupt dir legen sollt,
Betend, daß Gott dich erhalte
So rein und schön und hold.

Dieses Gedicht wurde 255mal vertont. Wer wäre danach noch in der Lage, es unbefangen auf sich wirken zu lassen, so unbefangen wie jene ersten Leser des Buches der Lieder?

Doch kommen wir zum zweiten Grund für die fortdauernde Achtung, die Heines Romanzero entgegengebracht wird: Es sind die Gedichte eines Mannes, der den Tod immer vor Augen hat.

Einen Sterbenden prügelt man nicht, wie Professor Erich Schmidt es empfohlen hatte. An Heines Schmerzenslager, seiner Matratzengruft, prallte manche Verärgerung ab, und der Tod dieses frechen Lebemannes war Widerspruch genug, um den Widerspruch zu versöhnen. Wichtiger noch als diese beiden Gründe war vielleicht noch ein dritter:

Karl Kraus hatte den Romanzero gutgeheißen.

Und seit dieser Zeit sagt es einer dem anderen nach: Heine? — ja: der Romanzero ...! Denn schließlich war die Kritik, die Kraus in seinem mit Recht berühmt gewordenen Aufsatz ›Heine und die Folgen‹ gegen Heine gerichtet hatte, so brillant, so vernichtend für Heine gewesen, daß man sich sagen durfte: Wenn ein solcher Kritiker den Romanzero gutheißt, dann wiegt das schwer.

Der ›Romanzero‹ — erinnern wir uns an einige Verse aus dieser letzten in sich geschlossenen Sammlung Heinescher Gedichte:

Täglich ging die wunderschöne
Sultanstochter auf und nieder
Um die Abendzeit am Springbrunn,
Wo die weißen Wasser plätschern.

Täglich stand der junge Sklave
Um die Abendzeit am Springbrunn,
Wo die weißen Wasser plätschern;
Täglich wird er bleich und bleicher.

Eines Abends trat die Fürstin
Auf ihn zu mit raschen Worten:
Deinen Namen will ich wissen,
Deine Heimat, Deine Sippschaft!

Und der Sklave sprach: Ich heiße
Mohamet, ich bin aus Jemmen,
Und mein Stamm sind jene Asra,
Welche sterben, wenn sie lieben.

Das Sterben des Liebenden ... War nicht Heine ein berühmter, ein berüchtigter Liebender, welcher jetzt starb? In dieser Richtung ist wohl die populäre Attraktion, die solche Verse ausübten, zu suchen. Ihre poetische Qualität — um das in einem Zusammenhang, wo Qualitätsfragen unberücksichtigt bleiben müssen, wenigstens anzudeuten — beruht auf dem harmonischen Dreiklang von exotischem Temperament, exotischem Stoff und exotischem Versmaß.

Eine streng wissenschaftliche Analyse solcher Heine-Gedichte wäre verlockend und lohnend, weil es so etwas wie eine deutsche Heine-Forschung seit dreißig Jahren kaum mehr gibt — und auch früher war es nicht so weit her damit. Heine forderte offenbar heraus zu wissenschaftlich kaum sehr gründlichen Urteilen, wie diesem:

»Man möchte dem Halunken an die Kehle springen.«

Das sagte Professor Adolf Bartels.

Keinem Dichter ist es in gleichem Maße wie Heine gelungen, friedliche deutsche Gelehrte bis zur Empfehlung von Brachialgewalt zu reizen. Was Bartels so aufbrachte, waren Heines Auseinandersetzungen mit Goethe — bei denen sich Heine übrigens, wie so oft, recht widersprüchlich verhalten hat, ohne je Goethes Größe zu leugnen. Und diese Größe war damals gar nicht so allgemein anerkannt.

Suchen wir nach positiven Urteilen als Ergebnis intensiver kritischer Beschäftigung mit Heinrich Heine und seinem Werk, so finden wir sie am ehesten, wenn wir das Gebiet der Bundesrepublik Deutschland verlassen und etwa den Leipziger Literarhistoriker Hans Mayer hören —

»Heinrich Heine war ein europäisches Ereignis« —

oder, besser noch, den deutsch schreibenden Ungarn Georg Lukàcs:

»Heine ist in Deutschland der erste revolutionäre Denker und Dichter, der auf der Höhe der europäischen Entwicklung steht, und neben Goethe und Hoffmann der einzige deutsche Schriftsteller des neunzehnten Jahrhunderts, der im wahren Sinne des Wortes eine weltliterarische Bedeutung gehabt hat.«

Was immer man von diesem sonderbaren Dreigespann: Goethe, Heine und E. T. A. Hoffmann, halten mag — wie schrieb Heine an Varnhagen?

»Goethe kann doch nicht verhindern, daß sein großer Name einst gar oft zusammen genannt wird mit dem Namen H. Heine ...«

Gleichviel also, was man von der Zusammenstellung, die diese Heinesche Vorhersage erfüllen hilft, halten mag — sie widerspricht recht kräftig der in Deutschland üblichen Rangliste deutscher Dichter.

Es ist ja überhaupt bezeichnend für Heine, daß sein Ansehen außerhalb Deutschlands größer ist. Man macht sich wohl keiner unzulässigen Verallgemeinerung schuldig, wenn man feststellt: Für die Freunde deutscher Literatur außerhalb Deutschlands kommt Heine, als Lyriker, gleich nach Goethe.

Von der Kunst her gesehen, sind solche Ranglisten nichts anderes als recht unverbindliche Spielereien. Auch darüber können wir bei Heine nachlesen:

»Nichts ist törichter als die Frage: welcher Dichter größer sei als der andere? Flamme ist Flamme, und ihr Gewicht läßt sich nicht bestimmen nach Pfund und Unze.«

So steht es in Heines Einleitung zum ›Don Quixote‹. Für die Kritik der Heinekritik — ein aufregendes Thema — bleibt es wichtig, daß über Heine außerhalb Deutschlands weitaus fruchtbarere Forschungsarbeit geleistet worden ist als in Deutschland.

Daß Frankreich zu einem in Paris lebenden und schreibenden Heine

— »l'adorable Heine«, wie er genannt wurde — eher Zugang fand als zu manchem anderen deutschen Schriftsteller, wäre aus vielen guten und schlechten Gründen leicht zu erklären. Den angelsächsischen Ländern hingegen ist das poetische Temperament eines Heine doch eigentlich recht fremd. Und Heine selber konnte mit den Engländern und Amerikanern nie sehr viel anfangen.

Umso schwerer wiegt das Urteil der englischen Germanistik über Heinrich Heine. Es ist wohl fair, als Kronzeugen J. G. Robertson zu zitieren. Die ›History of German Literature‹ dieses Goethe-Forschers und ehemaligen Ordinarius für Deutsche Literatur an der Universität London darf als Standardwerk gelten. Der englische Oberprimaner und der Student in den ersten Semestern — sie beziehen alles, was sie über deutsche Literatur wissen, üblicherweise aus 'dem Robertson'.

Von Heine erfahren sie dabei:

»Heinrich Heine ist der weltoffenste unter den deutschen Lyrikern. Kein anderer ist in allen Ländern der Erde so viel gelesen worden wie er, kein deutsches Buch des 19. Jahrhunderts hat einen so bleibenden Einfluß ausgeübt wie Heines ›Buch der Lieder‹. Wie keiner seiner Vorgänger hat Heine der deutschen Lyrik europäische Bedeutung verliehen. Als Prosaschriftsteller ist Heine sicher nicht weniger bedeutend. Überschäumende Romantik und ätzender Witz stehen in jedem Absatz gegeneinander. Aber sein Stil ist immer klar, niemals schwerfällig oder zähflüssig im Satzbau. Die Sprache der ›Reisebilder‹ oder des ›Salon‹ ist an Geschmeidigkeit und Ausdruckskraft der klassischen deutschen Prosa weit überlegen.«

Womit wir bei Heines Prosa angelangt wären. Und ich kenne unter deutschen Stimmen nur eine, die seiner Kunst einen ähnlich hohen Rang zuweist. Diese freilich wiegt schwer:

»Deutschland hat nur Einen Dichter hervorgebracht, außer Goethe: das ist Heinrich Heine ... Ich suche umsonst in allen Reichen der Jahrtausende nach einer gleich süßen und leidenschaftlichen Musik ... Und wie er das Deutsche handhabt! Man wird einmal sagen, daß Heine und ich bei weitem die ersten Artisten der deutschen Sprache gewesen sind ...«

Das ist nicht gerade bescheiden gesprochen. Aber der Sprecher hat das Glück, daß es heute kaum jemand wagen würde, ihm die mit kecker Feder für sich selber behauptete Meisterschaft streitig zu machen. Es handelt sich um Friedrich Nietzsche. Und nur einen also läßt Nietzsche als Meister der Sprache neben sich gelten: *Heinrich Heine*.

Nachdem wir zwei Gedichtproben gegeben haben, folge hier ein Stück Heinescher Prosa im Zusammenhang. Und da es in der Prosa allen Prinzipien strenger Literatur-Ästhetik zum Trotz nicht nur darauf ankommt, *wie* etwas gesagt wird, wählen wir ein Stück, das vom Inhalt her nicht weniger aufschlußreich ist als durch seine Form.

»... so ungleich, so unstet hast du nichts gesehn als dieses Herz, Lieber! brauch ich dir das zu sagen, der du so oft die Last getragen hast, mich von Kummer zu Ausschweifung und von süßer Melancholie zur verderblichen Leidenschaft übergehen zu sehen? Auch halt ich mein Herzchen wie ein krankes Kind; jeder Wille wird ihm gestattet ...«

Hoffentlich haben Sie nicht schon innerlich protestiert oder gar Vokabeln wie 'süßlich' auf der Zunge gehabt. Denn das ist zwar ein Stil, wie er Heine oft unterstellt wird und wie Heine ihn wohl auch zuweilen geschrieben hat. Aber damit wäre er der Klassik nicht so weit voraus, wie der englische Gelehrte das meinte. Und da Professor Robertson zu dem Vergleich herausgefordert hatte, schien es gerechtfertigt, hier zunächst ein Stück klassische Prosa als Beispiel zu geben. Es stammt aus Goethes ›Werther‹. Die reife Prosa Heines klingt so:

»In manchen Monaten, besonders wenn die Krämpfe in der Wirbelsäule allzu qualvoll rumoren, durchzuckt mich der Zweifel, ob der Mensch wirklich ein zweibeiniger Gott ist, wie mir der selige Professor Hegel vor fünfundzwanzig Jahren in Berlin versichert hatte. Im Wonnemond des vorigen Jahres mußte ich mich zu Bette legen, und ich bin seitdem nicht wieder aufgestanden. Unterdessen, ich will es freimütig gestehen, ist eine große Umwandlung mit mir vorgegangen: ich bin kein göttlicher Bipede mehr; ich bin nicht mehr der 'freieste Deutsche nach Goethe', wie mich Ruge in gesündern Tagen genannt hat; ich bin nicht mehr der große Heide Nr. II, den man mit dem weinlaubumkränzten Dionysos verglich, während man

meinem Kollegen Nr. I den Titel eines großherzoglich weimarschen Jupiters erteilte; ich bin kein lebensfreudiger, etwas wohlbeleibter Hellene mehr, der auf trübsinnige Nazarener herablächelte — ich bin jetzt nur ein armer todkranker Jude, ein abgezehrtes Bild des Jammers, ein unglücklicher Mensch!«

Das ist große Prosa. Nicht die beste, die Heine geschrieben hat — die finden wir etwa im Nachwort zum ›Romanzero‹ aus dem Jahre 1851. Unser Stück — bei dessen Auswahl es, wie schon eingestanden, auch auf den Inhalt ein wenig ankam — entstand zwei Jahre früher. Es klingt jenes Selbstmitleid darin mit, das manchen bei Heine stört. Aber das ist ja doch nicht reines Selbstmitleid. Es ist stilisiert. Alles bei Heine ist stilisiert. Immer gilt bei Heine, was er schon in einem sehr frühen Gedicht sagt:

»Ich hab' mit dem Tod in der eigenen Brust den sterbenden Fechter gespielt.«

Der eine empfindet das als 'Pose' — und damit als doppelt störend, dem anderen erscheint es eher als bewältigtes Leid: in der Sprache kunstvoll ironisch bewältigtes Menschenleid — oder Judenleid, wenn Sie wollen.

Man hat dieser brillanten, dieser bei aller Klarheit immer vieldeutig schillernden Prosa den Vorwurf gemacht, mit ihr sei der deutsche Feuilletonismus erfunden worden. Das heißt: Karl Kraus hat diesen Vorwurf gemacht, und das Echo des sprachgewaltigen Wieners klingt wider von Hinz und Kunz.

Was 'Feuilletonismus' eigentlich ist — diese Frage wäre einer gründlicheren Untersuchung wert. Was es heute auch ist, wie es teilweise schon bei Karl Kraus verstanden sein will, steht fest: ein schillerndes Schimpfwort, das nur so tut, als ob es sich auf eine Aussageform bezöge, in Wirklichkeit jedoch den Inhalt der Aussage meint, der dem Kritiker aus irgendeinem Grunde nicht paßt.

Vor noch gar nicht langer Zeit war es in Deutschland üblich, Karl Kraus als 'Feuilletonisten' oder — was oft ganz im gleichen herabsetzenden Sinne gebraucht wird — als 'Journalisten' abzutun. Kraus glaubte Heine, angeblich um der Folgen willen, als Feuilletonisten abtun zu müssen — in Wirklichkeit wohl eher deswegen, weil er sich selber frei

machen mußte von jener Heine-Imitation, die seine frühe Prosa kennzeichnet.

Und Heine spottete über Journalisten und Feuilleton auf seine Weise. So schrieb er einmal über den zu jener Zeit gefeierten Komponisten und Kapellmeister Jakob Liebmann Beer alias Giacomo Meyerbeer:

»Er nickt mit dem Haupte, und alle Posaunen der großen Journale ertönen unisono; er zwinkert mit den Augen, und alle Violinen des Lobes fiedeln um die Wette; er bewegt nur leise den linken Nasenflügel, und alle Feuilleton-Flageolette flöten ihre süßesten Schmeichellaute.«

Er weiß Vorwürfe gegen Journalisten, die noch heute, mehr als hundert Jahre später, treffen. So heißt es einmal in den Briefen aus Berlin:

»Man kann verblümt sprechen, wie unsere Zeitungsschreiber. Wenn sie von einer großen norddeutschen Macht reden, so weiß jeder, daß sie Preußen meinen. Das finde ich lächerlich.«

»Eine große norddeutsche Macht« für Preußen — da haben Sie die Schwäche des deutschen Journalismus in einer Nußschale. Wie klar hat sie Heine damals schon gesehen! Oder: wie wenig hat sich geändert! Und schließlich schreibt der von dem angeblichen Feuilletonisten Karl Kraus Feuilletonist genannte Heinrich Heine über den zu seiner Zeit berühmten österreichisch-ungarischen Feuilletonisten Moritz Saphir:

»Der Saphir scheint noch sehr ungeschliffen zu sein. Ich habe kürzlich eine Bagatelle von ihm im Gesellschafter gelesen. Witz in seiner Isolierung ist gar nichts wert. Nur dann ist mir Witz erträglich, wenn er auf einem ernsten Grunde ruht. Darum trifft so gewaltig der Witz Börnes, Jean Pauls und des Narren im Lear.«

Witz in seiner Isolierung ist gar nichts wert. Das schreibt Heinrich Heine! Wie überhaupt wenig gegen Heines Stil vorzubringen ist, was nicht der Kritiker irgendwo bei Heine abschreiben könnte — etwa in der ›Reise von München nach Genua‹, wo es, freilich in typisch Heinescher Manier, heißt:

»Ich habe selbst erfahren, wie solche Kritiken lauten: das Huhn stellt sich dann auf ein Bein und gluckt, der Sänger habe *kein Gemüt;* der Truthahn kullert, es fehle ihm der *wahre Ernst;* die Taube girrt, er

kenne nicht die *wahre Liebe;* die Gans schnattert, er sei *nicht wissenschaftlich;* der Kapaun kikert, er sei *nicht moralisch;* der Dompfaff zwitschert, er habe leider *keine Religion;* der Sperling piepst, er sei *nicht produktiv genug* ...«

Da sind sie alle, alle, die kritischen Einwände gegen den Dichter und Schriftsteller Heinrich Heine! Echter Gefühle nicht fähig — nicht seriös — unmoralisch — ohne wahre Religion — das Echo hallt vom neunzehnten Jahrhundert ins zwanzigste hinein ... Solche Einwände werden freilich nicht notwendig dadurch null und nichtig, daß sie Heine selber nicht unbekannt waren.

Als der Bonner Germanist Oskar Walzel 1911 im Insel-Verlag eine Heine-Ausgabe vorlegte, schrieb er in seiner Einleitung:

»Wir stehen ... vor dem wichtigsten, dem noch ganz ungelösten Problem der Heineforschung; es ist die Bedeutung seiner Abkunft für seine Persönlichkeit und für sein Schaffen. Wer die Frage zu lösen versucht, muß sich bewußt sein, daß er es keiner Partei recht machen kann ... Der nächstliegende, streng wissenschaftliche Weg, das eigentümlich Stammhafte von Heines Gesamterscheinung herauszurechnen, wäre wohl, wenn die Züge der jüdischen Dichtung vor Heine, die bei ihm wiederkehren, zusammengetragen würden.«

»Das wichtigste Problem der Heineforschung« — wir sind heute weiter davon entfernt, als Walzel es vor fünfzig Jahren war. Verstärkt haben sich die emotionalen Assoziationen des Themas für eine Generation, die nicht mehr von 'Rasse' reden kann, ohne an Gasöfen zu denken. Ärmer geworden sind wir an technischen Arbeitsvoraussetzungen; denn während Walzel eine noch druckfeuchte neue Heineausgabe vor sich hatte, wäre die Forschung heute angewiesen auf diese gleiche und inzwischen sehr veraltete Edition.

Alles, was wir hier machen, ist ein Versuch, das von Walzel so klar gesehene 'wichtigste Problem' anzugehen — ein Versuch freilich mit Mitteln, die wir resigniert als in beinahe jeder Hinsicht unzureichend erkennen.

Walzel wies einen Weg, der uns *nicht* zum Ziel zu führen scheint: Heine nämlich einzuordnen in eine Geschichte der *jüdischen* Literatur. Das Interessante ist aber an Heine vielmehr, daß mit ihm das Judentum

in die *deutsche* Literatur eintritt. Und dieser Vorgang gehört in einen ganz anderen Rahmen: nämlich den jener Emanzipation und Integration des Judentums in Deutschland, die im Zeitalter der Aufklärung, also etwa fünfzig Jahre vor Heines Geburt, ihren Anfang nahmen und als deren erste große Figur Moses Mendelssohn, der Freund Lessings, auf die Bühne europäischen Geistesgeschehens tritt.

Berlin war die erste Stadt Deutschlands, in der die Juden — Heinrich Heine wurde damals gerade geboren — gesellschaftliche Gleichberechtigung erlangten und schließlich auch, durch ein Gesetz von 1812, als gleichberechtigte preußische Staatsbürger Anerkennung fanden. Innerhalb der nächsten hundert Jahre entwickelte sich Berlin von einer preußischen Metropole zu einer der drei oder vier Hauptstädte des geistigen Europa. Der Anteil der Berliner jüdischen Ursprungs an dieser höchst erstaunlichen Metamorphose kann gar nicht überschätzt werden.

Die ersten nicht rein privaten Begegnungen zwischen Juden und Nichtjuden fanden in den Berliner literarischen Salons statt. Diese Salons waren aus jenen Lesekränzchen der Aufklärungszeit entstanden, wie sie sich etwa im Hause des Hofrats Bauer versammelt hatten.

Waren 'daraus entstanden'? Sie wurden dazu, je mehr zwei Elemente ihren Einfluß geltend machten: das jüdische und das weibliche. Und oft waren beide Elemente miteinander verbunden.

Um der Anschaulichkeit willen sei die Vereinfachung erlaubt: Drei Jüdinnen waren es, drei der faszinierendsten Frauengestalten in der deutschen Geistesgeschichte, denen der Berliner Salon sein Entstehen und damit das Berliner literarische Leben seine ersten großen Impulse verdankt: *Henriette de Lemos*, eng befreundet mit Schleiermacher, verheiratet mit dem Arzt Dr. Marcus Herz; *Rahel Levin*, verheiratet mit Varnhagen von Ense; *Dorothea Mendelssohn*, die Tochter des großen Moses Mendelssohn, in erster Ehe verheiratet mit dem Bankier Veit, in zweiter Ehe dann mit Friedrich Schlegel.

In den Berliner Salons, von denen der der Henriette Herz der älteste, der der Rahel Varnhagen der bedeutendste war, traf sich alles, was Geist und Namen hatte (wenn wir einmal von jenen Bohémiens absehen, die die ausschließlich männliche Gesellschaft und die kräftigeren Ge-

tränke in der Weinstube von Lutter und Wegener vorzogen). Die Gästebücher der Familien Herz und Varnhagen und von Hohenhausen lesen sich wie der Index zu einer Geschichte der deutschen Literatur: Karl Wilhelm Ramler, Alexander und Wilhelm von Humboldt, Friedrich Schleiermacher, Friedrich Schlegel, Friedrich Gentz, Jean Paul, Johann Gottlieb Fichte, Heinrich Heine, Ludwig Börne, als Besucher aus Wien Franz Grillparzer, Ludwig Tieck, der Freiherr de la Motte-Fouqué, Friedrich Hegel, Achim von Arnim, Leopold Ranke, Bettina Brentano ... und viele, viele andere.

Ein großer Name freilich fehlt. Aber im Geist ist er immer anwesend. Hören wir eine Schilderung aus dem Salon der Varnhagens, wie sie uns Ernst Heilborn in seinem Buch ›Zwischen zwei Revolutionen‹ gegeben hat:

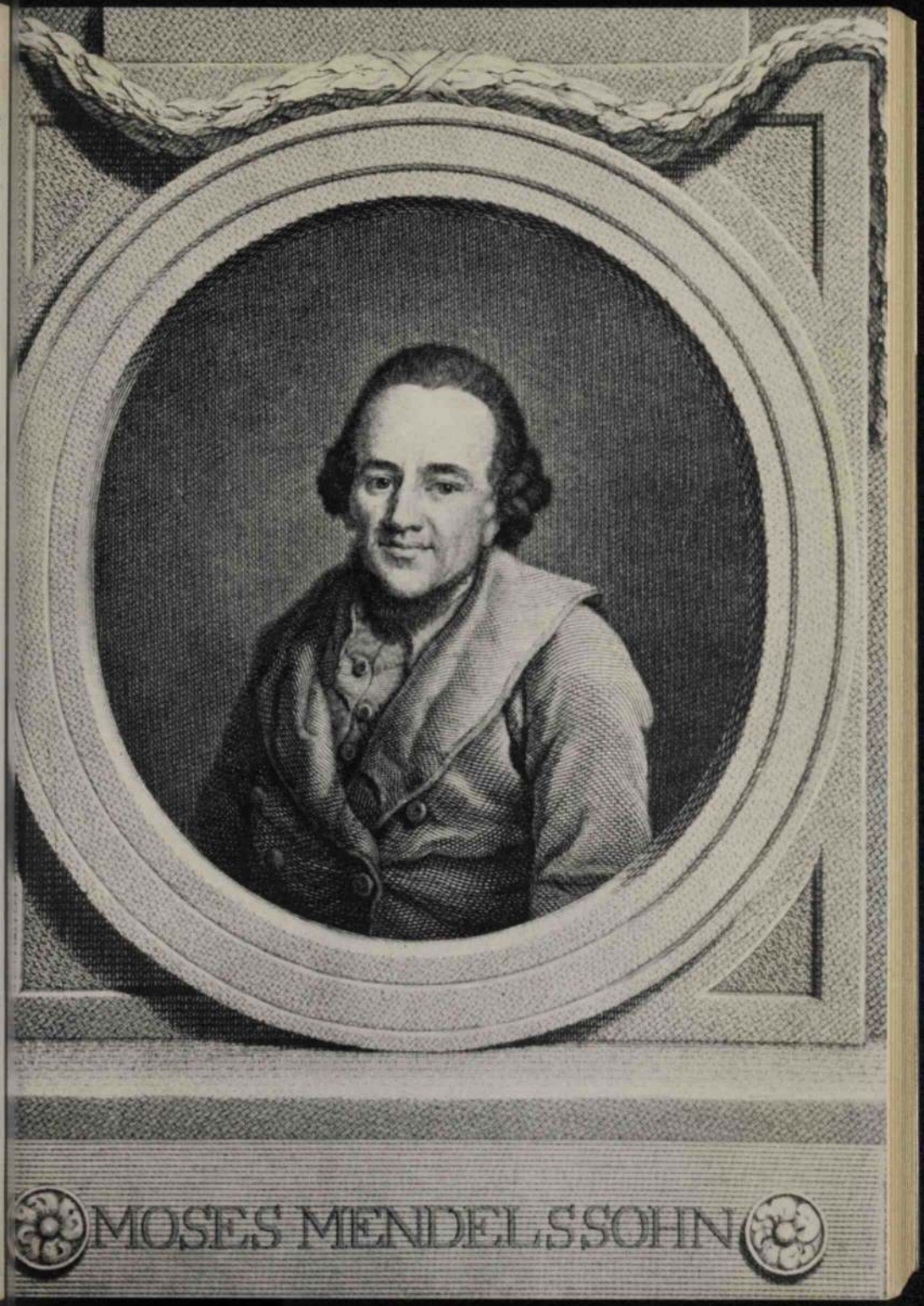
»Es ist in Rahels Stube. Das Gespräch der Herren ist schlüpfrig geworden, da ertönt Rahels Stimme, und vielleicht ist diesmal ein erregter Klang darin: ›Ich weiß auch Saugeschichten‹.

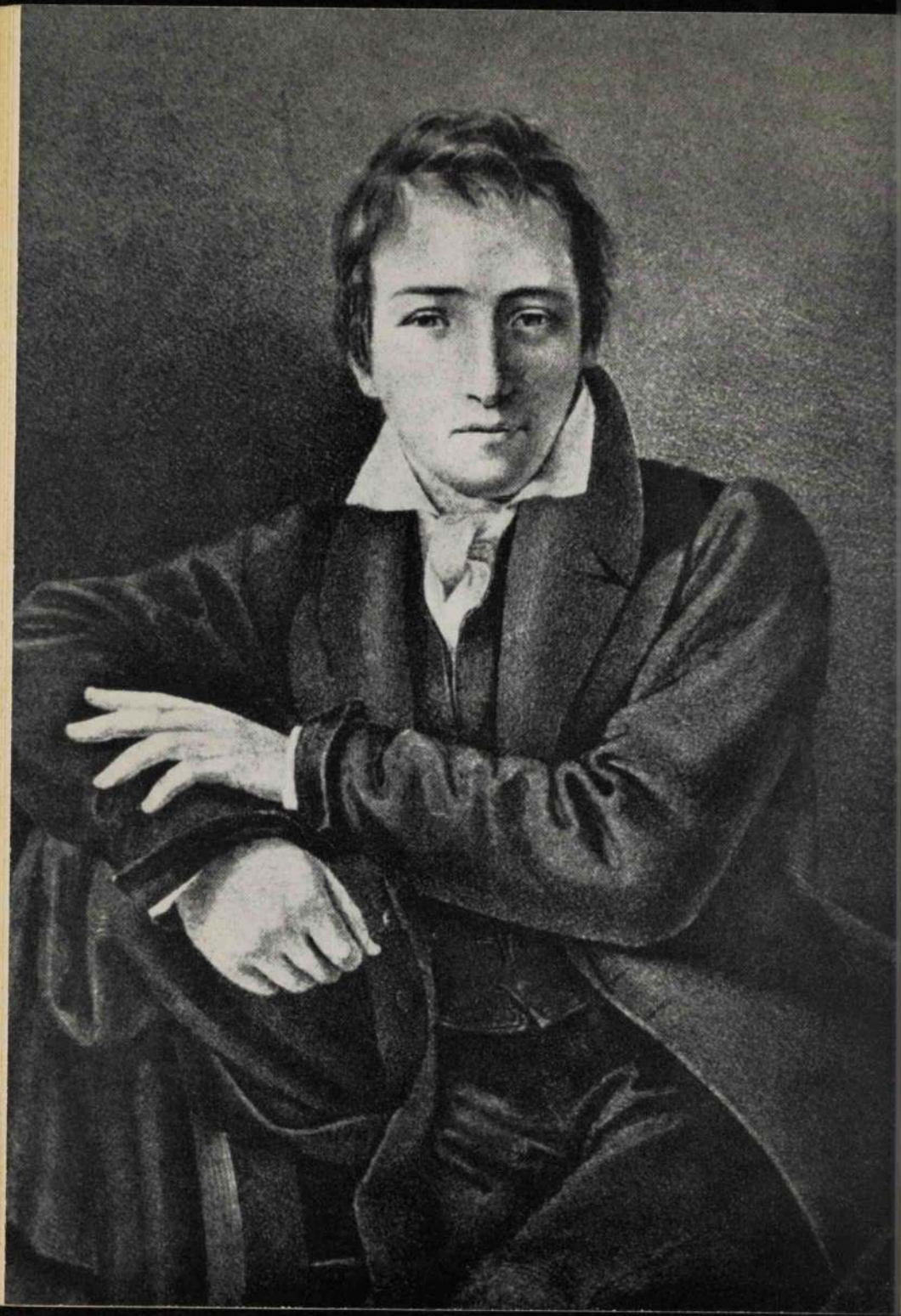
Es ist in Rahels Stube. Prinz Louis Ferdinand ist heftiger geworden und hat über Goethe schwadroniert. Das sei ein unheldischer Held, der Egmont. Rahel schweigt. Und aus dem Schweigen der Rahel kommt es Prinz Louis Ferdinand zu Bewußtsein, daß er Törichtes geredet hat.

Ihre Unterhaltung war auch Schweigen. Immer aber, redend oder schweigend, hatte sie etwas zu verteidigen, etwas, das ihr innerlicher Besitz war. Nichts aber, das ihr heiliger gewesen wäre, nichts, wozu sie sich inbrünstiger aus Wesenstiefen bekannt hätte, als: Goethe. Die Flamme, die da irgendwie immer flackerte, brannte Goethe zu Preis.«

So ist auch die Weimarer Klassik mit einbezogen in diesen Kreis, in dem die Verstandesschärfe der Aufklärung und die Gefühlstiefe der Romantik nebeneinander bestehen konnten, wo sich die Söhne der adeligen Herren des Landes und die Töchter der gerade erst emanzipierten jüdischen Bürger miteinander verbanden, wo Schöngeister, Universitätsprofessoren, Kaufleute, Beamte und Offiziere finden durften, daß sie sich gegenseitig etwas zu sagen hatten, solange sie nur bereit

1 Moses Mendelssohn, 1729–1786. Kupferstich von J. F. Bause, 1772 (nach einem Gemälde von A. Graff)


MOSES MENDELSSOHN



waren, einander zuzuhören und dabei jene von den Aufklärern ererbte Nathan-Tugend der Toleranz zu üben.

In den Jahren zwischen 1810 und 1830 wäre beinahe so etwas wie eine deutsche Literatur entstanden, in Berlin, unter jüdischem Einfluß. Etwas Ähnliches ereignete sich erst hundert Jahre, genau hundert Jahre später wieder: wieder in Berlin, wieder unter jüdischem Einfluß.

Es gibt keine verläßlichen Untersuchungen darüber, warum eine deutsche Literatur nicht zustandekam. An Dichtern und Schriftstellern fehlte es ja nicht. Aber eine Literatur — das ist eben mehr als hundert große Geister, die nebeneinander und weitgehend unabhängig voneinander vor sich hinschreiben. Das ist: Geselligkeit und Austausch, Kritik und Gegenkritik, Abhängigkeit und Loslösung; das ist: Szene und Publikum, Macht und Ohnmacht, Aufstieg und Niedergang; das ist ein Firmament, an dem viele kleine und ein paar große Sterne strahlen, unter dem aber alle, alle leben.

Die fehlende nationale Einheit hat sicher etwas damit zu tun, daß es ein literarisches Leben in Deutschland nicht geben sollte. Aber doch eher auf dem Umweg: das Streben nach Einheit weckte einen Geist des Nationalismus, der jene Toleranz auslöschte, unter der allein das geistige Leben mit seinen notwendigen Widersprüchen gedeihen kann.

Bemerkenswert ist immerhin, daß nach dem Tode von Heine und Börne kein Jude in der deutschen Literatur wieder eine wichtige Rolle gespielt hat — bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein. Und daß es im geistigen Leben des zwanzigsten Jahrhunderts wiederum Juden waren, durch die, zunächst in Wien und Prag, dann auch in Berlin, noch einmal so etwas wie eine deutsche Literatur zu entstehen im Begriff schien. Bis das Jahr 1933 kam, und die Emigration, und der Krieg, und die 'Endlösung der Judenfrage' ... Und wo blieb die deutsche Literatur?

Es besteht überhaupt kein Zweifel, daß Heine sich selber als Juden gesehen hat, daß er als Jude gelitten hat, als Jude empört war und schließlich sich dazu durchrang, auf sein Judentum stolz zu sein.

Aber hatte er sich nicht taufen lassen und mit seinem Taufzettel, seiner eigenen Formulierung nach, 'das Entréebillett' zur europäischen Kultur erworben? (In Wirklichkeit war es ihm damals wohl mehr um ein Entréebillett zur Hamburger bürgerlichen Gesellschaft gegangen.)

2 Heinrich Heine, 1797–1856 (Gemälde von Moritz Oppenheim 1831)

— Hatte er die Juden nicht angegriffen? Hat er sich nicht auf sehr boshafte Weise über sie lustig gemacht?

Ja, es gibt Juden, die Heine geradezu einen Antisemiten nennen, ebenso wie es Deutsche gibt, die sich von Heines antideutschen Ressentiments aufs tiefste verletzt fühlen. Juden und Deutsche — beide sind mit gleichem Recht betroffen. Offenbar vergessen beide zuweilen, daß Heine doch wußte: er war Jude, und er war Deutscher — daß er also keinen seiner berühmten vergifteten Pfeile abschießen konnte, ohne sich auch selber damit zu treffen. Verständlich ist es schon, wenn manche Juden die folgende Beschreibung der Nase des Bankiers Christian Gumpel, der sich in neuer Umgebung Markese Gumpelino nennt, nicht eben mit reinem Genuß an der Wortspielerei lesen. Sie steht in Heines satirischer Reisebeschreibung ›Bäder von Lucca‹:

»Ich will nichts Schlimmes von dieser Nase sagen; im Gegenteil, sie war von der edelsten Form, und sie eben berechtigte meinen Freund, sich wenigstens einen Markese-Titel beizulegen. Man konnte es ihm nämlich an der Nase ansehen, daß er von gutem Adel war, daß er von einer uralten Weltfamilie abstammte, womit sich sogar einst der liebe Gott, ohne Furcht vor Mesallianz, verschwägert hat. Seitdem ist diese Familie freilich etwas heruntergekommen, so daß sie, seit Karl dem Großen, meistens durch den Handel mit alten Hosen und Hamburger Lotteriezetteln, ihre Subsistenz erwerben mußte, ohne jedoch im mindesten von ihrem Ahnenstolze abzulassen oder jemals die Hoffnung aufzugeben, einst wieder ihre alten Güter, oder wenigstens hinreichende Emigranten-Entschädigung zu erhalten, wenn ihr alter legitimer Souverän sein Restaurationsversprechen erfüllt, ein Versprechen, womit er sie schon zwei Jahrtausende an der Nase herumgeführt. Sind vielleicht ihre Nasen eben durch dieses lange an der Nase Herumgeführtwerden so lang geworden? Oder sind diese langen Nasen eine Art Uniform, woran der Gottkönig Jehovah seine alten Leibgardisten erkennt, selbst wenn sie desertiert sind?«

Es würde ein dickes Buch füllen, wenn man die Stellen im Werk Heines, die sich auf sein Judentum beziehen, herausschreiben und interpretieren wollte. Ein Buch, das zu schreiben bezeichnenderweise nie versucht worden ist. Manches Zwielichtige käme dabei zutage und

manches Ambivalente. Aber am Anfang hätten jene ganz klaren Sätze zu stehen, die der 26jährige an seinen Freund Moser schrieb:

»Daß ich für die Rechte der Juden und ihre bürgerliche Gleichstellung enthusiastisch sein werde, das gestehe ich, und in schlimmen Zeiten, die unausbleiblich sind, wird der germanische Pöbel meine Stimme hören, daß es in deutschen Bierstuben und Palästen widerschallt.«

Und am Ende stünde jenes ernsthafte, stolze Bekenntnis:

»Ich sehe jetzt, die Griechen waren nur schöne Jünglinge, die Juden aber waren immer Männer, gewaltige, unbeugsame Männer, nicht bloß ehemals, sondern bis auf den heutigen Tag, trotz achtzehn Jahrhunderten der Verfolgung und des Elends. Ich habe sie seitdem besser würdigen gelernt, und wenn nicht jeder Geburtsstolz bei dem Kämpfen der Revolution und ihrer demokratischen Prinzipien ein närrischer Widerspruch wäre, so könnte der Schreiber dieser Blätter stolz darauf sein, daß seine Ahnen dem edlen Hause Israel angehörten, daß er ein Abkömmling jener Märtyrer, die der Welt einen Gott und eine Moral gegeben, und auf allen Schlachtfeldern des Gedankens gekämpft und gelitten haben.«

Dazwischen wäre von den vielen Versuchen Heines zu reden, sein Deutschtum und sein Judentum harmonisch zu verbinden.

»Die Germanen ergriffen das Christentum aus Wahlverwandtschaft mit dem jüdischen Moralprinzip, überhaupt dem Judaismus«

heißt es einmal, in flüchtigen Notizen, die als ›Gedanken und Einfälle‹ in der letzten Heine-Ausgabe recht sonderbar zwischen so viel Vollkommenem stehen. Eine derartig tollkühne Gesichts-Interpretation auf ihren subjektiven und auf ihren objektiven Wahrheitsgehalt hinzu untersuchen — ganze Scharen von Doktoranden könnten darauf angesetzt werden. Nichts ist in dieser Hinsicht bisher geschehen, gar nichts. Heine selber, der so viele Widersprüche in sich zu vereinen und trotz allem mit ihnen fertig zu werden wußte, hat niemals auch nur versucht, die Synthese zwischen Juden und Deutschen zu Ende zu denken. Seine Resignation klingt aus einem anderen Fragment der ›Gedanken und Einfälle‹ deutlich genug heraus: »Die Geschichte der neueren Juden ist tragisch, und schriebe man über dieses Tragische, so würde man auch noch ausgelacht — das ist das Allertragischste.«

Erfahrungen des Autors mit dem Thema:

Den jüdischen Dichter und Schriftsteller Heinrich Heine wollte ich zeigen, der ein großer Deutscher war und an seinem Judentum wie an seinem Deutschtum gelitten hat: den deutschen Dichter, der ohne seine jüdische Abstammung so nicht denkbar wäre; den Juden, der ohne die Verwurzelung im deutschen Kulturerbe, ohne Luther und Lessing und Goethe und Hegel kein Dichter hätte werden können, oder doch wenigstens nicht ein solcher Dichter. Und es sollte darüber hinaus wenigstens angedeutet werden, daß offenbar das Judentum die verschiedenen Elemente deutschen Denkens und Dichtens hätte verbinden können zu einer deutschen Literatur; es hatte — wie der Chemiker sagen würde — die Wirkung eines Katalysators. Zweimal ist das nachweisbar: während der zwanziger Jahre des 19. Jahrhunderts in den Berliner Salons; und während der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts: vorher schon in Wien und Prag, dann aber vor allem wieder in Berlin.

Jetzt weiß ich, daß ich mir zu viel vorgenommen hatte. Zu sehr ist Heine auch heute noch jener 'unbekannte Dichter', wie er offiziell bezeichnet wurde, als das Lied von der Lorelei 1933 nicht aus den Schullesebüchern verschwinden wollte. Zu schmal ist das Fundament, auf dem ich hier bauen konnte. Zu emotionsgeladen sind Urteile und Vorurteile, denen der Heine-Interpret auf allen Seiten begegnet.

Auf allen Seiten! Ludwig Marcuse, Verfasser einer der wenigen guten deutschen Heine-Biographien, die es gibt, erzählte mir von einer Straße in Tel Aviv, die Heinrich-Heine-Straße genannt werden sollte. Da erhob sich der Protest ehrwürdiger Israelis im Stadtrat, und es wurde hingewiesen auf ein Gesetz, wonach jüdische Ketzer nicht in dieser Weise geehrt werden dürften. So bekam Tel Aviv also keine Heine-Straße, sondern stattdessen eine Rabbi-von-Bacherach-Straße ...

Die schönste Heine-Auswahl, die ich kenne, wurde von Felix Stössinger im Zürcher Manesse Verlag herausgegeben. Der Herausgeber schließt seine Einleitung mit den Worten: »Nicht auf irgendwelchen, sondern auf den entscheidenden Gebieten des Glaubens und Forderns ist uns Heine vorausgeeilt. Wir dachten, ihn überholt zu haben, und

sehen ihn plötzlich wieder vor uns. Ein neuer Akt seines Nachruhms beginnt.«

Das war vor zehn Jahren. Bis heute ist von diesem »neuen Akt seines Nachruhms« nichts, aber auch gar nichts zu spüren. Das Manesse-Bändchen, so höre ich, verkauft sich nur schlecht. An unseren Schulen kommt Heine kaum vor. In den Vorlesungsverzeichnissen der Universitäten findet man ihn selten. Eine vollständige kritische Ausgabe seiner Gesammelten Werke ist nur im Antiquariat zu haben.

Hier muß nun noch ein Wort gesagt werden über die blamable Geschichte der deutschen Heineforschung. Nicht daß sie besonders viel vorzuweisen gehabt hätte, als Walzel 1911 jene Heine-Ausgabe fertigstellte, mit der ich hier gearbeitet habe. Aber daß in den folgenden fünfzig Jahren so gut wie nichts dazukommen würde, das hätte auch Oskar Walzel, gewiß kein fanatischer Bewunderer Heinrich Heines, nicht für möglich gehalten.

Das hat nichts oder doch nur wenig damit zu tun, daß eine neue Welle des Antisemitismus Deutschland erfaßt hätte. Ich glaube das nicht. Was man gelegentlich aufschäumen sieht, sind Restbestände des uralten und nicht nur in Deutschland verbreiteten Antisemitismus. Und vergessen wir doch nicht: Man kann auch Jude sein und Heine kleiner machen, als er ist. Theodor Adorno sprach von der 'Wunde', die Heines Lyrik heiße; Gundolf hätte Heine natürlich weit unter George gestellt; und Karl Kraus war schließlich derjenige, auf den sich jeder berufen kann, der da findet, man solle doch nun allmählich aufhören, von diesem Heine zu reden.

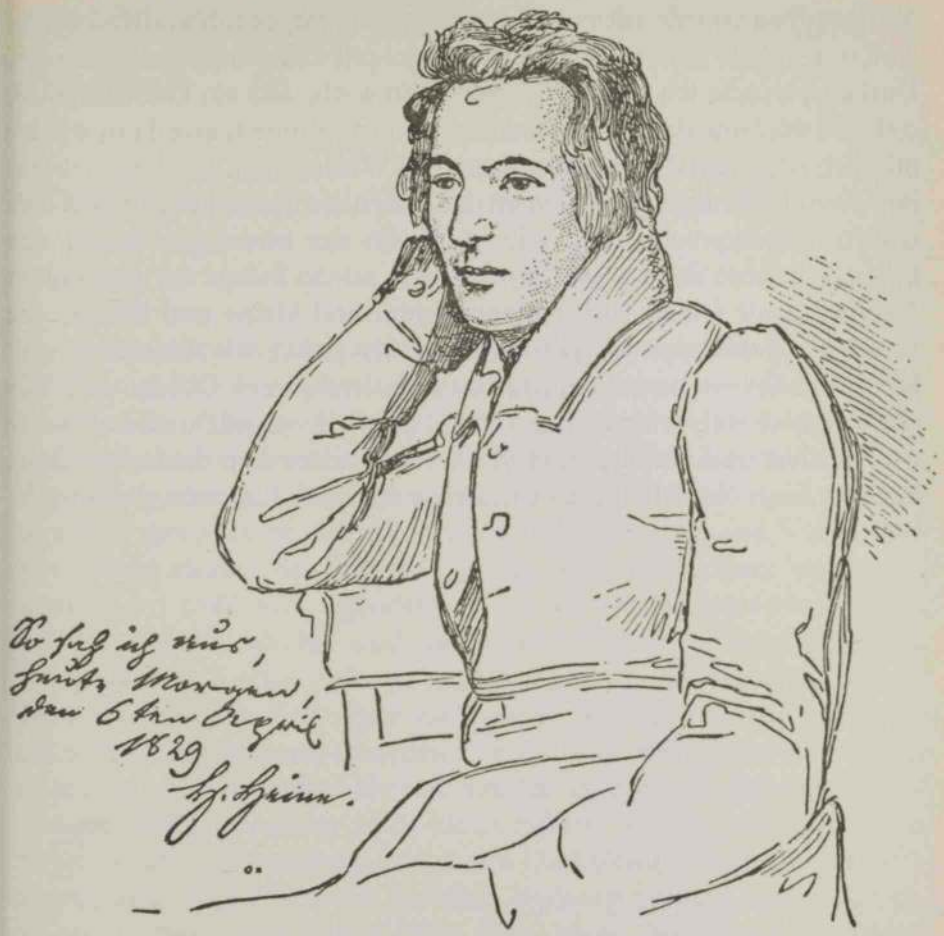
Ich selber bin da anderer Ansicht. Habe ich mich bisher, durch böse Beispiele gewarnt, bemüht, sehr sachlich zu bleiben, so möchte ich jetzt bekennen: Ich liebe Heine den Poseur und den Polemiker ebenso wie den großen Dichter, der das letzte Waldlied der Romantik über dem Asphalt der Großstädte sang, ebenso wie den stumm und verzweifelt Leidenden, dessen Kopf manchen Besucher an mittelalterliche Darstellungen von dem Juden Jesus Christus erinnerte. Ich bewundere den Schriftsteller, dem ein Baudelaire, ein Gautier, ein Puschkin, ein Matthew Arnold ihre Bewunderung nicht versagt haben und der jetzt in Südamerika und in Japan wohl mehr Verehrer hat als in Deutsch-

land. Englische Studenten lernen noch heute an Heines Prosa Deutsch — und viele deutsche Schriftsteller könnten bei ihm Deutsch lernen. Ich staune über Heine, den unterschätzten Philosophen, der in so vielem Nietzsche vorwegnahm, und über den immer wachen Demokraten, der den Mut zu seinen Überzeugungen auch dann noch hatte, wenn er diese Überzeugungen ändern mußte. Ob es sich um den Marxismus oder um den Kommunismus, um moderne Kunst oder um die Dramen von Kleist und Grabbe handelte — wenige Urteile seiner Zeitgenossen haben sich als so richtig erwiesen wie die Heinrich Heines. Die Annäherung zwischen Deutschland und Frankreich, welche heute die politische Situation Europas bestimmt — keiner hat sich mehr darum verdient gemacht als — unter Einsatz seiner ganzen Schriftsteller-Existenz — Heinrich Heine. Wer weiß das heute noch? Wo steht denn das Heine-Denkmal des Europa-Rates?

Und wenn Heine keine Zeile geschrieben hätte, die zur Weltliteratur gehörte — er bliebe dennoch einer der ersten und einer der wenigen großen Europäer, die Deutschland hervorgebracht hat. Warum gibt es keine Heine-Stiftung der Europäischen Wirtschafts-Gemeinschaft, die der Heineforschung ein bißchen auf die Beine hülfe? Es ließe sich dann wohl auch zeigen, daß Heines vielzitierter 'Haß auf Deutschland', der ihm in Deutschland natürlich besonders übelgenommen wurde und noch übelgenommen wird, in dieser Vereinfachung ein törichtes Mißverständnis ist.

Vielleicht könnten wir auf dem Umweg über Heine den Europäer dann auch Heine den Dichter wiederentdecken. Es ist doch wohl nicht Zufall, daß offenbar die Verse keines anderen Dichters so nach Vereinigung mit der deutschesten aller Künste, mit der Musik, gedrängt haben. Die Zahl der Heinelieder geht in die Tausende — und Komponisten vom Range eines Schubert, eines Brahms, eines Schumann, eines Hugo Wolff haben sie geschrieben.

Ich liebe Heine nicht, *weil* er Jude war, und auch nicht, *obwohl* er Jude war. Und trotzdem wäre es nicht richtig zu sagen: Heines Judentum spielte dabei überhaupt keine Rolle. Es ist ja doch die Wurzel seines polemischen Temperaments, seiner melancholischen Heiterkeit, seiner göttlichen Frechheit, seiner widersprüchlichen Andersartigkeit. Diesem



Heinrich Heine: Gezeichnet von Franz Kugler, 1829

Temperament muß man temperamentvoll entgegenkommen. Diese Andersartigkeit könnte einfach der Gegenpol eines Gemeinsamen sein. Und so verstehe ich sie. Ich glaube denn auch, daß ein Gemeinsames, welches wir 'eine deutsche Literatur' nennen könnten, erst dann wieder möglich ist, wenn das Andere, wenn der Widerspruch mit jener temperamentvollen Duldung, mit jenem den Haß nicht ausschließenden Wohlwollen aufgenommen wird wie im Berlin der zwanziger Jahre: der zwanziger Jahre des 19. Jahrhunderts mit seinen Salons der geistvollen Jüdinnen, mit seinen Juden Mendelssohn und Heine und Börne; der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts, als Juden wie Reinhardt und Kerr und Polgar und Neumann und Ossietzky und Döblin und Tucholsky und Kaiser und Feuchtwanger und Borchardt und S. Fischer und Pinthus und Marcuse und viele, viele andere dem deutschen Geist beinahe noch einmal so etwas wie eine deutsche Literatur abgerungen hätten.

Karl Marx – ein deutscher Jude verändert die Welt

von Heinrich Böll

Die Geschichte des Fortschritts ist die Geschichte der Undankbarkeit. Die Nachgeborenen übernehmen und genießen gedankenlos Vorteile, ohne an den Preis zu denken, der für sie gezahlt worden ist. In die Undankbarkeit hinein mischen sich Dummheit, Unwissenheit und jene Verachtung, die man dem Theoretiker, dem Intellektuellen hierzulande zu zollen gewohnt ist. Die Worte Arbeiterbewegung und Sozialismus rufen nicht einmal ein Gähnen hervor: man weiß kaum, was damit gemeint ist, stellt sich irgendetwas vor, das wahrscheinlich rot war, sich links abgespielt hat und damit hinreichend verdächtig ist. Die Erkenntnis, daß ohne Arbeiterbewegung, ohne die Sozialisten, ohne ihren Denker, der *Karl Marx* hieß, mehr als fünf Sechstel der heute Lebenden noch in einem dumpfen Zustand halber Sklaverei lebten; daß ohne Kampf, ohne Aufstände und Streiks, die erweckt, gelenkt werden mußten, die Kapitalisten nicht einen halben Schritt zurückgewichen wären — alles verschwindet hinter den Drohreden von Herrn Chruschtchow, und wird, hinter den eisernen Vorhang gerückt, zum Schreckgespenst. Daß die westliche Welt Karl Marx Dankbarkeit schuldet, obwohl die östliche sich zu diesem bekennt, scheint ein zu komplizierter Gedanke zu sein, als daß er Aussicht hätte, Karl Marx davor zu bewahren, unseren Kindern als Schreckgespenst geschildert zu werden.

Die Sozialdemokraten aller Länder und aller Schattierungen haben sich öffentlich von Karl Marx distanziert. Freilich: Dankbarkeit ist keine politische Kategorie. Der 'Gott, der keiner war', ließ sich nicht in einen fortschrittsgläubigen braven Bourgeois verwandeln, der sich vom Marxschen Bourgeois nur darin unterscheidet, daß er mit den Coupons, die er schnippelt, auch seinen eigenen Lohn schnippelt. So nahm man

Abschied von Marx, wie von einem Denkmal, das man nicht gerade stürzt, aber nicht mehr zu pflegen beschließt; das Parteibüro kündigte das Abonnement bei der Gärtnerei, die mit der Pflege der Denkmalsanlage beauftragt war, der Zahlungsauftrag für die Gärtnerei bei der Bank wurde zurückgezogen.

Die Kapitalisten grinsen. Vielleicht werden sie es sein, die eines Tages einen Kranz am mißachteten Denkmal niederlegen; ihren Gefühlen und bourgeoisen Traditionen gemäß neigen sie gelegentlich zu ritterlichen Gesten, und Humor steht ihnen gut zu Gesicht. Karl Marx ist besiegt, verlassen und vergessen, das 'Kapitel Marx ist abgeschlossen'. Der klassische Kapitalist, wie Karl Marx ihn verstand und wie er heute noch lebt, ist nicht in diesem Sinne undankbar; wahrscheinlich kennt er Marx nicht nur besser als jene, die ihn 'Kapitalist' in Anführungsstrichen nennen; er befolgt auch den Marxschen Satz, daß ökonomische Umstände Geschichte und Gesellschaft bestimmen, und er gestaltet die ökonomischen Umstände so, daß sie dem historischen Materialismus seine Voraussetzung nehmen. Er macht den Proletarier zum bürgerlichen Verbraucher, handelt konsequent und uneingeschränkt materialistisch; er widerlegt Marx nicht, bestätigt ihn eher; so wie Marx Hegel 'umstülpte', stülpt er Marx um, bestätigt ihn freilich auf eine Weise, die Karl Marx in Wut versetzt hätte, denn von Erweckung des Bewußtseins kann bei dem derart beglückten Proletarier keine Rede sein. Beim Beglücker eher. Marx würde heute nicht mehr sagen: Religion ist Opium fürs Volk, wahrscheinlich würde er sagen, Verbrauch ist Opium fürs Volk und deshalb Religion. Ob das Tränklein Verbrauch bekömmlich ist, steht noch nicht fest. Es muß einen Unvoreingenommenen schon sehr verwundern, daß man so etwas Hocherfreuliches wie Konjunktur bremsen, so etwas Positives wie Verbrauch, etwas so lange Ersehntes wie Wohlstand regulieren und die Unternehmer öffentlich auffordern muß, »es mit den Gewinnen nicht zu übertreiben.« Dem Nicht-Nationalökonomen, dem Nicht-Marxisten, Nicht-Materialisten — als all das bekenne ich mich — tun sich Abgründe auf, und ringsum ist niemand, der das Ungeheuer, das im Abgrund lauert, beim Namen nennen könnte. Wahrscheinlich könnte Karl Marx es. Die freundliche Aufforderung, »es mit den Gewinnen nicht zu übertreiben«, klingt ein

wenig allzu flach für jeden, der zu diesem Gewinn beiträgt, wenn er auch nur Schuhe für seine Kinder kauft; solcherlei ruft ein freundlicher Vater am Sonntagnachmittag seinen Kindern zu, die sich im Garten mit dem Schlauch amüsieren, dabei ein wenig zu laut sind und durch ihren Lärm möglicherweise die dösenden Nachbarn wecken.

Das Wort vom »schlafenden Hund, den man nicht wecken« solle, ist ein beliebtes, unwidersprochenes Schlagwort bei allen Diskussionen geworden. Ich frage mich nur, was ein schlafender Hund nützt; soll er nicht wenigstens hin und wieder aufwachen, gähnen, mit dem Schweif wedeln und — sich wieder hinlegen?

Wie in der westlichen Welt — so zu verstehen, wie sie sich selbst deklariert — Verbrauch das neue Opium ist (des Opiums scheint man irgendwie zu bedürfen, um das, was Marx anstrebte, Bewußtsein, zu verhüten) so ist in der östlichen Welt (so zu verstehen, wie sie selbst sich deklariert) der *Marxismus* selbst zum Opium geworden. Marx zu kanonisieren, seinen historischen Materialismus der Jahre 1850 bis 1880 zu dogmatisieren, Lenin und Stalin als Inkarnationen von Marx zu erklären, das bedeutet, ihn auf eine bösere Weise verfälschen als die westlichen Sozialdemokraten je fähig wären. Die östliche Welt hat den blutigen Preis von Revolutionen und Säuberungen, der Niederwerfung von Aufständen an Marx und seine Inkarnationen wie an Götzen entrichtet. Im deutschen Teil dieser östlichen Welt hat man die schlimmste Pervertierung des 'Marxismus' gezüchtet; die Arbeiter werden in opiumessende Bürger verwandelt, die Intellektuellen werden — freiwillig oder unfreiwillig — in elfenbeinerne Türme eingesperrt, entweder Gefängniszelle oder Luxushotel. Es fehlt dieser Erscheinungsform eines marxistischen Staates auch nur der allergeringste Anschein, auf einer echten Revolution zu beruhen. In der verhängnisvollen deutschen Neigung, blindlings zu parieren, hat man den historischen Materialismus angewendet, ohne das historische Material zu sichten, und so kam ein deutsches Wunder an Devotion und subalterner Gründlichkeit zustande, das Lenin zu einem teuflischen Lachen und Marx zu einem verächtlichen Spucken veranlaßt hätte.

Im Westen wie im Osten scheint Marx ad absurdum geführt. Die zahlreichen Sekten, die sich alle seines Namens bedienen, die unzähligen

Abwandlungen seiner Lehre, machen seinen Namen nur noch zum Futter für fanatische Kränzchen oder zum Spielmaterial für Snobs, die ihn kennen, so wie man Proust kennt. Eine Erde, auf der zwei Drittel ihrer Bewohner hungern, die immer noch nach dem Schweiß der Ausgebeuteten stinkt, scheint seiner nicht zu bedürfen. Mag sein, daß man in hundert Jahren in den jetzigen Hungergebieten dieser Erde auch den Verbrauch stoppen, die Konjunktur bremsen muß — die Unternehmer auffordern, es »mit den Gewinnen nicht zu übertreiben«, könnte man möglicherweise schon heute. Noch dösen die Nachbarn, noch schlafen die Hunde, oder sind die Nachbarn schon gereizt erwacht und die Hunde schon geweckt? Das historische Material liegt bereit, der Marx des 20. Jahrhunderts fehlt. Die westliche Welt — die sich unter anderem auch christlich deklariert — hat heute, wie vor hundert Jahren, als Marx seine Theorien entwickelte, keine andere Antwort bereit als die der Wohltätigkeit und der Unantastbarkeit des Privateigentums. Auf einer Erde, deren Mehrheit nach Sättigung verlangt, ist sie mit den Sorgen der Übersättigung befaßt; sie hat — theoretisch versteht sich — die Armut abgeschafft; das Wort arm hat für sie keine mystische Bedeutung mehr; es ist ersetzt worden durch asozial, das, in wechselndem Mischungsverhältnis, eine Mischung von krank, kriminell, unhygienisch bedeutet. Sie ist damit einen wichtigen Schritt weiter materialistisch geworden; auch für Marx hatte das Wort 'arm' keine andere als nur soziale Bedeutung — und ein Jahrhundert lang haben die Christen Marx damit abgetan, mit Recht abgetan, daß Armut als die mystische Heimat Christi und all seiner Heiligen eine andere als soziale Bedeutung habe. Sie haben — Heuchler, wie sie gelegentlich sind — damit auch die Ausbeutung gedeckt, die die Ursache der Armut war, das Mystische Gold in magisches Kleingeld verwandelt; aber in welche Lage geraten sie nun den Ausgebeuteten dieser Erde gegenüber? Es sieht so aus, als sei ihre Lage auf eine verteufelte Weise dialektisch: sie bringen den Hungernden ihre Wohltätigkeit und die frohe Botschaft, von der als Besonderheit, als historische Besonderheit — denn bis zur Geburt Christi kümmerte sich keine Macht dieser Welt um die Armen — gesagt worden ist: Armen wird die frohe Botschaft verkündet; sie bringen den Heiligen Franz — und Maschinen. Sollten sie so ganz und

gar auf jenen Karl Marx verzichten können, den sie ihren Kindern als den Antichrist verkünden? Konjunkturbremse, Wohlstandsregulation sind so wenig christliche Vokabeln wie das ernste, dunkle Wort Klassenkampf, das auf unmißverständliche Weise Revolution ankündigt und Revolution bedeutet: Blut. Blut fließt auch in Kriegen, die zur Verhinderung von Revolutionen begonnen werden.

Karl Marx war kein Politiker, er war ein Denker; überall da, wo er mit den Praktiken der Politik in Berührung kam, ekelte sie ihn an, und die demagogischen Fähigkeiten eines so wichtigen und engen Mitarbeiters wie Lassalle waren ihm verdächtig. Marx war in der Lage, sogar seine Niederlagen dialektisch zu deuten und dadurch zu respektieren.

»Ich sehe in der Unterdrückung der ›Rheinischen Zeitung‹ einen Fortschritt des politischen Bewußtseins und resigniere daher«

schrieb der Fünfundzwanzigjährige im Jahre 1843, nachdem er Köln hatte verlassen müssen.

»Außerdem war mir die Atmosphäre zu schwül geworden. Es ist schlimm, Knechtsdienste, selbst für die Freiheit, zu verrichten und mit Nadeln statt mit Kolben zu fechten. Ich bin der Heuchelei, der Dummheit, der rohen Autorität unseres Schmiegens, Biegens, Rückendreherei und der Wortklauberei müde gewesen. Also hat die Regierung (— indem sie die ›Rheinische Zeitung‹ verbot —) mich wieder in Freiheit gesetzt. In Deutschland kann ich nichts mehr beginnen. Man verfälscht sich hier selbst.«

Ich könnte mir einen jungen kommunistischen Redakteur denken, der in Dresden, und einen sozialdemokratischen etwa in Düsseldorf, der, in mutatis mutandis, diesen Brief fast wortwörtlich an einen Freund im Jahre 1962 schriebe.

Marx hat die Revolution erwartet und gewollt, hat gewußt, was er wollte und erwartete: nichts Liebliches stand der bürgerlichen Gesellschaft bevor. Er hat alles, was er dachte, zu Ende gedacht und *gewußt, was* er zu Ende dachte.

»Wir haben die feste Überzeugung,« schrieb der Vierundzwanzigjährige,

»daß nicht der *praktische* Versuch, sondern die theoretische Ausführung der kommunistischen Ideen die eigentliche Gefahr bilden, denn auf *praktische* Versuche, und seien es Versuche in Masse, kann man durch Kanonen antworten, sobald sie gefährlich werden, aber *Ideen*, die unsere Intelligenz besiegt, die unsere Gesinnung erobert, an die der Verstand unser Gewissen geschmiedet hat, das sind Ketten, denen man sich nicht entreißt, ohne sein Herz zu zerreißen, das sind Dämonen, welche der Mensch nur besiegen kann, indem er sich ihnen unterwirft.«

Das schrieb der Vierundzwanzigjährige, der sich bis zu seinem Tod seinen Ideen — und ihren Dämonen verschrieb. Daß seine Zeitgenossen seine Größe erkannten, ist aus allen überlieferten Zeugnissen unzweifelhaft zu erkennen. Über den jungen Marx, der dieses schrieb, schrieb Moses Hess an seinen Freund Auerbach —

»Du wirst Dich freuen, hier einen Mann kennen zu lernen, der auch zu unseren Freunden gehört, obgleich er in Bonn lebt, wo er bald dozieren wird. Du kannst Dich drauf gefaßt machen, den größten, vielleicht den einzigen jetzt lebenden Philosophen kennen zu lernen, der nächstens, wo er öffentlich auftreten wird (in Schriften sowohl als auf dem Katheder) die Augen Deutschlands auf sich ziehen wird — Dr. Marx, so heißt mein Abgott, ist noch ein ganz junger Mann (etwa 24 Jahre höchstens alt), der aber der mittelalterlichen Religion und Politik den letzten Stoß versetzen wird; er verbindet mit dem tiefsten philosophischen Ernst den schneidendsten Witz; denke Dir Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine und Hegel in einer Person vereinigt, ich sage vereinigt, nicht zusammengeschmissen, so hast du Dr. Marx.«

Der so beschriebene junge Mann hatte schon ein beachtliches Studium und ein beachtliches Werk hinter sich: eine umfangreiche Doktordissertation über die ›Differenz der demokritischen und epikuräischen Naturphilosophie‹, zahlreiche Beiträge in der ›Rheinischen Zeitung‹, eine Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie. Daß schon der junge Marx Hoffnung erweckte, Größe ausstrahlte und Furcht, ist aus allen überlieferten Zeugnissen seiner Zeitgenossen ersichtlich, die ihn ent-

weder fürchteten oder verehrten in einer Weise, wie sie nur durch Größe erweckt wird.

Sieht Moses Hess in seinem Übereifer in Marx Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine und Hegel vereinigt — so erinnert der wenige Jahre ältere Marx den Engländer Hyndmans an einen Philosophen von nicht geringerer Größe:

»Als wir Marx verließen, fragte mich mein Begleiter, was ich über ihn dächte. Ich denke — sagte ich, er ist der Aristoteles des 19. Jahrhunderts. Allein, kaum hatte ich das gesagt, als ich auch schon erkannte, daß dieser Vergleich nicht ganz zutrifft. Es ist vor allen Dingen ganz unmöglich, sich vorzustellen, daß er ein Höfling Alexanders des Großen hätte sein können. Außerdem hat sich Marx nie — obwohl vielfach das Gegenteil behauptet worden ist — so von den unmittelbaren menschlichen Interessen isoliert, um imstande zu sein, die Tatsachen und ihren Zusammenhang in jener kalten und trockenen Art anzupacken, die für den größten Philosophen des Altertums so charakteristisch ist. Es kann kein Zweifel bestehen, daß bei Marx der Haß gegen das ihn umgebende System der Ausbeutung und Lohnsklaverei kein bloß intellektueller und philosophischer, sondern auch ein leidenschaftlich persönlicher war.«

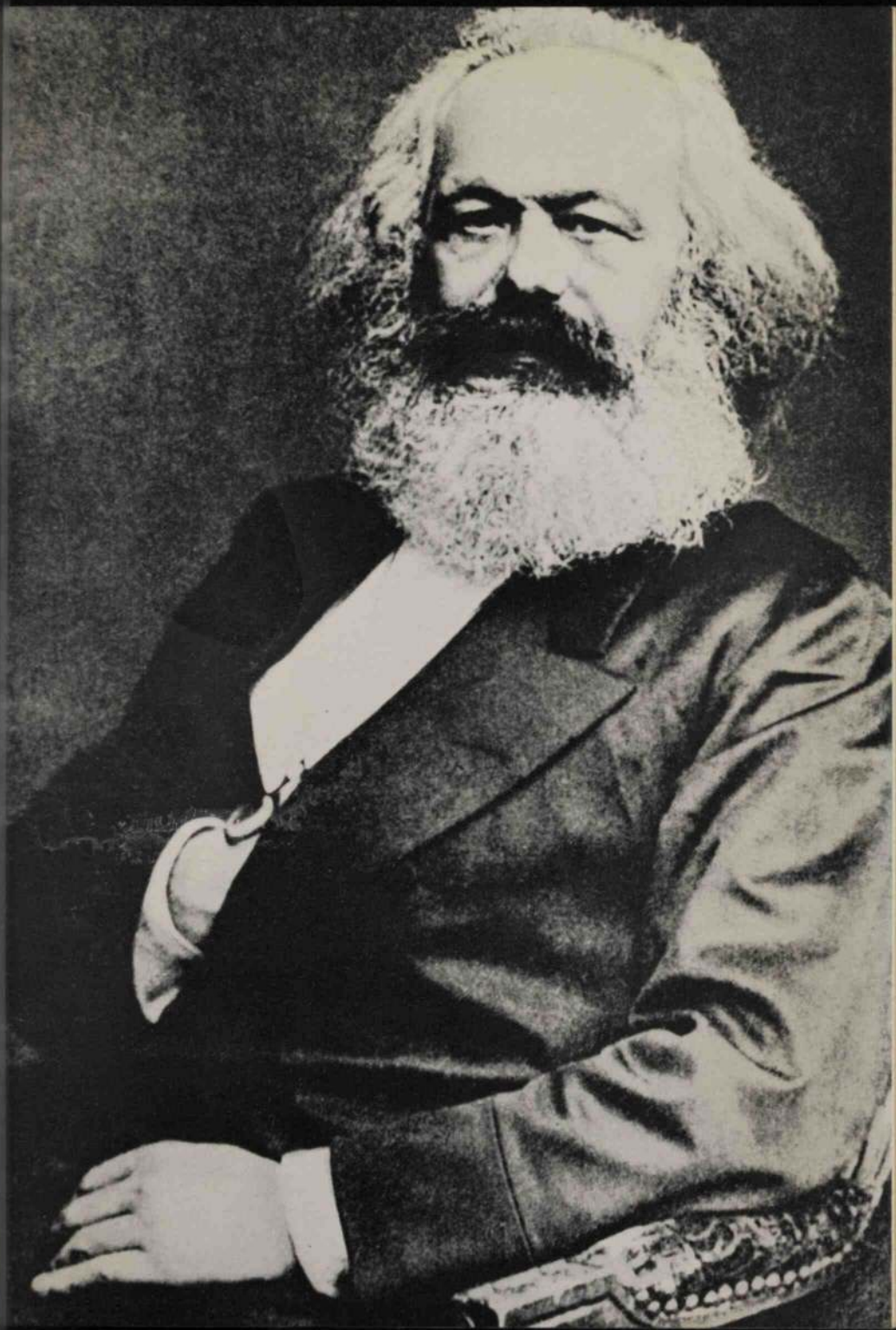
Nehmen wir die Äußerung dieses Zeitgenossen für wahr, so bliebe zu fragen, wieso Marxens Haß ein persönlicher sein konnte. Seiner Herkunft nach, seinem Werdegang nach, hatte er keinen Grund, um seiner Person willen die ihn umgebende Welt der Ausbeutung zu hassen.

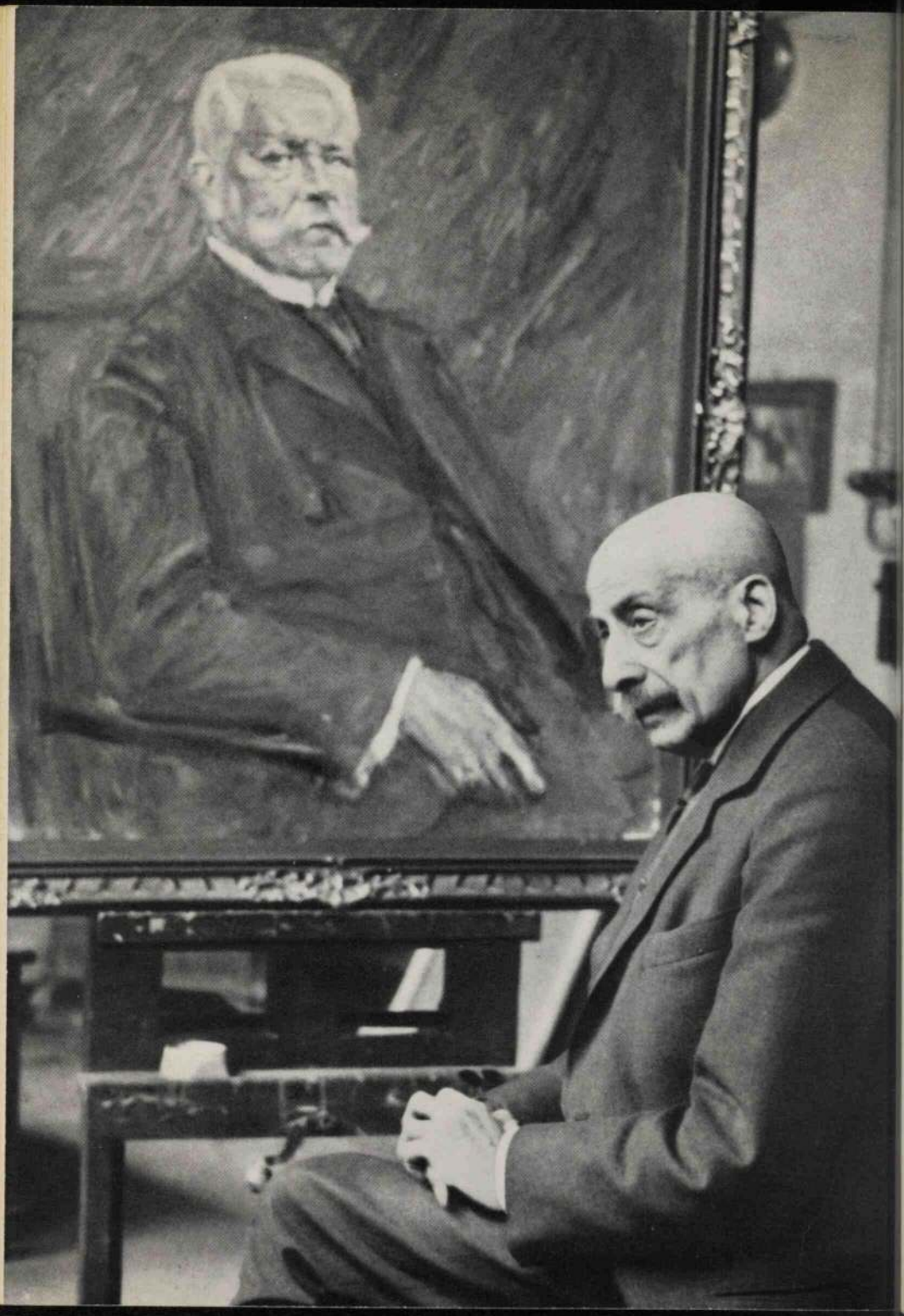
Es ist eine überraschende Tatsache, daß der am meisten gehaßte und am meisten verehrte Deutsche des 19. Jahrhunderts nicht in einem der Zentren Deutschlands, sondern in einem seiner stillsten Winkel geboren ist: in Trier. Das Trier, in dem Karl Marx am 5. Mai 1818 geboren wurde, und wo er bis zum Jahre 1835 das Friedrich-Wilhelm-Gymnasium besuchte, war friedlich, aber für die preußische Verwaltung, die noch nicht recht heimisch dort war, nicht unproblematisch. Trier war sechzehn Jahre lang, von 1798 bis 1814 als Hauptstadt des Départements Saar französisch gewesen, und viele junge Rheinländer waren — wie Görres als junger Mann — begeisterte Anhänger der Revolution gewesen. Als Karl Marx geboren wurde, war Trier erst vier Jahre preußisch, und es

wurde laufend nach Berlin über Lage und Stimmung in der Stadt berichtet. Einer dieser Berichte, abgefaßt zu einer Zeit, da Karl Marx als Zwölfjähriger wahrscheinlich die Tertia des Friedrich-Wilhelm-Gymnasium besuchte, lautet sehr vorsichtig:

»Die öffentliche Stimmung in dem Regierungsbezirk Trier ist so beschaffen, wie sie nicht anders sein kann. Wirkung ist immer notwendiges Ergebnis der sie hervorbringenden Ursache. Diejenigen, welche sie tadeln, haben also unrecht. Oft muß man hören, daß die Einwohner als französisch gesinnt, als der preußischen Regierung abgeneigt beschrieben werden und beschuldigt werden. Eine so unvernünftige Beurteilung, die wir von vielen, uns ganz fremden Beamten, die das Land nicht kennen, die Denkart der Einwohner nicht verstehen, und unter denen manche durch einen perfiden Gegensatz sich geltend zu machen suchen, erlitten haben, ist eine empörende Mißhandlung. Wer zu denken, zu vergleichen und zu verurteilen vermag, der weiß, daß in Hinsicht auf die Volksstimmung die Übergänge nicht zu erzwingen und wesentliche Veränderungen nur von der Dauer der Zeit zu erwarten sind. Umgeben von Tumult, Aufruhr und Empörung hat die Rheinprovinz ungeachtet aller Keime der Unzufriedenheit die öffentliche Ruhe und Ordnung bewahrt. Im Vertrauen auf die Gerechtigkeit und die Einsichten des Königs werden wir eine bessere Zukunft ruhig abwarten. Lindere man den Druck der unerschwinglich gewordenen Steuern, dann werde ich mich innig freuen, und alle Rechtlichen mit mir, beteuern zu können, daß die Rheinländer, und namentlich die Trierer, mit wahrer Liebe für die Person des Königs Ergebenheit und Anhänglichkeit für die Regierung vereinigen, daß man auf ihre unverbrüchliche Treue und unbeschränkte Zuneigung zählen dürfe.«

Entkleidet man diesen sehr diplomatisch abgefaßten Bericht des Trierer Oberbürgermeisters aus dem Jahre 1830 aller Phrasen, so kann man ihm ohne Schwierigkeit entnehmen, daß die Stimmung in Trier miserabel, die Preußen einfach unbeliebt waren und sich durch arrogante Beamte noch unbeliebter machten. Die wirtschaftliche Lage der Stadt und damit die Stimmung in ihr wurde nicht besser, sondern schlechter. Polizeikommissar und Oberbürgermeister hatten monatlich nach Berlin





zu berichten. In den Berichten wird vom fast absoluten Stillstand des Handels gesprochen, davon, daß Zwangsversteigerungen und Diebstähle zunähmen. Ein anderer Zeitgenosse, der Trierer Landgerichtsrat Joh. Heinrich Schlink, schreibt über das Trier, in dem Karl Marx seine Jugend verbrachte:

»Nicht ohne große Furcht kann man der nahen Zukunft entgegensehen, und es dürfte dringend notwendig sein, neue Erwerbsquellen zu erschließen. — Indessen nimmt der Pauperismus allerwärts in einem solchen Grad zu, daß er hin und wieder bereits drohend auftritt, so daß man zuletzt der ferneren Ausbreitung des Proletariats wird ein Ziel setzen müssen.«

Düsterer kann man die Lage einer Stadt und eines Landes kaum schildern — und fast alle diese Berichte, abgefaßt zu einer Zeit, da Karl Marx Sekundaner und Primaner war, drängen in sehr vorsichtigen Worten auf Maßnahmen zur Veränderung der ökonomischen Situation. Die Bezeichnung reaktionär, um diese Zeit entstanden, traf auf den preußischen König und seine Regierung in vollem Umfang zu. Die Angst vor dem Geist der französischen Revolution warf die deutschen Fürsten in einen Feudalismus zurück, der selbst den Gegnern Napoleons diesen wie einen Freiheitshelden erscheinen lassen mußte.

Der junge Mann, der einmal der — wenn auch von vielen nur widerwillig anerkannte — Prophet des internationalen Sozialismus werden sollte — Zeitgenosse Hölderlins, Kierkegaards, Nietzsches und Richard Wagners — kann von dem wirtschaftlichen Elend in Trier am eigenen Leibe nicht viel gespürt haben; er gehörte unzweifelhaft zu der sehr kleinen Schicht derer, die nicht von Zwangsversteigerung bedroht waren, nie in die Lage kamen, die Reste ihres Besitzes ins Pfandhaus zu bringen; sein Vater, Heinrich Marx, als Sohn eines Rabbiners in Saarlautern geboren, das in der wechselvollen Geschichte Deutschlands und Frankreichs einmal Saarlouis, ein andermal Saarlautern hieß, war Anwalt, gehörte zu den Kreisen, die man in rheinischen Kleinstädten noch lange die 'haute volée' nennen sollte; Heinrich Marx war Mitglied der bildungsverbreitenden und bildungsfördernden Gesellschaften, sein Sohn Karl, wenn auch wahrscheinlich kein Liebling der Lehrer, so doch zweifellos ein so blendender Schüler, daß man »Großes von ihm

erwartete.« Welcher Art dieses Große, mit dem er später seine Familie erschreckte, sein sollte, konnte niemand ahnen; auch Karl Marx wußte es noch nicht: er war gewiß antipreußisch, wie alle fortschrittlichen Rheinländer jener Zeit, zog zunächst als Siebzehnjähriger auf die Bonner Universität, die im Jahre 1835 sich in jener wein- und rheinfröhlichen Stimmung befand, wie sie uns aus Kommersbüchern überliefert ist. Noch wehte der Geist der Freiheitskriege, wehte schon in die vorrevolutionäre Stimmung hinein.

Karl Marx war nicht verbittert, er hatte keinerlei Druck oder Not am eigenen Leibe erfahren, kein Haß war in ihm gezüchtet worden oder entstanden, der sich an etwas bereits Vorhandenes, irgendeine der bereits bestehenden Bewegungen oder Ideen angeklammert, sich ihnen einverleibt hätte. Er war von einer geistigen Lebhaftigkeit, die mit bloßer Intelligenz zu bezeichnen, eine herabwürdigende Dummheit wäre.

Er war mit seinem Vater eines Sinnes, hatte Geld genug, genoß sein Studentenleben, schrieb Gedichte, war als Neunzehnjähriger schon verlobt, mit dem schönsten Mädchen von Trier: Jenny von Westfalen, der Tochter des Trierer Regierungsrates Ludwig von Westfalen, der ihm wie eine Ergänzung seines eigenen Vaters gewesen sein muß. Ludwig von Westfalen gehörte zu jenem Typ des preußischen Beamten, der den Rheinländern das preußische Joch zeitweise erträglich machte. Um diese Zeit war Berlin schon das Berlin Hegels, es zog Geist und Geister an, eine lebhafte Stadt, in der es freier zuging als in den Rheinlanden, wo französische und revolutionäre Neigungen zu befürchten waren und der Druck der Polizei entsprechend verstärkt wurde. Obwohl er seinen gebildeten, sehr freundlichen und ihm zugeneigten Vater sehr verehrte, war für den jungen Marx die Begegnung mit Ludwig von Westfalen, die zahlreichen Gespräche, Spaziergänge mit ihm die erste Berührung mit der Welt, in diesem stillen, fernen Winkel Preußens, der Trier hieß.

Die Tochter seines väterlichen Freundes, Johanna Bertha Julie Jenny von Westfalen, wurde im Juni 1843 vor einem Standesbeamten des Standesamtes Kreuznach seine Frau, Jenny Marx. Sie ist eine der Frauengestalten des neunzehnten Jahrhunderts, die von der deutschen Ge-

schichte und Literatur auf eine beschämende Weise vernachlässigt worden ist.

Gewiß waren alle, die ihn kannten, überzeugt, daß dem sechsundzwanzigjährigen Doktor Marx, der in den amtlichen Dokumenten als 'Literat' fungiert, und seiner schönen jungen Frau eine große Zukunft bevorstand. Es fällt nicht schwer, sich Marx als jungen Professor mit großem Zulauf, als fortschrittlichen jungen Minister vorzustellen; auf einem Gemälde im Biedermeierstil würde man seine Exzellenz mit einigen Orden auf der kostbar betuchten Brust sehen; seine Frau und die Kinder um ihn herum, ein Bild deutschen Glückes; nur ein paar kleine Zugeständnisse nach innen, einige mehr nach außen — und in einem Trierer, Kölner oder Bonner Museum würde das liebenswürdige Gemälde zu sehen sein. Aber seine Größe ließ Karl Marx keine andere Wahl, als die Zukunft anzunehmen, die für ihn bereit lag: Fast vierzig Jahre des Exils, unerbittlicher Arbeit, des Elends und des Opfers, die Existenz eines Bettlers, der die Geschenke seiner Freunde annahm. Ideen, die seine Intelligenz besiegt, seine Gesinnung erobert hatten, an die der Verstand sein Gewissen geschmiedet hatte — das waren die Ketten, denen er sich nicht entreißen, die Dämonen, die er nur besiegen konnte, indem er sich ihnen unterwarf. Was der Vierundzwanzigjährige geschrieben hatte, klingt, auf den vierzig bis fünfzigjährigen Marx angewendet, wie eine dunkle Prophezeiung, die eingetroffen ist und in der Fülle ihres Schreckens alttestamentarisch wirkt.

In der Geschichte des abendländischen Geistes sind nur wenige Beispiele dafür bekannt, daß jemand, dem Absoluten folgend, Entbehrungen und tiefste Not nicht nur über sich, auch über seine Familie wie einen Fluch herabrief — und seine Kinder opferte; die italienische Mystikerin Angela von Foligno, der französische Schriftsteller Léon Bloy — und der deutsche Doktor Karl Marx. Auf Londoner Friedhöfen liegen die kostbaren unschuldigen Pfänder — Guido, Franziska und Edgar Marx — die Karl Marx durch ein kleines Zugeständnis an die 'Realität' hätte retten können — aber Marx glaubte, wie Angela von Foligno und Léon Bloy, an eine andere als die zu ihrer Zeit geltende Realität. Wie drei andere große Deutsche seines Jahrhunderts, Kleist, Hölderlin und Nietzsche, kannte er keinen Kompromiß. Kleist erschoß

sich, Hölderlin und Nietzsche wurden wahnsinnig — Marx ging mit vollem Bewußtsein in die Tragödie seiner Existenz. Nach dem Tod seines dritten Kindes antwortete er auf einen Brief Lasalles:

»Bacon sagt, daß wirklich bedeutende Menschen so viele Beziehungen zur Natur und zur Welt haben, so viele Gegenstände des Interesses, daß sie jeden Verlust leicht verschmerzen. Ich gehöre nicht zu diesen bedeutenden Menschen. Der Tod meines Kindes hat mir Herz und Hirn tief erschüttert, und ich fühle den Verlust noch so frisch wie am ersten Tag. Meine arme Frau ist auch völlig niedergebrochen.«

Es war der Marx, der täglich zehn Stunden im Britischen Museum verbrachte, mit den Vorstudien zum ›Kapital‹ beschäftigt; der als Theoretiker die Unwürdigheit der Bettelei verdammte, selbst aber keinem Bettlerkind widerstehen konnte. Wilhelm Liebknecht schildert ihn:

»Marx hatte wie alle starken und gesunden Naturen die Kinder außerordentlich gern. Er war nicht bloß der zärtlichste Vater, der stundenlang mit seinen Kindern Kind sein konnte; er fühlte sich auch zu fremden, namentlich hilflosen, im Elend befindlichen Kindern, die ihm in den Weg kamen, magnetisch hingezogen. Hundertmal riß er beim Durchqueren von Quartieren der Armut sich plötzlich von uns, um irgendeinem Kind, das in Lumpen auf der Schwelle saß, die Haare zu streicheln und einen Penny oder einen Halbpenny ins Händchen zu drücken. Gegen Bettler war er mißtrauisch geworden, denn in London ist Betteln zu einem förmlichen Handwerk geworden — und zwar zu einem, das noch einen goldenen Boden hat, obwohl es nur Kupfer einnimmt. Aber wenn ein Bettler oder eine Bettlerin mit einem wimmernden Kind an Marx herantrat, dann war er unrettbar verloren, und war dem Bettler oder der Bettlerin das Schelmentum noch so deutlich auf die Stirn geschrieben. Den flehenden Augen des Kindes widerstand er nicht.«

Derselbe Marx, der eine Wirtschaftskrise, eine Hungersnot herbeiwünschte, der theoretisch Tausende von Arbeitern und ihre Familien in noch tieferes Elend als das bereits erlittene hätte absinken lassen — um der erwarteten Revolution willen; der die Grausamkeiten der Pariser Kommune billigte — und sich damit so unbeliebt machte, wie sich

jeder heute machte, der Chruschtschows Eingreifen in Ungarn im Jahre 1956 billigte — derselbe Marx konnte den Bettlerkindern nicht widerstehen. Es wäre unsinnig, auf ihn jenes Klischee anzuwenden, das die modernen Diktatoren zu einem der ekelhaftesten Klischees abgenutzt haben: das des harten Mannes, der Kindern gegenüber weich wird. Marx war nicht weich; er hatte Mitleid, und nur große Geister haben sich ihres Mitleids nie geschämt; und er war stolz genug, die Geschenke seiner Freunde anzunehmen.

In zahlreichen Briefen von Georg Weerth, den man als den Erfinder des marxistischen Feuilletons bezeichnen kann — (er hatte unter Marxens Redaktion in der Kölner ›Rheinischen Zeitung‹ unter dem Strich, wie man es damals nannte, in einer geistreichen und fast fidelen Form sozusagen die unterhaltende Art, 'marxistisch' zu schreiben, entdeckt) — in zahlreichen Briefen dieses alten Freundes an Friedrich Engels wird von der Geldnot im Hause Marx gesprochen, von der Befürchtung, ob Marx dieses Leben länger als ein paar Jahre aushalten werde.

»Lieber Engels,

Ich habe neulich Frau Marx 2 £ geschickt, aber ich hatte nicht mehr und würde heute noch eine Note folgen lassen, wenn es mir möglich wäre. Aber mein Salär ist bereits überschritten, da mir unter anderen Sachen auch noch 5 £ abgezogen wurden, die ich Marx in diesem Frühjahr schickte oder vielmehr von hier aus schicken ließ« —

schrieb er, der erst zwei Tage vorher geschrieben hatte:

»Lieber Engels, es tat mir leid, daß ich neulich nicht kommen konnte; ich wäre doppelt gern gekommen, weil Marx in verdrießlichen Umständen zu sein schien, und weil ich vielleicht dazu beigetragen hätte, sein Gemüt zu erheben. Was ist aus ihm und seinen Finanzen geworden? Wenn Du etwas Näheres darüber weißt, so laß mich etwas hören, denn ich mag nicht gern das Schlimmste fürchten. Übrigens verstehe ich nicht, wie das in Zukunft gehen soll.«

Dieses grausame Jahrhundert, weit weniger grausam als das unsrige, hat freundlichere Formen der Gegenwehr gefunden als das unsrige. Ein Karl Marx des 20. Jahrhunderts hätte wenig Aussicht, im Exil länger als zehn Jahre zu leben. Das 19. Jahrhundert kannte Terror, Ausbeutung und Unterdrückung, in der Anwendung des kalten, geplan-

ten Mordes war es dem unsrigen unterlegen. Die Gesellschaft wehrte sich gegen die Sozialisten, und Marx hat ihre Gegenwehr gewiß wie eine Ehre empfunden, denn sie bestätigte ihn; es gab unzählige Streitereien, Eifersüchteleien, Machtkämpfe — an denen Marx in seinem genialen Eigensinn nicht unschuldig war; vergleicht man aber diese Kämpfe mit den kaltblütigen, meistens sogar in der Sache selbst sinnlosen Grausamkeiten und Morden in der Zeit der Stalinschen Säuberungen; mit der Angst, in der jeder aus seinem Bereich Entflohene auch im Ausland leben mußte — so sind die Animositäten, gegen die Marx sich wehren mußte, fast harmlos. Wollte man erst die Gefängnisse des 19. Jahrhunderts mit den Zwangslagern des 20. vergleichen, würde kaum jemand die Behauptung wagen können, es wäre überflüssig, sich mit Marx zu beschäftigen. Man bekämpfte ihn, und er bekämpfte seine Gegner unerbittlich in Streitschriften, Zeitungsartikeln, Diskussionen: es gab keinen Pardon — aber niemandem wäre es eingefallen, einen Gegner über die Sache hinaus zu bekämpfen. Eine Erscheinung wie Georg Weerth, der ein kompromißloser Gegner der bürgerlichen Gesellschaft war, und doch ein fideler Bursche blieb, ein treuer Freund; dem es nie eingefallen wäre, durch die Tatsache, daß er witzig und unterhaltsam zu schreiben verstand, sich unterlegen oder gar minderwertig zu fühlen, wäre in allen sozialistischen und bolschewistischen Gruppen der Gegenwart undenkbar; in etwa wäre Kurt Tucholsky Georg Weerth vergleichbar, doch war Tucholski weit romantischer und sentimentaler als der zu romantischen und sentimentalen Zeiten schreibende Georg Weerth.

Man war gefühlvoll und gemütvoll, aber selten sentimental, und in diesem Klima gedieh die Freundschaft. Es war die Zeit des Briefeschreibens, das heute durchs Telefonieren ersetzt ist; leider, schon deshalb leider, weil so viele Freundschaftsbezeigungen nie schriftlich fixiert und so der Nachwelt verloren gehen werden. Diese Zeit der Kämpfe, in der Marx lebte und dachte, hat ganze Bibliotheken von Briefen hervorgebracht, die, miteinander verglichen, gegeneinander abgewogen, sich auf vielfältige Weise korrigieren und von jedem Zeitgenossen ein klares Bild ergeben würden. Marx schrieb an Lassalle, Lassalle an Engels, Engels an Weerth, Liebknecht an und über alle,

Heine wieder an alle und über alle, jeder wieder über jeden an jeden; in diesen noch nicht ausgewerteten Schätzen, die erst im Vergleich ihren Wert und ihre Bedeutung finden würden, ist auch das Bild jener Frau verborgen, die man in Deutschland auf eine schändliche Weise vergessen zu wollen scheint: Jenny Marx. Sie war an Opfermut, Edelmut und Treue, als Mutter und als Ehefrau nicht im geringsten der Frau unterlegen, die das bürgerliche Deutschland des 19. Jahrhunderts sich als Ideal erkor, der Königin Luise von Preußen; sie wäre der Ehre würdig gewesen, die 'Königin Luise' der Arbeiterklasse zu sein, diese Bürgerliche, die unbeirrbar Marx nicht nur folgte, ihn auch ständig bestärkte in einem Unternehmen, das hoffnungsloser erschien als die Besiegung Napoleons durch die preußische Armee.

Es wäre ein reizvolles, aber wahrscheinlich müßiges Unternehmen der Phantasie, geistige Bewegung und ihre Wirkung bis in die letzte Einzelheit verfolgen zu wollen, oder sie darzustellen, indem man sich ausmalt, was *ohne* einen bestimmten Geist geschehen wäre; etwa *ohne* Marx, es ist unausdenkbar; nachdem Lassalle, Proudhon und als letzter seiner möglichen Konkurrenten im Kampf um die Führung des internationalen Sozialismus, Bakunin, gestorben war, Gegner, die er heftig bekämpft, zum Teil auf die bitterste Weise gehaßt hatte, war Karl Marx unbestritten das Haupt der Internationale; nach seinem Tod nahm Engels seine Stelle ein, die Zeit der eigentlichen Kämpfe, der unmittelbar politischen, begann erst; ohne Marxens Theorie und die Richtlinien, die er für den kommenden Kampf gab, wäre kaum ein Minimum des sozialen Fortschritts eingetreten, den die Nachgeborenen heute so gedankenlos wie eine Selbstverständlichkeit genießen; Marxens Werk, sein Leben wäre ohne seine Frau undenkbar — und doch zeigen sich kaum irgendwo Ansätze, ihr jene Aufmerksamkeit zu schenken, die man weit weniger würdigen Frauen — etwa den letzten — oder schon wieder ersten Vertreterinnen eines feudalen oder sich feudal gebärdenden Europa zollt. Die Unsinnigkeit kritikloser Schwärmerei gehört wohl zu dem Verlangen nach Bewußtlosigkeit, sie ist nicht nur ein Zeichen der Undankbarkeit, auch der Dummheit und Unwissenheit und eine Unterlassung jener, die es angehen sollte. Ein Bild der Freiin Johanna Bertha Julie Jenny von Westfalen, die einen gewissen Doktor

Karl Marx heiratete, der in amtlichen Urkunden als 'Literat' fungierte, hätte eher einen Platz über dem Bett der Verkäuferin verdient, die ohne diesen gewissen Marx, der wiederum ohne seine Frau nicht denkbar ist, noch heute nicht nur um ihren Achtstundentag, um ihren freien Nachmittag, vielleicht auch noch um das Recht des freien Sonntags und das Recht, sich hin und wieder während ihrer Arbeitszeit setzen zu dürfen, kämpfen müßte.

Aber über den Betten nicht nur der Verkäuferinnen, auch der Studenten hängen die Bilder der Verbreiterinnen von Bewußtlosigkeit. Der Öffentlichkeit ist auf der Suche nach sogenannten Leitbildern kein Klischee abgenutzt und kitschig genug. Sie betet gleichzeitig 'das ideale Brautpaar' und die ideale Ehebrecherin an; die Ehe, die jener Dr. Karl Marx aus Trier mit Jenny von Westfalen schloß, hat keine Aussicht, als Leitbild zu gelten, für Treue und Unbeirrbarkeit, die Karl Marx wahrscheinlich vor dem Schicksal der drei anderen verkannten großen Deutschen seines Jahrhunderts, Kleist, Hölderlin, Nietzsche bewahrte: Selbstmord zu begehen oder wahnsinnig zu werden. Gewiß wird es nicht an Zynikern fehlen, auch solchen christlicher Provenienz, die Karl Marx noch posthum ein solches Schicksal an den Hals wünschen und der Frau den Respekt versagen möchten, die ihre Tugenden an einem Mann übte, den die Zyniker so gerne aus dem 19. Jahrhundert weg denken möchten; den Respekt auch versagen möchten einer Freundschaft, die in der deutschen Geistesgeschichte ohne Beispiel ist, der zwischen Karl Marx und Friedrich Engels, der — wie Marx, wie Jenny von Westfalen einer anderen Klasse entstammte als der, für die er kämpfte. Das Leben und das Wirken jedes einzelnen der Drei ist ohne den anderen nicht denkbar. Ohne den jungen Marx, der später in einer jahrzehntelangen, unermüdlichen Kleinarbeit, von Engels unterstützt, das Material zusammensuchte zur Stützung jener Theorien, die er genialer nie wieder formulieren sollte; ohne die Begegnung mit dem jungen Marx wäre Engels möglicherweise trotz aller Einsicht und Genialität doch der Klasse verhaftet geblieben, aus der er stammte; Marx hätte ohne Engels nie den Mut gefunden, durchzuhalten; Engels unterstützte ihn nicht nur durch Material, das er in Manchester, der Hochburg der englischen Industrie, für ihn erarbeitete; er unterstützte

während der ganzen Dauer des Londoner Exils Marx mit Geld, bestärkte ihn in den widerwärtigen, langwierigen Kämpfen, und Jenny Marx hätte ohne den unermüdlichen Freund gewiß den Mut verloren; es gibt keine Ehe und keine Freundschaft, die beispielhafter sein könnten, als die Ehe von Karl Marx mit Jenny von Westfalen und die Freundschaft zwischen Marx und Engels.

Der sechsundzwanzigjährige Marx schrieb über »die verkehrende Macht des Geldes«:

»Was durch das Geld für mich ist, was ich zahlen, d. h., was das Geld kaufen kann, das *bin ich*, der Besitzer des Geldes selbst. So groß die Kraft des Geldes, so groß meine Kraft. Die Eigenschaften des Geldes sind meine — seines Besitzers Eigenschaften und Wesenskräfte. Das, was ich *bin* und *vermag*, ist also keineswegs durch meine Individualität bestimmt. Ich bin *häßlich*, aber ich kann mir die schönste Frau kaufen. Also bin ich nicht *häßlich*, denn die Wirkung der *Häßlichkeit*, ihre abschreckende Kraft, ist durch Geld vernichtet — Ich — meiner Individualität nach — bin *lahm*, aber das Geld verschafft mir 24 Füße, ich bin also nicht *lahm;* ich bin ein schlechter, unehrlicher, gewissenloser, geistloser Mensch, aber das Geld ist geehrt, also auch sein Besitzer, das Geld ist das höchste Gut, also ist sein Besitzer gut, das Geld überhebt mich überdem der Mühe, unehrlich zu sein, ich werde also als ehrlich präsumiert; ich bin geistlos, aber das Geld ist der wirkliche Geist aller Dinge, wie sollte sein Besitzer geistlos sein? Zudem kann er sich die geistreichen Leute kaufen, und wer die Macht über die Geistreichen hat, ist der nicht geistreicher als der Geistreiche? Ich, der durch das Geld alles, wonach ein menschliches Herz sich sehnt, vermag, besitze ich nicht alle menschlichen Vermögen! Verwandelt also mein Geld nicht alle meine Unvermögen in ihr Gegenteil — Die Verkehrung und Verwechslung aller menschlichen und natürlichen Qualitäten, die Verbrüderung der Unmöglichkeiten — die *göttliche* Kraft des Geldes liegt in seinem Wesen als dem entfremdeten, entäußerten Gattungswesen des Menschen. Es ist das entäußerte *Vermögen* der Menschheit.«

Das schrieb nicht der im Elend lebende Karl Marx der Jahre 1850 bis 1880 — es schrieb der jungverheiratete Marx, der am eigenen Leibe

noch keine materielle Not erfahren hatte. Marx selbst ent-äußerte sich nie, das Leben seiner Familie und seines Freundes Engels war die absolute Gegenposition zu der beschriebenen, die unverändert auf die heutige Gesellschaft zutrifft — nicht auf jene Ausnahmen, die unkäuflich sind, wie Karl Marx es war, der mütterlicherseits wie väterlicherseits aus altem Rabbinergeschlecht stammte. Wenn seine Gegner ihn verspotteten, haben sie ihn nie als Juden verspottet: er war für sie der trockene, rechthaberische deutsche Professor par excellence, der typische deutsche Idealist. Er mußte ins Exil, weil er sich nicht verfälschen wollte.

Zum Schluß müssen noch die Grenzen dieses Versuchs über Karl Marx und seine Zeit festgelegt werden; es war nicht meine Absicht, hätte auch nicht meinen Möglichkeiten entsprochen, eine wissenschaftliche Arbeit über Marx zu schreiben. Ich wäre sehr bald in die Lage eines Mannes gekommen, der, ausgerüstet, einen Fluß von der Überschaubarkeit des Rheins zu erforschen, sich plötzlich in ein Stromgebiet versetzt sieht, das dem des Amazonas entspräche. Landstriche, die er für Provinzen von der Größe Brabants oder Westfalens gehalten hat, erweisen sich als zu erforschende Länder von der Größe Boliviens und Venezuelas, und es bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich für gescheitert zu erklären oder umzukehren und seine Ausrüstung zu vervollständigen. Die Ausrüstung vervollständigen, das würde, auf eine wissenschaftliche Arbeit über Marx angewandt, bedeutet haben, eine Lebensarbeit zu beginnen, denn ›Marx und seine Folgen‹, das wäre der Titel einer philosophischen Arbeit, die einer geographischen über das Stromgebiet des Amazonas entspräche: fast unzählige Nebenflüsse, Verzweigungen, Delten, tote Arme, neue Arme, die alle beanspruchen könnten, Wasser des großen Flusses und damit seinen Namen zu führen. Vergleichweise wäre meine Position zu Marx dann nicht die eines Forschers, eher die eines Indianers, der den großen Strom nur da kennt, wo er an ihm vorüberfließt, seine Größe ahnt und versucht, sich ein Bild von ihm zu machen; ein gewagtes Unternehmen, und doch die einzige Möglichkeit. Bei diesem Versuch ging mir die eigentliche Problemstellung dieser Essay-Sammlung verloren, weil sie sich als künstlich erwies: was an Marx jüdisch, an ihm deutsch war, ich wüßte

es nicht zu sagen. War dieser Drang zum Absoluten jüdisch — oder war er hegelschen Ursprungs, fand sich beides auf eine einmalige Weise zusammen, das Deutsche und das Jüdische?

Für Marx war die Judenfrage durchaus aktuell. Die Befreiung der Juden, eine der großen Taten Napoleons, jene Erbschaft der Liberté, die er noch verkörperte und vollzog, wurde, als Marx jung war, im wahrsten Sinn des Wortes wieder rückfällig. Ein Mann wie Joseph von Görres, der als junger Mann feurig für die Freiheiten gekämpft und geschrieben hatte, in Koblenz am Rhein den Freiheitsbaum pflanzte, fiel zurück in eine fast mittelalterliche Denkart, was die Judenfrage betraf. Die große dichterische Bewegung der Zeit, die Romantik, wimmelt, bis in die schönen Märchen Clemens von Brentanos hinein, von den bösen Juden, die ein Jahrhundert später in einer Zeitung mit Namen ›Stürmer‹ wieder auftauchen. Für Karl Marx war die Judenfrage unlöslich verbunden mit der Frage der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft überhaupt.

»Auf welchen Titel hin begehrt ihr Juden also die Emanzipation?« schrieb der sechsundzwanzigjährige Marx,

»Eurer Religion wegen? Sie ist die Todfeindin der Staatsreligion. Als Staatsbürger? Es gibt in Deutschland keine Staatsbürger. Als Menschen? Ihr seid keine Menschen« —

und dann der gewichtige Nachsatz —

»so wenig als die, an welche ihr appelliert.«

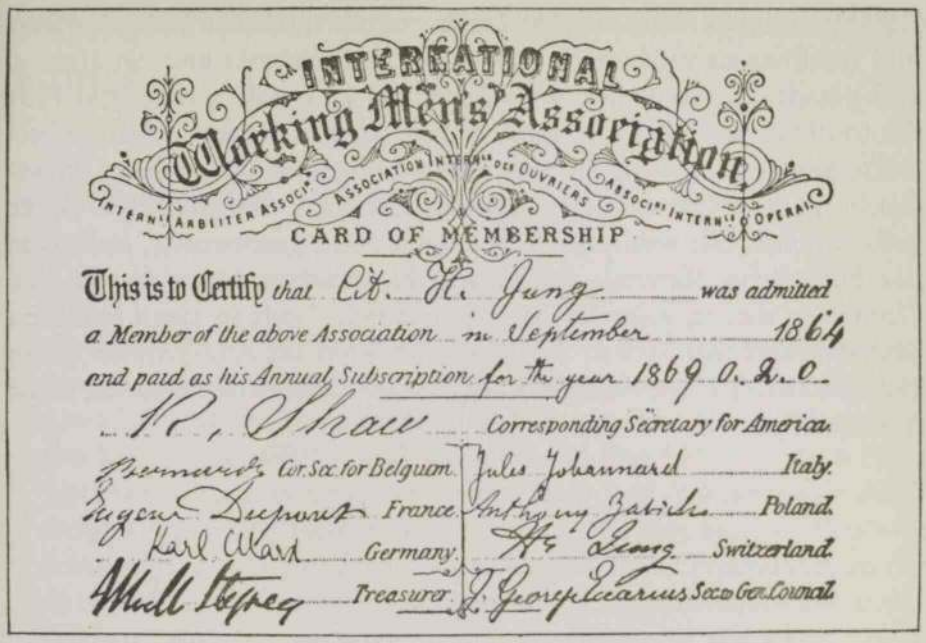
In der Gesellschaft, wie sie ihm vorschwebte, würde es keine Judenfrage geben, weil es keine Religion geben würde, und so war für ihn die Judenfrage eine Teilfrage, die er nicht isoliert betrachten, nur in ihrer Abhängigkeit zur Gesellschaft als solcher sehen konnte. Noch spielte das mißverständliche und gründlich mißverstandene Wort Rasse nicht hinein, es blieb dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts vorbehalten, die ohnehin schon künstliche Problematik durch dieses Wort noch mehr zu verstellen, und Karl Marx hätte sich wahrscheinlich über diese Rückentwicklung, diesen Rückfall, der in dieser Frage erfolgen sollte, nicht gewundert. Für den Citoyen, den Staatsbürger, wie er ihn sich dachte, würde es keine Judenfrage geben, und er, Marx selbst, ignorierte die Problematik Juden—Deutsche in ihrer Isoliertheit; denn

in einem Lande, wo man sich selbst verfälschte, mußte notwendigerweise auch diese Frage verfälscht werden.

Marx selbst war wohl zum Ende seines Lebens hin beides nicht mehr: weder Jude noch Deutscher, auch nicht Engländer, er war Karl Marx, ein Gelehrter, der wie ein Proletarier lebte, der auf eine tragische Weise hartnäckig Material sammelte, um seine Theorien zu beweisen, die er glänzender, als er es als junger Mann vermocht hatte, nie wieder formulieren sollte; die er durch diese Überfülle von Material eher verdunkelte, als sie zu klären. Sein Genius blieb wach, noch als alter Mann lernte er russisch, um sich selbst sein Bild von der ökonomischen Situation Rußlands machen zu können — aber die Genialität seiner Jugend erreichte er nie mehr.

Die Problemstellung dieses Buches ist in Marx buchstäblich aufgehoben. Am eigenen Leib hat er das Problem kaum erfahren, als Denker hat er es konsequent zu einer Teilfrage gemacht, und es hieße Marx verfälschen, an ihm das Problem zu isolieren. Das Überraschende für mich war, daß ich es an Marx gar nicht entdeckte. Die Unbeirrbarkeit, mit der er sein Schicksal annahm, seine Familie opferte — war sie deutsch oder jüdisch? Die Frage muß offen bleiben, wohl, weil sie keine echte Frage ist. Nur eine winzige Verfälschung seiner selbst, und in einem Trierer, Kölner oder Bonner Museum würde jenes Gemälde im Biedermeierstil hängen: seine Exzellenz, der Herr Minister, mit Orden auf der kostbar betuchten Brust; um ihn herum eine strahlend hübsche Frau, glückliche Kinder, die mit einem Hund spielen, die Bäume eines großen Gartens im Hintergrund; ein verführerisches Bild, deutlich sichtbar, fast greifbar in seiner fröhlichen Sinnlichkeit. Stattdessen eine dunkle Existenz im Londoner Armenviertel, Terroristendoktor, Schreckgespenst der gesamten bürgerlichen Welt, die sich dafür entschied, Bourgeois zu bleiben und nicht Citoyen zu werden.

Als Karl Marx starb, war seine Lehre noch nicht im taktischen Sinn politisch wirksam geworden; sie gärte noch; vieles an ihr sollte nie ausgären, manches explodierte; in die Hände der Politiker gegeben, erwies sich seine Lehre als ein blutiges Instrument; vielleicht nur, weil die Welt die Antwort auf Marx schuldig blieb, seine Irrtümer benutzte, um seine Wahrheiten zu verdecken. Diejenigen, in deren Händen seine



INTERNATIONAL
Working Men's Association
INTERNTE ARBEITER ASSOCN · ASSOCIATION INTERNTE DES OUVRIERS · ASSOCIN INTERNTE D'OPERAI
CARD OF MEMBERSHIP

This is to Certify that C. H. Jung was admitted a Member of the above Association in September 1864 and paid as his Annual Subscription for the year 1869 0. 2. 0.

P. Shaw — Corresponding Secretary for America.

Bernard — Cor. Sec. for Belgium. | Jules Johannard — Italy.
Eugene Dupont — France. | Anthony Zabicki — Poland.
Karl Marx — Germany. | H. Jung — Switzerland.
Wm. Hepner — Treasurer. | J. George Eccarius Sec. to Gen. Council.

Eine Mitgliedskarte der Internationalen Arbeiterassociation (1864)
Aus der Historie Socialiste von Jean Jaurès, mit Unterschrift von Karl Marx

Lehre politisches Instrument wurde, benutzten ihn, um ihre Verbrechen und Irrtümer zu verdecken. Er war ein Revolutionär und ein Hasser, und gerade da, wo er nur Wissenschaftler sein wollte, trieb sein Haß ihn in die Sackgasse des Irrtums. Er, der den Menschen seiner Selbstentfremdung entreißen, zu sich selbst bringen wollte, wurde umgefälscht in den Götzen einer Unmenschlichkeit, die unzählige Opfer gefordert hat. Die westliche Welt hat auf Marx geantwortet, indem sie das historische Material, das seinem historischen Materialismus zur Grundlage diente, geändert hat; sie hat sich damit in einen heillosen Materialismus manövriert, in den die Christen auf eine heillose Weise verstrickt sind, verstrickt in die Folgen eines Marxschen Irrtums, nicht in seine Wahrheit.

Max Liebermann — Juden in der deutschen Kunst

von Wolfgang Koeppen

»In Liebermann bewundere ich Berlin, — das man von München aus viel besser bewundert, als wenn man dort lebte. Ich finde es königlich, daß er den geweckt schnodderigen Berliner Jargon spricht, frank und unverfälscht, und wenn ich bei ihm bin, in seinem Haus am Pariser Platz, fühle ich mich im Brenn- und Sammelpunkt erheiternder und mächtiger Charakterkräfte, an repräsentativ-symbolischem Ort, in der Residenz des genius loci: eine Empfindung, zu der das Fluidum von Freiheit, Kühnheit, Größe, Souveränität nicht wenig beiträgt, das die rassig-feine und ritterliche, im strengsten Sinne liebenswürdige Person des Hausherrn umwittert.«

So schrieb Thomas Mann 1927 zum achtzigsten Geburtstag des Meisters, und er fuhr fort:

»Berlin, das ist Energie, Intelligenz, Straffheit, Unsentimentalität . . .«

Dort wurde *Max Liebermann* 1847 geboren. Berlin war noch nicht die Hauptstadt des Deutschen Reiches, es war die Residenz des Königs von Preußen, und Liebermanns Eltern waren jüdische Untertanen der Hohenzollern, Juden mit Stolz und Preußen mit Leib und Seele, was ihnen selbstverständlich und keineswegs unvereinbar zu sein schien. Die Gemeinde hatte sich auf der großen Wanderung des schicksalerkorenen und gottgeschlagenen Volkes in Märkisch-Friedland niedergelassen, wo sie, fern der Trauer der holländischen Sepherdim um die verlorene Schönheit der spanisch-portugiesischen Synagoge, fern aber auch der chassidischen Hoffnung auf den Messias der in die östliche Weite gezogenen Aschkenasim, bereit waren, auf märkischen Sand zu bauen und sich ihrer Umwelt zu assimilieren. Auch die Preußen waren ein auserwähltes Volk, und die Einwanderer brauchten bei einer An-

gleichung ihr Judesein nicht zu verleugnen. Sie distanzierten sich nur von Ahasver, den sie zur Kinderschreckgestalt einer düsteren Sage machten. In der Mark war gut wohnen, und die Luft wehte frisch. Preußen und Juden sprachen zu einem strengen Gott, dem im Bethaus wie in der Lutherkirche kein Bildnis gemacht wurde. Die Juden von Friedland gesellten ihre guten Eigenschaften, Tüchtigkeit, Ausdauer, Familiensinn, Fleiß, Sparsamkeit, Geschichtsbewußtsein, Gottesfurcht, Vaterverehrung und Kritik der reinen Vernunft den preußischen Tugenden und hielten sich, wo der Adel regierte, für ein Volk von Adligen mit tiefer wurzelndem Stammbaum als alle Quitzows ringsum. Sie waren geachtet.

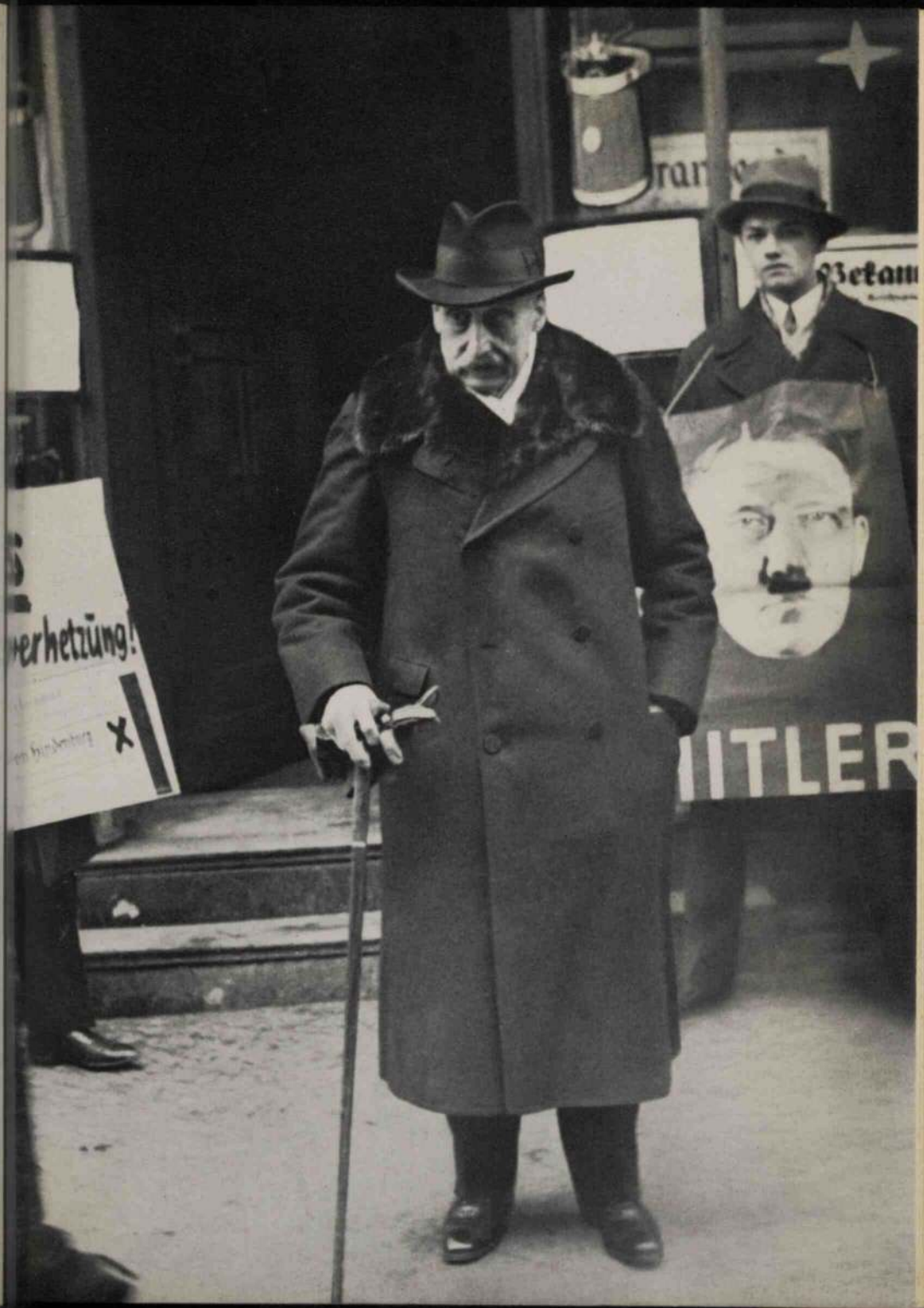
1824 zog die Familie nach Berlin. Die Freiheitskriege waren gewonnen. Die Fürsten versuchten, die Freiheit zu beschränken und blieben hinter der Zeit zurück. Das Bürgertum hatte von dem geschlagenen Frankreich die Ideen des Liberalismus und der Demokratie übernommen. Überall regten sich junge Kräfte. Der politische Himmel war voller Wolken, aber der stürmische Wind versprach einen neuen Frühlung. Die Industrialisierung begann. Die ersten Eisenbahnen fuhren. Der deutsche Zollverein wurde gegründet. Max Liebermanns Großvater wurde preußischer Kommerzienrat und konnte seinem König melden:

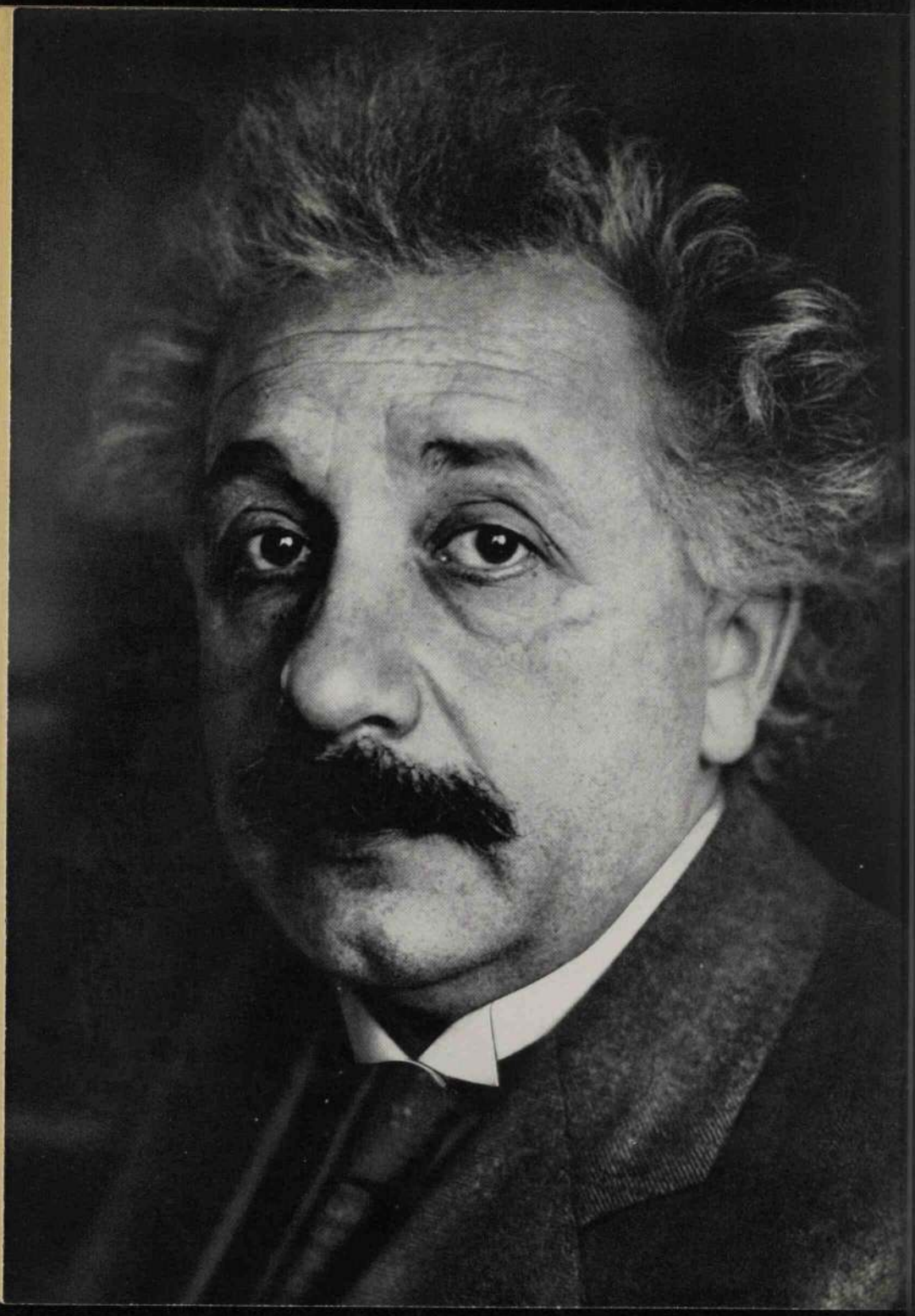
»Ich bin der Liebermann, der die Engländer vom Kontinent vertrieben hat!«

Er hatte die Kattun-Schlacht geschlagen. Er hatte die Vorherrschaft des englischen Textilgewerbes gebrochen. Er produzierte die Stoffe besser und billiger in Berlin und exportierte sie in alle Welt. Im Hof seines Hauses stand eine kleine Synagoge aus Friedrichs des Großen Zeit. In ihr dankte er Gott für die erwiesene Gnade. Kein Berliner verübelte es ihm.

Der Vater Max Liebermanns schmiedete schon Eisen. Seine Schmelzen standen in Berlin, auch gehörte ihm die Wilhelmshütte bei Sprottau. Das Gewitter von 1848 hatte nicht alle politischen Hoffnungen erfüllt; aber der Bürger durfte sich regen, und der Fortschritt schien unaufhörlich zu sein. Das Proletariat meldete seinen Anspruch am Gewinn an. Das Kommunistische Manifest verkündete ein Gespenst in Europa. Der erschreckte Fabrikant begab sich in den Schutz des Thrones und

5 Max Liebermann auf dem Weg zur Reichspräsidentenwahl 1932


erhetzung!
ITLER



der bewaffneten Macht und war willkommen. Krupp begann. Borsig begann. Die Diskontogesellschaft, die Darmstädter Bank wurden gegründet. Wer mit der Entwicklung unzufrieden war, reiste mit der Hamburg-Amerika-Linie über das große Wasser. Der alte Liebermann war mit der Entwicklung zufrieden. Er glaubte an seinen König, er glaubte an den Staat und an das Gemeinwohl. Ein Staatsrat Kunth hatte gefordert, es sei für das aufstrebende Preußen wichtig, daß sich die Jugend wohlhabender Kreise den Geschäften widme und daß der gebildete Mensch in die Industrie komme. Nach dieser Maxime erzog Vater Liebermann seine Söhne. Bildung wurde großgeschrieben, und in der täglichen Lebenshaltung wetteiferte die Familie trotz wachsenden Reichtums mit der Einfachheit des altpreußischen Beamtenstandes. Und der Sohn Max dachte sein Leben lang mit Hegel:

»Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, ja der sittliche Geist selbst, der sich denkt und weiß und der das ausführt, was er denkt und weiß.«

Max Liebermann besuchte die beste Schule, das Friedrich-Werdersche Gymnasium. Die Leitung der Anstalt war autoritär, aber erhellt von dem noch unerschütterten Glauben an die humanistischen Ideale. Die Schülerschar lebte demokratisch: der Adelssproß saß auf derselben Bank neben dem Bürgerssohn und manchmal sogar neben einem Stipendiaten 'aus den unteren Ständen'. Liebermann behauptete später von sich, ein schlechter, unwilliger Lerner gewesen zu sein. Seine Zeugnisse widersprechen aber dieser Meinung des arrivierten Künstlers. In seinem pflichtgemäßen curriculum vitae zur Abiturientenprüfung erinnert er sich besonders eines Lehrers, seines Ordinarius Paul de Lagarde. Er erinnert sich an ihn nicht mit Furcht und Zittern, sondern mit Liebe und Verehrung. Dieser Paul de Lagarde, der Verfasser der ›Deutschen Schriften‹ galt später den Nationalsozialisten als einer ihrer Vorläufer, und ein Lexikon aus den Hitlerjahren nennt ihn einen »völkisch-weltanschaulichen Kämpfer«, der »dem vielfachen Selbstverrat, den die Deutschen im Verlauf ihrer Geschichte der letzten Jahrhunderte durch Übernahme fremden Rechts und Glaubens begangen haben,« entgegentrat und eine »arteigene Weltanschauung« im Gegensatz zu »Katholizismus, Protestantismus, Judentum und kosmopolitischer Humanität«

forderte. Es spricht für den Anstand, es spricht für die Sauberkeit der preußischen Zeit, daß der Lehrer Paul de Lagarde nie eine Abneigung gegen seinen jüdischen Schüler Max Liebermann — wenn er sie überhaupt empfunden haben sollte — gezeigt hat. Und bezeichnend ist hier auch ein Vorfall, den Liebermann erzählt:

»Eine merkwürdige Geschichte ist mir in meiner Schulzeit passiert. Da hatten wir einen jüdischen Lehrer Salomon, der griechische Sprache unterrichtete und dabei mauschelte. Bismarcks Söhne Bill und Herbert — es war so um 66 herum, ihr Vater war schon der große Mann — die ahmten nun dem Salomon nach und vermauschelten den Homer. Und was passierte? Der kleine Lehrer hatte gar keine Angst vor dem großen Vater und erklärte den Bismarck-Söhnen: ›Ihr seid degradiert. In meiner Stunde dürft Ihr nicht mehr ins Zimmer. Ihr nehmt am Unterricht der unteren Klasse teil!‹ Die Söhne vom Ministerpräsidenten fügten sich. Sie waren auch sonst ganz ordentliche Schüler und kraftvolle Jungens. Aber bei dieser Gelegenheit hatten sie die Lehrer und Schüler des ganzen Gymnasiums gegen sich. Und der Vater der Ministersöhne versuchte auch nicht, gegen den kleinen Lehrer seine Macht anzusetzen.«

So konnte Max Liebermann in seinem Abiturientenlebenslauf aufrecht und ungeächtet schreiben:

»Mein Vater, Louis Liebermann, erzog mich, treu dem Glauben der Väter, in der jüdischen Religion.«

Aber vor allem erzog er ihn zu einem Preußen. Eine Prägung, die Liebermann niemals verloren oder verleugnet hat. Oft meinte er, würdig in seinem spartanisch eingerichteten Atelier stehend, daß er seine Erfolge als Künstler weniger seinem Talent als seiner Dressur, seiner Disziplin und seiner Selbstzucht verdanke. Er sagte:

»Sie kennen doch meine Familiengeschichte? Wir waren aus reichem Haus. Aber unser Vater hat uns streng erzogen. Er sagte, ihr müßt euch selbst ernähren. Da hieß es eben arbeiten. Und das war gut. Da war man genötigt, was zu leisten.«

Und voller Stolz schloß er:

»Det is preußisch! Det is preußisch!«

Preußisch war das Haus, in dem er lebte. Preußisch war die Welt,

in die er blickte, und preußisch war die Schönheit, die ihn, zur Bestürzung und nie überwundenem Mißtrauen des Vaters, zur Kunst führte.

Die Familie hatte ein Heim am Brandenburger Tor bezogen. Den Jüngling begeisterte der preußische Triumphbogen. Er folgte der Parade und verehrte vor der Hauptwache Schinkel. Er schwärmte für Menzels altpreußisches Modell, noch bevor er die hohe und raffinierte, ja avantgardistische Artistik dieses Großen begriff. Am meisten aber verehrte er Schadow, und er schrieb später:

»Daß ich für Schadow schwärme, werden Sie wissen: welcher einigermaßen verständige Mensch sollte das nicht? Aber ich sehe in Schadow auch den Künstler, an den wir Berliner anknüpfen sollten, seine klare, einfache Naturanschauung sollte das Sprungbrett sein, um zu einer freien und großen Kunst zu gelangen.«

Sein erster Lehrer war Karl Steffeck, der Maler des einst berühmten Bildes *Königin Luise mit ihren beiden Söhnen*. Karl Steffeck war ein anerkannter Professor und ein Herr. Vom Morgenritt kommend, trat er gestiefelt und gespornt vor die Klasse, und am liebsten ließ er Pferde und Hunde zeichnen. Sein Lehrer wiederum war Franz Krüger gewesen, der Meister der schönen Portraits zu Pferde, die jeden Berliner Museumsbesucher entzückten. Noch als Präsident der Akademie begeistert sich Liebermann:

»Krüger ist nicht nur einer der größten Meister, die in der vorbismarckischen Epoche in Berlin gewirkt haben, sondern auch einer der größten Meister Deutschlands aus dieser Zeit. Er widerlegt in glänzender Weise die bis zum Überdruß wiederholte, aber darum nicht minder unwahre Behauptung, daß unsere Vaterstadt im Vergleich zu anderen deutschen Städten keine bildende Kunst gehabt hätte. Vom König Friedrich Wilhelm III. bis zum Bürger haben die Berliner in Franz Krüger ihren liebsten Meister verehrt: jeder, der in der glücklichen Lage war, sich portraitieren zu lassen, schätzte es sich zur Ehre, von Franz Krüger verewigt zu werden.«

Und Max Liebermann, der Akademie-Präsident und Maler der charaktervollsten Männerbildnisse des Kaiserreichs und der ersten Republik, urteilt wiederum sehr preußisch:

»Das Portrait ist bekanntlich der Parademarsch des Künstlers, aber nicht minder ist es der Parademarsch des Publikums.«

Nach einjährigem Studium durfte Max Liebermann Karl Steffeck bei der Herstellung eines gewaltigen Gemäldes der Schlacht von Sadova helfen. Er malte Uniformen, Helme, Gewehre, er ließ Pferde in heroischer, der Größe der Stunde bewußter Haltung sterben und erkannte, daß er bei seinem ersten Meister nichts mehr zu lernen hatte.

Immerhin hatte Steffeck, wenn ihn nicht die Historie berauschte, seine Schüler gelehrt, zu zeichnen »was Ihr seht«, und des aus der Ferne verehrten Menzel eifrige Hand notierte unaufhörlich, was sein gieriges Auge entdeckte. So gerüstet konnte Max Liebermann bald auf der Akademie in Weimar den Staub der Gipsklasse fliehen und sein erstes Bild malen, einen echten, einen originalen, einen sehr schönen Liebermann: *Die Gänserupferinnen.*

Das Bild ist ein Versprechen und schon Vollendung. Es zeigt den ganzen Liebermann, seine Stärke, seine unmittelbar zupackende Kraft, und wenn es auch noch nicht so koloristisch ist, so im Licht schwimmt wie die späteren, vom französischen Impressionismus beeinflußten Gemälde, so hat es doch schon das für Liebermann so charakteristische Weiß, die starken weißen Flecken, hier die fetten Gänseleiber, die gerupften Federn, die gebleichten Kopftücher der Frauen, mit festem Strich vor einen dunklen Hintergrund gesetzt. Das Bild war neu, es war ganz ursprünglich und damit revolutionär. Es befremdete und erschreckte in Weimar. Es war ein Bild der Arbeitswelt, es war die zur Kunst, zu einer höheren Wahrheit erhobene Realität, — zu hart für die nachklassische Idylle. In Hamburg ausgestellt, erregten *Die Gänserupferinnen* Aufsehen. Die ersten Angriffe erschienen gegen den ›Maler der Häßlichkeit‹. Liebermann hatte ein Tabu verletzt; denn die Handarbeit gehörte für die damaligen Ausstellungsbesucher zu einer Unterwelt, ihre Menschen hatten kein Objekt der künstlerischen Darstellung zu sein, jedenfalls nicht in ihrer Wirklichkeit, allenfalls verniedlicht oder zur Belustigung des Publikums, sie hatten nicht ins Licht zu treten, oder, wie Brecht es später sagte: »Die im Dunkeln sieht man nicht«. Der ›Kladderadatsch‹ brachte eine hämische Karikatur über ›Gänse, die von Liebermann gerupft werden‹; aber der Kunsthändler Lepke

zahlte dem jungen Künstler tausend Taler für sein Bild, eine enorme Summe und doch für Lepke ein gutes Geschäft.

Und Liebermann bekennt sehr selbstbewußt in einem Brief:

»Die Kritiker haben mich heruntergerissen. Der heftige Tadel dieser Kritiker zeigt mir, daß mein Bild nicht mittelmäßig war, was mir das Deprimierendste gewesen wäre. Mögen die Kerle nur schimpfen. Jeder, der etwas will, muß das aushalten ...«

Und einer hatte nicht geschimpft, kein Kritiker, ein Richter, auf dessen Urteil es Liebermann ankam: Adolph Menzel! Er hatte *Die Gänserupferinnen* bei Lepke gesehen und den Wunsch geäußert, den Maler kennenzulernen. Es war Liebermanns erster Besuch bei Menzel:

»Ich klingele in der Sigismundstraße, vier Treppen hoch; der Kerl kommt nicht! Ich warte und warte — er scheint nicht zu Hause zu sein. Da schlurft etwas den Korridor entlang und öffnet mir die Tür. Menzels scharfblickende Augen mustern mich. ›Was wollen Sie? Wer sind Sie?‹ ›Ich bin der Maler der *Gänserupferinnen*, die Sie bei Lepke gesehen.‹ ›Was? Sie sind der Maler dieses Bildes?‹ Und mich hineinführend in den Korridor, herrscht er mich höchst unwirsch an: ›Wissen Sie, was ich Ihnen sagen muß? Ihr Vater sollte Ihnen die Hosen vollklopfen von wegen des Bildes, denn so etwas malt man mit 50 Jahren, nicht aber in Ihrem Alter!‹«

Liebermann ging, um sich weiter zu bilden, nach Paris. Die Stadt des Lichtes, die Weltmetropole der Kunst gab ihm wenig. Der Preuße Liebermann fühlte sich am falschen Ort. Er hat nur ein einziges Bild in seiner Pariser Zeit gemalt, den Trubel, den Überschwang, die Jagd nach Liebe in den Folies Bergères. Er sah die grellen Farben, aber er war nicht beteiligt, er lebte nicht im Milieu, er haßte die Bohème und vielleicht sogar die Ausschweifung, und es fehlte ihm jede Witterung für die morbiden Reize; er beobachtete nicht aus der Perspektive des genialen Zwerges Toulouse-Lautrec. Hinzu kam, daß das 1870 geschlagene Frankreich chauvinistisch war. *Die Gänserupferinnen* wurden im Salon ausgestellt, und ein Kritiker polterte:

»Ich werde stets behaupten, daß es ein Verbrechen ist, Richard Wagner in Frankreich aufzuführen und Preußen bei unseren Aus-

stellungen zuzulassen! Ein Deutscher, der die Gastfreiheit des Pariser Salons in Anspruch nimmt, muß sich naturalisieren lassen.«

Liebermann ließ sich's nicht verdrießen. Er ging nach Barbizon, zu Millet. Aber die heitere Sonne der Ile de France, ihm schien sie nicht! Er malte keinen Laubwald, keine Lichtungen, kein Frühstück im Grünen, keine entkleideten Pariserinnen im Gehölz, Leiber, gleichermaßen in Boudoirdüfte gehüllt wie in das freie Licht, er schuf in Barbizon die *Kartoffelernte*, gestaltete Arbeiter, die mühsam die feuchten Knollen aus unverkennbar märkischem Acker klaubten.

Das liebliche Frankreich, die Sonne der Provence, die antike Kultur des Mittelmeers, die italienische Schönheit zogen den Berliner nicht an. Das Land, das ihn förderte, die Kunst, die sein Auge schärfte, die Luft, die ihn glücklich machte, fand er in Holland. Er kopierte in Haarlem Frans Hals, studierte Rembrandt in Amsterdam und kehrte immer wieder in die Niederlande wie zu einer Geliebten zurück.

»Mit Recht hat man Holland das Land der Malerei par excellence genannt, und es ist kein Zufall, daß Rembrandt ein Holländer war. Die Nebel, die aus dem Wasser emporsteigen und alles wie mit einem durchsichtigen Schleier umfluten, verleihen dem Lande das spezifisch Malerische; die wässerige Atmosphäre läßt die Härte der Konturen verschwinden und gibt der Luft den weichen, silbriggrauen Ton; die grellen Lokalfarben werden gedämpft, die Schwere der Schatten wird aufgelöst durch farbige Reflexe: alles erscheint wie in Licht und Luft gebadet. Dazu die Ebene, die das Auge meilenweit ungehindert schweifen läßt, und die mit ihren Abstufungen vom kräftigsten Grün im Vordergrunde bis den zartesten Tönen am Horizont für die Malerei wie geschaffen erscheint. Vielleicht ist Italien an und für sich pittoresker als Holland; aber wir sehen Italien nur noch in mehr oder minder schlechten — und meistenteils mehr schlechten — italienischen Veduten: Italien ist zu pittoresk, Holland dagegen erscheint auf den ersten Blick langweilig: wir müssen erst seine heimlichen Schönheiten entdecken. In der Intimität liegt seine Schönheit. Und wie das Land so seine Leute: nichts Lautes, keine Pose oder Phrase.«

Dies ist Liebermanns Bekenntnis. Und er hat einmal über Rembrandt

gesagt, daß, wenn man ihn sieht, man den Pinsel hinlegen möchte. Er hat dies zu einer Zeit geäußert, als in Deutschland ein Buch von Julius Langbehn ›Rembrandt als Erzieher‹ einen ungeheuren Wirbel machte. Dieser Langbehn war ein Berufsgermane. Er hätte am liebsten alle Juden aus dem Tempel der deutschen Kunst gejagt und mit Rembrandt ganz Holland für das deutsche Reich annektiert. Der deutsche Jude Liebermann, der sein Leben lang preußisch, niederdeutsch, nordisch empfand, besaß seinen Rembrandt ganz selbstverständlich durch Verehrung, durch Kenntnis und Bruderschaft. Er brauchte ihn nicht, wie Langbehn, zu rauben.

Der Aufenthalt in Holland war für Max Liebermanns künstlerische Entwicklung von entscheidender Bedeutung. Zunächst blieb er der Arbeitswelt treu, malte Fischer, Lotsen, einen Schlächterladen in Dordrecht, den Arbeitssaal im Amsterdamer Waisenhaus, arbeitende Frauen in einer holländischen Dorfstraße, und hier, besonders bei den Waisenmädchen mit ihren weißen Schürzen, ihren hellen Hauben, hatte er auf seine Weise das Licht gefunden, das berühmte Licht der Impressionisten, das Spektrum von Fontainebleau und Barbizon, er hatte es sich erarbeitet, es war nicht französisch mehr, es war Liebermann und sehr deutsch. Für die Heimat aber, für die Wortführer, die Rangverteiler blieb er der Maler der Häßlichkeit. Meyers Konversationslexikon von 1896 urteilt so über ihn:

»Schon in seinem ersten Bilde, den *Gänserupferinnen* bekundete er sowohl in der Wahl der Typen als in der schweren, schwärzlichen Tonart eine entschiedene Vorliebe für das Gewöhnliche und Häßliche, die sich noch steigerte, als er nach Paris ging und sich dort an die Maler anschloß, welche ihr Studiengebiet im Wald von Fontainebleau hatten. Eine Studienreise nach Holland bot ihm damals und später die Motive zu einer Reihe von Bildern, auf welchen immer dieselbe Absicht, des Lebens Mühsal, Trivialität und Elend im Rahmen einer traurig-öden Landschaft zu schildern, wiederkehrt. Nachdem er 1876 und 1877 den Pariser Salon mit einer *Runkelrübenernte* und einem *Arbeitssaal im Amsterdamer Waisenhaus* beschickt, brachte er sich auf der Münchner Internationalen Kunstausstellung von 1879 in Deutschland wieder durch einen *Jesusknaben im Tempel*

in Erinnerung, welcher durch die bis zur Karikatur getriebene Charakteristik der Figuren tiefe Entrüstung hervorrief.«

Der Jesusknabe war ein liebliches und blondes Kind und stand frei und anmutig unter den würdigen Schriftgelehrten. Liebermann war für eine Weile nach München übergesiedelt, angezogen, wie so viele, vom Ruf des Isar-Athen, und hatte das dann so geschmähte Bild dort ausgestellt. Er berichtet darüber — und recht gemütlich — in seinen Erinnerungen:

»Mein Bild, *Der Jesusknabe im Tempel*, das ich 1879 in München ausstellte, veranlaßte einen richtigen Skandal. Der Hofprediger Stoecker wurde durch das Bild sogar zu einer Judenhetze veranlaßt. Im Bayerischen Landtag wogten die Debatten darüber zwei Tage lang. Das hatte ich mir wirklich nicht träumen lassen, als ich das unschuldige Bild malte! Heute hat doch kein Mensch was gegen das Bild, das aufrichtig von mir empfunden worden war. Bei Eröffnung der Ausstellung wurde seitens der Klerikalen verlangt, es sollte von seinem Platz entfernt werden. Na, mich tröstete die Ansicht meiner Kollegen über das Bild. Vor allem waren Lenbach und die ganze Jury, wie Fritz Kaulbach für mich eingetreten. Man gratulierte mir zu dem Bilde. Nun sollte es von der Ausstellung verschwinden. Aber das ließ Lenbach, der Präsident der Jury, nicht zu. Er erklärte das Bild öffentlich als das beste. Von Stund an war ich in München berühmt, was aber nicht verhinderte, daß, wenn ich in die Regensburger oder Nürnberger Wurstküche kam, wenn gerade das Bier besonders gut war, die Philister einander zuriefen: ›Da kommt der Herrgottschänder!‹«

Aber eines Tages stand Leibl, der große Leibl, in Liebermanns Atelier und rief:

»Ich bin der Leibl. Ich habe gehört, daß Sie wegen Ihres Bildes so angegriffen werden. Es ist ein Meisterwerk, und wer Ihnen ein Haar krümmt, ich schlage ihn tot, den Hund!«

Und noch ein Besucher klopfte an Liebermanns Tür und fragte bescheiden, ob er hereinkommen dürfe. Es war Luitpold, der bayerische Prinzregent. Er setzte sich zu dem Maler auf das Sofa und blieb lange. Und Liebermann erzählt:

»Na — das war ganz gemütlich. Der Prinzregent Luitpold kam dann öfter, und wir wurden gute Freunde.«

Es folgten für Liebermann Jahre des Erfolges und des Kampfes. Der Erfolg blieb ihm treu, und der Kampf hörte nie auf. Liebermann kehrte nach Berlin zurück. Er bezog das Haus seiner Eltern beim Brandenburger Tor und lebte und arbeitete dort, ein Urberliner, bis zu seinem Tode. Sein Werk erorberte Paris. Der Salon stellte Liebermann aus, Frankreich sträubte sich nicht mehr gegen den Deutschen. Ein Freund in Königsberg wollte Liebermann eine Unterrichtsstelle an der dortigen Akademie verschaffen. Liebermann antwortet mit einem etwas bitteren Brief:

»Ich sehe ein, daß Sie von mir in Königsberg lauter Unannehmlichkeiten hätten. Dazu kenne ich meine deutschen Kollegen zu gut. Die würden mich als einen Eindringling betrachten und — hassen. Sehe ich doch täglich, daß selbst in einer so großen Stadt wie Berlin ein Maler, der nicht den Titel Professor hat, überhaupt für so wenig möglich angenommen wird, daß sämtliche Modelle, dienstbaren Geister usw. einem diesen Titel beilegen. Und erst in einer so viel kleineren Stadt wie Königsberg. Und da ich mich Ihnen ganz offenbaren darf, bin ich zu stolz, oder richtiger gesagt, zu eitel, um mich in Königsberg einzudrängen. Zwar möchte ich um alles gern in meinem Vaterlande bleiben, und ich habe erst neuerdings sehr glänzende Anerbieten, die mir von Paris aus gemacht wurden, ausgeschlagen. Noch hoffe ich, daß auch meine Zeit kommen wird, und meine deutschen Kollegen aufhören werden, mich totmachen zu wollen.«

Liebermann war es, wie sein Biograph Hans Ostwald schreibt, nicht selbstverständlich, »daß ein deutscher Maler ein verkanntes Genie sein müsse«. In dieser Umwelt beeindruckte Liebermann die Zivilcourage eines Malers, und umso mehr und lieber, als es Menzel, der noch immer Bewunderte, war, der sie hatte. Liebermann erzählt:

»Menzel hatte mir, der ich von der französischen Regierung zum Juror in der Aufnahmekommission für die Pariser Weltausstellung von 1889 ernannt war, 16 oder 18 seiner Werke anvertraut, als plötzlich kurz vor der Eröffnung der Ausstellung ein Erlaß Bismarcks

erschien, der allen Künstlern, die preußische Beamte waren, die Beteiligung an ihr untersagte. Und alle die damaligen Berühmtheiten, von Achenbach, von Reinhold Begas bis zu den kleineren Sternen hinab, beeilten sich, ihre Werke zurückzuziehen. Bis auf Menzel, bei dem ein Ministerialdirektor erschien, um ihm auseinanderzusetzen, daß es sich für ihn als den Kanzler des Ordens ›Pour le mérite‹ nicht zieme, in Paris sich an der Ausstellung zur Jahrhundertfeier der französischen Revolution zu beteiligen. Darauf Menzel: ›Ich bin jetzt 73 Jahre alt, ich habe immer gewußt, was sich für mich schickt, und ich werde es weiter wissen‹. Sprach's und stellte ruhig aus.«

Liebermann malte nun in Berlin und bis zum Beginn des ersten Weltkrieges als immer wiederkehrender Besucher in Holland. Es entstanden die großen Gemälde, die *Netzflickerinnen*, die *Flachsscheuer*, die *Frau mit Ziegen* und schließlich, allgemein als der Höhepunkt in Liebermanns Schaffen angesehen, die Amsterdamer *Judengasse*. Der Reiz dieser Bilder ist die Bewegung, ist der glücklich eingefangene Augenblick, das Lichtspiel des Jetzt und Hier, ein, wie bei jedem bedeutenden Bild, aus Farben zusammengesetztes Absolutes und Nichtnachzuahmendes. Sand, Dünen, das Meer, eine mehr karge als liebliche Natur, Größe wohl, eine Selbstverständlichkeit im Dasein, aber keine Dramatik. Die Welt ist frisch, sie ist rein. Die *Badenden Jungen* stehen vor der See wie eine fortgesetzte Bewegung der Welle; ein andermal sind sie wie der fröstelnmachende und doch lustvoll prickelnde Hauch des Windes. Daneben gibt es die Bäume, die Alleen, einen *Biergarten in München*, den *Bierkeller in Brannenburg*, eine *Allee in Rosenheim*, die unter Laub wandelnden Mädchen des *Sonntag in Laren* und das Pastell der in Herbstfarben brennenden *Allee in Sakrow*. Immer malt Liebermann eine menschliche, eine menschenfreundliche, eine domestizierte Natur, die Bäume sind um das Haus gepflanzt, sie schützen, sie spenden Schatten, sie sind gehegt und haben den Weg, die Allee zu bilden. Die von Liebermann gemalten Pferde tragen den Reiter. Seine Hunde sind Attribute menschlicher Gemütlichkeit. Und selbst wenn die Arbeitswelt verlassen wird, ist der Mensch, etwa als Tennisspieler, tätig in das Licht gestellt. Liebermanns Bilder sind nicht unheimlich. Sie klagen Gott nicht an. Sie danken ihm — und enthalten sich doch jeglicher Schönfärberei. Die

Museen kauften Liebermanns, die reichen Leute hingen ihn an die hohen Wände ihrer Zimmerfluchten. Die Akademie in Berlin beherrschten Anton von Werner, der die historische Anekdote zum pompösen Hymnus ausmalte, und Wilhelm II. Liebermann hatte die Sezession gegründet und sich mit ihr eine feste Burg gegen die Akademie geschaffen. Er war wer! Aber Wilhelm paßte »die ganze Richtung« nicht. Liebermann kämpfte. Er kämpfte auch mit der Feder:

»Der Bauer ißt nur, was er kennt, und dem Publikum schmeckt nur die breite alltägliche Bettelsuppe, die es seit Jahren gewohnt ist. Selbstredend auch, daß die vom Staate konzessionierte Kunst der Akademie sich im Laufe der Zeiten zu einer Art Kunstpolizei ausgewachsen hat ... Der Philister sieht im Bilde nur das Kunststück, nicht das Kunstwerk, nur die Mache, die Empfindung versteht er nicht.«

Ostwald berichtet, daß alte ehrbare Männer in die Liebermann-Ausstellung gingen, heimlich die Bilder, die ihnen mißfielen, knipsten, um dem Kaiser die Greuel der modernen Kunst als Jagdbeute vorlegen zu können. Liebermann hatte jedoch auch am Hof Fürsprecher. Wilhelm von Bode, der Schöpfer der Berliner Museen, nannte ihn den deutschesten Künstler aus der preußisch-berlinischen Tradition von Schadow, Schinkel und Menzel. Aber das offizielle Berlin der Vorweltkriegszeit war gar nicht mehr so preußisch gesinnt. Es liebte die Oper und die Siegesallee, beide mit Rauschebärten und sinnlos gegen den Himmel gezückten Schwertern. Liebermann dagegen war gerade in seinen besten Arbeiten einfach und wahr. Als Anton von Werner gestorben war, trug man dem Kaiser vor, daß man Liebermann zum Direktor der Hochschule für Bildende Kunst ernennen wolle. Der Kaiser bekam einen Lachkrampf über den famosen Witz. Gegen Ende seiner Herrschaft, halb und widerwillig überzeugt, daß Liebermann vielleicht doch ein großer Künstler sei, rief Wilhelm mit letztem Widerstand:

»Aber ein Anarchist ist der Kerl doch!«

Der Anarchist war ein Patriot! Als 1914 dem alten Europa die Todesglocke läutete, war Max Liebermann unter den Begeisterten, die nach dem bekannten und fatalen Wort die Welt an deutschem Wesen genesen

lassen wollten. Er unterschrieb eine vaterländische, sich hinter die Kriegsziele der kaiserlichen Regierung stellende Erklärung deutscher Intellektueller und Künstler, und er bekannte sich 1919 nach dem Zusammenbruch der Wilhelminischen Ära, im ersten Jahr der Republik, dem Vertreter einer französischen Zeitung gegenüber sehr würdig zu seinem einmal gesprochenen Wort:

»Jene vielbesprochene Kundgebung der 93 Intellektuellen habe auch ich unterschrieben, ich leugne es nicht. Heute allerdings würde ich erst eine ernste Prüfung vornehmen, ehe ich meinen Namen hergebe. Zu Beginn des Krieges überlegte man aber nicht erst lange. Man war mit seinem Lande solidarisch verbunden. Ich weiß wohl, daß die Sozialisten eine andere Auffassung haben. Für sie gibt es weder Franzosen, noch Belgier oder Deutsche, für sie gibt es eben nur Menschen. Ich bin nie Sozialist gewesen, und man wird es auch nicht mehr in meinem Alter. Meine ganze Erziehung habe ich hier erhalten, mein ganzes Leben habe ich in diesem Hause zugebracht, das schon meine Eltern bewohnten. Und es lebt in meinem Herzen auch das deutsche Vaterland als ein unantastbarer und unsterblicher Begriff...«

Liebermann wollte also in den Angehörigen aller Nationen nicht nur den Menschen, er wollte den Deutschen als Deutschen sehen. Aber ein anderes Mal bekannte er:

»Mein ganzes Leben lang habe ich mich immer zuerst gefragt: was bist du für ein Mensch? Niemals aber: bist du Jude, Christ oder Heide? Ich bin als Jude geboren und werde als Jude sterben.«

Liebermann wollte Deutscher und Jude sein. Er war es. Es war ihm selbstverständlich, daß dies zusammen ging. Und wenn die Vorschreier des kommenden Unheils ihn mit Schimpf und Hohn überschütteten, so machten sie ihn sehr gegen seinen Willen zum Protagonisten einer Tragödie. Er war nun Präsident der Akademie geworden und Zielscheibe mancher Angriffe. Liebermann war tapfer, er hielt stand, er repräsentierte Würde, aber er sprach nun immer häufiger mit sich in Selbstbildnissen: ein grübelnder Mann, ein fast fleischloses, ein preußisches Gesicht der Selbstzucht und im Blick die alte jüdische Trauer. Er reiste nicht mehr nach Holland. Er hatte ein Sommerhaus in Wannsee. Er malte das einfache Haus, er malte den kleinen Garten, er malte

die späten Astern und während des Krieges ein Weißkohlbeet, das der Ernährung diente. Er hatte gesagt, wenn ein Mann ein Künstler sei,

»so findet er ein Königreich. Ein Bund Spargel, ein Rosenbukett genügt für ein Meisterwerk, ein häßliches oder ein hübsches Mädchen, ein Apoll oder ein mißgestalteter Zwerg: aus allem läßt sich ein Meisterwerk machen, allerdings mit dem nötigen Quantum Phantasie; sie allein macht aus dem Handwerk ein Kunstwerk.«

Liebermann liebte seine Heimat. Er liebte und malte die Mark Brandenburg, er zeichnete im Grunewald. Sein Stift erfaßte die Seele der Havellandschaft. Es gilt von Liebermann, was er über Walter Leistikow sagte:

»Die Seen des Grunewalds oder an der Oberspree sehen wir mit seinen Augen; er hat uns ihre Schönheiten sehen gelehrt.«

Als Präsident der Akademie sah es Liebermann als seine hauptsächlichste Aufgabe an, die Jugend zu fördern, und wenn er die Maler des Expressionismus und ihre Werke auch nicht immer verstand, so empfand er doch tief die Verpflichtung seiner Stellung vor der Zukunft:

»Wer selbst in seiner Jugend die Ablehnung des Impressionismus erlebt hat, wird sich ängstlich hüten, gegen eine Bewegung, die er nicht, oder noch nicht versteht, das Verdammungsurteil zu sprechen, besonders als Leiter der Akademie, die, wiewohl ihrem Wesen nach konservativ, erstarren würde, wenn sie sich der Jugend gegenüber rein negativ verhalten wollte. Jede neue Kunstströmung schafft eine neue Form. Kindisch, der Kunst zuzurufen: bis hierher und nicht weiter, denn die Kunst hat ihre Grenzen nur in der Ausdrucksfähigkeit ihrer Mittel. Jedes Werk, in dem wir neue Individualität zu erkennen glauben, muß ausgestellt werden. Nur die Jury, die die Kunst nicht sowohl als Gewordenes, sondern vielmehr als ein Werdendes auffaßt, darf hoffen, gerecht zu urteilen. Aber selbst wenn sie sich geirrt haben sollte, ist es besser, der Jugend zuviel Spielraum zu gewähren, als sie einzuengen. Denn die ältere Generation muß vor allen Dingen ein Verhältnis gegenseitigen Vertrauens mit der jüngeren Generation erstreben, indem sie, nach Goethes Wort, die Talente nicht leugnet, wenn sie ihr auch mißfallen, sonst ist eine

gedeihliche Zusammenarbeit und ohne sie eine gedeihliche Entwicklung unserer Kunst undenkbar und unmöglich.«

Der alte Tizian lebte als Fürst. Max Liebermann blieb auch als Schöpfer eines umfangreichen, vielseitigen und wahrhaft königlichen Oeuvres ein Bürger. Bei aller ererbten Skepsis und allem kritischen Verstand hatte er doch teil an der Naivität des Bürgertums, an seinem festen Glauben, als ehrenwerter Stand von Dauer zu sein, Erworbenes im Schutz der Gesetze genießen und in seinem Kinde fortleben zu können in bürgerlichem Glück. Rathenau war Liebermanns Vetter. Er wurde ermordet. Liebermann witterte den Mord nicht, der überall in der deutschen Luft lag. Er glaubte nicht an Extreme, nicht an das Heraufkommen der Dämonen. Er glaubte an den Reichspräsidenten von Hindenburg:

»Neulich hat ein Hitlerblatt geschrieben — man hat mir das zugeschickt —, es wäre unerhört, daß ein Jude den Reichspräsidenten malt. Über so etwas kann ich nur lachen. Ich bin überzeugt, wenn Hindenburg das erfährt, lacht er auch darüber. Ich bin doch nur ein Maler, und was hat die Malerei mit dem Judentum zu tun?«

Ja, was hatte die Malerei mit dem Judentum zu tun? Und war Hindenburg nicht ein Preuße wie Max Liebermann? Schätzten sie einander nicht, drückten sie sich nicht die Hände, aufrecht und rechtschaffen?

1933 war Liebermann ein verfemter Mann. Über seinen Tod, 1935, berichtet sein Freund Karl Scheffler:

»Dann starb Max Liebermann, achtundachtzigjährig, verbittert durch den talentfeindlichen Fanatismus, der gewalttätig zur Herrschaft gelangt war. Bis dahin war sein kämpferisches Leben glücklich gewesen. Ohne den Rassenhaß, dessen Opfer auch er wurde, hätte er vielleicht ein tizianisches Alter erreicht und hätte seinen neunzigsten Geburtstag begehen können. Am Pariser Platz würde dann viel Bewegung gewesen sein, im Haus der Akademie der Künste und in seiner schönen Wohnung, die sich gegenüberlagen. Die alte Sezession hätte ihren Gründer geehrt, die Akademie ihren Präsidenten, der Berliner Magistrat den Ehrenbürger der Reichshauptstadt, die Museumsdirektoren den Wortführer der modernen Deut-

schen Kunst, die Presse den Repräsentanten einer Epoche und die Ritter des Ordens ›Pour le mérite‹ ihr Mitglied. Aber er war zwei Jahre vorher auf dem Alten Jüdischen Friedhof am Schönhauser Tor sehr still begraben worden, gewissermaßen unter der Aufsicht von Polizisten und Parteispionen. Keine Abordnung der Berliner Sezession war anwesend, kein Vertreter der Akademie, der Museen, der Stadt, des Staates oder des Ordens. Nur drei 'arische' Künstler folgten dem Sarg: Käthe Kollwitz, Konrad von Kardorff und Hans Purrmann; die tapferen 'Germanen', die als Gäste in seinem Haus ein- und ausgegangen waren, fehlten.«

Liebermanns Bilder verschwanden in die Keller der Museen, bis die stolzen Häuser selber ein Opfer des Wahnsinns wurden. Die Jüdische Gemeinde veranstaltete eine Gedächtnis-Ausstellung, klein, bescheiden und vom Tode bedroht.

Die Gattin des großen deutschen Malers, den der strenge Wölfflin einen »verehrten Mann« genannt hatte, nahm sich das Leben, um Auschwitz oder Theresienstadt zu entgehen.

Erfahrungen des Autors mit dem Thema:

Mein Versuch, über Max Liebermann zu sprechen, die Beschäftigung heute mit ihm, hat mir gezeigt, daß er vergessen ist. Vergessen auf eine ungerechte und nichtswürdige Art, nicht aus Haß, nicht aus einer prinzipiellen Ablehnung seiner Kunst, sondern aus Gleichgültigkeit und Herzensträgheit.

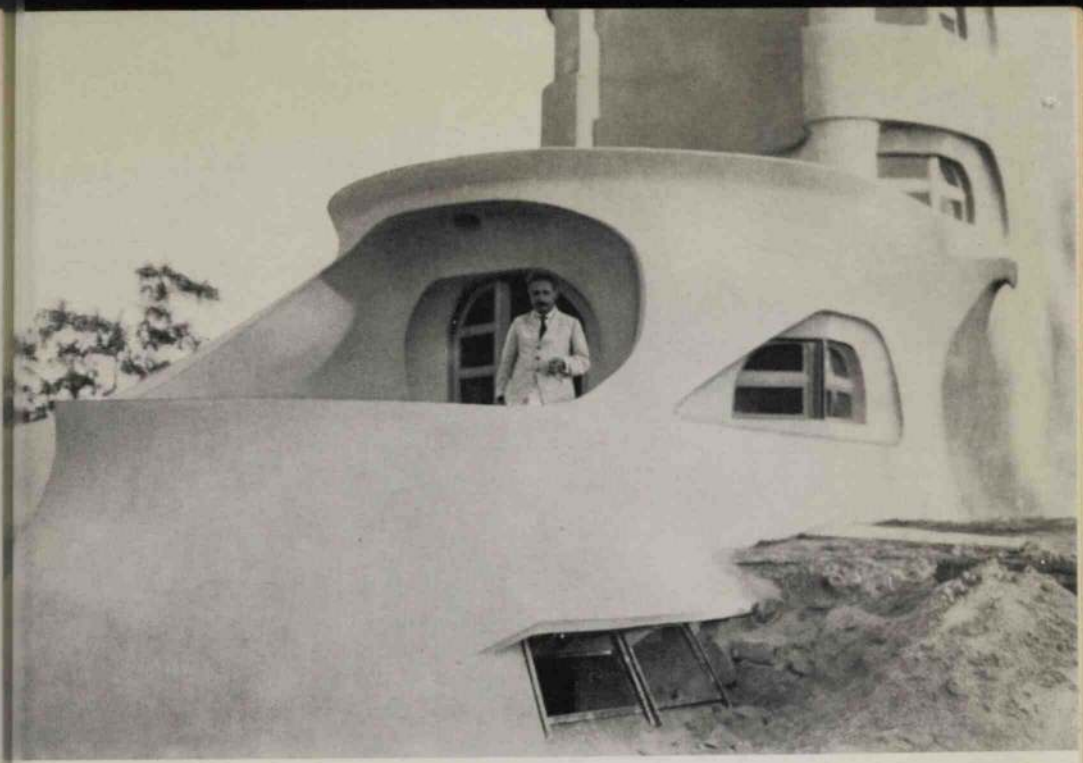
In meiner Jugend war Liebermann mehr als eine Persönlichkeit, er war eine Institution. Er war der Star der teuren Kunstbücher und der preiswerten Künstlermonographien, überall fanden sich Postkarten seiner Motive, große oder kleinere Reproduktionen seiner Bilder, in jedem Witzblatt war eine Liebermann-Karikatur, und in jeder Sonntagsausgabe der führenden Zeitungen standen Liebermann-Anekdoten. Als

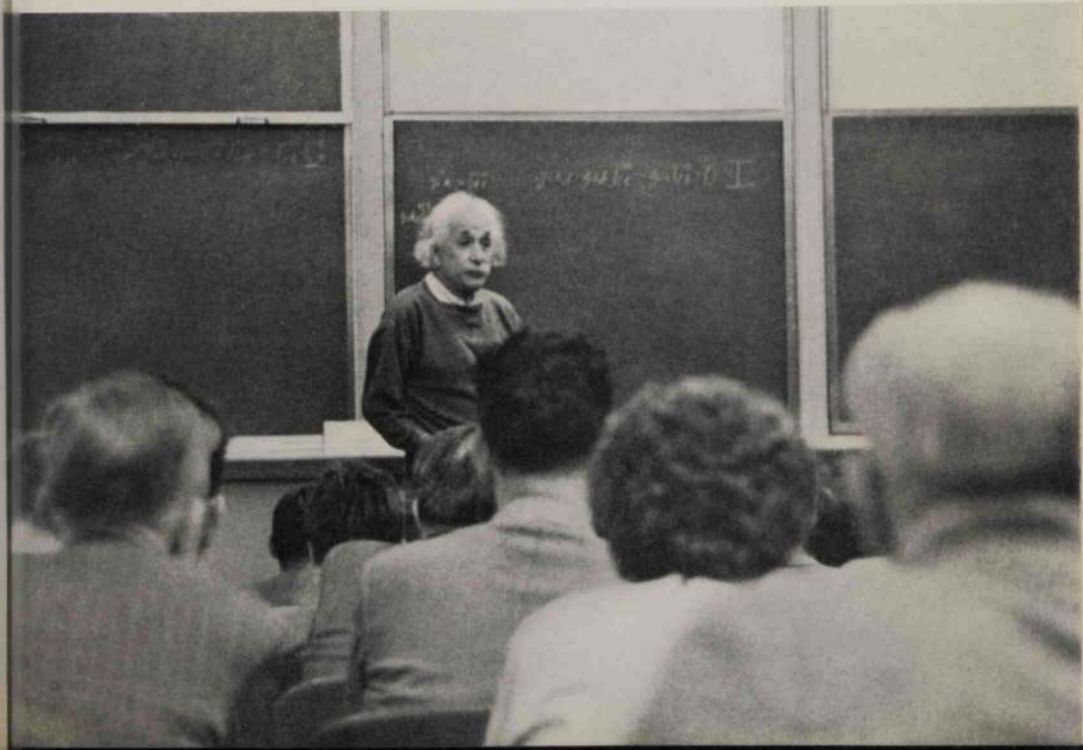
ich gegen Ende der zwanziger Jahre in die Feuilleton-Redaktion des ›Berliner Börsenkuriers‹ eintrat, zeigte man mir in der Setzerei den wichtigsten Stehsatz des Hauses, den bereitliegenden, mit grobem Bindfaden zusammengebundenen Nekrolog für Max Liebermann, den ich bei der Nachricht von seinem Tode sofort ins Blatt zu geben hatte. Es kam nicht dazu. Der ›Börsen-Kurier‹ stellte Ende 1933 sein Erscheinen ein, und Liebermann hat ihn um ein gutes, aber böses Jahr überlebt. Er ist für seinen Nekrolog zu spät gestorben. Ich ließ mir einmal einen Bürstenabzug des Nachrufs machen, der aus der Schau geschrieben war, ein ganz Großer, ein Rembrandt, ein Tizian ist gestorben, und dessen Verfasser ausrief: mit Liebermann endet eine Epoche.

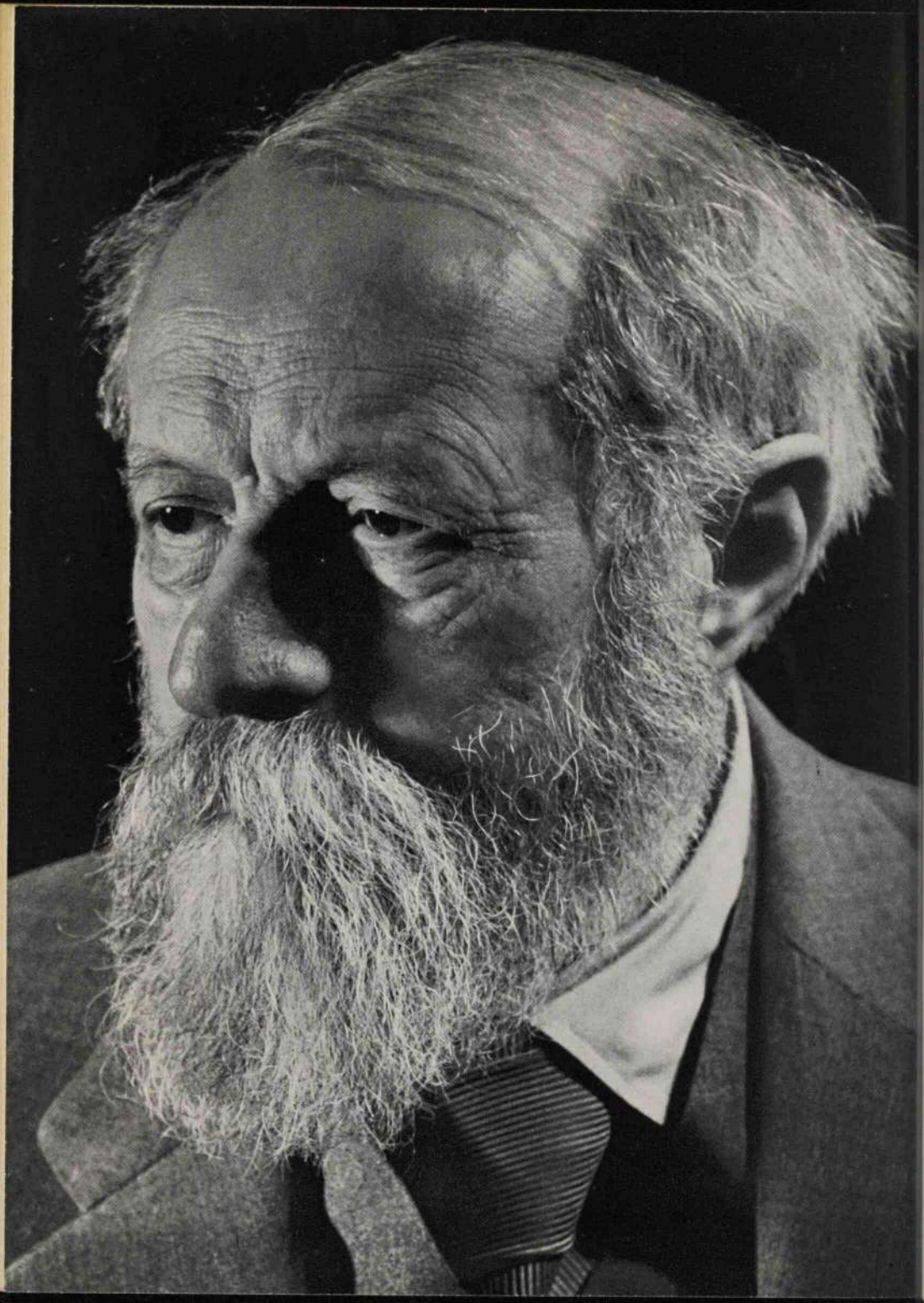
Mein Verhältnis zu ihm war kühl. Meine Maler waren die Expressionisten, der Blaue Reiter, die Brücke, der Sturm. Liebermann versank im Dritten Reich, versank in einem Chaos, versank wie fast alle Kultur, versank mit der deutschen Moral, mit Menschenleibern und dem brennenden, zerstörten, zerfallenden Vaterland.

Der Zusammenbruch hatte mich an einen bayerischen See verschlagen, und dort fragte mich einmal ein Mann, der als Testamentsvollstrecker ein verwaistes Erbe zu hüten hatte, nach dem Wert von Bildern, die zu dieser Hinterlassenschaft gehörten, und von denen er eins, Verpflichtungen halber, verkaufen sollte. Der Mann führte mich auf eine große, man muß hier sagen hochherrschaftliche Besitzung, die sich in einem gänzlich verwahrlosten Zustand befand. In der prächtigen Villa hausten Soldaten und irgendwelcher Troß. Alte Schränke waren erbrochen, kostbare Polster zerschlitzt, in den Mauern waren Löcher, und in einem Schuppen, hinter altem Speicherkram verborgen, standen einige Bilder, hauptsächlich Franzosen und unter ihnen ein Liebermann. Ich erinnere mich, daß mich in jenem Augenblick, an diesem trostlosen Ort, gerade das Gemälde von Liebermann — ich weiß nicht mehr, welches es war, ein sehr großflächiges Bild, ein holländisches Motiv mit sehr viel, die Düsternis der Stunde geradezu provozierendem Weiß — außerordentlich beeindruckt hat. Es lag viel Zukunft in dem Bild; die Hoffnung, die die Kunst gibt. Ich riet dem Testamentsvollstrecker, wenn es denn schon sein müsse, einen etwas verschwommenen Sisley aus der Grünen Periode zu verkaufen, den Liebermann aber, der in

7 Albert Einstein am Einstein-Turm, Berlin-Babelsberg 1921
8 Albert Einstein beim Vortrag im Hörsaal des ›Institute for Advanced Study‹, Princeton







einer besseren Zeit wieder einen hohen Wert darstellen würde, zu behalten.

Ich fürchte, ich habe den redlichen Mann schlecht beraten. Die Preise am Kunstmarkt sind hoch; aber für die Bilder von Max Liebermann wird auf den Auktionen verhältnismäßig wenig geboten. Woran liegt das wohl? Ich glaube, nicht an einem antisemitischen Vorurteil. Ein heute berühmter Maler sagte mir, als ich ihn nach Liebermann fragte: »Was beschäftigen Sie sich mit dem alten Juden!« Auch diese Äußerung war nicht die eines Antisemiten. Der Maler wollte nur sagen: der Mann ist doch passé. Ich glaube dies, nachdem ich mich nun doch mit ihm beschäftigt habe, nicht. Ich hätte sehr gern einen Liebermann, wenn mir auch selbst noch der niedrige Preis zu hoch ist. Daß er im Augenblick nicht nach seinem Wert geschätzt wird, liegt wohl daran, daß gerade seine Welt, die Welt des großen berliner, des großen deutschen Bürgertums untergegangen ist. Die Wände für seine Bilder stehen nicht mehr. Und die Welt, die Max Liebermann malte, war zwar noch eine Welt vor der Zerstörung, aber sie hatte nicht mehr — oder für uns noch nicht wieder — den Hauch der Idylle. Die Liebe zu den französischen Impressionisten ist bei vielen ein Schwarm für die belle époque. Liebermann aber ist für uns der Großvater in seiner Tätigkeit, in seinen Sorgen, seinem Anstand, seinem Fortschrittsglauben und damit seinem Scheitern. Liebermann hatte ein sozusagen historisches Pech: Er war für die Gesellschaft des Kaiserreichs revolutionär, 'ein Anarchist', wie Wilhelm II. sagte, und er beunruhigt heute, weil er doch eine Stütze dieser Gesellschaft war. Der Snob sammelt Romantiker, deren Element der Unruhe ihm gänzlich entgeht, oder kauft Abstrakte, die er überhaupt nicht versteht, mit denen er sich aber auf der Höhe seiner Zeit fühlt. Liebermann hat, vierzehn Jahre verfemt, in den Keller gestellt, verschleudert, mit vielen seiner Bilder verbrannt, vorläufig den Anschluß an den Geschmack der Gegenwart versäumt. In den Buchhandlungen fand ich nur ein einziges Buch über Max Liebermann, das allerdings grundlegende seines Freundes und Kampfgenossen Karl Scheffler. Sonst gab es nichts, keine Mappen, keine Reproduktionen, und schon gar nicht Liebermanns eigene Schriften. Es ist nach dem Kriege keine der zahlreichen Erscheinungen wieder

aufgelegt worden, und die Buchhändler waren, durch mich nun hierauf aufmerksam gemacht, selber etwas über dieses Schweigen, dieses Vergessen verwundert.

Ich fand Liebermanns ›Gesammelte Schriften‹ in der Ausgabe von 1922 erst auf der Bayerischen Staatsbibliothek. Die Bibliothek hat sie also, wie vieles andere, die Jahre der Verfolgung hindurch bewahrt, was ihr zu danken ist. Diese Schriften haben mich sehr berührt. Offen gestanden, ich mochte eine Gruppe von Juden nicht: die deutschnationalen. Aber Liebermann hat Stil. Er war ein Mann! Er hatte etwas zu sagen. Er kam aus alter preußischer Tradition, die ihr jüdisches Erbe nicht verleugnete. Liebermann war stolz als Preuße und stolz als Jude. Den Antisemitismus unterschätzte er. Seiner deutschen Art war so niedrige Gesinnung fremd. Von den Juden sagte er einmal: »Es gibt sone und sone.« Er meinte, warum soll man nicht auch auf einen Juden schimpfen, wenn er ein schlechter Kerl ist! Von Italien behauptete er nach einer Reise: es ist ja gar nicht so kitschig. Er war dem Norden verbunden, immer dem nordischen Licht und zuweilen der nordischen Schwermut. 1917 hatte er einmal das *Bildnis eines Fliegers* gemalt, einen Ikarus in schwarzer Lederjoppe vor einem grauen Himmel und mit dem Gesicht des Menschen aus Ernst Jüngers damals noch gar nicht geschriebenen ›Stahlgewittern‹. Mit dem Verleger und Kunsthändler Bruno Cassirer zusammen veranstaltete Max Liebermann 1896 in Berlin die erste Munch-Ausstellung. Das Werk Munchs, dieses wohl nordischsten aller Maler, erregte damals in Berlin nur einen Skandal. Liebermann ließ es sich nicht verdrießen. Und das Merkwürdige geschah — mein Freund Max Tau erzählte es mir — daß die Nationalsozialisten 1942 im besetzten Oslo eine ›Ausstellung Germanischer Kunst‹ veranstalteten, deren Glanzstücke die Bilder von Edvard Munch waren, und daß die Dummheit oder der Widerstand in dem deutschen Katalog den schönen Satz brachte: Munchs Entdecker und deutschen Förderer waren Bruno Cassirer und Max Liebermann.

Die jüdische Tragödie, die wir miterlebt haben, wehrlos und tief beschämt, war ebenso schaurig, wie sie blödsinnig war. Max Liebermann gehört zur deutschen Kunst, zum deutschen Geist, in das deutsche Pantheon.

Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen

von Jürgen Habermas

»Der Jude kann überhaupt in nichts, was das deutsche Leben anbetrifft, weder im Guten, noch im Bösen, eine schöpferische Rolle spielen.«

Dieser Satz Ernst Jüngers hat den Antisemitismus der Konservativ-Revolutionären, in dessen Namen er von einem Menschenalter geschrieben wurde, überlebt. Ich habe die gleiche Behauptung noch vor wenigen Jahren im Philosophischen Seminar an einer unserer großen Universitäten gehört. Juden, so hieß es, bringen es bestenfalls zu Sternchen zweiter Ordnung. Damals, als Student, habe ich nicht darüber nachgedacht; ich muß zwar zu dieser Zeit mit der Lektüre von Husserl und Wittgenstein, von Scheler und Simmel befaßt gewesen sein — ohne jedoch um die Herkunft dieser Gelehrten zu wissen. Der renommierte Philosophieprofessor aber, der seinen jüdischen Kollegen Produktivität absprach, *hat* darum gewußt. Merkwürdig starr und unangefochten erhalten sich gerade die Bestandteile einer Ideologie, die von jedem Lexikon ihrer Unstimmigkeit überführt werden können. Wenn es anginge, eine Gestalt des Geistes, wie die der deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts, in Stücke zu zerbrechen, nach Anteilen zu scheiden und auf Waagschalen zu legen, so müßte sich gerade in der, angeblich doch dem deutschen Tiefsinn vorbehaltenen Domäne das Übergewicht derjenigen herausstellen, die das gleiche Vorurteil als die bloß kritischen Talente in die Vorhöfe des Genialen verweisen möchte.

Wir wollen für längst Erwiesenes nicht noch einmal den Beweis antreten. Viel eher verlangt ein anderer Sachverhalt nach Klärung. Erstaunlich bleibt nämlich, wie produktiv sich aus der Erfahrung der jüdischen Tradition zentrale Motive der wesentlich protestantisch

bestimmten Philosophie des Deutschen Idealismus erschließen lassen. Weil schon in den Idealismus selber kabbalistisches Erbe eingeströmt und von ihm aufgesogen ist, scheint sich dessen Licht im Spektrum eines Geistes umso reicher zu brechen, in dem etwas vom Geist der jüdischen Mystik, wie immer sich selbst auch verborgen, noch fortlebt.

Die so abgründige wie fruchtbare Verwandtschaft der Juden mit der deutschen Philosophie hat teil an dem gesellschaftlichen Schicksal, das einst die Tore des Gettos aufgestoßen hat. Denn Assimilation, die Aufnahme der Juden in die bürgerliche Gesellschaft, ist eigentlich nur für die Minderheit der jüdischen Intellektuellen Wirklichkeit geworden. Die breite Masse des jüdischen Volkes war trotz einer anderthalb Jahrhundert fortschreitenden Emanzipation über die Formalien der Gleichberechtigung nicht hinausgekommen; und auf der anderen Seite wurden auch die Hofjuden, wie ihre Nachfolger, die jüdischen Staatsbankiers des 19. Jahrhunderts, jüdische Geschäftsleute überhaupt, niemals ganz gesellschaftsfähig. Ja, sie selbst haben nicht einmal ernsthaft daran gearbeitet, die Schranken ihres unsichtbaren Gettos zu durchbrechen; eine allgemeine Emanzipation mußte ihre Privilegien bedrohen. Die Assimilation hat um den fortwährenden Fremdkörper der Judenschaft nur hauchdünn eine osmotische Haut gespannt. Ihr Medium war die akademisch erworbene Bildung, ihr Siegel oft genug die sozial erzwungene Taufe. Mochten diese Bildungsjuden geistig der Kultur ebenso viel zurückgeben, wie sie selbst ihr verdankten, so blieb doch ihre gesellschaftliche Stellung bis in die zwanziger Jahre hinein so zweideutig, daß ein Ernst Jünger nicht nur ihre Produktion als »Feuilleton-Geschwätz der Zivilisation« herabsetzen, sondern den Prozeß der Assimilation als solchen in Frage stellen konnte:

> »Im gleichen Maße, in dem der deutsche Wille an Schärfe und Gestalt gewinnt, wird für die Juden auch der leiseste Wahn, in Deutschland Deutscher sein zu können, unvollziehbarer werden, und wird sich vor seiner letzten Alternative sehen, die lautet: in Deutschland entweder Jude zu sein, oder nicht zu sein.«

Das war 1930. Man gab denen, die sich einer dubiosen Politik der Apartheid nicht würden fügen können, damals schon das drohende

Versprechen, das in den Konzentrationslagern so grauenvoll eingelöst worden ist.

So erwuchsen dem Judentum gerade aus den Randschichten, die sich am erfolgreichsten assimiliert hatten, die Wortführer einer Rückwendung zu den Ursprüngen der eigenen Tradition. Diese Bewegung fand politisch im Zionismus Ausdruck; philosophisch in jenem gleichsam antizipierten Existentialismus eines *Martin Buber*, der sich an die letzte Phase der jüdischen Mystik anschließt. Der polnische und ukrainische Chassidismus des 18. Jahrhunderts zieht zwar aus kabbalistischen Schriften seine Ideen; aber die Lehre tritt soweit hinter der Persönlichkeit der chassidischen Heiligen zurück, daß die überlieferte Idealfigur des gelehrten Rabbiners von der des volkstümlichen Zaddik verdrängt wird. Dessen Existenz ist die ganz und gar lebendig gewordene Thora. In Bubers Eifer gegen die rationalistisch stillgestellte Lehre der Rabbiner, in seiner Aneignung der von mythischen Mären und mystischen Gesichten erfüllten Religion des Volkes, entzündet sich ein neues Pathos existentiellen Philosophierens:

»Mit der Zerstörung des jüdischen Gemeinwesens wurde die Fruchtbarkeit des Geisteskampfes geschwächt. Die geistige Kraft sammelte sich nunmehr auf die Erhaltung des Volks gegen die äußeren Einflüsse, auf die strenge Umzäunung des eigenen Bereiches, um das Eindringen fremder Tendenzen zu verhüten, auf die Kodifizierung der Werte, um aller Verschiebung vorzubeugen, auf die unmißverständliche, unumdeutbare, also konsequent rationale Formulierung der Religion. An die Stelle des gotterfüllten, fordernden, schöpferischen Elements trat immer mehr das starre, nur erhaltende, nur fortsetzende, nur abwehrende Element des offiziellen Judentums; ja es richtete sich immer mehr gegen das Schöpferische, das ihm durch seine Kühnheit und Freiheit den Bestand des Volkstums zu gefährden schien, es wurde verketzernd und lebensfeindlich.«

Der chassidische Impuls findet freilich erst in dem Werk *Franz Rosenzweigs* eine philosophische Sprache. Rosenzweig, der mit dem befreundeten Buber die Bibel ins Deutsche übertrug, hatte als Schüler von Friedrich Meinecke über Hegels Staatsphilosophie gearbeitet. In seinem eigenen großen Entwurf versucht er, wie schon von weitem der

Titel des dreibändigen Buches, ›Der Stern der Erlösung‹, bekundet, eine Interpretation des idealistischen Denkens aus Tiefen der jüdischen Mystik. Er knüpft nicht nur als einer der Ersten an Kierkegaard an; er nimmt auch Motive des sogenannten Spätidealismus, vor allem aus Schellings letzter Philosophie, auf; und verrät so den Stammbaum der Existenzphilosophie, Jahrzehnte bevor er von der offiziellen Philosophiegeschichte mühsam wiederentdeckt worden ist. Die Grundfrage, an der das idealistische Selbstvertrauen auf die Kraft des Begriffes zerbricht, ist die: »wie die Welt zufällig sein kann, obwohl sie doch als notwendig gedacht werden muß.« Das Denken arbeitet sich vergeblich an der undurchdringlichen Tatsache ab, daß die Dinge so und nicht anders, eben schlechthin zufällig sind, daß die geschichtliche Existenz der Menschen so tief in rätselhafte Willkür getaucht ist:

»Indem aber die Philosophie diese dunkle Voraussetzung alles Lebens leugnet, indem sie nämlich den Tod nicht für Etwas gelten läßt, sondern ihn zum Nichts macht, erregt sie für sich selbst den Schein der Voraussetzungslosigkeit ... Wollte die Philosophie sich nicht vor dem Schrei der geängsteten Menschheit die Ohren verstopfen, so müßte sie davon ausgehen: daß das Nichts des Todes ein Etwas, jedes neue Todesnichts ein neues, immer neu furchtbares, nicht wegzuredendes, nicht wegzuschreibendes Etwas ist ... Das Nichts ist nicht Nichts, es ist Etwas ... Wir wollen keine Philosophie, die über die währende Herrschaft des Todes uns durch den All- und Einklang ihres Tanzes hinwegtäuscht. Wir wollen keine Täuschung.«

Die durchschaute Täuschung führt zu der Einsicht, daß die Welt, in der noch Lachen und Weinen ist, selber erst im Werden begriffen ist — die Erscheinungen suchen noch ihr Wesen. Im sichtbaren Geschehen der Natur entdeckt sich das Wachstum eines unsichtbaren Reiches, in dem Gott selber seiner Erlösung entgegensieht:

»Gott erlöst, in der Erlösung der Welt durch den Menschen, des Menschen an der Welt, sich selber.«

Der Idealismus trat nur in Konkurrenz zur Theologie der Schöpfung; noch immer im Bann der griechischen Philosophie, blickte er nicht auf die unversöhnte Welt von Standpunkt möglicher Erlösung. Seine Logik blieb an Vergangenheit haften.

»Wahre Dauerhaftigkeit ist stets in die Zukunft hinein. Nicht was immer war, ist dauerhaft; nicht was allzeit erneuert wird, sondern einzig, was kommt: das Reich.«

Dieser Sinn erschließt sich freilich nur einer Logik, die nicht, wie die idealistische, ihren sprachlichen Leib verleugnet; sie muß sich auf die in der Sprache niedergelegten Hintergedanken der Logik einlassen — Nachhall des alten kabbalistischen Gedankens, daß die Sprache Gott erreicht, weil sie von Gott ausgesandt ist. Der Idealismus verwarf die Sprache als Organon der Erkenntnis und erhob eine vergötterte Kunst zu ihrem Substitut. Ein Jude nahm Heidegger, dem philosophus teutonicus, diese eigentümliche Besinnung vorweg.

Auf Feldpostbriefen schickte Rosenzweig gegen Ende des ersten Weltkrieges das Manuskript dieses Buches nach Hause. Wie er damals an der Balkanfront den messianischen Beruf des jüdischen Exils begriff, bezeugt eine Stelle in einem dieser Briefe:

»Weil das jüdische Volk schon jenseits des Gegensatzes steht, der die eigentlich bewegende Kraft im Leben der Völker bildet, des Gegensatzes von Eigenart und Weltgeschichte, Heimat und Glaube, Erde und Himmel, so kennt es auch den Krieg nicht.«

Ein anderer jüdischer Philosoph hatte Weihnachten 1914 die ins Feld ziehenden Studenten im gleichen Sinne beschworen, daß der politische Ausdruck der messianischen Idee der ewige Friede sei:

»Da die Propheten als internationale Politiker das Böse nicht ausschließlich noch vornehmlich in den Individuen erkannten, als vielmehr in den Völkern, so wurde ihnen das Verschwinden der Kriege, der ewige Friede unter den Völkern, zum Symbol der Sittlichkeit auf Erden.«

Hermann Cohen, der Kants Idee vom ewigen Frieden so eigentümlich ins Alte Testament zurücknimmt, steht allerdings in einem anderen Lager als Buber und Rosenzweig. Er repräsentiert die liberale Tradition der jüdischen Intellektuellen, die der deutschen Aufklärung so innig verbunden waren und meinten, in ihrem Geiste mit der Nation sich überhaupt eins fühlen zu dürfen. Unmittelbar nach Kriegsausbruch hält Cohen in der Kantgesellschaft zu Berlin einen merkwürdigen Vortrag ›Über das Eigentümliche des deutschen Geistes‹; mit ihm stellt er dem

imperialistischen Deutschland Wilhelms II. und seinen Militärs das Ursprungszeugnis des deutschen Humanismus aus. Empört weist er das 'schmähliche' Wort von sich, welches zwischen dem Volk der Dichter und Denker auf der einen, dem der Kämpfer und Staatenbildner auf der anderen Seite unterscheiden wolle:

»Deutschland ist und bleibt in der Kontinuität des 18. Jahrhunderts und seiner weltbürgerlichen Humanität«.

Weniger weltbürgerlich ist der Ton, in dem er seine Apologie vorträgt:

»in uns kämpft die Originalität einer Nation, mit der keine andere sich gleichstellen kann«.

Diese Art Loyalität gegenüber dem Staat hat später diejenigen, die sich in verblendetem Stolz Nationaldeutsche Juden nannten, der tragischen Ironie einer Identifikation mit ihren Angreifern ausgeliefert.

Cohen war das Haupt der berühmten Marburger Schule. In ihr mündete die jüdische Gelehrsamkeit einer Generation, die im Kantischen Geiste philosophierte und die Lehre des Meisters in eine Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaften transformierte. Schon Kant selbst, der übrigens Mendelssohns Sprachkraft so sehr bewunderte, daß er einmal gestand: »wenn sich die Muse der Philosophie eine Sprache erkiesen sollte, so würde sie diese wählen« — Kant also bestimmte zum Partner des akademischen Streitgesprächs über seine Habilitationsschrift ebenfalls einen Juden, den ehemaligen Arzt *Marcus Herz*. Wie Lazarus Bendavid in Wien, so setzte dieser Herz in Berlin alles daran, Kantische Philosophie zu verbreiten. Der erste, der sich darüberhinaus den neuen Kritizismus produktiv angeeignet und damals schon radikal über dessen eigene Voraussetzungen hinausgetrieben hat, ist der genialische, in seiner Jugend von Spinoza inspirierte *Salomon Maimon;* er brachte es vom Bettler und Landstreicher zum mäzenatisch protegierten Gelehrten, dem der gewiß nicht bescheidene Fichte neidlos Überlegenheit zugestand. Maimon habe die Kantische Philosophie, so schrieb Fichte an Reinhold, von Grund auf umgestoßen:

»Das alles hat er getan, ohne daß es jemand merkt. Ich denke, die künftigen Jahrhunderte werden unserer bitterlich spotten.«

Nun, die deutschen Historiker haben keinen Anstoß genommen.

Diese erste Generation der jüdischen Kantianer geriet in Vergessenheit, wie Kant überhaupt.

Erst die Kampfschrift eines anderen Juden, *Otto Liebmanns* Ruf »Es muß auf Kant zurückgegangen werden« hat seit der Mitte des 19. Jahrhunderts einem zweiten Kantianismus die Bahn gebrochen. Cohen konnte auf den von Maimon vorbereiteten Problemboden zurückkehren. Die Intention seines Lehrers hat der große Schüler *Ernst Cassirer* an Cohens Grab in die Worte zusammengefaßt:

> »Der Vorrang der Aktivität vor der Passivität, des Selbständig-Geistigen vor dem Sinnlich-Dinglichen sollte rein und vollständig durchgeführt werden. Jede Berufung auf ein bloß Gegebenes sollte wegfallen: an Stelle aller angeblichen Grundlagen in den Dingen sollten die reinen Grundlegungen des Denkens, des Wollens, des künstlerischen und religiösen Bewußtseins treten. So wurde die Logik Cohens zur Logik des Ursprungs.«

Aber auch neben der direkten 'Marburger Linie' hatten gerade jüdische Gelehrte wie *Arthur Liebert*, *Richard Hönigswald*, *Emil Lask* und *Jonas Cohn* an der kantisch gefärbten Erkenntnistheorie der Jahrhundertwende entscheidenden Anteil. Noch vom Marxismus entwickelten Max Adler und Otto Bauer eine Kantische Version. In diesem Klima gedieh üppig jener kommentierende und analysierende Scharfsinn, den ein ambivalentes Werturteil den Juden als Naturqualität beilegt — den übrigens auch ein Martin Buber der 'abgelösten Geistigkeit' verdächtigt: —

> »eine von dem Wurzelgrund des natürlichen Lebens und von den Funktionen des echten Geisteskampfes abgelöste Geistigkeit, neutral, substanzlos, dialektisch, die sich an alle Gegenstände, auch an die indifferentesten hingeben konnte, um sie begrifflich zu zergliedern, oder in Beziehung zueinander zu setzen, ohne auch nur einem wirklich schauend-triebhaft anzugehören.«

Nun mag erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Analyse, die sich geschichtsfremd und voraussetzungslos wähnt, den Neigungen jener Juden tatsächlich entgegengekommen sein, die einst die Freiheit des Gedankens durch Traditionsverzicht erringen mußten. Der Anschluß

der dem Getto entwachsenden Generationen an den Stand einer aufgeklärten Kultur wurde mit dem Bruch althergebrachter Verpflichtung, mit einem Sprung in fremde Geschichte erkauft: *Moses Mendelssohn* mußte vor seinen Glaubensgenossen den Umgang mit deutscher Literatur geheim halten! Vielleicht ist die Physiognomie des jüdischen Denkens auch dadurch geprägt worden, daß sich in ihm etwas von der Distanziertheit eines ursprünglich fremden Blicks erhalten hat. Wie dem Emigranten, der nach langer Zeit heimkehrt, das einst Vertraute nackter vor Augen steht; so ist auch dem Assimilierten eine besondere Scharfsichtigkeit eigen: ihm fehlt die Intimität mit jenen kulturellen Selbstverständlichkeiten, die, zum Material seiner Aneignung erkaltet, ihre Strukturen umso unverhohlener preisgeben.

Andererseits hat gerade die rabbinische, und erst recht die kabbalistische Hermeneutik der Heiligen Schrift jüdisches Denken jahrhundertelang in den exegetischen Tugenden des Kommentierens und Analysierens geschult. Und von Erkenntnistheorie wird es womöglich darum so ergriffen, weil deren Methode einer längst gewohnten mystischen Fragerichtung die rationalisierte Gestalt gibt. Die Stadien der Theogonie, die Entwicklungsgeschichte der werdenden Gottheit gewinnt ja der Mystiker aus einer Umkehrung des Weges seiner Seele zu Gott; sein Wissen ist deshalb immer schon durch eine Art transzendentale Besinnung auf die Weise der eigenen Erfahrung vermittelt. Nicht zufällig gebraucht Simmels Einführung in die Philosophie die Mystik des Meister Eckart als Schlüssel zu Kants Kopernikanischer Wendung.

Die Anziehung Kants auf den jüdischen Geist erklärt sich natürlich in erster Linie daher, daß sich, außer in Goethe, in ihm die freie Haltung vernunftgläubiger Kritik und weltbürgerlicher Humanität zur hellsichtigsten und wahrhaftigsten Gestalt entfaltet hat. Sein Humanismus prägte jenen geselligen Verkehr, in dem eine Assimilation ohne Kränkung ihren frühen und einmaligen Augenblick erlebte: in den Berliner Salons um die Wende zum 19. Jahrhundert. Der Kritizismus war zudem auch das Medium der jüdischen Emanzipation vom Judentum selber. Er sicherte nicht nur urbane Gesinnung und weltläufige Toleranz auf Seiten der Christen; er bot das philosophische Handwerkszeug, mit

dessen Hilfe die großartige Selbstbewegung des jüdischen Geistes sich seines religiösen und sozialen Schicksals zu bemächtigen suchte. Kritik ist jüdische Philosophie in allen ihren Versionen geblieben.

Eine bruchlose Emanzipation läßt die Gesellschaft freilich nicht zu. Weil die Assimilation Formen der Unterwerfung annahm, wurden viele in ihrem Privatleben um so jüdischer, je weniger ihnen eine rigorose Indentifikation mit Erwartungen der Umwelt es noch gestattete, sich öffentlich irgend anders denn als ein betont Deutscher zu geben. Dieser sozialpsychologisch so durchsichtigen Spannung entspringt wohl auch ein nachgelassenes Werk von Cohen, das er dem Andenken seines orthodoxen Vaters gewidmet hat. Es heißt ›Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums‹. Der kantische Rationalismus hatte in der Marburger Schule das spezifische Pathos abgestreift, das er seiner lutherischen Herkunft verdankte; die Theorie wurde sozusagen noch einmal säkularisiert. Aber schließlich bricht die Decke der 'Zivilisation', in die sich die Zivilisationsjuden, wie man sie nannte, so ganz entäußert zu haben schienen; den alternden Cohen treibt die Frage nach der Verbindlichkeit des mosaischen Gotteswortes an den Rand seines Systems. Soweit die Menschlichkeit der Völker zur Prägnanz einer durch Philosophie und Wissenschaft geläuterten Kultur gediehen ist, teilen sie zwar dieselbe Religion der Vernunft. Der Begriff der Vernunft jedoch, der im Bilde einer Urquelle veranschaulicht werden kann, wird geschichtlich zuerst in den Zeugnissen der jüdischen Propheten erhellt. Mit letzter Anstrengung versucht Cohen, die Autonomie der Vernunft gegenüber dieser Positivität der Offenbarung zu retten. Sein philosophisches Gewissen beruhigt sich endlich bei dem verschlungenen Gedanken:

> »Wenn ich schon für den Begriff der Religion auf die literarischen Quellen der Propheten hingewiesen bin, so bleiben diese doch stumm und blind, wenn ich nicht, freilich von ihnen belehrt, aber nicht schlechthin von ihrer Autorität geleitet, mit einem Begriff an sie herangetreten bin, den ich der Belehrung durch sie selbst erst zugrunde gelegt habe.«

Nun ist die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie unserer Gegenwart nicht etwa von Cohen, sondern von zwei anderen jüdischen Gelehrten

bestimmt worden. Innerhalb Deutschlands hat sich weithin die Phänomenologie *Edmund Husserls*, international der von *Ludwig Wittgenstein* inaugurierte logische Positivismus durchgesetzt — in dieser Zeit die beiden erfolgreichsten philosophischen Theorien überhaupt.

Im Todesjahr Hermann Cohens entsteht Wittgensteins berühmter Tractatus Logico-Philosophicus, der mit dem lapidaren Satz beginnt: »Die Welt ist alles, was der Fall ist«. Unter seinem Einfluß stand der sogenannte ›Wiener Kreis‹, in dem Juden wie *Otto Neurath* und *Friedrich Waismann* eine bedeutende Stellung einnahmen. Später haben jüdische Emigranten der neuen Lehre mit zu ihrem weltweiten Siege verholfen; in den USA wirkte vor allem *Hans Reichenbach*, in Großbritannien Wittgenstein selbst. Er führte in Cambridge das Leben eines zurückgezogenen Privatdozenten. Ohne etwas zu veröffentlichen, vollzog er hier, in der Stille seiner Colloquien mit einem kleinen Schülerkreis, die Wendung von der logischen zur linguistischen Analyse. Dieser geht es nicht mehr in erster Linie um die Aufklärung und folgerichtige Ausbildung der logischen Struktur von Sprachen und Metasprachen. Sie dient überhaupt nicht einem systematischen, sondern nurmehr dem therapeutischen Zweck, beliebige Formulierungen sprachanalytisch zu untersuchen und ihren Sinn in 'vollständiger Klarheit' auszudrücken. Die philosophischen Antworten bescheiden sich zu Empfehlungen dieser oder jener sprachlichen Ausdrucksweise und enden in der Artistik von Sprachspielen, die ihr Genüge ausschließlich in sich selber finden.

Als Wittgenstein nach einem Schweigen von zweieinhalb Jahrzehnten, kurz vor seinem Tode, dem Drängen von Freunden und Schülern nachgibt, ein zweites Buch, seine ›Philosophischen Untersuchungen‹, erscheinen zu lassen, schickt er ihm das resignierte Wort voran:

> »Ich hatte bis vor kurzem den Gedanken an eine Veröffentlichung meiner Arbeit bei Lebzeiten eigentlich aufgegeben ... Ich übergebe meine Bemerkungen mit zweifelhaften Gefühlen der Öffentlichkeit. Daß es dieser Arbeit in ihrer Dürftigkeit und der Finsternis dieser Zeit beschieden sein solle, Licht in ein oder das andere Hirn zu werfen, ist nicht unmöglich; aber freilich nicht wahrscheinlich«.

Wittgenstein rühmt als seine eigentliche Entdeckung die, die uns fähig macht, das Philosophieren an beliebiger Stelle abzubrechen. Die Philosophie soll zur Ruhe kommen, so daß sie nicht mehr von Fragen selber in Frage gestellt werden kann. Schon im Tractatus hatte sich der tiefere Impuls in dem Satz verraten:

»Wir fühlen, daß selbst, wo alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort. Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langem Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand«.

Wittgenstein zögert nicht, diese Einsicht auch auf seine eigenen Reflexionen anzuwenden:

»Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie — auf ihnen — über sie hinausgestiegen ist. Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er hinaufgegangen ist ...

Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.«

Ein solches Schweigen hat transitiven Sinn. Noch das Ausgesprochene muß in das gebrochene Schweigen wieder zurückgenommen werden. Wie ein Kommentar liest sich Rosenzweigs Bemerkung:

»Es gibt nichts im tieferen Sinn Jüdisches als ein letztes Mißtrauen gegen die Macht des Wortes und ein inniges Zutrauen zur Macht des Schweigens«.

Weil die eigene Sprache, das Hebräische, nicht die Sprache des Alltags, sondern als die heilige Sprache diesem entrückt war, ist dem Juden die letzte und selbstverständlichste Unbefangenheit des Lebens, in seiner Qual zu sagen, was er leidet, genommen:

»Mit seinem Bruder kann er deshalb überhaupt nicht sprechen, mit ihm verständigt ihn der Blick besser als das Wort ... Gerade im Schweigen und in den schweigenden Zeichen der Rede fühlt der Jude auch seinen Sprachalltag noch heimisch in der heiligen Sprache seiner Feierstunde.«

Die Kabbala zeigt gegenüber den mystischen Traditionen anderer Herkunft einen charakteristischen Unterschied: Die schriftliche Überlieferung ist dürftig, die mystische Autobiographie fehlt ganz. *Gerhard Scholem*, der Historiker der jüdischen Mystik, berichtet von der eigenartigen Selbstzensur der Kabbalisten, die zum Schweigen oder doch zu einer nur mündlichen Überlieferung verpflichtete; Handschriften wurden getilgt, und wo sie dennoch erhalten blieben, gelangten sie nur selten zum Druck. Von daher gesehen, erscheint Wittgensteins Sprachgebrauch, wenn er vom Mystischen spricht, durchaus streng:

»Es gibt allerdings Unaussprechliches. Das *zeigt* sich, es ist das Mystische«.

Husserl hingegen versuchte, eben auf der strengen Beschreibung solcher Phänomene, die sich von sich 'selbst' her zeigen, die intuitiv in unmittelbarer Evidenz 'gegeben' sind, Philosophie als exakte Wissenschaft zu begründen. Die Absicht teilt die transzendentale Phänomenologie mit dem logischen Positivismus, nicht aber ihren Weg. Beide halten den Cartesischen Ansatz eines Zweifels fest, der niemals an sich selber verzweifelt; aber die 'Sachen', zu denen Husserl vordringen möchte, sind nicht die semantisch und syntaktisch analysierbaren Sätze der natürlichen oder wissenschaftlichen Sprachen, sondern Leistungen des Bewußtseins, aus denen sich die Sinnbezüge unserer Lebenswelt aufbauen. Diese Intentionen und ihre 'Erfüllungen' wollte Husserl nicht ableiten, sondern von einem 'denkbar letzten Erfahrungsstandpunkt' aus schlicht sehen lassen — darin unterschied er sich scharf von den Neukantianern, vom alten Idealismus überhaupt. Pleßner begleitete eines Tages seinen Lehrer Husserl im Anschluß ans Seminar nach Hause:

»Als wir vor seiner Gartentür angelangt waren, kam sein tiefer Unmut zum Ausbruch: ›Mir ist der ganze deutsche Idealismus immer zum Kotzen gewesen. Ich habe mein Leben lang‹ — und dabei zückte er seinen dünnen Spazierstock mit silberner Krücke und stemmte ihn vorgebeugt gegen den Türpfosten — ›die Realität gesucht‹. Unüberbietbar plastisch vertrat der Spazierstock den intentionalen Akt und der Pfosten seine Erfüllung.«

Husserl vereinsamte in seiner Freiburger Wohnung zusehends, als sich der politische Horizont verdüsterte. Seine Spätphilosophie — er starb 1937 — konnte er nur noch außerhalb der deutschen Grenzen, in Wien und Prag, öffentlich vortragen. Anders als Wittgenstein, nahm er den systematischen Anspruch nicht in die Selbstgenügsamkeit der linguistischen Glasperlenspiele, oder gar in die Verschwiegenheit des mystisch Unaussprechlichen zurück. Er versuchte vielmehr noch einmal einen großen, einen letzten Entwurf, der die Krisis der europäischen Wissenschaften als Krise des europäischen Menschentums begreifen und überwinden helfen sollte. Der Woge des faschistischen Irrationalismus wollte Husserl den Damm eines erneuerten Rationalismus entgegensetzen; denn:

»der Grund des Versagens einer rationalen Kultur liegt nicht im Wesen des Rationalismus selbst, sondern allein in seiner Veräußerlichung, in seiner Versponnenheit in Naturalismus und Objektivismus.«

Echt idealistisch glaubt er, das Unheil wenden zu können, wenn es nur gelänge, die Geisteswissenschaften phänomenologisch exakt zu begründen. Ja, die Krisis schien geradezu darin zu wurzeln, daß ein veräußerlichter Rationalismus deren Begründung auf eine falsche und verhängnisvolle Weise versuchte; nämlich durch die naturwissenschaftliche Zurückführung aller geistigen Phänomene auf ihre physikalisch erklärbaren Unterlagen. Statt dessen soll nun der Geist in sich selber zurücksteigen und die ihm selbst verborgenen Leistungen des Bewußtseins aufklären. Husserl vertraut der weltbewegenden Kraft dieser 'theoretischen Einstellung':

»Das ist nicht nur eine neue Erkenntnishaltung. Vermöge der Forderung, die gesamte Empirie idealen Normen, nämlich denen der unbedingten Wahrheit zu unterwerfen, ergibt sich daraus alsbald eine weitgehende Wandlung der gesamten Praxis des menschlichen Daseins, also des gesamten Kulturlebens.«

Mit einem fragwürdigen Wort möchte Husserl die Philosophen zu 'Funktionären der Menschheit' berufen. Schon in früheren Werken hatte er ein Verfahren ausgearbeitet, mit dessen Hilfe sich die Phänomenologen der rechten Erkenntniseinstellung versicherten. Eine Art

Entwirklichung der Wirklichkeit sollte die interessierte Verflochtenheit mit dem realen Lebensprozeß auflösen, um so reine Theorie zu ermöglichen. In dieser Enthaltsamkeit, der Epoché, wie er sie nannte, übte sich Husserl täglich in bewunderungswürdiger Askese; in ihr meditierte er Monate und Jahre; und aus den Stenogrammen solcher Meditationen stammen die Berge von nachgelassenen Forschungsmanuskripten, Zeugnisse einer Arbeitsphilosophie, die Husserl weder als Professor je vorgetragen, noch als Autor veröffentlicht hat. — Worin er sich also übte, war eine methodische Veranstaltung. Ihr aber unterlegt der greise Philosoph, als die Politik ihn aus der Kontemplation herausreißt, einen geschichtsphilosophischen Sinn. Die auf dem Boden der Enthaltsamkeit von aller Praxis erwachsene Theorie soll am Ende die 'neuartige Praxis' einer wissenschaftlich angeleiteten Politik ermöglichen: —

»Eine Praxis, die darauf aus ist, durch die universale wissenschaftliche Vernunft die Menschheit nach Wahrheitsnormen aller Formen zu erziehen, sie zu einem von Grund aus neuen Menschentum zu verwandeln, befähigt zu einer Selbstverantwortung auf Grund absoluter theoretischer Einsichten.«

Das geschichtsphilosophische Mäntelchen war schon durchgescheuert, noch bevor Husserl es seiner im Kern unhistorischen Lehre überzog. Dennoch besticht seine Haltung: auf verlorenem Posten hält er am Pathos und an der Illusion reiner Theorie fest.

Wie sehr dieser Posten verloren war, zeigte sich schon im Jahre 1929, als in Davos das berühmte Streitgespräch zwischen Cassirer und Heidegger stattfand. Das Thema hieß: Kant; in Wahrheit stand das Ende einer Epoche zur Diskussion. Der Gegensatz der Schulen trat hinter dem der Generationen zurück: Cassirer repräsentierte die Welt, der auch Husserl zugehörte, gegen dessen großen Schüler; die gebildete Welt des europäischen Humanismus gegen einen auf Ursprünglichkeit des Denkens sich berufenden Dezisionismus; dessen Radikalität griff der Goethe-Kultur in der Tat an die Wurzel.

Nicht zufällig ist der Goethekult zu Beginn des 19. Jahrhunderts im Salon der Rahel Varnhagen kreiert worden. Denn nach dem Vorbild des ›Wilhelm Meister‹, der 'Bildung zur Persönlichkeit' so eigentümlich und so trügerisch als eine Assimilation des Bürgerlichen an den Edel-

mann verstand, hat wohl niemand mit solcher Intensität gestrebt wie eben jene Juden, die man denn auch »Ausnahmejuden der Bildung« genannt hat. Was sie von ihr erwarteten, hat Simmel ausgesprochen:

»Vielleicht hat niemand ein so symbolisches Leben gelebt wie Goethe, weil er jedem nur ein Stück und Seiten seiner Persönlichkeit gab und zugleich doch 'allen das Ganze'. In dieser Weise symbolisch zu leben, ist die einzige Möglichkeit, nicht Komödiant und Maskenträger zu sein.«

Der verinnerlichte Goethe verhieß nicht nur den Weg zur Assimilation, sondern gleichzeitig auch die Erlösung von ihrer Qual — stets eine Rolle spielen zu müssen, ohne mit sich selbst identisch sein zu dürfen. In dieser doppelten Hinsicht war die Kultur der deutschen Klassik für die Juden gesellschaftlich eine Lebensnotwendigkeit. Vielleicht verdanken wir darum gerade ihnen die sensibelsten ästhetischen Reflexionen: von Rosenkranz und Simmel selbst, über Benjamin und Lukács zu Adorno.

Während jenes Davoser Gesprächs stellte ein Student drei Fragen an Cassirer; jede seiner Antworten endete mit einem Goethezitat. Heidegger aber polemisierte gegen den faulen Aspekt eines Menschen, der die Werke des Geistes bloß benutze; er, Heidegger, wolle in die »Härte des Schicksals zurückwerfen«. Die Diskussion endete damit, daß Heidegger die ausgestreckte Hand seines Partners zurückwies. Wie eine Fortsetzung liest sich heute, was Heidegger vier Jahre später auf der Leipziger Wahlkundgebung der Deutschen Wissenschaft im Namen der Hitlerpartei verkündete:

»Wir haben uns losgesagt von der Vergötzung eines boden- und machtlosen Denkens. Wir sehen das Ende der ihm dienstbaren Philosophie ... Der ursprüngliche Mut, in der Auseinandersetzung mit dem Seienden an diesem entweder zu wachsen oder zu zerbrechen, ist der innerste Beweggrund des Fragens einer völkischen Wissenschaft. Denn der Mut lockt nach vorne, der Mut löst sich vom Bisherigen, der Mut wagt das Ungewohnte und Unberechenbare.«

Diesem Unberechenbaren mußte Cassirer im gleichen Augenblick weichen. Die Emigration führte ihn über Schweden und England schließlich in die USA. Dort schrieb er sein letztes Werk über den

›Mythos des Staates‹; dessen Schlußkapitel handelt von der Technik moderner politischer Mythen. Es endet mit dem Kommentar zu einer babylonischen Legende:

»Die Welt der menschlichen Kultur konnte nicht entstehen, ehe die Finsternis des Mythos besiegt und überwunden war. Aber die mythischen Ungeheuer waren nicht endgültig vernichtet.«

Heideggers wie immer fragwürdiger Sieg über die humane Geistigkeit eines Cassirer gewinnt freilich Unerbittlichkeit erst dadurch, daß er die aufklärerische Position auch einer wirklichen Schwäche überführte: gegenüber dem als 'radikal' proklamierten Denken reichen die Wurzeln des 18. Jahrhunderts nicht tief genug. Aber vor dem 18. Jahrhundert liegt kein jüdisches Abendland, liegt vielmehr das Mittelalter des Gettos. Ein Rückgang auf die Griechen, wo er von Juden versucht wurde, hat so immer etwas Kraftloses behalten — Kraft barg allein die Tiefe der eigenen Tradition, die Kabbala.

Kabbalisten hatten über Jahrhunderte die Technik der allegorischen Auslegung ausgebildet, bevor *Walter Benjamin* die Allegorie als Schlüssel der Erkenntnis wiederentdeckte. Sie ist der Gegenbegriff zum Symbol. Als Welt der symbolischen Formen hatte Cassirer alle Gehalte des Mythos, der Philosophie, der Kunst und der Sprache begriffen, in deren objektivem Geist die Menschen miteinander kommunizieren, in dem sie überhaupt nur existieren können; denn in der symbolischen Form, so meinte Cassirer mit Goethe sagen zu dürfen, sei das Unbegreifliche getan, das Unaussprechliche zur Sprache, das Wesen zur Erscheinung gebracht. Aber Benjamin erinnert daran, daß sich die Geschichte in allem, was sie Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes von Anbeginn hat, dem Ausdruck des Symbols und der Harmonie der klassischen Gestalt verschließt. Die Exposition der Weltgeschichte als Leidensgeschichte gelingt nur der allegorischen Darstellung. Allegorien sind nämlich im Reiche der Gedanken, was Ruinen im Reiche der Dinge sind:

»Unfreiheit, Unvollendung und Gebrochenheit der sinnlichen, der schönen Physis zu gewahren, war wesentlich dem Klassizismus versagt. Gerade diese aber bringt die Allegorien des Barocks, ver-

borgen unter ihrem tollen Prunk, mit vordem ungeahnter Betonung hervor.«

Vor dem allegorisch geschulten Blick verliert sich die Unschuld einer Philosophie der symbolischen Formen; vor ihm enthüllt sich die Brüchigkeit jenes von Kant und Goethe, wie es schien endgültig, gefestigten Bodens einer aufgeklärten Kultur der Schönheit. Nicht als hätte Benjamin deren Idee preisgegeben; aber er sah der Zwiespältigkeit jener 'Bildungswerte' und 'Kulturgüter' auf den Grund, die gerade Juden so naiv im Munde führten. In Wahrheit ist die Geschichte der Siegeszug der Herrschenden über die, die am Boden liegen:

»Die Beute wird, wie das immer so üblich war, im Triumphzug mitgeführt; man bezeichnet sie als die Kulturgüter ... Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein. Und wie es selbst nicht frei ist von Barbarei, so ist es auch der Prozeß der Überlieferung nicht, in der es von dem einen an den anderen gefallen ist.«

Benjamin nahm sich 1940 das Leben, als ihn, nach einer Flucht durch Südfrankreich, die spanische Grenzbehörde an die Gestapo auszuliefern drohte. Er hat geschichtsphilosophische Thesen hinterlassen, eines der bewegendsten Zeugnisse jüdischen Geistes. In ihnen ist die Dialektik der Aufklärung, die im gebrochenen Fortschritt der noch unentschiedenen Geschichte waltet, als allegorische Deutung festgehalten. Die neunte These lautet:

»Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen, und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft,

der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.«

Aber nicht erst Benjamin durchbricht den Zirkel des auf Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie eingeschworenen jüdischen Denkens, das sich dann in der Ausmessung der geschichtsphilosophischen Dimensionen so kühn entfalten wird. Schon *Simmel*, der mit George und Rilke ebenso befreundet ist wie mit Bergson und Rodin, überschreitet die Grenzen der damals herrschenden Schulphilosophien:

»Drei Kategorien von Philosophen gibt es: die einen hören das Herz der Dinge klopfen, die anderen nur das der Menschen, die dritten nur das der Begriffe; und eine vierte (der Professoren der Philosophie), die nur das Herz der Literatur hören.«

In Simmels Nachlaß findet sich ein charakteristisches Fragment zur Schauspielkunst. Es verarbeitet jene typische Erfahrung der assimilierten Juden, die ihrer privaten Existenz so oft den Zug nervöser Dynamik verleiht. Hannah Arendt, die kluge Historikerin des Antisemitismus, hat am Beispiel des Pariser Fin du siècle beschrieben, wie gerade die philosemitischen Kreise gebildeten Juden mit dem merkwürdigen Kompliment Zutritt gewährten, daß man ihnen ihre Herkunft gar nicht mehr ansehe: sie sollten Juden, aber nicht *wie* Juden sein.

»In diesem zweideutigen Hin und Her wurde jedes der in Frage stehenden Individuen ein gelernter Schauspieler, nur daß der Vorhang, der dem Spiel ein Ende machen sollte, nie mehr heruntergelassen wurde, und die Menschen, die aus ihrem ganzen Leben eine theatralische Rolle gemacht hatten, auch in der Einsamkeit nicht mehr wußten, wer sie eigentlich waren. Kamen sie in Gesellschaft, so erspähten sie instinktiv diejenigen, die ihresgleichen waren, erkannten sich automatisch an der ungewöhnlichen Mischung von Hochmut und Angst, die jede ihrer Gebärden bestimmt und festgelegt hatte. Hieraus entsprang dann das von Proust so ausführlich besprochene Augurenlächeln der Clique, das ... nur geheimnisvoll anzeigte, was alle anderen Anwesenden längst wußten, nämlich daß in jeder Ecke des Salons der Gräfin Sowieso noch ein Jude saß, der es nie zugeben

durfte und der ohne diese, an sich ja belanglose Tatsache, verrückterweise auch nie in die ersehnte Ecke gekommen wäre.«

Juden, denen man obendrein die Erbarmungslosigkeit ihrer Umgebung als eine 'hintergründige Dämonie des Maskenwechsels' persönlich zur Last legte, mußten für den Rollencharakter menschlicher Existenz überhaupt empfindlich werden. Wenn ich mit dieser geschärften Sensibilität eine Einsicht Simmels in Zusammenhang bringe, zieht das ihre Geltung nicht in Zweifel. In jener Abhandlung heißt es nämlich:

»Wir tun nicht nur Dinge, zu denen uns die Kultur- und Schicksalsschläge äußerlich veranlassen, sondern wir stellen unvermeidlich etwas dar, was wir nicht eigentlich *sind* ... Sehr selten bestimmt ein Mensch seine Verhaltungsart ganz rein von seiner eigensten Existenz her, meistens sehen wir eine präexistierende Form vor uns, die wir mit unserem individuellen Verhalten erfüllt haben. Dieses nun: daß der Mensch ein vorgezeichnetes Anderes als seine zentraleigene, sich selbst überlassene Entwicklung darlebe oder darstelle, damit er dennoch sein eigenes Sein nicht schlechthin verläßt, sondern das Andere mit diesem Sein selbst erfüllt und dessen Strömungen in jene vielfach geteilten Adern leitet, deren Wege, obgleich in einem vorgeschriebenen Flußbett verlaufend, das ganze innere Sein zur besonderen Gestaltung aufnimmt — das ist die Vorform der Schauspielkunst ... In eben dieser Bedeutung sind wir alle irgendwie Schauspieler.«

Auch Helmut Pleßner entwickelt aus seiner ›Anthropologie des Schauspielers‹ Anthropologie überhaupt. Der Mensch lebt nicht bloß wie das Tier im Zentrum seines Leibes, sondern fällt, ohne diese Zentrierung aufheben zu können, doch auch aus ihr heraus; er muß sich stets zu sich und anderen verhalten, ein selbstinszeniertes Leben nach den Regieanweisungen der Gesellschaft führen:

»Als das Verhältnis zu sich selbst ist der Schauspieler die Person einer Rolle, für sich und den Zuschauer. In dieser Verhältnismäßigkeit wiederholen Spieler und Zuschauer jedoch nur die Abständigkeit des Menschen zu sich und zueinander, die ihr tägliches Leben durchdringt ... Denn was ist schließlich dieser Ernst der Alltäglichkeit anderes als das sich einer Rolle verpflichtet Wissen, welche wir in der Gesellschaft spielen wollen? Freilich will dieses Spiel nicht dar-

stellen, ... die Last des Bildentwurfs für unsere soziale Rolle ist uns durch die Tradition, in die wir hineingeboren werden, abgenommen. Trotzdem müssen wir, als virtuelle Zuschauer unsrer selbst und der Welt, die Welt als Szene sehen ...«

Eine Anthropologie, die den Menschen aus seinem Zwang zum Rollenspiel versteht, findet bruchlos ihre Fortsetzung in der Soziologie. Simmel wie Pleßner haben soziologisch gearbeitet, ebenso *Max Scheler*, der eigentliche Begründer der philosophischen Anthropologie.

Während seiner letzten Jahre lehrte Scheler Soziologie an der Frankfurter Universität, die sich durch die Wirksamkeit Franz Oppenheimers und Gottfried Salomons, Carl Grünbergs und Karl Mannheims gerade als Stätte soziologischer Forschung Ruhm erworben hatte. Max Horkheimer verband sein philosophisches Ordinariat mit der Leitung des Instituts für Sozialforschung. Und selbst ein Martin Buber wurde hier zum Soziologen. Wie überhaupt jüdischer Geist in der deutschen Soziologie dominierte — von den Tagen eines Ludwig Gumplowicz an. Die Juden mußten Gesellschaft als etwas, woran man sich stößt, so aufdringlich erfahren, daß sie einen soziologischen Blick sozusagen von Haus aus mitbekamen. Auch in den Nachbarwissenschaften waren sie es, die als erste ihren Gegenstand unter soziologischem Aspekt zu betrachten lernten. Eugen Ehrlich und Hugo Sinzheimer begründeten die Rechtssoziologie. Ludwig Goldscheid und Herbert Sultan waren die führenden Finanzsoziologen. An der Macht des Geldes entzündete sich freilich die Phantasie jüdischer Gelehrter überhaupt — von Marx bis zu Hilferdings 'Finanzkapital'. Dabei mag die intime Feindschaft der Bildungsjuden zu den Geldjuden ein Motiv gewesen sein, jener sublime innerjüdische Antisemitismus gegen die Schicht, deren Imago von den Rothschilds geprägt war. Simmel, selber Sohn eines Kaufmanns, schrieb bar eine ›Philosophie des Geldes‹. Bei Simmel taucht aber auch schon, neben dem soziologischen, das andere für Juden typische Interesse an einer mystisch inspirierten Naturphilosophie auf. Er notiert einmal in sein Tagebuch:

»Nicht nur jeden Menschen, sondern auch jedes Ding so behandeln als wäre es ein Selbstzweck — das gäbe eine kosmische Ethik«.

Der mystische Zusammenhang von Moral und Physik begegnet hier

noch in kantischer Terminologie. Ein Freund Simmels, Karl Joël, schrieb über den ›Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geist der Mystik‹. Und in den zwanziger Jahren unternahm es David Baumgardt, das sogenannte Unrecht an Baader, den ein positivistisches Zeitalter so ganz vergessen hatte, wieder gutzumachen. In dieser Untersuchung über ›Franz von Baader und die philosophische Romantik‹ stößt ein Jude auf die Goldader jener naturphilosophisch trächtigen Weltalterspekulationen, die von Jakob Böhme über den schwäbischen Pietismus zu den Tübinger Stiftlern: Schelling, Hegel und Hölderlin führt. Vorher hatte schon Richard Unger, in dem spannungsreichen Verhältnis Hamanns zur Aufklärung, den 'realistischen Zug' der protestantischen Mystik erkannt, die sich mit der Annahme eines Naturgrundes im Gott von der spiritualistischen Mystik des Mittelalters abhebt.

Einen gewissen Einschlag dieser Tradition zeigen selbst die naturphilosophischen Entwürfe Schelers und Pleßners. Sie verraten bei all ihrer nüchternen Verarbeitung der einzelwissenschaftlichen Materialien doch einen spekulativen Zug, der aus Naturmystik stammt, zur Idee des werdenden Gottes kehrt Schelers Kosmologie sogar ausdrücklich zurück.

Aber allen diesen jüdischen Gelehrten scheint nicht voll zum Bewußtsein gekommen zu sein, welch eigentümlicher Trieb sie auf die Fährte dieser (eigenartigen) Tradition gesetzt hatte. Sie haben vergessen, was am Ende des 17. Jahrhunderts noch allgemein bekannt war: damals ist Johann Jakob Spaeth, ein Jünger der böhmischen Mystik, von der Übereinstimmung dieser Lehre mit der Theosophie des Isaac Luria überwältigt, zum Judentum übergetreten. Und als umgekehrt der protestantische Pfarrer Friedrich Christoph Oetinger, dessen Schriften Hegel und Schelling ebenso gut wie Baader gelesen hatten, wenige Jahre später den Kabbalisten Koppel Hecht im Frankfurter Getto aufsuchte, um in die jüdische Mystik eingeweiht zu werden, erwiderte ihm dieser: »Die Christen haben ein Buch, das von der Kabbala noch viel deutlicher redet als der Sohar.« Gemeint war Jakob Böhme.

Diese Art 'Theologie' hatte wohl Walter Benjamin bei seiner listigen Bemerkung im Auge, daß der historische Materialismus es ohne weiteres mit jedem würde aufnehmen können, wenn er nur die Theologie in

seinen Dienst nähme. Das ist durch *Ernst Bloch* geschehen. Bloch verbindet im Medium einer marxistisch angeeigneten jüdischen Mystik das soziologische mit dem naturphilosophischen Interesse zu einem System, das, wie heute kein anderes, vom großen Atem des deutschen Idealismus getragen ist. Im Sommer 1918 erschien ›Der Geist der Utopie‹, der dem ökonomisch befangenen Marxismus den Spiegel vorhält: er gleiche einer ›Kritik der reinen Vernunft‹, zu der die ›Kritik der praktischen Vernunft‹ noch geschrieben werden müsse.

»Die Wirtschaft ist hier aufgehoben, aber die Seele, der Glaube fehlt, dem Platz gemacht werden sollte; der tätig kluge Blick hat alles zerstört, gewiß vieles mit Recht zerstört ... Auch wurde der allzu arkadische, der utopisch-rationale Sozialismus mit Grund desavouiert, wie er seit der Renaissance wieder auftauchte als säkularisierte Weise des tausendjährigen Reiches und oft nur als wesenlose Draperie, Ideologie höchst nüchterner Klassenziele und Wirtschaftsrevolutionen. Aber damit ist freilich weder die utopische Tendenz in all diesem begriffen, noch die Substanz ihrer Wunschbilder getroffen und gerichtet, noch gar der religiöse Urwunsch verabschiedet ..., sich göttlich zu verwesentlichen, sich chiliastisch in Güte, Freiheit, Licht des Telos endlich einzubauen.«

In der lurianischen Mystik wird die Vorstellung entwickelt, daß das Weltall durch einen Prozeß der Einschrumpfung und der Zusammenziehung entsteht; Gott verschränkt sich in sich, er tritt sozusagen ein Exil in sich selbst an. Daraus erklärt sich dann die uranfängliche Undurchdringlichkeit und Kraft der Materie, auch die Positivität des Bösen, das sich nicht mehr leichthin zu einer Abschattung des Guten verflüchtigen läßt. Andererseits bleibt dieser dunkle Grund doch auch eine Natur in Gott, bleibt die Natur Gottes, selber eine göttliche Potenz — die Weltseele oder natura naturans. In diese Tiefen reicht der Begriff, den Bloch seinem spekulativen Materialismus zugrunde legt. Die Materie bedarf der Erlösung; denn seit jener theogonischen Katastrophe, die der Sohar im Bilde eines 'Bruchs der Gefäße' beschreibt, tragen alle Dinge einen Bruch in sich, sind, wie Bloch es ausdrückt, Auszugsgestalten ihrer selbst. Freilich war der Prozeß der Wiederherstellung fast schon wieder vollendet, als Adams Fall von neuem die

Welt von ihren Stufen herabgestürzt, Gott selbst ins Exil zurückgeworfen hat. Dieses neue Weltalter ist, mit dem alten Ziel der Erlösung der Menschheit und der Natur, ja des vom Throne gestoßenen Gottes, nun den Menschen selber überantwortet. Mystik wird zu einer Magie der Innerlichkeit; denn jetzt ist das Äußerlichste vom Innerlichsten abhängig — ein altes Wort des Sohar verbürgt die Erlösung, sobald nur eine einzige Gemeinde vollkommene Buße tut. Das Gebet wird zur geschichtsphilosophisch bedeutsamen Manipulation.

Bei Bloch nimmt die Stelle dieser religiösen Praxis die politische ein. Das Kapitel über ›Marx, Tod und Apokalypse‹ trägt noch den Untertitel: über die Weltwege, wie das Inwendige auswendig werden kann. In ihm findet sich der Satz:

»Eine Verlegenheit ist die Materie von altersher, nicht nur für den Erkennenden, sondern eine Verlegenheit an sich selber; sie ist das eingestürzte Haus, in dem der Mensch nicht vorkam, die Natur ist ein Schutthaufen von betrogenem, gestorbenem, verdorbenem, verwirrtem und umgekommenem Leben ... Nur der gute, eingedenke, schlüsselhaltende Mensch kann in dieser Nacht der Vernichtung den Morgen herbeiziehen, wenn anders die unrein Gebliebenen ihn nicht schwächen, und wenn anders sein Rufen nach dem Messias erleuchtet genug ist, um die errettenden Hände zu erregen, um sich der Gnade des Anlangens genau zu versichern, um in Gott die uns und ihn selber herüberziehenden Kräfte, die atembringenden, gnadenreichen Kräfte des Sabbathreiches zu erwecken, mithin um das rohe, satanisch atemraubende Brandmoment der Apokalypse sogleich in den Sieg zu verschlingen und zu verwinden.«

In seinem fünfbändigen Werk über das Prinzip der Hoffnung hat Bloch diese frühe Vision, die ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhang deutlicher verrät als alles Spätere, philosophisch geklärt. Den Schelling der 'Weltalter' hat er nun im Marx der 'Pariser Manuskripte' aufgehoben:

»Der menschliche Reichtum wie der von Natur insgesamt ..., die wirkliche Genesis, ist nicht am Anfang, sondern am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Ge-

schichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten ausbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Sein ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.«

Weil Bloch auf Schelling zurückgeht; und Schelling aus dem Geiste der Romantik das Erbe der Kabbala in die protestantische Philosophie des Deutschen Idealismus einholt — sind, wenn anders solche Kategorien überhaupt einen Sinn haben, die jüdischsten Elemente der Blochschen Philosophie zugleich die wahrhaft deutschen. Hohn sprechen sie dem Trachten nach einer solchen Unterscheidung überhaupt.

Wie Bloch aus Schellingschem, Pleßner aus Fichteschem Geist den deutschen Idealismus sich anverwandelt und seine vorauseilenden Einsichten am gegenwärtigen Stand der Wissenschaften bewährt haben, so sind es wiederum jüdische Gelehrte, Freunde Walter Benjamins, gewesen, die Hegels Dialektik der Aufklärung soweit zu ihrem Ende gedacht haben, wie irgend der währende Anfang den Blick auf das noch ausstehende Ende frei gibt: Theodor Adorno, Max Horkheimer und Herbert Marcuse; ihnen ist der frühe Georg Lukács vorangegangen. —

Erfahrungen des Autors mit dem Thema:

Allein, wo das Philosophieren beginnt, schließt der bloße Bericht; und nur darin bestand meine Aufgabe. Ich habe gezögert, sie zu übernehmen. Würde nicht dieses wie immer hochherzig geplante Unternehmen doch dazu führen müssen, den Ausgetriebenen und den Erschlagenen noch einmal einen Judenstern anzuheften? Mit 15 oder 16 Jahren hockten wir an den Radiogeräten und erfuhren, was vor dem Nürnberger Tribunal verhandelt wurde; als andere dann, statt vor dem Grauenhaften zu verstummen, anhuben, über die Rechtmäßigkeit des Gerichts, über Verfahrensfragen und Zuständigkeiten zu streiten, gab

es wohl jenen ersten Riß, der immer noch klafft. Gewiß ist es nur das Verdienst eines empfindlichen und verletzbaren Lebensalters, daß wir uns damals der Tatsache der kollektiv verwirklichten Unmenschlichkeit nicht im selben Maße verschlossen haben wie die meisten der Älteren. Aus dem gleichen Grunde blieb für uns die sogenannte Judenfrage eine sehr gegenwärtige Vergangenheit, aber eben nicht ein selbst Gegenwärtiges. Es bestand eine deutliche Sperre auch gegen das leiseste Beginnen, Juden von Nichtjuden, Jüdisches von Nichtjüdischem, und sei es nur dem Namen nach, zu unterscheiden: obwohl ich jahrelang Philosophie studiert habe, war mir, bis ich diese Arbeit begonnen habe, nicht bei der Hälfte der genannten Gelehrten überhaupt ihre Herkunft bewußt. Solche Naivität halte ich heute nicht mehr für angemessen.

Vor kaum 25 Jahren konnte der klügste und bedeutendste deutsche Staatsrechtler, nicht ein beliebiger Nazi, sondern Carl Schmitt, eine wissenschaftliche Tagung mit der ungeheuerlichen Parole eröffnen:

»Wir müssen den deutschen Geist von allen jüdischen Fälschungen befreien, Fälschungen des Begriffes Geist, die es ermöglicht haben, daß jüdische Emigranten den großartigen Kampf des Gauleiters Julius Streicher als etwas Ungeistiges bezeichnen konnten.«

Ich unterstelle, daß man weiß, wer Julius Streicher war. Damals hat Hugo Sinzheimer aus seinem holländischen Exil mit einem Buch über die jüdischen Klassiker der deutschen Rechtswissenschaft geantwortet.

Im Schlußwort wendet er sich an eben diesen Carl Schmitt:

»Achtet man auf den Ursprung der wissenschaftlichen Tätigkeit der Juden in der Emanzipationszeit, so handelt es sich nicht um den Einfluß jüdischen Geistes auf deutsche wissenschaftliche Arbeit ... Vielleicht nirgends in der Welt hat deutsches Geistesleben außerhalb des Ursprungs größere Triumphe gefeiert als gerade in dieser Zeit, da das Getto sich öffnete und die lange zurückgestauten geistigen Kräfte des Juden der damaligen Höhe der Kultur Deutschlands begegneten. Es ist deutscher Geist, der dem jüdischen Einfluß zugrundeliegt.«

Diese wahre Feststellung zu wiederholen und am Schicksal der jüdischen Philosophie noch einmal zu bewahrheiten, ist gewiß nicht un-

wichtig. Ihr liegt jedoch noch die Frage zugrunde, die der Gegner diktiert hat; unterdessen hat sich die Fragestellung des Antisemitismus selber erledigt — *wir* haben sie erledigt, durch physische Ausrottung. Darum kann es bei unserem Bemühen nicht mehr um Leben und Überleben von Juden gehen, um Einflüsse hin und her; es geht nur noch um uns selbst. Nämlich für das eigene Leben und Überleben ist das jüdische Erbe aus deutschem Geist unentbehrlich geworden. Im selben Augenblick, als deutsche Philosophen und Wissenschaftler es 'auszumerzen' begannen, enthüllte sich die tiefe Zwiespältigkeit, die, als Gefahr der Barbarei für alle, den dunklen Grund des deutschen Geistes so unheimlich färbte — Ernst Jünger, Martin Heidegger, Carl Schmitt sind Repräsentanten dieses Geistes in seiner Größe, aber eben auch in seiner Gefährlichkeit: daß sie 1930, 1933 und 1936 *so* gesprochen haben, ist kein Zufall. Und daß diese Einsicht überdies ein Vierteljahrhundert danach, *nicht* vollzogen worden ist, beweist die Dringlichkeit eines sondierenden Denkens umso mehr ... Dieses muß mit jenem fatalen deutschen Geiste eins sein und doch *in* ihm soweit *mit* ihm entzweit, daß es ihm sein Orakel stellen kann: ein zweites Mal darf er den Rubikon nicht überschreiten. Gäbe es nicht eine deutschjüdische Tradition, wir müßten sie heute um unseretwillen finden. Nun gibt es sie; weil wir aber deren leibhafte Träger getötet oder gebrochen haben; und weil wir soeben dabei sind, im Klima einer unverbindlichen Versöhnlichkeit alles vergeben und auch vergessen sein zu lassen (um so zu erreichen, was Antisemitismus nicht besser erreichen könnte); nötigt uns nun geschichtliche Ironie, die Judenfrage ohne Juden doch wieder aufzunehmen.

Der deutsche Idealismus der Juden produziert das Ferment einer kritischen Utopie; deren Absicht findet keinen genaueren, würdigeren und schöneren Ausdruck als in dem sehr Kafkaesken, dem letzten Stück der ›Minima Moralia‹:

»Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein

Stück Technik. Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Licht daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denkenden an. Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefaßt, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt. Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem, was ist, abgetrotzt werden muß, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat. Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingtsein sich abdichtet um des Unbedingten willen, umso bewußtloser, und damit verhängnisvoller, fällt er der Welt zu. Selbst seine eigene Unmöglichkeit muß er noch begreifen um der Möglichkeit willen. Gegenüber der Forderung, die damit an ihn ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig.«

Jüdis
und V

von Joachi

Im »Wörterbuch
findet man
»Schönber
wirkte
folgert
1933 P
romanti
Chorwe
vollzog
op. 10
schließl
zu eine
konstru
legte d
und w
Musikw
lisunge
Auf di
grt, ein
wert:
»Diese
jüdisch
Bleseiz
eine alte
Kulturwe
zu setzen.

Jüdische Komponisten – Tradition und Vorurteil

von Joachim Kaiser

Im ›Wörterbuch der Musik‹, das Ernst Bücken 1940 veröffentlichte, findet man unter dem Stichwort 'Schönberg' folgenden Artikel:

»*Schönberg, Arnold*, 1874 geb. jüd. Komponist, Schüler Zemlinskys, wirkte an den Akad. zu Wien und Berlin (von 1925—1933 Nachfolger Busonis als Leiter einer Meisterklasse für Komposition), seit 1933 Prof. am Bostoner Konservatorium. Nach Schönbergs spätromantisch-epigonalen Anfängen (Streichsextett Verklärte Nacht, Chorwerk Gurrelieder, sinfonische Dichtung Pelleas und Melisande) vollzog sich — seit der Kammersinfonie op. 9, dem Streichquartett op. 10 und den Klavierstücken op. 11 — eine schroffe Wendung, die schließlich zur atonalen Zwölftontechnik führte. Komponieren wurde zu einer Sache des Gehirns, zum Errechnen und Erklügeln von rein konstruktiven 'Grundgestalten'. Schönbergs fanatischer Radikalismus legte die Axt an alle Grundwerte und Grundlagen der Tonkunst und war deshalb gefährlicher als alle anderen 'Richtungen' in dem Musikwirrwarr der Nachkriegszeit. Er bedeutete das Ende, die Auflösung, die Zerstörung.«

Auf die Frage, was Zwölftönemusik eigentlich sei, gab Karl Blessinger, ein Kronzeuge nationalsozialistischer Kunstpolitik, folgende Antwort:

»Diese Zwölftönemusik bedeutet in der Musik dasselbe wie die jüdische Gleichmacherei auf allen anderen Gebieten des Lebens.«

Blessinger begründet dann seine sonderbare Synoptik damit, es sei eine alte jüdische Taktik, alles bisher Dagewesene zu verneinen, die Kulturwerte der 'Wirtsvölker' zu zerstören, um eigenes an deren Stelle zu setzen. Ähnliche Gedankengänge faßte Hans-Joachim Mosers Musik-

lexikon, freilich nur in der Auflage von 1943, dann folgendermaßen zusammen:

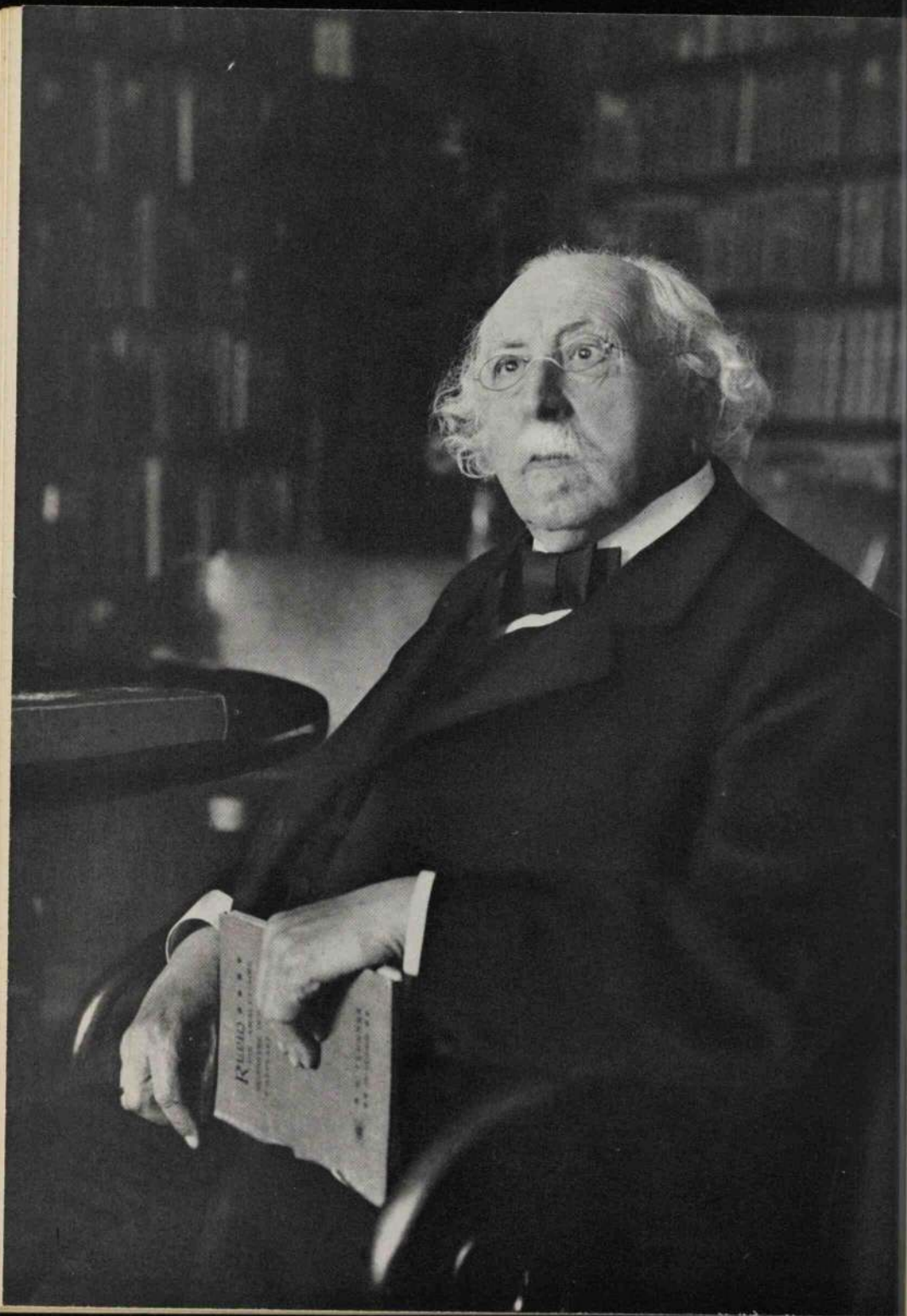
»Wie überall, so hat sich das Judentum ganz besonders auch auf dem Gebiet der Musik in Europa und USA vorgedrängt; Verleger, Agenten und Presse haben ihre Artgenossen auf fast alle entscheidenden Posten zu bringen verstanden und so ihren Geschmack den Wirtsvölkern aufzuzwingen gesucht. Daß einzelne unter ihnen durch Anpassung u. Talent Bemerkenswertes, zumal als Reproduzierende, geleistet haben, brauchen wir nicht zu leugnen. Wenn aber auch sie seit 1933 für unsern Kulturkreis ausfallen, so verdanken sie das der gerechten Notwehr des Ariertums gegen die geistige wie wirtschaftliche Tyrannis, die das Judentum uns aufgezwungen hatte.«

So sinnvoll es sein mag, sich solche Zeugnisse wissenschaftlicher Verblendung vor Augen zu halten — wobei man übrigens bedenken muß, daß es noch weitaus wüstere Schmähungen gab, daß hier bürgerlich gelehrte Schriftsteller versuchten, sich nach der nationalsozialistischen Decke zu strecken — so sinnvoll es also sein mag, sich derartiger Zeugnisse der Verblendung zu erinnern: mit der bloßen Berichtigung, mit einer demokratischen Polemik gegen solche Unterstellungen wäre noch nichts gewonnen. Denn Schönbergs künstlerische Produktion, zumal seine Arbeit vor und nach dem ersten Weltkrieg, vollzog sich nicht in einem Klima des militanten Antisemitismus. Schönberg selbst, aus jüdischer Familie stammend, gehörte seit seiner Kindheit der katholischen Glaubensgemeinschaft an. Als 18jähriger wurde er evangelisch. Am 24. Juni 1933, zu einer Zeit, da das Judentum die größte Verfolgung seiner Geschichte durchzumachen begann, wurde Schönberg wieder Jude. Daß es sich dabei auch um eine Solidaritätsdemonstration handelte, liegt auf der Hand. Gewiß: Schönberg hat sein Leben lang scharf reagiert, wenn er Antisemitismus zu spüren glaubte. Gleichwohl fühlte er sich, eher royalistisch-liberal, denn demokratisch-fortschrittlich denkend, mehr als Jude denn als jüdischer Komponist.

»Ich nenne mich heute mit Stolz einen Juden; aber ich kenne die Schwierigkeiten, es wirklich zu sein,«

schrieb Schönberg im Jahre 1932; doch als der Emigrant Schönberg im Jahre 1946 von den Herausgebern des ›Jüdischen Jahrbuches‹ in

10 Martin Buber, mit dem damaligen Bundespräsidenten Theodor Heuß anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1953 an Martin Buber


Ruud

London um eine Darstellung gebeten wurde, da antwortete er charakteristischerweise folgendermaßen:

»Ich weiß nicht, für wie wichtig Sie mich halten, und wieviel Platz Sie mir zu widmen beabsichtigen. Darum sende ich Ihnen die Abschrift einer Liste, die ich für ähnliche Fälle vorbereitet habe. Wählen Sie selbst, was Sie der Mühe wert finden.

Meiner Erfahrung nach betrachten mich Juden mehr vom rassemäßigen als künstlerischen Standpunkt. Sie schätzen mich demnach niedriger ein als ihre arischen Idole.

Deshalb habe ich vier meiner Werke unterstrichen, welche sogar von Juden als hervorragend angesehen werden. Es ist einer meiner größten Triumphe, daß ich imstande war, etwas zu schaffen, das sogar Juden zwingt, auf einen anderen Juden mit ein bißchen Bewunderung aufzublicken.«

Schönberg, das macht diese herbe Antwort deutlich, trennt den rassemäßigen Standpunkt radikal vom künstlerischen. Und er fühlt sich unterschätzt, wenn man ihn und seine Bedeutung mit außerkünstlerischen Maßstäben mißt.

Wie schwierig es allerdings ist, sich zwischen gezielter nationalsozialistischer Propaganda und seltsamen freiwilligen Stammesüberzeugungen hindurchzufinden, belegt die sehr entschiedene Stellungnahme Max Brods, des bekannten Prager Autors, Kafka-Freundes und -herausgebers, über das Werk *Gustav Mahlers*. Max Brod, selbst Jude, findet in Mahlers Musik die Eigenschaften der Rasse mit extremer, für andere unverständlicher Deutlichkeit ausgedrückt. Er schreibt darum:

»Von einem deutschen Gesichtspunkt erscheint dies Werk — nämlich Mahlers Symphonien — inkohärent, stillos, unförmlich, ja bizarr, schneidend zynisch, allzu weich. Es ergibt — deutsch betrachtet — keine Einheit. Man ändere die Perspektive, suche sich in Mahlers jüdische Seele einzufühlen ... Form und Inhalt stimmen, nichts ist vorlaut.«

Brod hat hier, mehr naiv als fahrlässig, die entscheidenden Vokabeln verwendet: er hat das 'deutsch betrachtet' der 'jüdischen Seele' entgegengestellt. Seine Einsichten bezeichnen ein Extrem rassischer, nichtmusikalischer Betrachtungsweise. Doch mit solchen Extremen der

Betrachtungsweise stieß Schönbergs Musik erst spät zusammen. Sie erwuchs vielmehr auf dem Boden großer deutscher Musik. In seinen Ansichten — die keineswegs mit den Tendenzen seiner Werke übereinzustimmen brauchen — war Schönberg zeitlebens eher ein Traditionalist Wiener Prägung als ausgerechnet Kulturbolschewist. Nicht das radikale Vorurteil schlug ihm entgegen, sondern vielmehr jene spätbürgerliche Ideologie, die die Musik, vom Bereich des Soziologischen, Rassischen, Historischen aus, als eine ganz und gar unpolitische, ferne Kunst betrachtet.

Aber auch die naive Absolutsetzung des Musikalischen ist nicht ungefährlich. Sie schuf zwar das Klima, in dem der Dirigent und Komponist Gustav Mahler, Arnold Schönberg und seine Schule ebenso wie *Kurt Weill* sich entwickeln konnten, ließ aber zugleich, gewissermaßen in der zweiten Dimension, eine Reihe harmlos klingender Vorurteile zu, die plötzlich — radikal verschärft — dem Werk jüdischer Komponisten entgegengehalten werden konnten.

Man kann sich über Musik und über den Beitrag jüdischer Komponisten zum deutschen Geist kein redliches Bild machen, wenn man die Kunst der Töne schlicht als Gegebenheit hinnimmt und einfach fragt, was die einzelnen Tonsetzer geschrieben haben. Gerade der vielen Laien unverständliche Traditionalismus der Avantgarde bliebe dann unerklärt. Gewiß: Aus leeren Augen scheint die Musik den anzublicken, der nach ihren Tendenzen fragt. Ihre Sprache, untauglich für alle Propaganda, fähig höchstens zum Befeuern oder Lähmen eines Willens oder Gefühles, scheint aus Vokabeln zu bestehen, denen gegenüber Worte wie 'Judentum' oder 'deutscher Geist' beinahe sinnlos sind. Kein Wunder, daß viele Musikfreunde die Sprache der Töne als das liberale Element schlechthin auffassen, als eine Sphäre, die dem Gegeneinander von Rassen oder Parteien sozusagen entrückt ist. Und vielleicht liebt man die Musik eben darum.

Thomas Mann hat in seinem ›Zauberberg‹ den fortschrittlichen, aufklärerisch-rationalistischen italienischen Literaten Settembrini dies unartikulierte Moment der Musik hervorheben und tadeln lassen. Das führt zu einer für manche Ohren gewiß fast komischen Konsequenz:

»Ja, ich bin ein Liebhaber der Musik — womit nicht gesagt sein soll,

daß ich sie sonderlich achte, — so etwa wie ich das Wort achte und liebe, den Träger des Geistes, das Werkzeug, die glänzende Pflugschar des Fortschritts ... Musik ... sie ist das halb Artikulierte, das Zweifelhafte, das Unverantwortliche, das Indifferente. Vermutlich werden Sie mir einwenden, daß sie auch klar sein könne. Aber auch die Natur kann klar sein, auch ein Bächlein kann klar sein, und was hilft uns das? Es ist nicht die wahre Klarheit, es ist eine träumerische, nichtssagende und zu nichts verpflichtende Klarheit, eine Klarheit ohne Konsequenzen, gefährlich deshalb, weil sie dazu verführt, sich bei ihr zu beruhigen ... Die Musik ist scheinbar die Bewegung selbst — gleichwohl habe ich sie im Verdacht des Quietismus. Lassen Sie mich die Sache auf die Spitze stellen: Ich hege eine politische Abneigung gegen die Musik.«

Doch dies unpolitische Element der Musik, gegen das Herr Settembrini eine »politische Abneigung« hegt, weil ihm an der Aufklärung und Politisierung des Menschen gelegen ist — dies unpolitische Element der Musik ist nicht, man verzeihe den hochtrabenden Ausdruck, unveräußerlich. Gerade weil eigentlich alle ernsthaften Kompositionen und Reproduktionen zunächst, in der ersten Dimension der Betrachtung, keinerlei weltanschauliche Fragen aufzuwerfen scheinen: entweder ein Komponist versteht es, seine musikalische Sprache zu entwickeln und etwas in ihr zu sagen, oder er versteht es nicht; entweder ein Pianist kann Oktaven spielen und eine Sonate sinnvoll interpretieren, oder er ist dazu nicht imstande — gerade weil die Musik sich in der ersten Dimension gegen alle weltanschaulichen Kategorien sperrt, darum ist sie den Unterstellungen, die ihr in der zweiten Dimension der Betrachtung begegnen, desto wehrloser ausgeliefert. Die Politisierung und Diskriminierung literarischer Erzeugnisse liegt näher, ist leichter. Die Sphäre des Wortes scheint solchen Versuchen gemäßer. Dafür läßt sich dergleichen aber auch besser diskutieren, aussprechen, abwehren. Bei Musik beruhigt alle Welt sich leicht in dem Glauben, Polyhymnias tönendes Reich könne mit Politik und Propaganda eigentlich gar nichts zu tun haben. Das ist ein Aberglaube. — Die Musik bezahlt ihre scheinbare Unantastbarkeit hoch. Sie ist wehrlos. Sollte es erst einmal gelungen sein, sie zum Bestandteil eines Wahnsystems zu machen, dann gibt es

— eben wegen der Unartikuliertheit aller musikalischen 'Aussage' — kaum eine Möglichkeit zu vernünftiger Korrektur.

All das klingt erschreckend vage, klingt sogar — wie man heutzutage sagt, wenn man meint, etwas sei haltlos — 'spekulativ'. Um zu ermessen, im Medium welcher möglichen Vorurteile, Verdächtigungen und Bedrohungen das Werk der jüdischen Musiker Gustav Mahler und Arnold Schönberg entstand und gestern wie heute beurteilt werden will, muß man sich darum zunächst die Argumente aus jener Sphäre des antisemitischen Wahnsystems vor Augen halten, die wir anfangs zitierten. Denn der fast priesterhafte Ernst, mit dem Mahler und Schönberg sich der Musik näherten und ihrem Ethos unterwarfen, die Tendenz zur Radikalität, die bereits darin liegt, daß Kulinarik, heitere Selbstbespiegelung, egozentrische Läßlichkeit ausbleiben — alles das hat ohne Zweifel mit jenem potentiellen Verdacht gegen jüdische Musik zu tun, für den es wohlwollend liberale und schneidend faschistische Formulierungen gibt. Dabei kommt es übrigens gar nicht darauf an, ob Gustav Mahler und Arnold Schönberg mehr *Juden* zu sein meinten als jüdische *Komponisten*. Es genügt, daß sie in einer Atmosphäre lebten und arbeiteten, die gewisse Vorurteile enthielt, ja mitunter nährte.

Richard Wagner, den Mahler und Schönberg gleich leidenschaftlich verehrten, hat sich viel darauf zugute getan, daß er diese Vorurteile gegen jüdische Musik mit durchschlagendem propagandistischen Effekt formulierte. Sein Aufsatz ›Das Judentum in der Musik‹ entstand zwar in Wagners Kampfzeit, 1850, in einem Augenblick, da Wagner seine Mißerfolge als jüdische Machenschaften rationalisierte. Aber noch viele Jahre später, als Wagner sein Werk, zumindest sein Anspruch längst durchgesetzt hatte, beharrte er auf den Thesen seiner Kampfschrift. Es mag schon damals nicht schwer gewesen sein, Wagners üble Propaganda-Thesen zurückzuweisen. Auch wenn man heute psychoanalytisch unterstellt, Wagners Wut gegen das Judentum habe damit zusammengehangen, daß er sich dem Verdacht ausgesetzt sah, selbst jüdischer Herkunft zu sein, oder wenn man beschwichtigend darauf hinweist, seine wortreichen Ausfälle könnten nicht sehr ernst gemeint gewesen sein, weil er ja immerhin Hermann Levi zum Parsifal-Dirigenten bestimmte: Die Wirkung der Wagnerschen Thesen wird von alledem nur

wenig berührt. Jenes Vorurteil, das in dem Juden nur einen äußerlich begabten, vom Zugang zu den Quellgründen des Nationalen abgeschnittenen Virtuosen sehen will, hat sich, oft genug höchst wohlwollend formuliert, noch bis heute gehalten. Dabei besagt es ja über die Qualität von Arbeiten jüdischer Komponisten herzlich wenig, daß viele jener brillanten osteuropäischen Instrumentalisten auf ihrem Weg in den kulturell scheinbar fortgeschritteneren Westen zunächst natürlich nach Deutschland kamen, dort Halt machten und sich durchsetzten. Daraus läßt sich weder etwas Verbindliches über die historische Notwendigkeit einer deutsch-jüdischen Symbiose ableiten, wie etwa Thomas Mann sie in seinem Goethe-Roman so eindrucksvoll formulierte und wie die großen Zeiten Berlins sie zu bestätigen scheinen, noch auch über irgendein naturgegebenes Verhältnis zwischen Rasse, Talent und Musik. Freilich hat den Rasse-Fanatikern alles daran gelegen, die reproduktiven Fähigkeiten jüdischer Virtuosen gleichsam zu isolieren. Noch Alfred Rosenberg, der immerhin den Mord an Millionen Juden mitbetrieben hat, sah keinerlei Notwendigkeit, ihnen virtuose Fähigkeiten abzustreiten. So gesehen steckt selbst in dem mechanischen Gerede von der jüdischen Intelligenz und von ihrer virtuosen Begabung ein Stück handfest-diskriminierender Ideologie. Und man darf nicht vergessen, wie ungeheuer weit das sogenannte 'völkische' Schrifttum darin ging, alle Juden eben auf diese Grenzen festzulegen. In einer gemeinen Streitschrift ›Mendelssohn, Meyerbeer, Mahler‹ sagt Karl Blessinger — nachdem er Mendelssohn formales und virtuoses Können bescheinigt hat — gleichsam beschwörend:

»Man hat es Mendelssohn geglaubt, weil er an das deutsche Gemüt zu appellieren vorgab. Ist es aber einmal so weit, daß *einem* Juden geglaubt wird, dann hat das gesamte Judentum eine wichtige Position gewonnen.«

Man darf also nicht *einem* Juden schöpferische Begabung glauben; höchstens die Kunstfertigkeit. Inmitten eines liberalen, scheinbar unpolitisch betriebenen Kunstlebens hat sich diese Überzeugung von Wagner bis zu der antisemitischen Propaganda des Nationalsozialismus gehalten. Und auch die Wohlwollenden, die gerne das Gerücht weitergeben, die Juden seien eben hauptsächlich intellektuelle und virtuose

Talente, haben — gewiß ohne sich etwas besonders Böses dabei zu denken — für die Lebenskraft dieses Gerüchtes gesorgt. Da aber die Musik eine scheinbar unpolitische Kunst ist, vermag sie Vorurteile, wenn sie sich erst einmal eingeschlichen haben, auch kaum zu widerlegen. Gegen Wahnsysteme helfen Argumente nur wenig.

Die Musik Gustav Mahlers, der von 1897—1907 radikaler, eigentlich vom ersten Tag seines Wirkens an ob seiner künstlerischen Unerbittlichkeit bekämpfter Direktor der Wiener Hofoper war, ist in ganz besonderem Maße verletzlich. Alle kritischen Argumente, die man ihr entgegenhalten könnte, hat sie in sich hineingenommen. Wenn es je die Idee eines geschlossenen, unangreifbaren, in sich selbst ruhenden Kosmos gab, so stellen die Symphonien Gustav Mahlers deren genaues Gegenteil dar: sie wagen das Äußerste, komponieren die langsam sich auflösende symphonische Form der großen Wiener Klassik mit ungeheurem Elan zu Ende, verbergen keine 'Schwäche'. Mahler wurde am 7. Juli 1860 in dem böhmischen Dorf Kalischt geboren, nahe der deutsch-mährischen Stadt Iglau. Er war ein vorzüglicher Pianist und der vielleicht berühmteste Operndirigent seiner Zeit. Wie kaum ein Dirigent zuvor, forderte er von seinen Künstlern Präzision, höchsten, bewußtesten Ausdruck, Selbstzucht. Sein vor allem gegen den beharrlichen Wiener Musikschlendrian gerichtetes Wort: »Tradition ist Schlamperei« ist auch heute noch ebenso unvergessen wie notwendig. Es besagt, daß die reproduktive Anstrengung immer wieder mit äußerstem Einsatz ganz von vorn zu beginnen habe, und daß man sich nicht, auch wenn man die Werke noch so gut zu kennen glaubt, auf ein routiniertes »Es wird schon gehen« verlassen darf. Die Wiener gaben ihrem Opernchef Vollmacht und hatten es — wie sie meinten — schon bald zu bereuen. Mahler nahm keine Rücksicht. Mittelmäßige Orchestergeiger, die unter normalwienerischen Umständen noch viele Jahre hätten weiterwursteln dürfen, schickte er in Pension, er unterwarf die Primadonnen, er erzog die Tenöre. Mit einem Pathos, das durchaus Richard Wagners Kunstleidenschaft, ja der Bayreuther Tendenz, musikalische Interpretation in einen Kult des Genius zu verwandeln, ähnlich war, reformierte er die Wiener Oper. Trotz des unablässigen Gejammers der Betroffenen und Beleidigten scheinen dabei Aufführungen heraus-

gekommen zu sein, die sich dem näherten, was man 'Vollendung' nennt. Auf dem musikgetränkten Wiener Boden, wo man sich gleichwohl weigerte, Musik allzu ernst zu nehmen, widerstand er dem Gesetz der Bequemlichkeit. Selbst ein Erzherzog mußte, weil verspätet, vor seiner Logentür warten, bis die Pause begann und die Türen geöffnet werden durften. Was dergleichen im k.-u.-k. Österreich bedeutete, läßt sich mit Worten kaum ausdrücken ...

Freilich, Mahlers Schroffheit, sein Nicht-Mittun, seine gesellschaftliche Zurückhaltung, seine finstere Schweigsamkeit blieben nicht ohne negative Wirkung. Er kam, wie es in einem seiner Lieder heißt, »der Welt abhanden«; merkte nicht, wie sich gegen ihn eine Art Revolution erhob, wie die öffentliche Meinung von ihm abrückte. Als er es schließlich spürte, legte er — in einem plötzlichen, nervösen Entschluß — sein Amt nieder. Danach pendelte er, dirigierend und komponierend, noch vier Jahre zwischen Europa und Amerika hin und her, bis er schließlich am 18. Mai 1911 starb.

Man hat die Kompositionen dieses fanatischen Mannes auf einige schwer widerlegbare und doch falsche Vokabeln festgelegt. Man hat, gewiß mit Recht, 'Zerrissenheit' aus ihnen herausgehört und sich nicht gescheut, mit diesem zugleich sentimentalen und diffamierenden Begriff Mahlers Gesamt-Oeuvre zu kennzeichnen. In Wahrheit bringen Mahlers Symphonien gewiß Zerrissenheit zum Ausdruck; aber sie sind ihr nicht unterworfen. Man kommt dem schwer faßbaren Genius des Mahlerschen Werkes näher, wenn man seine Musik als Musik des Abschieds versteht. Nicht nur, weil Mahler den herzzerreißenden Abschied selbst of genug komponiert hat, am eindringlichsten gewiß im letzten und größten Stück des ›Lieds von der Erde‹, aber auch in den todtraurigen ›Liedern eines fahrenden Gesellen‹ oder in den ›Gesängen nach des Knaben Wunderhorn‹ — sondern weil Mahlers symphonische Form, was Kompositionstechnik, Instrumentation, Artikulation und Deklamation betrifft, ihrerseits einem Abschied von der großen Wiener Symphonik gleichkommt. Seit den Symphonien, die Gustav Mahler komponierte, nachdem er mit den vielleicht romantischsten Liedern, die es je gegeben hat, begonnen hatte, hörte die große Symphonie als lebendiger Formtyp zu bestehen auf. Weder der Schönberg zweier Kammersymphonien,

noch auch der Strawinsky jener schneidenden ›Symphonie in ut‹ haben ihr Hauptaugenmerk auf die symphonische Form gelenkt, noch wird man — trotz allen Gelingens — in den Symphonien eines Roussel oder in Karl Amadeus Hartmanns symphonischem Schaffen oder auch in den Symphonien einiger bedeutender amerikanischer Komponisten eine legitime und unmittelbare Fortführung der großen Wiener Symphonik erblicken dürfen.

Mahlers Symphonien — riesige, oft im wahrsten Sinne des Wortes überspannte Organismen, wie sie das 20. Jahrhundert seither hervorzubringen sich weigerte — haben sich eigentlich noch immer nicht 'durchgesetzt'. Am beliebtesten ist die Vierte, deren erster Satz Mozarts Sphäre im Ton des Abschieds besingt; unwiderstehlich klingt die Lebenssehnsucht des ›Lieds von der Erde‹, hinreißend jene nach Erlösung sich sehnende Singstimme, die am Schluß mancher Mahlerschen Symphonie, ähnlich wie in Beethovens Neunter, zu Worte kommt. Doch in Mahlers Symphonien, so traditionalistisch sie sich auch geben, geht es nicht geheuer zu. Die Nachtstücke werfen ihre fahlen Dunkelheiten auch über die Ländler hin, die in fast allen Symphonien Mahlers traurig sein wollen und sich doch drehen müssen. Es sind keine Natur-Scherzi mehr, wie man ihnen auch in Bruckners Symphonik begegnete, wo die Trompete in Bergklüften widerhallt, die Jagdgesellschaft aufbricht, der weiße Hirsch vorüberbraust. Bei Mahler mischt sich die Sehnsucht nach dem volkstümlichen Ton rührend mit der Unmöglichkeit, ihn ganz zu erlangen. Und so wie Heinrich Heine in seinen schönsten Gedichten die Sprache der Romantik nicht nur traf, sondern gleichsam ironisch übertrieb, so stellt sich bei Mahler — Theodor W. Adorno hat in seinem bedeutenden Mahler-Buch darauf aufmerksam gemacht — ein ähnlich gewaltsames Moment ein. Der Ländlerton möchte sich da mitunter klobig-forsch geben, aber die Sentimentalität unaufhaltsamen Abschieds verhüllt ihn. Mahlers Instrumentation schafft ein Vexierbild: es knistert modernistisch im Volkstümlichen, aber die Zerrissenheiten der neuen Musik nehmen ihren Anfang bereits im scheinbar Altbekannten. Kein Wunder, daß der Ländler auch noch später in einem hochentwickelten Werk der Wiener Moderne wiederkehren kann: in Alban Bergs letztem vollendeten Werk, seinem ›auf

den Tod eines Engels‹ geschriebenen Violinkonzert von 1935. Die erweiterte Zwölfton-Technik läßt da nicht nur auf dem Höhepunkt des letzten, zweiten Satzes den uralten Bach-Ahleschen Choral ›Es ist genug‹ zu, sondern zum allerletzten Mal einen Ländler, der sich in Bergs dissonanter Welt rührend genug ausnimmt. Das hatte bei Mahler, nicht bei Bruckner begonnen.

Arnold Schönberg, der im Mahlerschen Wien aufwuchs, war ein jüngerer Freund des Hofoperndirektors und sein Schützling vielleicht, aber nicht sein Schüler. Schönberg, dessen hervorragend pädagogische Begabung auch die Gegner seiner Kunst kaum je verleugneten, war seinerseits wohl niemandes Schüler. Er war Autodidakt. Man hat sein Frühwerk, um es verächtlich oder belanglos zu machen, als 'wagnerianisch' etikettiert. In Wahrheit steht Schönbergs Leidenschaft der totalen motivischen Entwicklung, der absoluten Durchführbarkeit musikalischer Modelle der großen Brahmsschen Musik eigentlich näher, mag der Orchesterton des frühen Schönberg sich auch deutlich zu Wagner bekennen. Trotzdem sind die Arbeiten gerade des mittleren Schönberg eher im Zusammenhang mit den kompositorischen Techniken des ersten Satzes der 1. Symphonie in c-moll, opus 68, von Brahms zu verstehen, denn als bloße Fortsetzung der Tristan-Chromatik.

Wer war nun dieser Arnold Schönberg? Immer noch stehen sein Werk und sein Wesen im Schatten wohlgemeinter Aufklärung, Verteidigung, Parteinahme, ja Reklame. Man muß versuchen, sich von alledem frei zu machen, auch wenn es gewiß kaum angeht, Schönberg schlicht als das zu begreifen, als was er sich selbst am liebsten verstanden gesehen hätte: als großen Musiker, als legitimen Erben, Vernichter und Fortsetzer der klassischen Tradition. Doch weil sein Werk in Hunderten von Volkshochschulvorträgen, Nachtstudio-Sendungen, in aufklärenden Broschüren mit einer gewissen Gewaltsamkeit ins deutsche Nachkriegsbewußtsein gepreßt worden ist, weil andererseits die jungen Komponisten sich rasch von ihm zu entfernen trachteten, indem sie sich von ihm wegwandten wie die Söhne vom Vater, ihn höchstens als Anreger, Erneuerer gelten ließen, aber nicht eigentlich als Vollender, als den Komponisten verbindlicher Werke — und weil es schließlich auch üblich wurde, Schönberg mit der von ihm entwickelten Methode

der Zwölftontechnik zu identifizieren, so daß man lieber die leichtere Arbeit auf sich nimmt, die Reihen nachzuzählen, statt die schwierigere, unbefangen von der Musik zu sprechen: darum wollen wir uns seiner Gestalt von einer anderen Seite nähern. Wir wollen nach der Person, nach dem Charakter Schönbergs fragen. — Wir werden einem jener großen, unbequemen Individualisten begegnen, wie sie die Musikgeschichte immer wieder hervorbringt. Schönberg war nicht glatt, unverbindlich, gewandt. Er war vielmehr unbequem und gereizt, wie Johann Sebastian Bach, wenn er an die Vorgesetzten seiner Kirchenbehörde unfreundliche Briefe schrieb, so herrisch und schroff wie Beethoven, der es sich nicht einfallen ließ, sich als großer Komponist nach der Decke der ständischen Ordnung zu strecken. Schönbergs Werkegoismus ist unübersehbar; manchmal gleicht er da einem verbitterten Richard Wagner, mit dem er übrigens auch gemeinsam hatte, 'schulbildend' zu sein. Wenn man Schönbergs Briefe durchblättert, so meint man, den meist gereizten Sprechton, den seine Freunde bezeugen, zu hören. Aber man begreift auch, daß diese mürrische, ein wenig wienerische — ein wenig selbstbewußte Verdrießlichkeit in dem Augenblick wie weggewischt war, sobald dieser Mann zu singen begann. Der große Lehrer Schönberg war auch ein großer, verschwenderisch hilfsbereiter Freund. Gleichwohl unterdrückt er nie den Impuls, allen gegenüber ehrlich, aufrichtig, ja unfreundlich zu sein, wenn die Sache es erfordert. Ob er an Wilhelm Furtwängler, an seine Verleger, an seine Dirigenten — an Schreker, an Scherchen — an seine jüngsten Schüler schreibt: niemals scheut er das offene Wort, auch wenn es klüger wäre, höflich zu reden oder zu schweigen. Er war ein besessener, ein grantiger Wahrheitsfanatiker: in seiner Figur verschwimmt das Bild eines zürnenden, alttestamentarischen Propheten mit dem eines unbestechlichen Original-Genies, wie es in der Geschichte der deutschen Kultur so oft und so folgenreich vorkommt. Ihm — vielleicht nur ihm — war es vorbehalten, alle die zu attackieren, die ihr persönliches Heil im Mittelweg zu suchen beliebten. Im Vorwort zu den Chorsatiren, opus 28, heißt es darum:

»Denn der Mittelweg ist der einzige, der nicht nach Rom führt.«

Aber was aus alledem — ungebändigt, in gewissem Sinne barbarisch

— hervortritt, ist nicht nur eine antibürgerliche Attitüde. Der Komponist Schönberg war im Nebenberuf ein nicht unbedeutender Maler, dessen Bilder übrigens von Wassily Kandinsky einst einer respektvollen Analyse unterworfen wurden, einer Analyse, die zu dem Schluß kommt, Schönberg sei ein 'Nur-Maler' gewesen, der sich jeden Schmuck, jeden Schnörkel versagte, um die Vision direkt festzuhalten. Steht man nun dem Schönbergschen Selbstbildnis gegenüber, so schauen aus einem klar, herb gezeichneten Gesicht zwei verstörte van-Gogh-Augen, von deren Blick man nicht so leicht wieder loskommt. Es ist die gleiche schwer beschreibliche Direktheit, mit der Schönbergs Musik den Hörer anspringt, um ihn nicht wieder loszulassen, der radikale Verzicht auf den wohlgefälligen 'schönen Schein', der normalerweise durchaus zum Kunstprodukt gehört und es so bequem akzeptierbar macht. Auf dem Selbstbildnis wie in der Musik hat der Ausdruck jene gleichsam vermittelnde, ästhetische Schutzschicht weggeglüht: allein die Nerven, die Augen, die jäh zugreifenden Gesten sind geblieben. Schönberg war — von seinem ersten bis zu seinem letzten Werk — der Expressionist schlechthin. Doch so gewaltig der kaum mehr subkutane Einbruch von wilder Triebhaftigkeit in sein Werk auch geriet — die riesigen, die einander schneidend ablösenden Intervalle bezeugen ihn genau so wie die wilde, freudianisch-erotische Angst der Komposition 'Erwartung', — so ungeheuer der sonst von aller Kulturindustrie zugedeckte, kaschierte oder in Lüsternheit verdrängte Trieb in Schönbergs Komposition auch freigesetzt wurde: er blieb unschuldig am Sündenfall des deutschen Expressionismus. Der Kult des Ausdrucks, des Blutes, der Gewalt war ja seinem Wesen nach anti-zivilisatorisch, ja, er hatte mitunter eine anti-humane Tendenz. Große deutsche Expressionisten standen darum dem Faschismus gefährlich nahe, sofern er sie nicht als sogenannte 'entartete Künstler' verschmähte. Nicht Schönberg. Seine Musik, die Musik des Ausdrucks und des Leidens schlechthin, war immer — bis hin zum ›Überlebenden von Warschau‹ eine Musik des Mitleids. Nie sagte sie sich los vom einzelnen, nie, auch im wilden ›Tanz ums goldne Kalb‹ aus der Oper ›Moses und Aaron‹ nicht, verriet sie ihn endgültig ans Kollektiv. Ihre Klage durchbrach alle ästhetische Isolierschicht und wurde darum von den Individuen,

deren Los diese Klage galt, nicht verstanden. Gleichwohl nahm Schönberg die Interessen eben jener, durch die fast unentrinnbaren Kultur-Mechanismen des 20. Jahrhunderts entmündigten Menschen in Schutz, die sich entrüstet oder lächelnd oder auch 'als Kenner' von ihm abwandten.

Und gerade seiner Musik wirft man Intellektualismus vor . . . Dagegen muß man sich zunächst vor Augen halten, bis wohin Schönberg — aus musikgesättigter Wiener Atmosphäre herauswachsend — gegangen ist und darf dabei nie vergessen, was ihn dieser Weg, den manche 'antimusikalisch' nennen, gekostet hat. In Mozarts Oper ›Die Entführung aus dem Serail‹ kommt neben lauter fehlbaren-verliebten Menschen eine resigniert erhabene, edle Gestalt vor: der Selim Bassa. Obwohl man ihm unrecht tut, verzeiht er, läßt Großmut walten und das Happy end geschehen, das sich auf seine Kosten vollzieht. Dieser humanste aller Monarchen singt bei Mozart nicht. Eine Sprechrolle. Es ist, als ob der reine edle Charakter der musikalischen Verklärung und Überhöhung keineswegs bedarf. Schönbergs Affekt gegen die gängige Musik, gegen eine Musik, die den Hörer als unmündiges Kind behandelt, ihn mit mechanischen Wiederholungen belästigt, ist ähnlicher Art. Er hat um der Ausdruckssteigerung willen in seinen großen Gesangswerken den musikalischen Sprechton eingeführt, der wohl eine Tonhöhe kennt, aber dennoch nicht gesungen werden soll. Urheber dieser Technik war übrigens nicht Schönberg selbst, sondern Engelbert Humperdinck in der ersten Fassung von ›Hänsel und Gretel‹. Und wie in dieser merkwürdigen Technik eine Opposition gegen den verklärenden 'schönen Schein' zum Ausdruck kommt, so versucht die Zwölfton-Technik ihrerseits die wilden expressionistischen Ekstasen freier Atonalität zu bändigen. Nie wäre es Schönberg eingefallen, die Wahrheit des Ausdrucks auf eine Stufe zu stellen mit irgendwelchen, seither weit überschätzten technischen Problemen. Er bestand darauf, er sei ein Zwölfton-*Komponist* und nicht etwa ein *Zwölfton*-Komponist.

Schönbergs Kampf gegen den schönen Schein wurde gewiß im Namen großer Musik — etwa des Bachschen oder Beethovenschen Spätwerkes — ausgefochten. Und doch mußte es wirken, als ob dieser Kampf der großen Musik und ihrer Tradition gelte. Schönberg, aus

kleinbürgerlichen Wiener Verhältnissen stammend, dem intellektuellen Habitus nach eher royalistisch-konservativ als futuristisch-umstürzlerisch gesinnt, hat unter seiner musikgeschichtlichen Aufgabe gelitten wie unter einem Schicksal. Einmal sprach er von Helden, die Taten vollbringen, an die ihr Mut nicht heranreicht. In der Antwortadresse auf Glückwünsche, die ihn zu seinem 75. Geburtstag erreichten, erzählte er:

»Ich wurde einmal beim Militär gefragt, ob ich wirklich dieser Komponist Arnold Schönberg bin. ›Einer hat es sein müssen‹, sagte ich, ›Keiner hat es sein wollen, so habe ich mich dazu hergegeben‹.«

Dabei war es ihm nicht provokatorisch um Wildheit zu tun, sondern um Erfüllung. Nachdem er den großen Dirigenten Hermann Scherchen im Jahr 1914 seine Kammersymphonie hatte proben hören, schrieb er ihm folgendes, und die Einwände machen plastisch deutlich, was Schönbergs Musik wirklich will:

»Ihre Tempi ... durchaus viel zu schnell. Sie scheinen auch in dem Irrtum befangen zu sein, Temperament heißt schnell!! Während Temperament an sich gar nichts heißt und mir, wenn es etwa 'hitziges Temperament' bedeutet, ziemlich wertlos vorkommt, weil es höchstens auf Weiber einen Eindruck machen kann. Legen Sie diesen Irrtum ab und musizieren Sie mit gedämpftem, mit verhaltenem Temperament!!

Das ist merkwürdig: Leidenschaft, das können alle! Aber Innigkeit, die keusche, höhere Form der Gefühle, scheint den meisten Menschen versagt zu sein. Das ist ziemlich begreiflich; denn das ihr zugrunde liegende Gefühl muß empfunden sein und nicht bloß dargestellt werden! Deshalb haben auch alle Komödianten Leidenschaft und nur ganz wenige haben Innigkeit! ...

Ich hoffe, Sie sind nicht so ungeschickt, über meine Energie böse zu sein. Aber ich bin darauf gekommen, daß schlechte Aufführungen für mich ein zu großer Schaden sind, als daß ich das weiter zulassen kann. Ich habe mich früher immer mit der Zukunft vertröstet. Aber in der letzten Zeit empfinde ich jede unzureichende Darstellung eines Kunstwerkes immer mehr als ein schweres Verbrechen, als unmoralisch.«

Auch diesem Brief merkt man, wie fast allen Schönbergschen Dokumenten, an: der Schreiber bemüht sich um Verbindlichkeit, aber er unterdrückt nicht im mindesten das Gewicht der Wahrheit, die er zu sagen hat — koste es, was es wolle. Es gibt ein lutherisches Element in Schönberg.

Und dennoch hat er es sich auch hin und wieder gestattet, 'tonal' zu komponieren. Er hat sich dann regelmäßig gegen seine Schüler, die natürlich päpstlicher waren als der Papst, verteidigen müssen. Ja, sogar wegen seiner Freundschaft mit George Gershwin war er in Defensive. All diese Belege bezeugen unwiderleglich, was jeder, der Schönbergs Werke und Schriften kennt, bestätigt und woran nur seine Gegner zweifeln: er war ein naiver Künstler. Sein Stolz und seine Verbissenheit hingen mit der Wahrheit zusammen, die er glaubte sagen zu müssen. Aber er wollte sie sagen als der Vollstrecker des musikalischen Testaments, das die großen Komponisten von Bach bis Mahler niedergelegt hatten. Darum gelten die meisten seiner Aufsätze auch keineswegs den Problemen der modernen Musik: Brahms, Wagner, Beethoven und Mozart stehen im Mittelpunkt. Und als er 1922 über die Technik des Komponierens mit 12 Tönen gleichsam mit sich selbst ins Reine gekommen war: da sagte er zu seinem Assistenten Josef Rufer:

»Ich habe eine Entdeckung gemacht, durch welche die Vorherrschaft der deutschen Musik für die nächsten hundert Jahre gesichert ist.«

Man weiß, wie Deutschland diesen Mann behandelte, der da an die Vorherrschaft der deutschen Musik dachte und nicht nur an seinen Ruhm. Zunächst erschien Schönberg Berlin zweifellos als ein Refugium vor jenem Wien, von dem er sich nie löste, auch wenn er es floh, und dessen treuester Hasser er war. Jene großen Skandale, die das Wachsen des Schönbergschen Werkes begleiteten, fanden meist in Wien statt. Sie führten dazu, daß Schönberg die öffentliche Diskussion mied, daß ein ›Verein für musikalische Privataufführungen‹ gegründet wurde, wo Aufführungen stattfanden, die man nur mit einem Lichtbildausweis besuchen durfte, und wo Mißfallensäußerungen nicht zulässig waren. Sie führten auch dazu, daß Schönberg sein Wien wiederholt verließ, um schließlich — als er Leiter einer Klasse für musikalische Komposition an der preußischen Akademie der Künste wurde — endgültig nach

Berlin überzusiedeln. 1933 zerbrach dann diese verbriefte Endgültigkeit. Schönberg, bis zu seinem Tod ein raunzender Wiener, der das Tischtennis und das Schach liebte, sich freilich — mathematische Spekulation ist eine österreichische Stärke — ein Schachspiel mit hundert Feldern konstruierte, mußte emigrieren.

Er ging nach Amerika. Dort näherten sich ihm ernsthaft aufgeschlossene Schüler, aber auch Filmkomponisten, die nur daran interessiert waren, Schönbergs 'Tricks' zu lernen und Enttäuschung zeigten, als sie schlichte Choräle harmonisieren mußten. Nach 1945 breitete sich Schönbergs Weltruhm aus. Kurz bevor er am 14. Juli 1951 in Los Angeles starb, erfuhr er von der erfolgreichen Aufführung, die man dem ›Tanz ums goldene Kalb‹ aus seiner Oper ›Moses und Aaron‹ knappe zwei Wochen vorher in Darmstadt bereitet hatte.

Eine Reihe seiner Schüler — Alban Berg, Anton von Webern — waren gleich ihm weltberühmt geworden. Zahllose Komponisten, Musikschriftsteller, Dirigenten und Instrumentalisten, die seine Schüler waren, verwalten noch heute sein Werk und sein Erbe. Im Jahre 1912 hatte er prophezeit:

»Die zweite Hälfte des Jahrhunderts wird durch Überschätzung schlecht machen, was die erste Hälfte durch Unterschätzung gut gelassen hat.«

Überblicken wir nun den Gedankenweg, den wir bisher zurückgelegt haben, so stehen die beiden jüdischen Künstler Gustav Mahler und — in noch höherem Maße — Arnold Schönberg vor uns als zwei Musiker, denen gegenüber sich das antisemitische Vorurteil als ohnmächtig erweist. Zwischen einem verdächtigen, seiner selbst recht ungewissen Liberalismus und sturer Rassenverblendung sind beide den Weg ihres Werkes gegangen. Es gibt kaum Künstler, die den Verlockungen der Virtuosität, des routinierten 'Machens' konzessionsloser widerstanden. Was immer wahr sein mag an dem Gerede von den 'jüdischen Virtuosen', in Mahler und in Schönberg hat es höchstens die Allergie dagegen, wohlerworbene Handwerkskunst selbstgefällig auszuspielen, verstärkt. Sie waren Fanatiker, aber nicht Fanatiker, die sich von leidenschaftlichen Impulsen in irgendwelche Ekstasen treiben ließen, sondern eher Fanatiker der Reinheit, des Aufschwungs, des

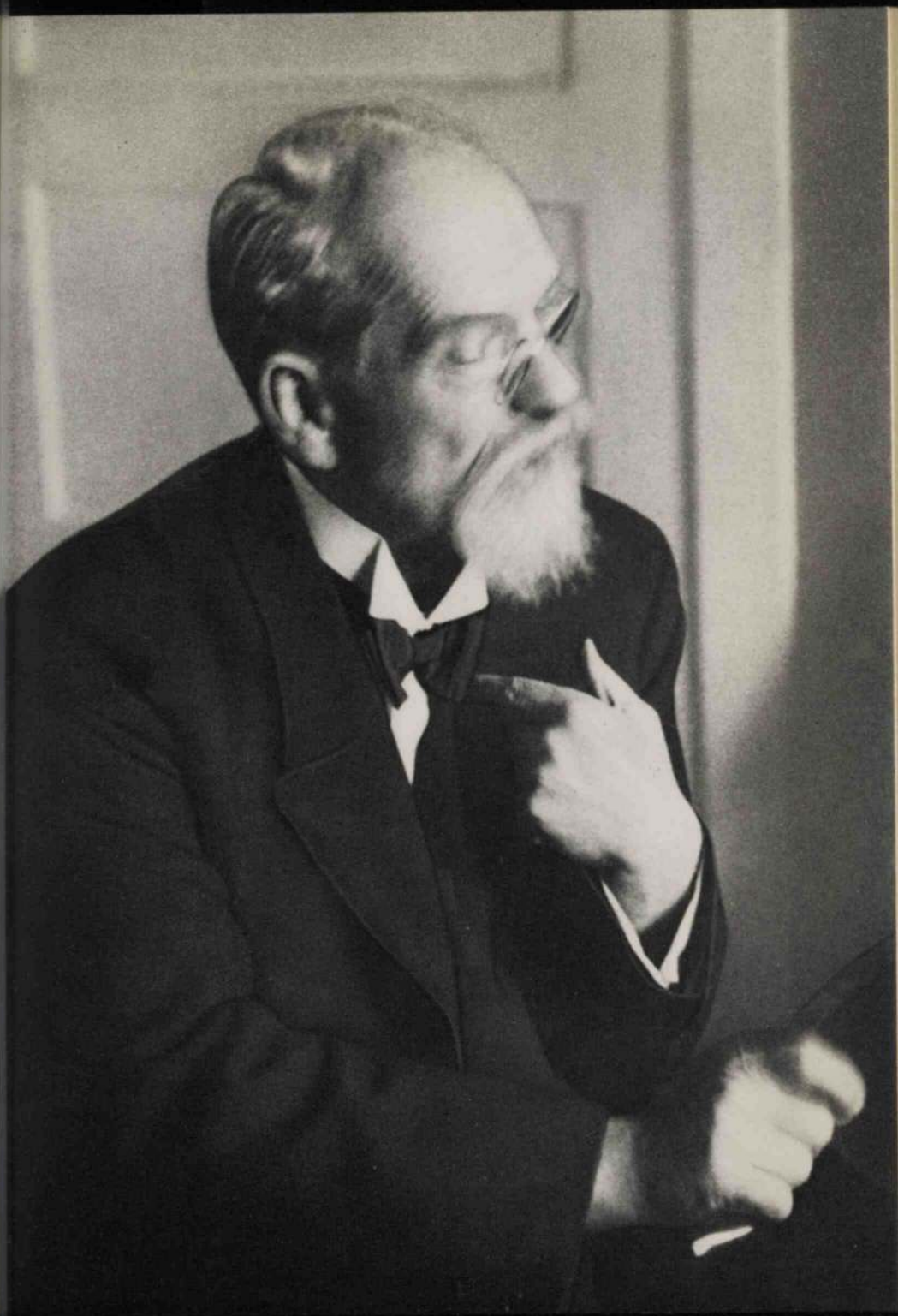
zähen Neu-Beginnens. Mit dem unbefangenen, kollegial nicht verstörten Blick des genialen Malers hat Kandinsky gerade diese Eigenschaft Schönbergs, nie beim virtuos Erworbenen auszuruhen, sondern es sich immer wieder von neuem schwer zu machen, erkannt. In seinem Aufsatz über Schönberg heißt es darum:

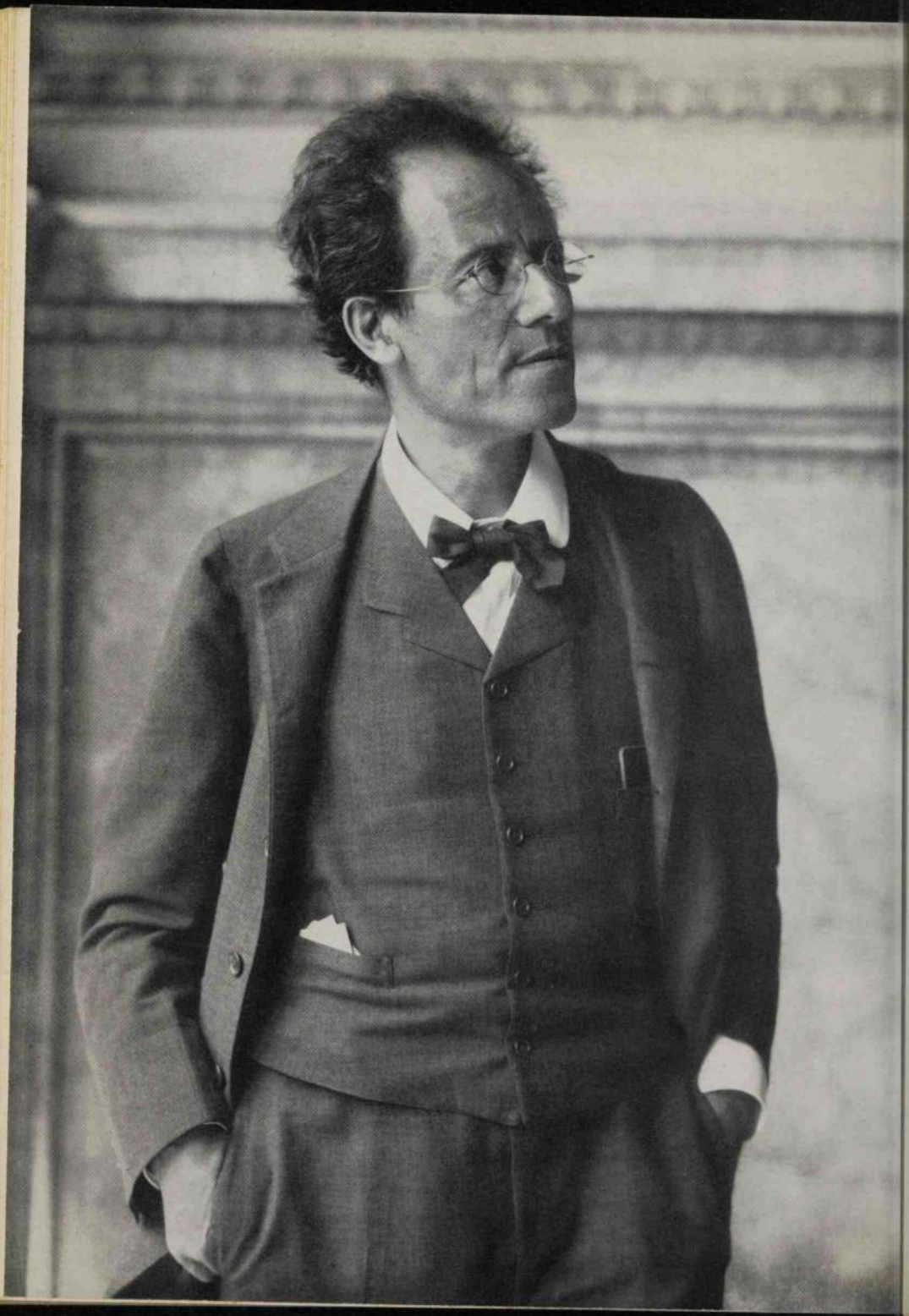
»Der Künstler meint, daß er, nachdem er ›endlich seine Form gefunden hat‹, jetzt *ruhig* weitere Kunstwerke schaffen kann. Leider merkt er gewöhnlich selbst nicht, daß von diesem Moment (des 'ruhig') er sehr bald diese endlich gefundene Form zu verlieren beginnt.«

Man kann dem ein Zitat von Karl Kraus entgegenhalten:

»Ich lebe von den Skrupeln, die ich mir selbst bereite.«

Solche Voraussetzungen zwangen Schönberg auf einen Weg, der — in der vollen Bedeutung des Wortes — ruhelos wirken mag, so gewaltig die Ruhe mancher Adagio-Sätze auch sein mag, von denen der Komponist dann immer wieder in unbequeme Fernen aufbricht. Es ist nicht leicht, die riesige Bahn zu ermessen, die das Werk Schönbergs beschrieb. Der 1874 geborene Künstler ließ zunächst, noch vor 1900, einige Lieder erscheinen. Als erstes größeres Werk entstand dann das üppige Streichquartett ›Verklärte Nacht‹, dem wagnerianische Rückfälle nachzuweisen Schönbergs Gegner nicht müde werden — so als hätte irgend jemand den Zusammenhang zwischen Schönbergs Frühwerk und Wagners Ton je bestritten — und als sei darüberhinaus nicht unbestreitbar, daß gerade Wagners 'zehrende Sehnsucht' hier einem gleichsam konstruktiven, rein geführtem Überschwang weicht. Schönberg, der sich mühsam mit Operetteninstrumentation (es wäre interessant nachzuprüfen, ob sich selbst da Schönbergs Klaue bemerkbar machte) über Wasser halten mußte, gründete mit seinem älteren Freund und Lehrer dann die ›Vereinigung schaffender Tonkünstler‹, wo er seine frühen Werke dirigierte. Alban Berg und Anton von Webern, seine berühmtesten Schüler, waren bereits damals zu ihm gestoßen. Die größte Arbeit aus Schönbergs, wenn man so sagen darf, erster Epoche waren die ›Gurrelieder‹ für Soli, Sprecher, gemischten Chor und großes, ja riesenhaftes Orchester. Das Werk, mit dem sich Schönberg über ein Jahrzehnt beschäftigte, wurde erst 1913 von Franz Schreker uraufgeführt.





Es brachte Schönbergs ersten und für lange Zeit einzigen Erfolg. Dieser Erfolg hing gerade nicht mit Schönbergs Kompromißlosigkeit zusammen, aber gewiß auch nicht damit, daß er sich bedenkenlos auf die traditionelle Kompositionsweise verließ, sondern mit Schönbergs beinahe unvergleichlichem melodischen Vermögen. In diesem Meisterwerk der Wagnernachfolge finden sich Stellen von unvergleichlicher Melodienpracht. Das ›Nun sag ich dir zum ersten Mal, König, ich liebe dich‹ hat seinesgleichen nicht. Trotzdem ist es ein Wunder, daß Puccini, wie Alma Maria Mahler berichtet, von einer Aufführung der ›Gurrelieder‹ enttäuscht war. Er hatte einen modernen Komponisten erhofft und traf auf die Riesenkomposition eines musikalischen Traditionalisten. Doch Puccini, der Schönberg später richtiger einschätzen lernen sollte, wußte offenbar nicht, daß dessen Weg inzwischen bereits in viel entlegenere Gebiete des Komponierens geführt hatte. Bereits 1905 war das erste Streichquartett in d-moll erschienen und 1906 die erste Kammersymphonie Nr. 9, Schönbergs erstes Meisterwerk. Die motivische Arbeit in diesem Stück ist bis zu einem Grad vorgetragen, dessen Bedeutung man erst eigentlich rückblickend, gleichsam durch die Optik der Zwölftonmusik, richtig einzuschätzen versteht. Es gibt da, so nah der vehemente Ton etwa dem ›Don Juan‹ von Richard Strauß zu stehen scheint, nicht mehr die Simplizität eingängiger Wiederholung, nicht mehr die Bequemlichkeit einer unartikulierten Begleitung, die wie ein bequemer Klagteppich für leichte flüssige Melodien wirkt. Das Melos dringt überall hin, in jede Geste; jede Wiederholung melodiöser Modelle, wie Schönberg sie in einem Aufsatz noch an der Stretta aus dem Troubadour und auch im Walzer ›An der schönen blauen Donau‹ von Strauß konstatiert hat, weicht einer ebenso überzeugenden wie anstrengenden Vielgestaltigkeit. Doch das Werk hat — darum läßt sich verhältnismäßig leicht über es reden — den tonalen Boden noch nicht verlassen, so schwierig es auch sein mag, manche Umkehrungen und harmonischen Komplikationen regelrecht und einleuchtend zu beziffern. Dieser Schritt blieb dem zweiten Streichquartett vorbehalten. Der Umstand, daß in den beiden letzten Sätzen dieses Quartetts eine Sopranstimme hinzutritt, mag äußerlich anmuten, und doch ist es kein Zufall, daß die Sopranstimme, nachdem im rein instrumentalen zweiten

Satz noch das Volksliedthema ›Ach du lieber Augustin‹ sein übrigens geisterhaft unheimliches Wesen trieb, plötzlich im dritten Satz mit Versen Stephan Georges einsetzt. ›Tief ist die Trauer, die mich umdüstert‹ heißt es da, womit ein gewaltiges Thema des deutschen Expressionismus angeschlagen ist, und dann, in der Entrückung des letzten Satzes, während die Sphäre der jahrhundertealten Tonalität im Wesenlosen zurückbleibt: ›Ich fühle Luft von anderem Planeten‹.

Vielleicht war sich Schönberg selber nicht ganz darüber klar, welch ungeheure symbolische Bewandtnis es mit diesem Gefühl einer Luft von anderem Planeten hatte. Mit Riesenschritten entfernte er sich, in den auch für die Geschichte der modernen Malerei und Literatur so entscheidenden Jahren zwischen 1907 und 1914 von allen gewesenen Formen; nicht etwa um zu zertrümmern — denn der Mann, dem dies aufgegeben war, blieb wie schon angeführt, zeitlebens Traditionalist — sondern um zu immer unmittelbarerem, von keiner Form und keiner Konvention verstelltem Ausdruck zu gelangen. So entstand 1909 — also bereits vor über 50 Jahren — und auch vom gegenwärtigen Bewußtsein noch nicht ganz eingeholt, das Monodrama ›Erwartung‹. Die Frau, die ihren Geliebten sucht und, nach Minuten bleichster, einsamster Angst, tot im Wald findet. Über den Text der Marie von Pappenheim ist die Zeit mit Recht hinweggeschritten. Nicht aber über die Musik. Alle Schemata und Formen, mit denen die klassische Bühnenkunst von Monteverdi bis Richard Strauß den musikalischen Ausdruck opernhaft dingfest zu machen verstand, ist preisgegeben. Da wird nicht wiederholt, nicht in überschaubare Formmodelle zusammengezogen, nicht simpel gegliedert. Noch bevor der Weltkrieg und seine apokalyptischen Folgen sich ereigneten, wandelte sich die Musik zum Seismographen der Angst. Sie nahm es auf sich, Schock, Panik und die Erwartung des Entsetzlichen ganz unisoliert auszusprechen. Jenes direkte Element der Schönbergschen Kunst, jener Griff nach der Kehle, jenes Fortglühen aller konventionellen Barrieren ist kaum in einem Werk rückhaltloser dargestellt worden als eben hier.

Man hat den Expressionismus als eine typisch deutsche Kunstentwicklung bezeichnet. Schönberg hinwiederum muß als der radikalste Expressionist bezeichnet werden, den die Musikgeschichte kennt. Weit

über die Kühnheit und Orgien von Strauß' fortgeschrittenstem Werk, der ›Elektra‹ hinausgehend verstand es Schönberg, die extremen Tendenzen eines Zeitalters zu fixieren. Es ist das Problem allen Nur-Klassizismus, daß nur eine Seite des Kunstwerkes dem fortgeschrittenen Stande des Komponierens gehorcht, während die andere unverändert übernommen werden muß. Da treffen dann beispielsweise harmonische Fortgeschrittenheiten mit alten musikalischen Formen, wie Sonate, Suite oder Fuge, ohne weiteres zusammen, während doch etwa der Sonatensatz sich durchaus nicht unabhängig zum tonierten Schema verhält. Schönberg, Luft von anderem Planeten spürend, begriff, daß man sich nicht ohne weiteres auf die vorgegebenen klassizistischen Formen 'klassizistisch' verlassen dürfte. Er wich darum in ganz kurze Objektivationen aus, versucht sich von jedem Schema freizumachen. Die oft nur nach Takten zählenden Klavierstücke opus 19, aber auch die etwas längeren Orchesterstücke opus 16 und die Klavierstücke opus 11 zeigen einen Komponisten, der sich im freien Raum bewegt, grandiose Ausdrucksgebärden heimbringt, aber dennoch auf der Suche nach verpflichtenden, übergeordneten Zusammenhängen scheint. Nur so ist Schönbergs bereits zitierter Ausspruch zu Josef Rufer »Ich habe eine Entdeckung gemacht, durch welche die Vorherrschaft der deutschen Musik für die nächsten 100 Jahre gesichert ist« zu verstehen. Der musikalische Expressionismus, der sich, nach Georges Wort, in Tönen löste, meinte in der Zwölftontechnik eben jenen kompositorischen Widerstand gefunden zu haben.

Weil es so schwer ist, über musikalische Charaktere, die Qualität einer avancierten Komposition oder den Wert ausdrucksvoller, aber ungewohnter Gestalten zu reden, hat sich die Diskussion über Schönberg unglückseligerweise an dem Begriff 'Zwölftontechnik' festgebissen. Die Gründe dafür liegen auf der Hand. Zunächst sind Auseinandersetzungen um Prioritätsfragen — neben Schönberg entwickelte auch der Wiener Josef Matthias Hauer eine Technik des Komponierens mit zwölf Tönen — nie ganz frei von Schadenfreude, von Neid. Man kann den einen gegen den anderen ausspielen, seine Originalität bezweifeln usw. Andererseits läßt sich nicht leugnen, daß die moderne Musik, bis

endlich — nach Schönbergs Tod — auch Strawinsky begann, konsequent zwölftonig zu komponieren, sich in das Lager Zwölfton: Anti-Zwölfton zu teilen begann. Dadurch gewann auch die Zwölftonschule etwas unangenehm Sektiererhaftes. Manche Schüler Schönbergs betraten recht unbefangen den Bau der neuen Technik, richteten sich in ihm häuslich ein, ohne zu fragen, welche Mühe es den Erfinder gekostet hatte, die weit auseinander weisenden Tendenzen des Komponierens in dieser Technik zusammenzuzwingen und zu rationalisieren. Schönberg war noch von Wagner und Brahms ausgegangen, hatte den äußersten Gipfel musikalischer Expansivität erreicht, bevor er die umkehrbare Reihe der zwölf Töne entwickelte, von denen keiner sich wiederholen darf, ehe die ganze Reihe in allen ihren Formen dran gekommen ist. Alle die traditionellen Widerstände in Schönbergs Brust, für die seine Aufsätze ebenso zeugen wie seine Musik, waren manchen seiner Eleven fern: das Zwölfton-Schema wurde zum Zwölfton-Dogma, und die Musik schien in eine Sackgasse geraten zu sein. Nun hat es, man möchte sagen glücklicherweise, nicht an Bemühungen gefehlt, an diesem Dogma Kritik zu üben. Theodor W. Adorno, auch ein Schönberg-Schüler, hat in seiner grandiosen ›Philosophie der Neuen Musik‹ Grenzen und Widersprüche des Zwölf-Töne-Dogmatismus aufgezeigt, ohne sich im mindesten reaktionär dagegen zu versteifen, daß die moderne Musik an einem Punkt angelangt ist, wo sie sich weder den lässigen traditionalistischen Rückfall noch irgendeine andere ausweichende Bequemlichkeit leisten kann. So wie sich aus den Freudschen Schriften leicht auch ein anti-freudianisches Kompendium herausholen läßt, steht jedoch auch Schönberg, viel mehr als einige seiner Schüler, über der von ihm entwickelten Art zu komponieren. Von dem noch ein wenig rudimentären ersten Zwölftonwalzer führt über manchen Nicht-Zwölfton-Seitensprung ein ungeheuer produktiver Weg bis hin zu den großen Zwölftonwerken: dem 3. Streichquartett opus 30, den von Wilhelm Furtwängler uraufgeführten Variationen für Orchester opus 31, der Oper ›Moses und Aaron‹. Freilich sind alle diese Stücke nicht als Werke zu verstehen, die sozusagen aus mehr oder minder geistreichen Kombinationen der Reihe entstanden, sonder eher umgekehrt als Musikwerke, die auf die Zwölf-Ton-Reihe hinauslaufen. Karl Hein-

rich Wörner hat das in seiner Analyse der Oper ›Moses und Aaron‹ ausführlich nachzuweisen versucht.

Der Schönbergsche Weg hat, wenn wir ihn jetzt einmal überblicken, zahllose Wendungen gemacht, die sich für das Schicksal der modernen Musik sämtlich als entscheidend niederschlugen. Die Absage an bloßen Wagner-Epigonalismus, die Gewalt des freien Expressionismus, die Kunst der kleinen Form, wie sie nicht nur in den erwähnten kleinen Stücken Schönbergs deutlich wurde, sondern vor allem auch in seinem vielleicht berühmtesten, delikatesten Werk ›Pierrot lunaire‹, dessen Nuancenreichtum und spezifisch kammermusikalische Instrumentation auch Strawinsky — und wahrscheinlich sogar Richard Strauß beeinflußt hat. Die Wendung vom ›Elektra‹-Orchester zur ›Ariadne‹ ist gewiß ebensowenig ohne Schönbergs ›Pierrot‹ zu denken wie Strawinskys neoklassizistische Absage an sein Orchester des ›Sacre du printemps‹. Nachdem Schönberg des Zwölfton-Prinzips Herr geworden war, war es ihm möglich, alle seine bisherigen — man verzeihe den Ausdruck — Errungenschaften nun auch zwölftonig durchzuführen. Das dritte und vierte Streichquartett stehen den Jugendwerken an thematischer Arbeit und Fülle der Gesichte weiß Gott nicht nach. In der ›Ode an Napoleon‹ bequemt sich die Technik sogar zu Lisztschem Glanz, ja das Klavierkonzert, das Schönberg 1942 schrieb, führt sogar in diese Zwölftonwelt ein nahezu harmloses wienerisches Hauptthema ein. Freilich wird ihm im Verlauf des Stückes Ungeheuerliches angetan: nie ward eine rührende Gestalt unerbittlicher verletzt als die Hauptmelodie des ersten Satzes durch die schneidend dissonanten Zweiunddreißigstel des Klaviers, nie vereinten sich übersichtliche Melodik, brillanter Klaviersatz und die Bekundung schrecklichster Gegenwärtigkeit konzessionsloser als in diesem Werk, das versucht, ein spielbares Klavierkonzert zu sein und doch die Erfahrungen des ›Überlebenden aus Warschau‹ nicht zu verdrängen.

Mit dem Gedanken an diesen ›Überlebenden aus Warschau‹ wollen wir schließen. Schönberg, durch den Nazi-Terror nach Amerika verschlagen, blieb gewiß bis an sein Lebensende ein Wiener Musiker, ein deutscher Künstler. Von wagnerianischem Luxus ausgehend, hatte er sich an die Spitze des deutschen Expressionismus gesetzt, hatte er das

zähmende, trotz aller inneren Widersprüche produktive Prinzip der Zwölf-Töne-Technik zur musikalischen Sprache des mittleren und wohl auch des späten 20. Jahrhunderts gemacht, hatte er aber nie die Musik an die Technik verraten. Jedes antisemitische Vorurteil prallt an seinem Werk ab. Möglicherweise hat schon die bloße Existenz eines solchen Vorurteils den Komponisten noch radikaler, noch unbeugsamer, noch werkgebundener werden lassen. Die Verfolgung ließ dann Schönberg, der, wie er sagte, zu »keiner Zeit seines Lebens antireligiös, ja eigentlich auch nie unreligiös gewesen« ist, nicht nur zum Glauben seiner Väter zurückkehren, sondern auch immer intensiver an die Vertonung biblischer, alttestamentarischer Stoffe gehen. So wie bisher nur ganz wenige Werke der Kunst das entfesselte Grauen zu beschreiben und gleichwohl Kunstwerke zu bleiben wußten — man denke etwa an Picassos ›Guernica‹-Gemälde — so hat auch Schönberg in der Kantate ›Ein Überlebender aus Warschau‹ dem Grauen ins Auge geblickt und sich doch nicht vor ihm gebeugt. Das Werk entstand 1947. Es beschreibt die Todesstunde der ins Warschauer Getto Eingesperrten, es beschreibt eine heroische Episode, an deren Ende die Verurteilten ein frommes, altjüdisches Lied anstimmen. Die hochentwickelte Musik dieser Kantate — erweiterte Zwölftontechnik — gibt das Grauen wieder ohne jede Konzession. Man spürt, welch ungeheure Kraft, sich musikalisch auszudrücken, Schönberg im Laufe seines Lebens zugewachsen ist. Ohne sie hätte er sich an diese abgründige Komposition nicht wagen dürfen. Die äußerste Steigerung des Komponierens, des Expressionismus, ja der Musik selbst, treten hier zusammen. Die Musik, heutzutage wie nie in Gefahr, vor der Gewalt, der entfesselten Technik und Barbarei zu verstummen, setzt sich dem Äußersten entgegen. Schönberg ist ihrem unveräußerlichen Impuls gefolgt, auszusprechen, zu besiegen, dem Leid Stimme zu geben und so auf eine hohe, aller billigen Sentimentalität weltenferne Weise zu trösten.

Erfahrungen des Autors mit dem Thema:

In die Welt Schönbergs wächst man nicht so selbstverständlich hinein wie ins Werk von Mozart oder Schubert oder Brahms. Diese gehören längst dazu. Man hört als Kind die Großen von ihnen reden, erste Konzerteindrücke verbinden sich unauflöslich mit den klassischen Namen. Und wenn dann noch die Klavierstunde und der Violin-Unterricht dazukommt, in denen der Schüler mit allem längst Bestätigten und längst Bekannten noch einmal zusammentrifft, diesmal als Ausübender und Selbst-Bemühter, dann stehen wiederum das 18. und 19. Jahrhundert im Vordergrund. Man kann ja leider die Entwicklung der Musik auf die ein wenig banale Formel bringen, daß die Kompositionen bereits des ausgehenden 19. und des frühen 20. Jahrhunderts für Dilettanten zwar noch verständlich, aber technisch-manuell immerhin schon unspielbar sind. Reger, Richard Strauß, ja Debussy und Ravel verlangen mehr, als der Hausmusikfreund zu geben imstande ist: aber dabei ist es ja nicht einmal geblieben. Die mit Schönberg und der Wiener Schule einsetzende Kompositionsweise widerspricht sogar in so hohem Maße den Hör-Gewohnheiten, daß selbst oder gerade musikliebenden Laien das Verständnis solcher Kompositionen schwer, wenn nicht unmöglich wird.

Abgesehen von alledem war natürlich auch für die mittlere und jüngere Generation der Zugang zu Schönberg durch die brutale 'Kulturpolitik' der Nationalsozialisten zumindest sehr erschwert. Zwar konnte man auch während der Nazizeit bei irgendwelchen Notenhändlern plötzlich Schönbergsche Klavierstücke entdecken, Antiquariate, denen gegenüber jede verordnete 'Säuberungsaktion' machtlos war, bewahrten Noten, von denen der junge Käufer zumindest ahnte, daß es eine besondere Bewandtnis mit ihnen habe, wie ja denn überhaupt alles Unbekannte, Verbotene, offiziell Verpönte von einer seltsam interessanten Aura umgeben ist. Aber wie gesagt, einen Zugang zu Schönberg vermittelten solche merkwürdigen Begegnungen jungen Leuten von damals gewiß nicht.

Dann kam 1945. Und nach 1945 ereigneten sich jene Jahre hektischen,

leidenschaftlichen Nachholens, von denen man der inzwischen bereits nachgerückten vierten Generation, also den heute 25jährigen, kaum mehr einen rechten Begriff geben kann. Die Zeit zwischen Kriegsende und Währungsreform läßt sich als eine Miniatur-Wiederholung der zwanziger Jahre bezeichnen. Die wirtschaftliche Not von damals zwang zwar das Interesse auf höchst reale Wege: man mußte sich Heizung, ein Dach über dem Kopf und Essen mühsam erkämpfen — aber die noch nicht auf vollen Touren laufende Wirtschaftsmaschinerie ließ den Menschen in einem heute beinahe unfaßbaren Maße Zeit und Freiheit, sich zu beschäftigen. Damals wurde Schönberg bis zur Emphase ernst genommen.

Es war die Zeit nächtelanger Diskussionen; ganz Findige hatten sich Schallplatten aus Übersee beschafft, die man nicht nur einmal, sondern zwanzigmal hörte; wenn das Gespräch mit Sartre fertig war und sich nicht mehr an Thomas Manns ›Dr. Faustus‹ festbiß, dann gelangte es zu Schönberg und dessen Schule. Wo immer im damaligen Westdeutschland Musikintellektuelle zusammentrafen, beredeten sie leidenschaftlich jene merkwürdigen Werke; in Volkshochschulvorträgen wurden ahnungslose Hörer mit immer neuem Eifer auf diese Musik aufmerksam gemacht — es wurde ihnen nicht nur erläutert, wie das alles beschaffen sei, welche Technik dabei eine Rolle spielt, sondern auch, was sie nun zu empfinden hätten. In jener glückseligen Hektik lag gewiß viel Unreifes, ja beinahe Modisches. Aber man kann doch sagen, daß die musikalische Nachkriegsjugend von damals sich mit intellektuellem Heißhunger in eine Welt hineinfand, zu der es auf den üblichen, gemessenen Wegen kaum einen Zugang gibt.

Inzwischen sind mehr als zehn Jahre ins Land gegangen. Es gibt nicht nur Schönberg, sondern eine Schönberg-Schule in der zweiten und sogar dritten Generation. Die Avantgarde von heute glaubt über Schönberg hinweg zu sein, sie knüpft an dessen Schüler Anton von Webern an und spricht über Schönberg wie über Richard Wagner: mit respektvollem Achselzucken und jenem leichten Schauder, den man gegenüber dem 19. Jahrhundert und übertriebener Empfindsamkeit verspürt.

'Aktion und Reaktion', werden Sie vielleicht, verehrter Leser, denken: ein Musiker, der eben noch Skandale entfesselte, gilt plötzlich

als überholt. Weiter nichts. Aber darin, daß Schönberg zum 'Klassiker' neutralisiert worden ist, liegt auch eine Chance. Wer sich in sein Werk vertieft oder gar über es redet, braucht nun nicht mehr im Tone der Verteidigung zu sprechen. Schönbergs 3. und 4. Streichquartett, seine Kammersymphonien, die Monodramen, das Violin- und vor allem das Klavierkonzert: diese Werke haben das Bewußtsein der Öffentlichkeit noch immer nicht ganz erreicht, trotzdem wird man sie nicht mehr aus ihm verbannen können. Das jähe Zupacken dieser Musik, der 'Griff nach der Kehle', die leuchtende Expressivität: alles das gehört längst in den Parnaß der großen Kompositionen. Freilich: gerade bei denen, die einst begeisterte Schönbergianer waren, spürt man eine gewisse Enttäuschung darüber, daß diese Musik es uns nicht noch viel bequemer macht, daß es nicht immer 'leichter' wird, sie zu hören. Aber wer solches erwartet, der hat den Impuls Schönbergs nicht begriffen. Seine Musik wendet sich gegen die Hörgewohnheit selbst, gegen das gleichsam 'Vorhersehbare'. In Robert Schumanns musikalischen Hausregeln steht, ein begabter junger Pianist müsse ein Musikstück auch dann weiterspielen können, wenn ihm versehentlich falsch umgeblättert wird. Er muß also ahnen können, wie es weitergeht. Eben dieser Schablone, diesen vorhersehbaren Sequenzen, diesen konventionellen Tonfolgen verweigert sich Schönberts Musik auch da, wo sie leicht, ja anmutig ist. Was sie immer fordert, das ist des Hörers und des Interpreten ganzes Gespanntsein. Doch dies ihr zu widmen, lohnt.

Rathenau — ein Jude in der deutschen Politik

von Rudolf Hagelstange

»Wir lieben an Menschen nicht ihre Vollkommenheiten, sondern ihre Schwächen. Ein vollkommener Mensch, der in seiner Größe unter uns träte, würde uns zu kalter Bewunderung erstarren machen. Er besäße weder Persönlichkeit noch Charakteristik, weder Tugend noch Laster. Wir lieben die Schwächen, und zwar diejenigen, durch welche die Stärken hindurchleuchten. So lieben wir auch an der Weltgottheit die Bedingtheit und Verhüllung. Das Absolute ist Entsetzen erregend.«

In diesem Zitat aus den sogenannten ›Ungeschriebenen Schriften‹ — einem Kapitel von Aphorismen, Feststellungen und konzentrierten Deutungen aus dem 4. Band seiner ›Gesammelten Schriften‹ — scheint sich ein nicht geringer Teil getarnter Einsicht in das eigene Wesen jenes Mannes niedergeschlagen zu haben, der *Walther Rathenau* hieß und zu den interessantesten, begabtesten, schillerndsten, geachtetsten und bestgehaßten Figuren der jüngeren deutschen Geschichte zählt. Dabei darf man sowohl an politische wie auch an Geistesgeschichte denken, die sich ja nur an der Oberfläche voneinander absondern, aber gerade in diesem Manne ein bezeichnendes und offensichtliches Bündnis eingegangen waren. Denn er war vieles zugleich: Wissenschaftler, Wirtschaftler, Schriftsteller, Ideologe, Politiker, Praktiker und Theoretiker also in eins, ohne darüber zum Dilettanten abzusinken — eher das Gegenteil: er war vieles und jedes mit auffallendem, oft Ärgernis erregendem Format. Zudem war er Jude, ebenso bewußt und stolz wie verwundbar, zugleich auch prononcierter nationaler, geradezu preußischer Patriot. Und darüber hinaus oder im Bestreben, seinem Vaterlande das Beste zu tun, war er einer der ersten wahren Europäer, der

Entwicklungen und Zusammenhänge sah und berücksichtigt sehen wollte, die erst heute — nach fünf Jahrzehnten und zwei Weltkriegen — in der Praxis des Zusammenlebens freier europäischer Völker leidlich Anerkennung und Verwirklichung gefunden haben. Heute noch, vier Jahrzehnte nach seiner Ermordung, haften seiner politischen Gedankenwelt, seiner gesamteuropäischen Konzeption — mag er in Einzelheiten auch hier und da geirrt haben — Aktualität, Verbindlichkeit, Überzeugungskraft an.

Ein Mann also, der sich dem Bilde eines 'vollkommenen Menschen' sehr annäherte und doch auf andere Art wieder jene Schwächen oder Unvollkommenheiten erkennen ließ, die er — allgemein und sozusagen verstellt sprechend — nur zu gern, gewissermaßen aus Selbstschutz, für liebenswert gehalten sehen möchte.

Zweifellos war er eitel — was freilich eine so weit verbreitete Untugend oder Schwäche starker Begabungen und Naturen ist, daß man sie ihm kaum zum Vorwurf machen sollte. Aber seine Eitelkeit muß, weil sie sich beherrscht und überlegen einkleidete und nicht selten auch gute Gründe für ihr Vorhandensein wußte, gelegentlich als provokant empfunden worden sein, vielleicht umso mehr, weil sie den Widerspruch entwaffnete, ihm keinen Vorwand bot. Er redete z. B. glänzend, ohne immer das rechte Maß zu halten. In Cannes, wohin er mit oder neben anderen delegiert war, um die leidigen Reparationsgespräche zu führen, d. h. die meist unsinnigen und für ganz Europa unrentablen, im weitesten Sinne hemmenden Forderungen der Alliierten auf ein leistbares Maß zu reduzieren, war er gewissermaßen der Star unter allen Delegierten: er redete flüssig in drei Sprachen — deutsch, französisch, englisch — und in jeder Sprache mit der adäquaten Phraseologie. Es war eine Lust, ihm zuzuhören, zumal seine Argumente, seine Einwände und Vorschläge stets glaubwürdig, ja überzeugend vorgetragen wurden. Und doch schlug die Begeisterung in Befremden, die Anerkennung in Widerwillen um: aus dem glänzenden Schauspiel wurde eine Show, eine Exhibition, die die Mitakteure unversehens in Zuhörer verwandelte. Während er intellektuell überredete, überzeugte, gewann, — verspielte er zugleich die so unentbehrliche Sympathie.

In beinahe allen Zeugnissen, die seine Freunde und Zeitgenossen

über ihn ablegen, und die voll sind von höchstem Lob und ehrlicher Bewunderung, schwingt leise, aber unüberhörbar ein Vorbehalt mit, eine Einschränkung oder Unsicherheit, die die meisten freilich sich selbst und uns verschweigen möchten. Es sind die glänzendsten oder doch für glänzend geltenden Männer seiner Zeit und Generation, die er zu seinen Bekannten, Gästen, Partnern, Bewunderern oder auch Kritikern zählt, mit denen er Briefe oder Gespräche tauscht: Politiker, Schriftsteller, Industrielle, Wissenschaftler, Künstler. Die Namen Hauptmann, Stehr, Stefan Zweig, Wedekind, André Gide, Scheffler, Ziegler, Liebermann (der ein Vetter von ihm war), Munch, Radbruch, Oncken, Kerr, Harden, Bahr, Bab, Breitscheid, Ebert von Seeckt, Ludendorff, Naumann, Frenssen, Björnson, Wilhelm Schäfer, Hermann Hesse ... eine kaum endende Galerie bedeutender Namen öffnet sich in seinen Briefen und Aufsätzen oder paart sich bei anderen Gelegenheiten mit dem seinen. Wobei die Welt, aus der er selbst kam, und in der er ein Riese an ausübender Gewalt und ein König an Einfluß war, noch unberücksichtigt geblieben ist, jene Welt eben, die durch die Namen eines Stinnes, eines Ballin, die Namen Siemens und Halske, den Begriff der AEG und so fort nur im deutschen Bereich angedeutet ist. Und da er selbst das Wort gesprochen hat, daß 300 Männer, von denen jeder jeden kennt, die wirtschaftlichen Geschicke des Kontinents leiteten, ist es beinahe überflüssig, auf diese Seite seines Genies hinzuweisen. Während sich die offizielle deutsche Politik anschickte, durch erhöhte Rüstungen und gelegentliche militärische Kraftakte Eindruck auf die Welt zu machen, hatte er längst begriffen, daß der 'Kriegsgott unserer Tage' — und das war etwa 1907 gesagt — wirtschaftliche Macht heiße.

»Denn Naturkräfte und Massenzustände sind stärker als Menschen, Kombinationen und Wünsche.«

Er hat diese Erkenntnis und Einsicht nicht für sich behalten. Aber diejenigen, die die deutschen Geschicke damals lenkten, hörten ihn erst, als der *alte* Kriegsgott auf den Plan getreten war. Und jenen Einfluß auszuüben, der geschichtsbildend hätte wirken können, war ihm erst vergönnt, als die Alliierten das Schicksal Deutschlands auf lange Jahre an sich gezogen hatten; und dann nur wenige Monate.

Daß sich diesem Manne die Elite aller Schattierungen zuwendete, daß

sie ihn respektierte, bewunderte, verehrte, ist ein Kriterium von ganz außerordentlichem Gewicht für die anziehende, imponierende Persönlichkeit dieses Mannes. Und dennoch kehrt das Wort 'Einsamkeit' in seinen Briefen immer wieder. Die vielen Gesprächspartner, Geschäftspartner, Briefpartner, politischen, geistigen, gesellschaftlichen Gefährten konnten ihm am Ende nicht die drei oder vier Freunde ersetzen, die ein Menschenleben abrunden, nicht die Frau oder Freundin, die ein Mannesleben mit Spannung erfüllen. Über das Allzuviel an glänzenden Partnern ging das Singuläre großer Freundschaft, über das Spärliche an befreundeten Frauen der Reichtum einer liebenden Weggefährtin verloren. An der Bahre des Ermordeten standen viele betroffene Gesinnungsfreunde und Verehrer, Teilnehmende und Trauernde, aber nur ein bedingungslos liebender, tödlich getroffener Mensch, der um Walther Rathenau untröstlich trauerte: seine Mutter. Sie hatte an diesem großgearteten Menschen nicht nur seine Vollkommenheiten, sondern auch seine Schwächen geliebt, weil durch diese Schwächen — für sie — seine Stärken umso heller hindurchleuchteten. Für die im Grunde unbeteiligte, nicht-liebende Umwelt, die ohne Nachsicht *fordert*, gab es vermutlich nur die glänzenden Talente dieses Mannes, die sich in den Höhepunkten wie blendende Juwelen unter Glas ausnahmen oder — wenn das Mißgeschick oder eigenes Ungeschick es wollten — durch Schwächen verdunkelt schienen.

Man darf fast sicher sein, daß Rathenau dieses Handicap seines Naturells, das zum Handicap seines Lebens wurde, gefühlt, vielleicht sogar *gewußt* hat. Durch alle Schriften dieses intelligenten, wissenschaftlich, logisch, rechnerisch denkenden Mannes geistern die Wörter 'Seele' und 'Liebe' — wie aufgescheuchte Fledermäuse im Tageslicht.

»Individualität ist das, was dich von der Welt absondert; Liebe das, was dich ihr verbindet. Je stärker die Individualität, desto stärker erfordert sie Liebe.«

Auch das sagt er, gesteht er sich selbst.

»Vornehmheit ist Entsagen.«

Kann man sich den Verzicht, den Mangel schmackhafter machen?

»Bei edlen Menschen sind auch die Verfehlungen schön. Sie entstehen, wenn eine Tugend die andere verdunkelt.«

Kann man rührender — und zugleich eitler — um Nachsicht bitten für die Schwächen der Großen: den Mangel als Verzicht, das Zuviel als Reichtum zu nehmen?

»Das, was den oberflächlich denkenden Geist vor der Unfreiheit des Willens zurückschrecken macht, ist Furcht, kraft seiner Schwächen verurteilt zu sein, ein inneres Leben zu führen, das er nicht führen will:

'So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen!'

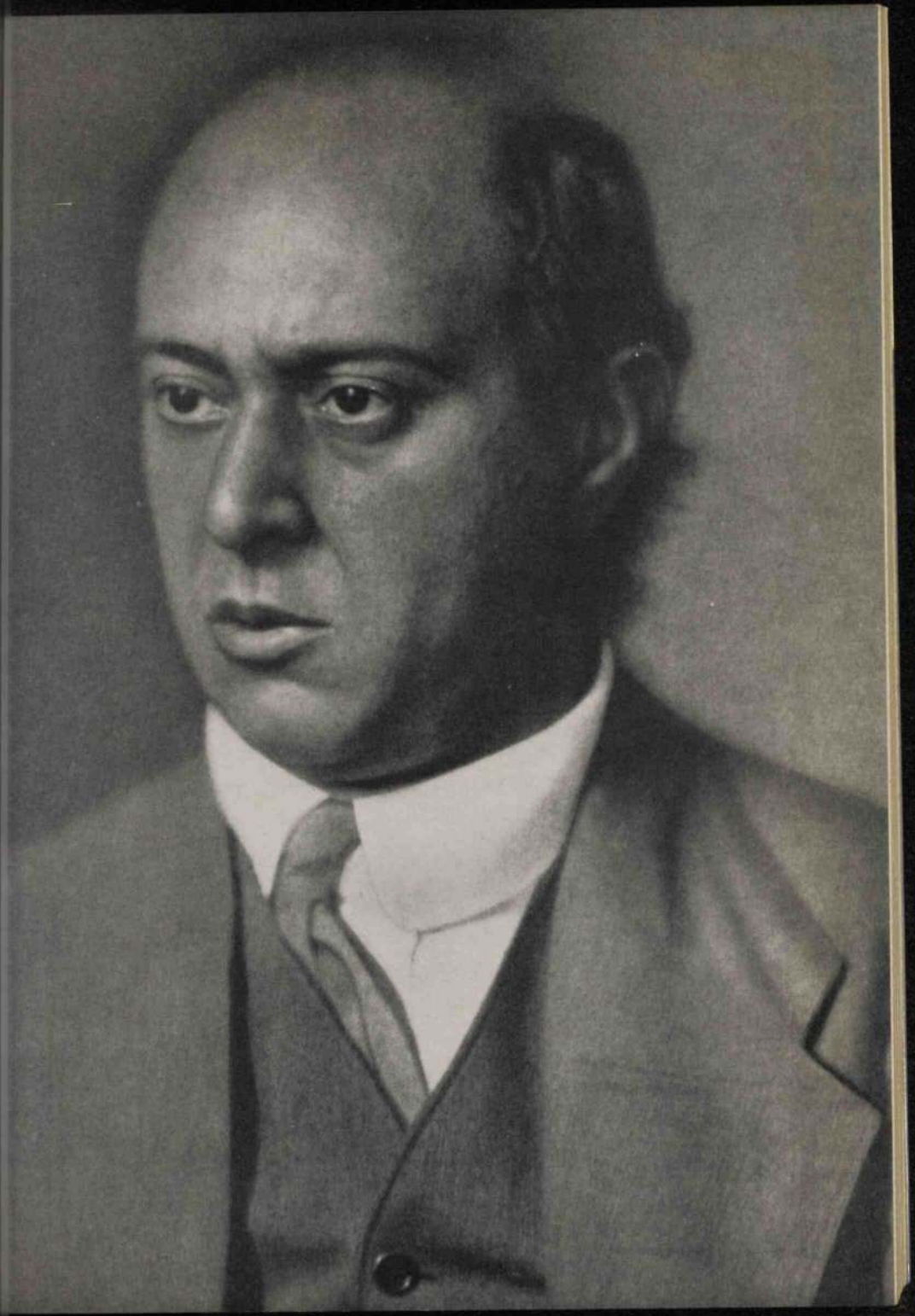
Das Goethewort ist wahr, nicht die Folgerung ...«

Er will sich entfliehen können. Er spürt den Anlaß, den Trieb zur 'Flucht'. Also muß er, will er daran glauben, daß er diesen ihn umgebenden Panzer aufsprengen kann. Und aus gleichem Bedürfnis wohl gibt er ein anderes Mal dem Satz der Stoiker recht, daß Tugend *erlernbar* sei. Er, der in diesem Leben so vieles, unglaublich vieles erlernt hat, — warum soll er nicht Vollkommenheit, Tugend erlernen — da er doch erkennen muß, daß die Welt 'Schwächen' — oder wenigstens seine Schwächen — nicht liebt. Er wird sich mühen und — wird sich nicht entfliehen.

Auch um Freundschaft hat sich dieser nach Liebe und 'Seelen' dürstende Mann unablässig bemüht, und daß er dabei oder am Ende dann doch einsam blieb, lag nicht an einem Mangel an Werbung oder Anziehungskraft. Es lag wohl an einer Art Unersättlichkeit, die ihn, der manchen geradezu als ein 'Don Juan der Freundschaft' erscheinen wollte, von Freund zu Freund trieb, von Eroberung zu Eroberung, und ihm nicht gestattete, das Eroberte festzuhalten. Er vernachlässigte erprobte Freundschaft um einer neuen, vielleicht fragwürdigen willen und konnte aus Vernachlässigten also Gleichgültige, aus liebenden Freunden Hassende machen. Ein Maximilian Harden rächte sich mit einem Haß über das Grab hinaus für seine Enttäuschung. André Gide andererseits, dem er allzu werbend und okkupierend begegnete, sperrte sich gegen das Übermaß. Eine Schar von bedeutenden Geistern, eine Nachhut von Hilfesuchenden und Kontaktsüchtigen — allen versucht er zu geben, was sie erwarten, auf alle geht er ein; wenn auch manchmal notgedrungen, in äußerster Kürze. Aber es ist eine flüchtige Kommunikation. Es *kann* zu wenig mehr als Respekt oder Zuneigung, Bewun-

derung, Verehrung kommen. Die Strahlen, die er aussendet, erstarren, erkalten, zu den Stacheln eines Igels und behüten eine ungewollte Einsamkeit.

Eine große und zugleich tragische Figur ist dieser Rathenau, auf seine Art Rollenträger, Darsteller eines menschlichen Schicksals, das keine Fantasie spannungsgeladener, kontrastreicher, bizarrer hätte ausstatten und erdenken können. Von der Wiege des von Geburt reichen Fabrikantensohnes in der Chausseestraße des Berliner Arbeiter-Nordens bis zur Aufbahrung im Plenarsaal des Parlamentes (die nationalsozialistische Fanatiker vergeblich zu verhindern getrachtet hatten), standen die Sterne der Herausforderung, des Ungewöhnlichen, der Bedrohung über dieser Existenz. Und wiewohl der Umstand, daß er Jude war, gewiß nicht wenig zu seinem gewaltsamen Ende beitrug, gerät er vor der gedrängten Potenz dieses Mannes immer wieder in Vergessenheit. Denn selbst sein Judentum hatte seine besondere Note, indem es zu der gegebenen Aversion der Antisemiten auch noch den Unmut oder Protest der orthodoxen Juden auf sich zog. Nichts im Leben Rathenaus war ohne Widerhaken, und zu jedem seiner Schritte wußten die Verhältnisse, der 'Zufall' oder er selbst die entsprechende Synkope. Das beginnt so früh, wie es überhaupt im Leben beginnen kann: mit der Spannung zwischen Vater und Sohn. *Emil* Rathenau war Nachkomme einer Familie, die Mittelpunkt der Berliner jüdischen Gesellschaft und ein Anziehungspunkt für geistige, künstlerische und liberal denkende Persönlichkeiten gewesen war; aber er selbst hatte kaum Verständnis für Kunst und keinerlei kulturelle Ambitionen. In seinem Sohn Walther dagegen brachen die großväterlichen Neigungen, durch starke mütterliche Anteile bis ins selbstschöpferische Talent gesteigert, wieder hervor. Kein Wunder also, daß sich schon das Kind eindeutig der schönen, verwöhnten, musikalischen, bilderliebenden und überhaupt sehr kunstverständigen Mutter leidenschaftlich, beinahe schutzsuchend zuwandte; sie kam aus einer kultivierten Frankfurter Bankiersfamilie, welche sich auf den berühmten Rabbi Moses ben Nachman zurückführte. Dabei war auch der Vater nicht ohne geniale Züge; aber er war ein Gründer-Genie und alles andere als ein Schöngeist. Er spürte, ja witterte geradezu die unabsehbaren Veränderungen, Neuerungen, Chancen, die das an-



brechende Zeitalter der Technik für diejenigen greifbar bereit hielt, welche die verborgenen Quellen zu orten, die noch verschlüsselte Sprache zu lesen wußten. Ihn trieb es zur Weltausstellung nach Philadelphia, ihn faszinierte eine Persönlichkeit wie Edison, eine Erfindung wie die elektrische Straßenbeleuchtung in Paris. Das Söhnchen aber, frühreif und schöngeistig von der Mutter genährt, las und schrieb Verse, schmeckte Kunst, atmete Ästhetik, spürte Hang zu philosophischem Denken und nötigte dem alten Edison, den der Vater nach Berlin zu locken wußte, das ebenso bewundernde wie verlegene Wort ab: »He knows things I have no idea of! — er weiß (oder kennt) Dinge, von denen ich keine Ahnung habe.« Und das waren natürlich jene Dinge, die Walther Rathenaus bitteres Wort über sein Verhältnis zum Vater erklären:

»Er verachtet, was ich liebe, und liebt, was ich verachte.«

Sie waren stark, in der Jugend vielleicht beherrschend, diese Neigungen zu den großen Idealen Schönheit, Wahrheit, Geistigkeit. Sie weckten Talente oder nährten sich aus ihnen. Sie schienen das Abenteuer eines künstlerischen Berufes zu rechtfertigen, und der Primaner schwankt denn auch zwischen dem Studium der Malerei, dem der Literaturgeschichte und dem der Naturwissenschaften. Er entscheidet sich für Mathematik, Physik, Chemie und — zusätzlich — für Philosophie.

Man wird kaum annehmen dürfen, daß er diese Entscheidung dem Vater zuliebe fällte, dem er ja nicht der einzige Sohn war. Auch der Verdacht, daß er sich mit ihr wirtschaftlich absichern wollte, verbietet sich. Viel eher hätten der persönliche Stolz und die fast traumatische Abwehr gegen den Vater, die sich auch später immer wieder in dem konsequenten Bemühen verrät, jeglicher Protektion, jeglichem Vorrecht, jeder vorgeformten Situation auszuweichen, ihn bestimmen können, das *Gegenteil* vom Naheliegenden oder Erwarteten zu tun. Daß er sich schließlich für ein technisch-wissenschaftliches Studium entschied und nach dessen Abschluß eine längere, seinem Selbstbewußtsein manches zumutende Lehrzeit in einem kleinen schweizerischen Aluminium-Unternehmen antrat, erklärt sich wohl viel besser aus seiner unsentimentalen, selbstkritischen Intelligenz: es war ein Akt

prüfender Selbsteinschätzung, der ihn in die Welt der Wirtschaft, der kapitalistischen Machtkämpfe und schließlich der Politik trieb. Es wird sich zeigen, daß er zwar in den späteren Jahren, wenn es 'Wellentäler' in seiner Aktivität gibt, immer wieder zur Feder greift, schreibend grübelt, philosophiert, doziert, polemisiert, analysiert, politisiert — aber sein ganzes Wesen drängt doch danach, von der Theorie und vom Abstrakten zum Handeln und zum Konkreten, zu Anwendung, Kampf, zum Politik*machen* zu gelangen.

Er mag vor großen Entscheidungen dann — z. B. vor der Übernahme des Außenministeriums — schwanken und zögern. (Und auch darin äußert sich seine Intelligenz, zeigt sich sein Anspruch.) Am Ende greift er zu; aus dem Denker wird der Täter. In der Welt des Geistes kann man angesehen sein, ohne auf der Straße angesehen zu werden; da herrscht eine andere Rangordnung. In der Welt der Täter und Praktiker aber, in Geschichte und Politik — vor allem, wenn sie geschieht und 'gemacht' wird — zählt, wiegt nur der Handelnde. Er mißtraut dem Metier, und er hat gute Gründe dazu, bei aller Einsicht in das notwendige, fragwürdige und zweideutige Geschäft der Politik; aber er kann sich ihm nicht entziehen. Insgeheim leidet er (und kann dieses Leiden auch gar nicht verbergen), wenn er ausgeschlossen ist — aus Verletztheit, gekränkter Eitelkeit, Unzufriedenheit mit den anderen. Zieht man ihn aber ins Spiel, so leidet er die Leiden aller empfindsamen Seelen, die bei aller Täterschaft ihr Denkertum, ihre schöne Geistigkeit, ihre Verwundbarkeit nicht verleugnen können. Wir bewundern und verehren in der Politik diesen Zusammenklang von Seelenreichtum, Bildung, Kultur, Intelligenz *und* politischem Urteil, Mut, Instinkt, Format. Aber diese Mischung ist ebenso selten wie verletzlich. In der Politik reüssieren die Kraftmenschen, die klugen Füchse, die Equilibristen. Die geistigeren, feineren Naturen zerbricht man — wie Rathenau —, oder sie zerspringen selbst, kostbaren Gläsern gleich, unter der Spannung, die das Menschliche in oft feindseliger und unmenschlicher Umgebung leidet — wie Ernst Reuter. —

In Rathenau scheinen sich die beiden Naturen — die vielzitierten »Zwei Seelen in einer Brust« — nie völlig miteinander ausgesöhnt oder abgefunden zu haben. Das macht seinen Rang, zugleich auch seine

Problematik aus. Als der Krieg, den er auf alle Fälle vermieden sehen möchte, dem er sittlichen Entscheidungswert abspricht, doch ausbricht, sagt er das tollkühne Wort, daß die Weltgeschichte an dem Tage ihren Sinn verloren haben werde, an dem der Kaiser als Sieger mit seinen Paladinen auf weißen Rossen durchs Brandenburger Tor einziehen werde. Er bekennt schmerzlich:

»Wir haben keinen reinen, ewigen Anspruch.«

Er weiß auch, daß man Krieg macht, ohne ernsthaft darauf vorbereitet zu sein; selbst an Stickstoff zur Herstellung von Pulver fehlte es. Dennoch oder gerade deshalb oder auch nur, weil er Patriot war, übernahm er — keineswegs zögernd, sondern sich selbst antragend — die Leitung der gesamten deutschen Kriegsrohstoffwirtschaft und sorgte dafür, daß Deutschland innerhalb eines guten halben Jahres mit allem Notwendigen eingedeckt und der Krieg von der Rohstoffbeschaffung unabhängig war. Als dann vier Jahre später Ludendorffs Waffenstillstandsgesuch eintraf, trat er, der gegen Anmaßung und Annektionsgelüste in guten Tagen Stellung genommen hatte, der rechtzeitig aus Feinden Bundesgenossen zu machen und im Kriege schon für den Frieden zu sorgen vorschlug, — da trat er *gegen* eine Kriegsbeendigung auf und forderte für den sicheren Fall einer negativen Feindantwort (›Ein dunkler Tag‹ war sein Warnruf in der ›Vossischen Zeitung‹ überschrieben) eine 'levée en masse', eine Volkserhebung also, die verhindern würde, daß man feindlicherseits den verlorenen Krieg in eine bedingungslose Kapitulation ummünze. Walther Rathenau, der 'Kriegsverlängerer' — wer könnte sich verwundern, daß sich diese Vokabel anbot und daß sie dementsprechend verwendet wurde.

Der Nachdenkliche kann auch hier nicht vergessen, daß die Kontroverse Ludendorff—Rathenau, die in diesem allerdings schicksalsträchtigen Augenblick entstand, nicht die erste war, sondern daß ihr gewissermaßen eine reziproke Kontroverse im Sommer 1917 vorausgegangen war, die sich auf die von Rathenau mit gewissenhaft erarbeitetem Material bestrittene 'kriegsentscheidende Wirkung der U-Boot-Waffe' bezog. Ludendorffs Siegesgewißheit und Rathenaus Zweifel damals — und nun Ludendorffs Kapitulation und Rathenaus 'Durchhalte-Parole'! Die zweimalige umgekehrte Antithese der Antipoden enthält zu viel

Würze und Delikatesse *persönlicher* Art, als daß man gerade Persönliches hier ganz ausschließen könnte. Die Entscheidungen komplizierter, ehrgeiziger und fantasievoller Menschen sind schwerer durchschaubar als die der Füchse oder Stiere. Bei allem Reiz zum Widerspruch gegen den einst verehrten und dann bekämpften Generalstäbler Ludendorff hat der Wirtschaftler und Philosoph Rathenau freilich das Recht des Erfahreneren auf seiner Seite. Ihm stellte sich das Ende des Krieges vor allem *wirtschaftlich* dar.

»Es war die katastrophalste Dummheit aller Zeiten, daß man statt der Liquidation den Bankrott erklärte. Weil ein in jahrelanger schwerer Verantwortung verbrauchter General die Nerven verloren hatte, steckte Deutschland den Kopf in die Schlinge und ruinierte nicht nur sich selbst, sondern nebenbei auch Europa, indem es einen vernünftigen Frieden, der die Kriegswunden heilte, unmöglich machte.«

So argumentierte er später, und seiner Argumentation haftet etwas Bestechendes an. Aber die allgemeine Kriegsmüdigkeit des Jahres 1918 glaubte sich der Pflicht enthoben, über die Wahl des Augenblicks nachzudenken. Der 'Kriegsverlängerer' wurde nicht nur nicht gehört, — er verspielte für die nächsten beiden Jahre das Recht der Mitsprache, ja er geriet darüber (denn sicher gibt es psychologische Zusammenhänge, wo die realen fehlten) in ein beunruhigendes, ja peinigendes Zwielicht: er lief Gefahr, sich auf der Liste der 'Kriegsverbrecher' wiederzufinden.

Daß diese Gefahr tatsächlich lange über ihm schwebte, ist einerseits bezeichnend für die Verwirrung der Geister, die jeder Krieg zwangsläufig auslöst, andererseits aber auch bezeichnend für die Spannung, unter der diese außerordentliche Persönlichkeit zeitlebens stand und litt. Was man innerhalb der ersten drei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts gerne Juden, vor allem den jüdischen Intellektuellen zum Vorwurf machte: Lauheit, Unentschiedenheit, Internationalität, 'Vaterlandslosigkeit' und so fort, — mußte an diesem Manne als absolut lächerlich-verleumderisch abprallen. Nur 'völkischer' Mob und dessen pseudointellektuelle Aufwiegler konnten sich zum Widerstand gegen diesen kultivierten alteingesessenen Juden aufgerufen fühlen. Andererseits aber war sein Denken derart über den Abhub nationalistischen Ressentiments

und Hasses erhaben, daß die Bezichtigungen (von belgischer Seite vor allem) eigentlich eher die Mentalität der Ankläger als die des Angeklagten trafen. So sehr Rathenau auch unter der Möglichkeit litt, als 'Kriegsverbrecher' gebrandmarkt zu werden, so sehr muß man die Ankläger dazu beglückwünschen, daß es dazu nicht kam: sie hätten sich nicht lächerlicher vor der Geschichte machen können als durch die Stigmatisierung eines Mannes, der zum ersten Opfer des noch nicht geborenen 'Dritten Reiches' werden sollte. Auf jeden Fall wirft der Verfolgungswahn gewisser nichtdeutscher Nationalisten, selbst so integren Patrioten wie Rathenau gegenüber, kein sehr vorteilhaftes Licht auf die alliierte Nachkriegspolitik. Wer ohne Eifer und Leidenschaft heute die Geschichte der ersten fünf oder sechs Nachkriegsjahre studiert, muß leider zu dem Ergebnis kommen, daß man jenen ehrlichen, demokratisch gesonnenen Vertretern der deutschen Nachkriegspolitik freiwillig nicht ein Hundertstel von jenem Entgegenkommen gewährte, das man sich später von einem betrügerischen Diktator ablisten und abpressen ließ. Intoleranz gegen die sogenannten Erfüllungspolitiker — Kompromißbereitschaft dann gegen ihre Mörder: die europäische Geschichte der letzten 40 Jahre wartet noch der leidenschaftslosen, unvoreingenommenen Betrachtung. —

Für Rathenau wurden die letzten Kriegs- und die ersten Nachkriegsjahre in mehr als einer Hinsicht problemreiche und schwierige Jahre. Er war schon nach dem Tode des jüngeren Bruders, unter dem der Vater Rathenau so schmerzlich litt, daß er zeitweilig nicht mehr arbeitsfähig war und oft unvermutet in Tränen ausbrach, in den Vordergrund und schließlich die Leitung der AEG gelangt und gehörte bereits 1910 mehr als achtzig Großunternehmen als Direktor oder Mitglied des Aufsichtsrates an, von denen sich 20 im Ausland, einige sogar in Übersee befanden. Es gab beinahe keinen Wirtschaftszweig, der sich nicht seiner Organisations- und Kombinationsgabe bedient hätte. Neben der Elektroenergie standen Kabel, Telegraph und chemische Industrie. Hinzu kam eine Reihe von Bankunternehmen, Webereien, Spinnereien, Papierfabriken. Des weiteren übte er ein Mitspracherecht in der keramischen, der Glas- und Edelstein-Industrie, in der Luftschiffahrt dem Waggonbau, der Automobilfabrikation und der Rüstungsindustrie

aus. Überall wartete er mit Neuerungsvorschlägen auf, brachte frischen Wind in die Büros und hielt mit seiner Initiative alle in Atem. (Als einer der Ersten vertrat und propagierte er die heute jedem Unternehmen geläufige These, daß die Belebung der Wirtschaft nur zu einem Teil vom Konsumenten ausgehe und daß Konjunktur vom Produzenten regelrecht organisiert werden müsse.) Als aber der Tod des Vaters ihn 1915 an die Spitze der AEG führte, die schon 1908 über etwa 90 Millionen eigenen und anvertrauten Kapitals verfügte, schienen seine Macht und sein Einfluß kaum noch zu steigern. Zunächst glaubten manche, er werde sich von einem ungesunden Machtrausch hinwegtragen lassen — der Umstand, daß er sich als 'Präsident' der AEG einführte, mißfiel nicht wenigen sehr. Aber kaum hatte er sich an die unumschränkte Regentschaft gewöhnt, da trat seine Gespaltenheit in das Machtmotorische und das Idealische wieder zutage. Auf dem Höhepunkt des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Erfolges — denn nun öffneten sich am Kaiserhof und sonst alle Türen von selbst — entdeckt er für sich wieder höhere Werte und Kategorien: die Schriftstellerei und die Politik. Der jugendliche Zwiespalt des Wesens wird neu erlitten. Verstand und Gefühl, Wissen und Witterung, Intellekt und Intuition, Hirn und Herz — sind es Gegensätzlichkeiten, Widersprüche? Ist alles fruchtbare Polarität? — Wieder versucht er sich in Selbstanalyse:

»Von meiner Jugend an ist es ein Erbteil gewesen, das Herz des Lyrikers und den Kopf des Kaufmanns in Übereinklang zu bringen, ein Erbteil, das ich schwer verstanden habe und noch heute schwer verstehe — daß ich in dem, was die Natur mir gab, mich als Doppelheit fühle. Wenn einem Menschen diese scheinbar differenten Wesenszüge mitgegeben werden, wie er auch enden mag: als Handwerker, als Ackersmann, als Soldat oder als Geschäftsmann — so ist ihm ein Schnitt und ein Widerspruch zuteil geworden, und in seinem Leben wird es nie ohne Kampf gehen. Und ein innerer Kampf ist durch mein Leben immer gegangen. Es ist nicht verwunderlich, daß ein Mensch leiden muß, dem es auf der einen Seite beschieden ist, den Dingen nachzuhängen und nachzuträumen in Sehnsucht und Empfindung, und den dann wieder der Teufel reitet, daß er in die Welt

eingreifen und aufgekrempelt bis zu den Ellenbogen in diesen Dingen der Welt rühren und kneten muß.«

Während er also 'rührt und knetet', hängt sein Geist dem Traume der 'Verschmelzung' nach, trachtet er, das anscheinend Unvereinbare zu vereinen. Die Vertiefung in die rabbinische Geistigkeit seines Ahnen Moses ben Nachman soll ihm dabei helfen. Zugleich beleben sich die Kulissen seines Hauses auffallend mit den Vertretern deutschen und internationalen Geisteslebens. Angeführt von seinem Freunde Maximilian Harden treten neue Träger großer Namen in seinen Gesichtskreis: Hugo von Hofmannsthal, Max Reinhardt, Dehmel, Wassermann, Strindberg, Chesterton, Bergson, Claudel, Mallarmé, d'Annunzio ... Rathenau war unermüdlich in seinem Eifer, neue Menschen kennen zu lernen, Gespräche mit gesprächswürdigen Partnern zu führen, die besten Zeitschriften, die wichtigsten Neuerscheinungen zu lesen. Mit einer Art nüchterner Besessenheit plante er seine Tage und Stunden, kombinierte und improvisierte und erledigte dabei ein fast unglaubliches Pensum.

Stefan Zweig berichtet in seinem Erinnerungsbuch ›Die Welt von Gestern‹ von einem zögernden Anruf bei Rathenau, als dieser nun auch in der Politik die letzte und höchste Stufe erreicht hatte:

»Mit seiner souveränen Technik, jede Minute auszunutzen, fand er sofort die Möglichkeit eines Zusammenseins. Er habe ein paar Visitenkarten bei den verschiedenen Gesandtschaften abzuwerfen, und da er vom Grunewald eine halbe Stunde im Auto dazu herumfahren müsse, sei es am einfachsten, ich käme zu ihm und wir plauderten dann diese halbe Stunde im Auto. Tatsächlich war seine geistige Konzentrationsfähigkeit, seine Umschalteleichtigkeit von einer Materie zur anderen derart vollkommen, daß er jederzeit, im Auto wie in der Bahn, ebenso präzis und profan sprechen konnte wie in seinem Zimmer.

Dieser vielbeschäftigte Mann hatte immer Zeit. Ich habe ihn gesehen in den schwersten Kriegstagen und knapp vor der Konferenz in Genua und bin noch im selben Automobil, in dem er erschossen wurde, dieselbe Straße mit ihm gefahren. Er hatte ständig seinen Tag bis auf die einzelnen Minuten eingeteilt und konnte doch jeder-

zeit mühelos aus einer Materie in die andere umschalten, weil sein Hirn immer parat war, ein Instrument von einer Präzision und Rapidität, wie ich sie nie bei einem anderen Menschen gekannt. Er sprach fließend, als ob er von einem unsichtbaren Blatt ablesen würde, und formte dennoch jeden einzelnen Satz so plastisch und klar, daß seine Konversation, mitstenografiert, einen vollkommen druckreifen Text ergeben hätte. Nie ließ ihn sein Gedächtnis im Stich, nie brauchte er für irgendeine Materie besondere Vorbereitung. Wenn man mit ihm sprach, fühlte man sich gleichzeitig dumm, mangelhaft gebildet, unsicher verworren angesichts seiner ruhig wägenden, alles klar überschauenden Sachlichkeit.

Sein Geist war wie ein genial erfundener Apparat, seine Wohnung wie ein Museum, und in seinem feudalen Königin-Luise-Schloß in der Mark vermochte man nicht warm zu werden vor lauter Ordnung und Übersichtlichkeit und Sauberkeit. Irgendetwas gläsern Durchsichtiges und darum Substanzloses war in seinem Denken. Selten habe ich die Tragik des jüdischen Menschen stärker gefühlt als in seiner Erscheinung, die bei aller sichtbaren Überlegenheit voll von tiefer Unruhe und Ungewißheit war. Bei Rathenau spürte ich immer, daß er mit all seiner unermeßlichen Klugheit keinen Boden unter den Füßen hatte. Seine ganze Existenz war ein einziger Konflikt immer neuer Widersprüche ... seine pausenlose Tätigkeit vielleicht nur ein Opiat, um seine innere Nervosität zu überspielen und die Einsamkeit zu ertöten, die um sein innerstes Leben lag.«

Es ist ein Wohlgesinnter, Jude dazu, der diese Charakter- und Persönlichkeitsdeutung gibt; und dennoch kommt vielleicht jene verborgene, die *Innen*seite dieses Lebens etwas zu kurz. Rathenau war nicht Wirtschaftsführer und Kapitalist auf der einen und schriftstellernder Schöngeist auf der anderen Seite. Sein Zug zur Vergeistigung und Beseelung machte sich auch da geltend, wo andere nur in Zahlen und Bilanzen dachten. Im Gegensatz zu Wirtschaftsführern wie Hugo Stinnes etwa, der Kapitalist alter Art und immer Rathenaus Gegner war, zielte er auf ein soziales System ab, das sich nicht der Spekulation, sondern der Ethik unterordnen sollte. Er hatte eingesehen, daß z. B. Kohlenbetriebe besser verstaatlicht würden. Er anerkannte das Recht des Industrie-

arbeiters auf Mitsprache und plädierte für die Schaffung eines Verwaltungssenates, in welchem Arbeitgeber und Arbeitnehmer gemeinsam Ordnung und Planung bestimmen sollten. Dabei lehnte er den *Materialismus* als Voraussetzung eines sozialistischen Weltbildes ab — *Vergeistigung* von Wirtschaft und Politik war seine Devise. Der Sozialismus, wie er ihn verstand, konnte auch nicht Devise einer Partei oder einer Klasse bleiben; er mußte vielmehr als Verpflichtung der Menschheit, als ein allgemeines sittliches Gesetz empfunden werden. Auch predigte er soziale Neuordnung nach übernationalen Maßstäben und erkannte in Europa die organische Heimat, das verbindliche Ganze.

War es Koketterie, Luxus eines kapitalistischen Schöngeistes, den salonsozialistischen Outsider zu spielen? Oder entsprangen seine Ideen und Gedankengänge nicht doch konkreter Erfahrung und einem sicheren Instinkt für die Notwendigkeiten der Zukunft?

Wir können seinen Zeitgenossen (und vor allem seinen Gegnern) nicht die Legitimation eines unbefangenen Urteils einräumen. Heute, beinahe ein halbes Jahrhundert später, müssen wir zugeben, daß der Sozialismus im überparteilichen Sinne tatsächlich eine menschheitliche Bewegung geworden ist und daß der Sozialismus im parteigebundenen Sinn sich mehr und mehr — von der kommunistischen Verballhornung abgesehen — aus der Enge des ausschließlichen Klassenkampfes löst. Wenn Rathenau fordert, daß der Arbeiter 'Kapitalist' werden müsse, — worin unterscheiden sich die jüngsten sozialdemokratischen Forderungen von dieser Forderung? Hat die Zeit nicht diesen Widerspruch, den Zweig damals herauslesen durfte, aufgehoben?

Zweig macht noch auf andere Widersprüche aufmerksam: auf das internationale Denken Rathenaus und seine gleichzeitige 'Vergötterung' des Preußentums. Welchen Preußentums? so darf man fragen. Oder hat es, bei aller Kargheit, Strenge, Disziplin, Kommißköpfigkeit, kein Preußentum der Liberalität, der Humanität, der Unbestechlichkeit, des Witzes und der Grazie gegeben? Der große Planer und Ökonom, der Rathenau war, hat sich gewisser Tugenden, die man früher als preußisch ansah, entsonnen, als er seine kühnen Träume in einer nicht oder noch nicht gegebenen Wirklichkeit ansiedelte. (Denn das wilhelminische Deutschland in seinem Protzentum empfand er als »Rom und Byzanz,

Versailles und Potsdam auf einer Platte vereinigt.«) Und wer will es dem durch Jahrhunderte eingewurzelten, assimilierten Juden verargen, daß er die karge märkische Erde als Heimaterde empfand? Sein Vetter Liebermann, der Maler, berlinerte wie nur ein Berliner berlinern kann; er war geradezu ein Stück Berlin. Und er selbst, Rathenau, schreibt an Karl Scheffler, der ihn in einer Rezension darauf aufmerksam macht, daß er versäumt habe, auf das 'Nationalitätsverhältnis' der Juden einzugehen:

»Es ist richtig, auf das Nationalitätsverhältnis der Juden bin ich nicht eingegangen, denn für mich steht es fest und selbstverständlich da, daß ein anderes Nationalitätsgefühl als das deutsche für einen gebildeten und gesitteten Juden nicht bestehen kann. Ich wüßte keinen, der mir begegnet wäre, der seine Staatszugehörigkeit anders empfunden hätte als ein Bayer, Sachse oder Ostpreuße. — Wir wissen, daß die deutschen Stämme nicht einheitlichen Blutes sind, daß sie noch weniger die Nachkommen der taciteischen Germanen darstellen. Daß die Blutmischung der Juden eine ältere ist, hat für mich keine Bedeutung für ihre nationale Eingliederung; ich halte alle Rassentheorien für Zeitspielerei und kenne nur eins, was Völker zu Nationen, Nationen zu Staaten macht: die Gemeinsamkeit des Bodens, des Erlebnisses und des Geistes.«

Bei einer anderen Gelegenheit versteigt er sich gar zu differenzierter Plazierung, indem er sagt:

»In diesem Empfinden stelle ich die Juden etwa zwischen die Sachsen und Schwaben. Sie sind mir weniger nahe als Märker und Holsteiner, sie sind mir aber vielleicht etwas näher als Schlesier oder Lothringer. Ich rede natürlich vom deutschen Juden.«

Mit dieser 'Eingliederung' des Jüdischen ins Deutsche rief er nicht nur bei den Völkischen, sondern auch bei seinen Glaubensgenossen heftigsten Widerspruch hervor. Schon in seinem Jugendaufsatz ›Höre, Israel!‹ hatte er zur Empörung vieler die »bewußte Selbsterziehung zur Anpassung an das Deutschtum« gefordert und später zu wiederholten Malen bekannt, daß er »auf dem Boden der Evangelien« stehe. Er hat kaum die Trauerrede auf den toten Emil Rathenau begonnen, da kommt er schon auf die rätselvolle Nacht zu sprechen, die Nikodemus

zu Jesus führt, und ruft wiederum den stummen Widerspruch der jüdischen Trauergemeinde hervor. (Es ist übrigens eine geschwätzige und in Anbetracht des langen Mißverhältnisses zwischen Vater und Sohn etwas peinliche Rede.) In einer Anwandlung von jugendlichem 'Antisemitismus' schreibt und publiziert er sogar jene Darstellung der sonntäglichen Tiergartenstraße und des abendlichen Theater-Foyers:

»Seltsame Vision! Inmitten deutschen Lebens ein abgesondert fremdartiger Menschenstamm. Glänzend und selbstgefällig staffiert, von heißblütig bewegtem Gebaren. Auf märkischem Sand eine asiatische Horde! In engem Zusammenhang unter sich, in strenger Abgeschiedenheit nach außen, so leben sie in einem selbstfreiwilligen, unsichtbaren Getto, kein lebendes Glied des Volkes, sondern ein fremder Organismus in seinem Leibe.«

Das sind allzu starke Töne für jüdische Ohren; sie scheinen auch im Widerspruch zu stehen zu seinen späteren Äußerungen über das Nationalitätsverhältnis seiner jüdischen Mitbürger. In Wahrheit offenbart sich an diesen 'Widersprüchen' die totale Zerrissenheit dieses Mannes, der zu allen Spannungen des Naturells auch noch die problematische gesellschaftliche Rolle des deutschen Juden durchkosten muß. Er kann sich nicht darüber hinwegtäuschen, daß er im Grunde ein 'Staatsbürger zweiter Klasse' ist und spricht das in einem Brief an Frau v. Hindenburg vom 12. Dezember 1917 unverhohlen aus:

»Wenn auch ich und meine Vorfahren nach besten Kräften unserem Lande gedient haben, so bin ich, wie Ihnen bekannt sein dürfte, als Jude Bürger zweiter Klasse. Ich könnte nicht politischer Beamter werden, nicht einmal in Friedenszeiten Leutnant. Durch einen Glaubenswechsel hätte ich mich den Benachteiligungen entziehen können, doch hätte ich hierdurch nach meiner Überzeugung dem von den herrschenden Klassen begangenen Rechtsbruch Vorschub geleistet.«

So leidet er unter der zwielichtigen Stellung des Juden im Kaiserreich, aber sein empfindsames Temperament leidet dann auch nicht weniger unter den Vorwänden, die — nach seiner Meinung und tatsächlich — deutsche und nach dem Kriege einströmende Juden unfreiwillig zuspielen. Es ist ihm »nicht lieb, daß augenblicklich die Zahl der

im öffentlichen Leben stehenden Juden groß ist«, gesteht er 1919, als die Revolution eine Reihe Juden, zumal Angehörige radikaler Kreise in einflußreichere Stellungen getragen hat. Aber bei allem unverkennbaren Vorbehalt, der bei ihm, dem um nationale Glauwürdigkeit kämpfenden Juden, nur natürlich ist den internationalen oder antinationalen Revolutionären gegenüber, zeigte sich hier wohl die feine Witterung des sensiblen, erfahrenen, feinnervigen Schöngeistes, der sich nicht nur — wie er Kerr gegenüber einmal betonte — »verantwortlich fühlte für die deutschen Juden«, sondern der auch spürte, daß im Hintergrund Kräfte lauerten, die Rache für die gegenwärtige Niederlage nehmen würden an denen, die jetzt allzu siegessicher den Anbruch einer neuen Zeit feierten.

Wer die Geschichte der deutschen Juden und die der Juden in einigen anderen Ländern kennt, weiß zur Genüge, wie töricht eine Pauschalierung des Jüdischen anmuten muß. In jedem Volk, jeder Rasse, jedem Stamm dieser Erde sind revolutionäre wie konservative Impulse, aufbauende wie destruktive Kräfte lebendig. Die Juden machen da keine Ausnahme. Und wenn es bis heute des Beweises bedurft hätte, so liefert ihn der Staat Israel dafür, der alle Ammenmärchen von jüdischer Disziplinlosigkeit, Feigheit, Untüchtigkeit, Vaterlandslosigkeit, Arbeitsscheu und so fort ad absurdum geführt hat.

Damals freilich galt das alte Vorurteil noch, und ein Mann wie Rathenau litt unter ihm, selbst wenn es für ihn, den fast allmächtigen Wirtschaftskönig, so gut wie außer Kraft gesetzt war. Er hatte ein Leben lang zu beweisen getrachtet, was andere nun zu widerlegen schienen: daß der Jude Patriot, obrigkeitstreu, von Grund auf Deutscher sei. Er selbst war über seine 'Durchhalte-Parole', seinen 'Nationalismus' eine Weile außer Kurs geraten. Aber die politische Situation konnte sich, würde sich ändern. Die Maßstäbe würden sich korrigieren. Und gerade er, der Achtsame und Spürige, sollte das erste Opfer der Korrektur werden. Dennoch kann es hier nicht darum gehen, sein Temperament, seine Neigungen und Eigenheiten zu rechtfertigen. Auch der Versuch einer Idealisierung wäre (umso mehr) unstatthaft, als keinerlei Voraussetzungen dafür gegeben sind. Die Persönlichkeit Walther

Rathenaus würde in ihrer Originalität aufgehoben, wollte man sie — etwa um ihres Märtyrer-Endes willen — glorifizieren.

Ähnliches freilich scheint — nach anfänglich nüchterner Kritik — Stefan Zweig zu unternehmen, wenn er nach 1919 plötzlich die Größe, »die seinem Genie eingeboren war«, erkennen will, weil er sein Leben einsetzte für die Idee: Europa zu retten. *Jeder* mutige Politiker setzt in Krisenzeiten sein Leben ein, und wenn Rathenau zeit seines Lebens europäisch, das heißt in einem wirtschaftlichen und politischen Großraum dachte, so vertrat er in Spa, Cannes, Genua und Rapallo doch in erster Linie einmal deutsches Lebensrecht gegen allzu egoistische und unvernünftige Ansprüche der Alliierten. Daß er dabei bestrebt war, die Reparationsforderungen der Alliierten zu präzisieren oder überhaupt zu fixieren, muß ihm — ganz entgegen dem recht voreiligen Schlagwort von der Erfüllungspolitik — ebenso hoch angerechnet werden wie seine Hinwendung zu Rußland, selbst wenn er den Irrtum beging, im Bolschewismus nur eine Fassade und die UdSSR auf dem Wege zu einem Agrarstaat zu vermuten. Was er in diesen Verhandlungen und dann als Wiederaufbau-Minister und späterer Außenminister erreichte, konnte — nach Lage der Dinge — nicht als dauerhafter oder gar endgültiger Gewinn für das am Boden liegende Nachkriegsdeutschland in Erscheinung treten. Daß er mit Leidenschaft, Geschick und imponierender Intelligenz zu Werke ging und es schließlich zuwege brachte, die starre Front der Alliierten aufzuweichen und Deutschland in eine annähernd partner-ähnliche Position zurückzulavieren, steht außer jedem Zweifel.

Alfred Kerr, der sarkastische Kritiker, der ganz und gar nicht zu den Verehrern Rathenaus zählte, hat dem Staatsmann dann auf seine Art höchstes Lob gezollt, indem er sagte:

»Diese spätere Zeit war — es ist immer festzuhalten — seine höchste, stärkste Lebensstufe. Die große Zeit eines Gewandelten.«

Rathenau nahm seine politische Mission sehr ernst. In dem Augenblick, da er sich zur Übernahme eines Ministeriums entschloß, legte er alle wirtschaftlichen Ämter nieder, um sich jedes Verdachtes zu entkleiden, jeder Versuchung zu entledigen. Er war darum noch kein Gewandelter; denn schon immer hatten sein Stolz, sein Gefühl für

Sauberkeit es abgelehnt, Vorleistungen zu genießen oder Zubußen mitzunehmen. Gewandelt hatte sich freilich seine Aufgabe, der Stil und Zweck seines Wirkens, und diesem Wandel zeigte er sich allerdings auf eine beeindruckende Weise gewachsen. Die Revolution, die ihn einst abgelehnt hatte, war der Unzulänglichkeit überführt und hatte ihre Impulse aufgegeben. Damit hatte die Stunde Rathenaus geschlagen.

Über diese Stunde, die seine letzte werden sollte, ist viel oder auch wenig zu sagen. Die Vokabel vom 'Gewandelten' verfängt dabei nicht recht; sie fußt wahrscheinlich auf einer voreiligen Unterschätzung Rathenaus, der dann — zum Äußersten aufgerufen — auch ein Äußerstes leistete. Für diese letzte Spanne seiner Existenz fielen die Handicaps der Vergangenheit von ihm ab. Nun war er für das große Ganze legitimiert; nun war an die Stelle eines Gruppennutzes das Staatswohl, an die einer Gesellschaft das Volk getreten. Aber mitten in dieser Umstimmung seiner Aufgabe und seines Wesens trafen ihn die Kugeln seiner Mörder und beendeten ein unruhiges, zwiespältiges und doch der Harmonie zustrebendes Leben. Ein bedeutender deutscher Jude hatte sich in die Politik vorgewagt. Es war ein tödliches Wagnis geworden. Zugleich der bedrohliche Auftakt — heute wissen wir es — einer Hetzjagd, der das ganze deutsche Judentum und vier Fünftel des europäischen zum Opfer fallen sollten.

Erfahrungen des Autors mit dem Thema:

Die Erfahrungen, die ich während der Ausarbeitung dieser Studie machte, waren denkbar zwiespältig. Es war, als teilte sich die Problematik der Person Rathenaus der Arbeit selbst, ja darüber hinaus der Person des Ausarbeitenden mit. Die Schüsse der Mörder, die schließlich aller Überlegung ein Ende setzten, wurden darüber wie ein Theater-Coup, wie das Eingreifen eines 'deus ex machina' empfunden. Sie beendeten ein unvollendetes Leben. Man ist nicht sicher, ob der Protest gegen diesen Gewaltakt sich insgeheim mit der Empfindung verbinden

möchte: der Märtyrertod erst gebe der Person und Figur Rathenaus den großen, tragischen Aspekt.

Nach Abschluß des Beitrages bemerkte ich, daß ich das gestellte Thema ›Walther Rathenau — ein Jude in der deutschen Politik‹, genau genommen, verfehlt hatte. Von allem Anfang an war deutlich gewesen, daß Rathenau schon darum eine ungewöhnliche Erscheinung war, weil er in die vorderste Linie der Politik drängte. In der deutschen Judenheit bildete er damit eine Ausnahme. Denn von den gesellschaftlichen Vorurteilen einmal abgesehen, die eine betonte Aktivität verhindern mochten, entspricht und entsprach jüdischem Naturell die immer etwas laute und vordergründige Tagespolitik weniger als ihre Diagnose, Steuerung oder Aufbereitung in philosophischem, kritischem, publizistisch-literarischem Sinn. Karl Marx oder Heinrich Heine und ihre Nachfolger entsprechen jedenfalls unserer Vorstellung und Erfahrung vom politischen Juden (in Deutschland) mehr als Rathenau. Auf jeden Fall widersetzt er sich — und nicht nur vom Gesellschaftlichen her — der Pauschale.

Ob es als ernstes Handicap gelten muß, daß man über Rathenau schreibt, ohne ihn persönlich gekannt zu haben, soll dahin stehen. Anfangs meinte ich, solcher Mangel an persönlicher Erfahrung lasse kein Urteil zu. Später, als ich eine Reihe von Berichten und Meinungen studiert hatte, die von Bekannten, Augenzeugen, Zeitgenossen stammen, gewann ich die Überzeugung, daß 'persönliche Bekanntschaft' — sie beschränkt sich in diesem besonders gelagerten Fall wohl ohnehin zumeist auf gelegentliche, sporadische und letztlich fragmentarische Erfahrung — einem sachlichen Befund nicht immer zuträglich war. In der persönlichen Begegnung gewann entweder die Sympathie offen oder die Antipathie insgeheim die Oberhand. Rathenau faszinierte ebenso, wie er abstoßen oder wenigstens befremden konnte. Diese auch sachlich spürbare Variabilität seines Wesens und seiner Person macht eine eindeutige Wertung fast unmöglich. Der Reiz dieser Persönlichkeit liegt eben *nicht* im Eindeutigen, sondern im Zwiespältigen, Schillernden.

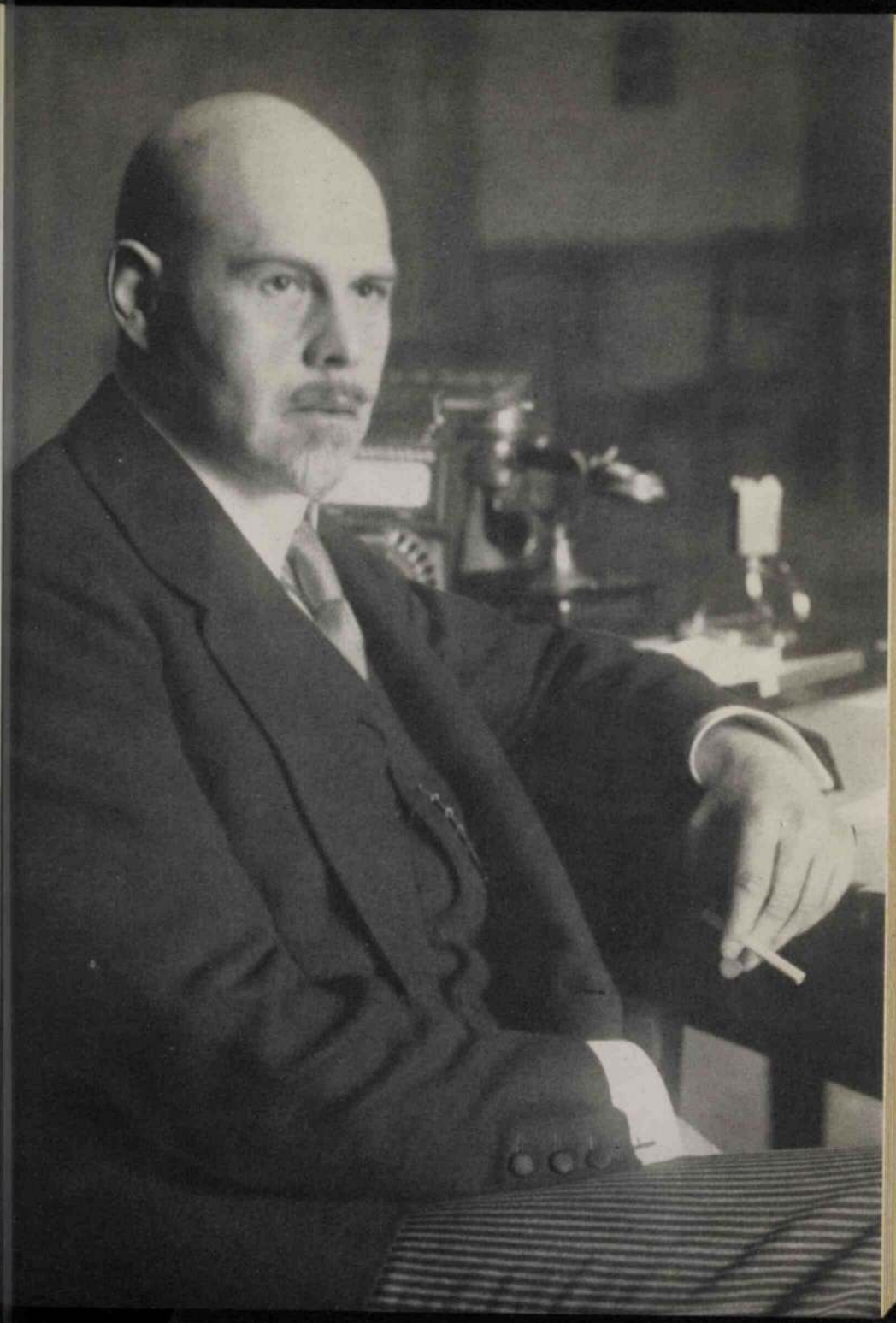
Daß Rathenau in der Politik — zumal am Verhandlungstisch mit ausländischen Partnern — geschickt agierte, daß er außergewöhnliches

Format besaß, zu imponieren oder gar zu überzeugen verstand und ein redlicher Handlanger lebensgefährlich bedrohter deutscher Interessen war, versteht sich von selbst. Auf solches 'Führungszeugnis' kommt es bei diesem 'preußischen Juden' wohl kaum an. Auf die Frage aber nach bleibender oder zumindest weiter wirkender Leistung läßt sich kaum antworten, und hier liegt wohl die Ursache dafür, daß das Thema keine erschöpfende und prägnante These erlaubt. Rathenau mußte Politik im Übergang, Politik von der Hand in den Mund machen. Und da Deutschland entmachtet und in der Hand der Siegerstaaten war, konnte es nur das sein, was der deutsche Nationalismus und spätere Nationalsozialismus 'Erfüllungspolitik' nannte, die ruhmloseste, undankbarste, bitterste Politik also, die denkbar ist. Auch die deutsche Politik nach dem zweiten Weltkrieg mußte zunächst Erfüllungspolitik sein. Daß es dennoch am Ende eine 'dankbare' und erfolgreiche Politik war, lag einmal an der wohl endgültigen Niederlage des Nationalismus, vor allem aber an der völlig anderen Politik der westlichen Sieger, die freilich von der Haltung und dem Verhalten der Sowjetunion weitgehend provoziert wurde.

Dennoch ist die Geschichte des Juden Walther Rathenau nicht zu Ende mit diesen Hinweisen. Sein Tod überführt gewissermaßen seine eigentliche Persönlichkeit wieder in die Bereiche, in denen seine tieferen Kräfte wurzelten und auf die er sich instinktiv immer wieder zurückzog, wenn ihn eine Krise heimsuchte.

Man weiß, daß sich von seinen drei Mördern zwei selbst richteten; der dritte — ein Werner Techow — konnte entkommen. Zurück ließ er freilich eine Mutter, die unter der Tat ihres Sohnes auf das Schmerzlichste litt. Dieser Frau schrieb Rathenaus alte Mutter, als sie von ihren Kümmernissen hörte, jenen wunderbaren Brief:

»In namenlosem Schmerz reiche ich Ihnen, Sie ärmste aller Frauen, die Hand. Sagen Sie Ihrem Sohn, daß ich im Namen und Geist des Ermordeten ihm verzeihe, wie Gott ihm verzeihen möge, wenn er vor der irdischen Gerechtigkeit sein volles, offenes Geständnis ablegt und vor der göttlichen bereut. Hätte er meinen Sohn gekannt, den edelsten Menschen, den die Erde trug, so hätte er eher die Mord-



waffe auf sich selbst gerichtet als auf ihn. Mögen diese Worte Ihrer Seele Frieden geben.

Mathilde Rathenau«

So versöhnlich und der tragischen Figur Rathenaus würdig und in seinem mütterlichen Überschwang entsprechend dieser Brief auch war, — das Leben erfand noch einen bewegenderen Schluß, der die Person des Mörders selbst betrifft und das Wirken eines außergewöhnlichen Menschen in die Zukunft beweist:

Dieser Techow landete in der Fremdenlegion und wurde nach mancherlei Umtrieben zu einer Schlüsselfigur im Kampf um die Errettung verfolgter Juden in Frankreich während des letzten Krieges. Zeugen, die ihn zuletzt in Marseille trafen, berichteten, daß er mehr als 700 Flüchtlingen den Weg in die Freiheit geebnet habe. Verantwortlich für diesen Gesinnungswandel des einstigen Antisemiten aber war der Brief von Rathenaus Mutter gewesen, von dem Techow gestand:

»Er eröffnete mir eine neue Welt.«

17 Walther Rathenaus Staatsbegräbnis. Trauerfeier im Sitzungssaal des Reichstages 1922

Ein

Kein Sa
bezeichn
noch Ab
wurde d
Christi
dem be
auch de
und ihr
allein u
nur eine
einer N
und die
schien.
die Verp
und Sch
wie ihre
Getto —
Lösung:
dem Go
Aber m
kennt d
Märtyr
Flack sa
tetten sie
Leibzoll
Insein, a

Ein Jude namens Kafka

von Walter Jens

Kein Sieg, kein strahlender Triumph: eine Katastrophe riesigen Maßes bezeichnet den Scheitelpunkt der jüdischen Geschichte. 2000 Jahre nach Abraham, 2000 Jahre vor der Gründung des israelischen Staates, wurde der zweite Tempel vernichtet. Am 9. Ab des Jahres 70 nach Christi Geburt drangen Titus' Legionäre in Jerusalem ein und raubten dem besiegten Volk nicht nur die Heimat, sondern mit dem Tempel auch den einzigen Ort, an dem es den Namen seines Gottes aussprechen und ihm dienen konnte. Von nun an war Israel allein mit sich selbst; allein unter den Völkern, ein Leib ohne Herz und ohne Kopf, allein mit einem zürnenden Gott, der seinen Namen verbarg, allein im Dunkel einer Nacht, dessen Morgen — Zions Erlösung, das Ende der Sühne und die Heimkehr Jehovas in den erneuerten Tempel — unendlich weit schien. Über die Erde verstreut, bußfertig und zur Klage bereit, warteten die Verjagten jahrhundertelang auf die Befreiung, warteten in Tempel und Schule, den jämmerlichen Abbildern ihres Einen Gotteshauses (so wie ihre Gebete nur Symbole vergangener Opfer waren), warteten im Getto — und verzweifelten nicht. Wie leicht war doch die irdische Lösung: man brauchte nur die Taufe anzunehmen, ein Christ zu werden, dem Gott der Väter abzuschwören . . . und alles Leiden hatte ein Ende! Aber mit Ausnahme der Marranen-Konversion im Spanien von 1400 kennt die Geschichte keine einzige Massenkapitulation — lieber Kerker, Marter und Tod als Verrat! Verlacht und verspottet, mit dem gelben Fleck auf der Brust, dem Judenstock, dem Bart und dem Hut, behaupteten sich die Verbannten, durch den Judeneid Verhöhnten, durch den Leibzoll Entehrten über die Jahrhunderte hinweg, sammelten sich auf Inseln, in den Judenstraßen von Frankfurt und Worms, in der Wiener

Leopoldstadt, dem zweiten Bezirk; um die Altneuschul, das Rathaus und den Friedhof von Prag.

Die Stadt an der Moldau vor allem, Prag, blieb, vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert hinein, ein Zentrum jüdischen Geistes, die einzige Stadt vielleicht, die — sieht man von den Ereignissen des Jahres 1745 ab — ihren israelitischen Bürgern wenigstens die Ansätze einer bescheiden-kontinuierlichen Entfaltung ermöglichte: wo sonst gab es ein jüdisches Rathaus mit hebräischen Chiffren an der Uhr?

Aus diesem 5. Prager Bezirk nun, dem im Jahre 1880 assanierten Getto der Josefstadt, stammte *Franz Kafka;* in seinem Bannkreis lebten Werfel und Brod, Meyrink und Rilke. Prag: das war neben Wien die große Keimzelle der deutschen Literatur dieses Jahrhunderts; hier, nahe der Kleinseite zu Füßen des Hradschins, dort, im weiten Schatten der Prater- und Taborstraße, waren die großen Meister der modernen Dichtung zu Hause: Fromme und Emanzipierte, Zionisten und Abtrünnige ... Menschen jüdischer Herkunft allemal, Schnitzler und Karl Kraus, Werfel und Broch, Brod und Hofmannsthal, Ehrenstein und Altenberg, Kafka und Freud.

Ein seltsames Schauspiel! Nachdem die Poesie deutscher Sprache von ihren Anfängen bis zum Scheitel des 18. Jahrhunderts nur einen einzigen Juden kannte, den Minnesänger Süßkind von Trimborn, der in der Manessischen Handschrift mit dem Knaufhut erscheint (der schändliche Pfefferkorn sei hier übergangen), gelang es dem Moses Mendelssohn, Lessings Nathan, den Zauberkreis zu durchbrechen und, im Angesicht der nahenden Revolution, dem jüdischen Geist wieder Würde und Ansehen in unseren Landen zu geben, den Boden zu ebnen und die Scheuern zu bauen, in die dann die kommenden Ernten eingebracht wurden: erst das Zeitalter der Emanzipation konnte zeigen, welche literarischen Potenzen im Getto-Gefängnis verkümmert waren. Nur ein klein wenig Freiheit, Weite und Entfaltungsmöglichkeit ... und sofort stand ja seit je ein Maimonides auf, ein Moses ibn Esra, Judah ha Levi, ein Raschi oder ein Baalschem ... kaum ein Poet übrigens, es sei denn, man bezeichnete — nicht ohne Grund — die chassidischen Rebbes als Dichter. Alle aber, alle die großen Juden, von Philo bis Dow Bar, waren *Einzelne* gewesen, Ausnahme-Erscheinungen, Günst-

linge liberaler Zeitläufe. Erst im 19. Jahrhundert entstand, lawinenschnell, eine jüdische Literatur, die ihre Zentren in den westlichen Hauptstädten hatte — Paris und Prag, Wien und endlich auch Berlin: erst jetzt war es möglich, das mythische Erbe in der Sprache der Moderne einem liberal-bourgeoisen Publikum nahezubringen, die Probleme der Zeit mit Hilfe einer in Jahrtausenden erlernten Assimilations-Gabe zugleich aus der Vertrautheit (des Emanzipierten) und der Distanz (des all zu lange Ausgeschlossenen) zu betrachten.

Nähe und Ferne, Distanz und Eingemeindung, Fremde und Heimat, Diaspora und Zentrale ... das waren die Probleme Franz Kafkas, der ein Jude unter lauter Christen und ein Deutscher unter lauter Tschechen war. 8% der Prager Bevölkerung sprachen — nach neueren Forschungen — um die Jahrhundertwende deutsch — und von diesen 8% waren nahezu ¾ Juden — Bewohner der alten Josefstadt zumal, die von den Tschechen um ihrer progermanischen Haltung, ihres Anschlusses an die society Österreich-Ungarns willen gehaßt, von den Deutschen aber, vor allem den Provinzlern aus den Sudeten (weniger von den Hauptstädtern selbst) noch lange nicht als ebenbürtig betrachtet wurden. Unter solchen Aspekten, im Zeichen einer immer stärkeren Dominanz des heimisch-tschechischen, im Zeitalter des Nationalismus kräftig entfachten Elements sank das Deutsche mehr und mehr zu einer reinen Amtssprache, einem josephinischen Kanzleistil herab, wenn es sich nicht in den Niederungen des 'Kuchelböhmischen' und 'Mauscheljüdischen', jenem tschechisch-deutschen oder deutsch-jüdischen Umgangsjargon verlor, der in letzter Zeit häufig zitiert worden ist. Der linguistische Tatbestand aber: die Herrschaft des Kauderwelsch und polyglotten Galimathias schien eine genuine Widerspiegelung der Prager Topographie zu sein ... ein Abbild all der winkligen Häuser, Innenhöfe, Durchgänge, Pawlatschen und Gärten, eine Laut und Zeichen gewordene Golem-Szenerie.

Hier war Franz Kafka zu Hause; Altstadt und fünfter Bezirk hießen die vertrauten Reviere, in denen sich Wohnung und Schule, Universität und Theater befanden; Prag war der Dämon, dem der Kranke auch in der Emigration der Berliner Jahre nie zu entfliehen vermochte (»Prag läßt nicht los. Dieses Mütterchen hat Krallen.«): hier fiel die Ent-

scheidung, hier lebte der Vater, hier traten die jiddischen Schauspieler auf, hier paarte sich weltläufig-liberales Westjudentum mit östlicher Gesetzestreue, hier war der Nährboden, aus dessen Elementen eine rebellisch-karge Sprache, das Idiom skurriler Nüchternheit, die Kunstwelt der Gänge und Treppen, Lauben und Höfe erschuf. Neben Venedig und Wien war Prag der dritte große Schmelztiegel Europas, die Brücke zwischen Ost und West, hussitisch, jüdisch und katholisch zugleich, Palast und Getto, Dorf und Schloß. In Kafkas Gesprächen mit Janouch heißt es:

»In uns leben noch immer die dunklen Winkel, geheimnisvollen Gänge, blinden Fenster, schmutzigen Höfe, lärmenden Kneipen und verschlossenen Gasthäuser. Wir gehen durch die breiten Straßen der neuerbauten Stadt. Doch unsere Schritte und Blicke sind unsicher. Innerlich zittern wir noch so wie in den alten Gassen des Elends. Unser Herz weiß noch nichts von der durchgeführten Assanation. Die ungesunde alte Judenstadt in uns ist wirklicher als die hygienische neue Stadt um uns. Wachend gehen wir durch einen Traum: selbst nur ein Spuk vergangener Zeiten.«

Prag war für Kafka das zur Anschaulichkeit verdinglichte jüdische Erbe, Getto und väterliches Gefängnis. Sein Geburtshaus stand am Rand der alten Judenstadt; es war, wie Peter Demetz gezeigt hat, einmal Wohnsitz von Mönchen gewesen, die hier ihr Bekehrungswerk trieben: auch Kafka hat den Beobachtungsposten an der Grenze der Bezirke, zwischen Hradschin und Ghetto, niemals verlassen. Am Ende war auch er ein Missionar, kein christlicher, gewiß nicht ... aber ein jüdischer? ›Der Brief an den Vater‹ zumindest zeigt Kafka in der Attitüde eines enttäuschten Israeliten, der sich nicht genug tun kann, seinem Vater Lässigkeit um Glauben, mangelnde religiöse Erziehung der Kinder und gähnenden Gehorsam gegenüber den Geboten anzumerken:

»was war das für ein Judentum, das ich von dir bekam! ... Du gingst an vier Tagen im Jahr in den Tempel, warst dort den Gleichgültigen zumindest näher als jenen, die es ernst nahmen, erledigtest geduldig die Gebete als Formalität, setztest mich manchmal dadurch in Erstaunen, daß Du mir im Gebetbuch die Stelle zeigen konntest, die gerade

rezitiert wurde, im übrigen durfte ich, wenn ich nur (das war die Hauptsache) im Tempel war, mich herumdrücken, wo ich wollte.«

›Der Brief an den Vater‹ bezeugt nicht, wie man bisweilen geglaubt hat, Kafkas religiöse Indifferenz — er gleicht, im Gegenteil, dem Aufschrei eines Durstigen, der zeit seines Lebens nach Wasser verlangte und stattdessen Jauche zu trinken bekam. Während der Vater, als einen fernen Fixpunkt, immer noch die Kindheitserinnerung der dörflichen Getto-Gemeinschaft besitzt, ist dem im Klima großstädtisch-lauer Emanzipation herangewachsenen Sohn dergleichen Trost versagt — ihm erscheint das Synagogen-Zeremoniell, losgelöst von allem dinglich-sichtbaren Bezug, als verleiblichte Langeweile. Welche Diskrepanz zwischen Möglichkeit und Verwirklichung, welch Zwiespalt zwischen dem Goldglanz der Tradition und seiner fahlen Realisierung in den Geschäfts-Gebeten des Vaters tut sich hier auf! Wie bedrohlich-lockend empfindet Kafka selbst den Aufruf zur Thora — und welches höchst simple, 'gesellschaftliche' Schauspiel macht sein Vater daraus: eine Alltagszeremonie, die man 'gut überstehen' muß, eine Farce, die auf der Ebene skurriler häuslicher Betabende lag.

»Das war also das Glaubensmaterial, das mir überliefert wurde, dazu kam höchstens noch die ausgestreckte Hand, die auf 'die Söhne des Millionärs Fuchs' hinwies, die an hohen Feiertagen mit ihrem Vater im Tempel waren. Wie man mit diesem Material etwas Besseres tun könnte, als es möglichst schnell loszuwerden, verstand ich nicht; gerade dies Loswerden schien mir die pietätvollste Haltung zu sein.«

Den Gott der Väter auf dem Weg über den leiblichen Vater zu suchen — er steht dem Anfang um einen Schritt näher — ist jüdische Art; es war Franzens persönliche Tragik, daß der Weg zu einem Umweg führte; denn Hermann Kafka, herrisch, weltlich-brutal und unfähig, ein Beispiel zu geben, verstellte, wie ein böswilliger Türhüter, dem Sohn den Ausblick auf das Gesetz. Judentum war für ihn mit ein paar sentimentalen Jugenderinnerungen identisch, die ihm vom Sohn gereichten jüdischen Schriften ekelten ihn an, Religion erschien dem Galanteriewaren-Händler als eine Summe von Quisquilien.

»Es war auch unmöglich, einem vor lauter Ängstlichkeit überscharf

beobachtenden Kind begreiflich zu machen, daß die paar Nichtigkeiten, die Du im Namen des Judentums mit einer ihrer Nichtigkeit entsprechenden Gleichgültigkeit ausführtest, einen höheren Sinn haben konnten. Für Dich hatten sie Sinn als kleine Andenken aus früheren Zeiten, und deshalb wolltest Du sie mir vermitteln, konntest dies aber, da sie ja auch für Dich keinen Selbstwert mehr hatten, nur durch Überredung oder Drohung tun.«

Während Kafka — wir folgen Klaus Wagenbachs Biographie — in seinem Vater, Hermann, der aus einem südböhmischen Dorf nach Prag gekommen war und es dort zu Ansehen und Reichtum gebracht hatte, die Situation eines um jeden Preis nach Assimilation in Sitte, Praktik und Verkehr strebenden Provinz-Israeliten erblickte, der sein Leben auf Erfolg, berechnende Angleichung und rechte Beziehungen abstellte, erschien ihm die Mutter, Julie Kafka, eine geborene Löwy aus Podjebrad, als Trägerin einer alten Gelehrten- und Akademiker-Tradition, die viele ungewöhnliche Menschen, Sektierer und Käuze hervorgebracht hatte, unter ihnen Kafkas Lieblingsonkel, den Landarzt Siegfried Löwy in Triesch. Immerhin waren auch die Löwys keineswegs gesetzestreu und orthodox; lediglich ein Viertel des Kafkaschen Erbes, Julie Kafkas Mutterseite: der Porias-Anteil, will im strengen Sinne 'jüdisch' genannt sein. Der Gebetsmantel also war für Kafka, daran ist nicht zu zweifeln, schon in sehr weite Ferne entrückt — ein zarter Schleier, den er nicht als Mitgift bekam, sondern, war einmal der Schatten des Vaters lichter geworden, wiederfinden mußte. Neuerwerbung, nicht selbstverständlicher Besitz ist das Stichwort, unter dem man Kafkas Verhältnis zum Judentum nachforschen muß. Nur als ein sehr weit entfernter Glanz, durch Erzählung und Wiedererzählung gebrochen und verblaßt: legendär schon erscheint dem von einer französischen Gouvernante und deutschen Lehrern erzogenen Enkel die feste Glaubenswelt seiner Väter:

»Ich heiße hebräisch Amschel, wie der Großvater meiner Mutter von der Mutterseite, der als ein sehr frommer und gelehrter Mann mit langem weißen Bart meiner Mutter erinnerlich ist, die sechs Jahre alt war, als er starb. Sie erinnert sich, wie sie die Zehen der Leiche festhalten mußte und dabei Verzeihung möglicher dem Großvater gegenüber begangener Verfehlungen erbitten mußte. Sie erinnert

sich auch an die vielen, die Wände füllenden Bücher des Großvaters ... Ein noch gelehrterer Mann als der Großvater war der Urgroßvater der Mutter, bei Christen und Juden stand er in gleichem Ansehen, bei einer Feuersbrunst geschah infolge seiner Frömmigkeit das Wunder, daß das Feuer sein Haus übersprang und verschonte, während die Häuser in der Runde verbrannten.«

Sehr weit weg ein Licht im Rücken, sehr weit weg die Ahnung eines Glanzes im Antlitz, an der dunkelsten Stelle zwischen dem Schein des Anfangs und dem Schein des Endes: das war Kafkas Position, die Lage eines Vereinsamten, der von der Erinnerung und der Hoffnung nur gerade so viel erwarten darf, daß er sich um beides mühen muß.

Dabei macht es die Besonderheit seiner Lage aus, daß er, der Jude unter den Christen und Deutsche unter den Tschechen, gezwungen war, immer allein, im Zustand einer großen Vereinsamung, zu leben. Isolation aber bedeutet Schuld. »Sondere dich nicht von der Gemeinschaft ab« befiehlt der Talmud — Max Brod betont den Satz zu Recht —, und es ist deshalb kein Zufall, daß im Zentrum des Kafkaschen Werks die Gestalt des schuldhaft Vereinzelten, eines unverantwortlich nur sich selbst lebenden Junggesellen zumal, erscheint: Raban, Samsa, Josef K. Doch wäre es verfehlt, Kafkas Deutung der hybriden Vereinzelung nur auf die jüdische Tradition zurückführen zu wollen; die These »Isolation führt den Menschen in die Schuld« ist seit den Tagen Homers — Achills Absonderung zieht den Tod des besten Freundes nach sich — ein General-Thema der europäischen Dichtung, das zumal in der Tragödie immer wiederkehrt und um das Jahr 1900 in den Mittelpunkt der Literatur des fin de siècle rückt: Hofmannsthals Claudio, der von allem Abgetrennte, steht exemplarisch für viele.

Mit der Vereinzelung aber ist die Sehnsucht nach Rückkehr und Aufhebung der Schuld untrennbar verbunden: der Ausgeschlossene sehnt sich nach neuer Gemeinschaft, erstrebt, mit Hofmannsthal zu sprechen, eine 'allomatische' Lösung und sucht die Verbannung rückgängig zu machen ... deshalb die Bedeutung der Ehe in Kafkas Werk, deshalb die große Rolle, die *im Werk* der Bund der Verständigten, jene Kongregation der Eingeweihten, *im Leben* die glückliche, unter nationalen Aspekten erzwungene Vereinigung der Tschechen spielt, deren un-

gebrochene Volkskraft — Kafkas Briefe an Milena sprechen nicht minder als die Verse des frühen Rilke davon — den Isolierten magnetisch anzieht.

Das tschechische Volk und die jüdische Gemeinde: das sind die Fixpunkte des Kafkaschen Werks, Realitäten und nicht imaginäre Ideale — wie sein Vater sprach Kafka ein vorzügliches Tschechisch, lernte, am Ende seines Lebens, in Berlin die hebräische Sprache. Im Gegensatz zu seinem weltläufigen Stadtgenossen Werfel hat der Verfasser des ›Schlosses‹ sich nie sehr weit aus dem Bannkreis des Hradschin entfernt, seine Lokalität blieb tschechisch und jüdisch zugleich — Prag, beschrieben aus Kleistscher Distanz. Eine Chagall-Welt, die Szenerie jüdischer Folklore, die man auch aus den Odessa-Geschichten Isaak Babels kennt, entsteht vor den Augen des Lesers. An die berühmte Sabbath-Tafel des Witebsker Malers, jenes Zeichen einer roten Schwermut und dumpfen Melancholie, hinter denen die Zeit gleichsam erstarrt, erinnern die folgenden Sätze:

»Wenn man so im Winter schon nach dem Essen die Lampe anzünden mußte, die Verhänge heruntergab, bedingungslos sich zu Tisch setzte, von Unglück schwarz durch und durch, doch aufstand, schreien mußte und als Signal zum Wegfliegen stehend noch die Arme hob. Damit einem ja nichts entginge, kam dann noch ein gutgelaunter Bekannter ...«

Beide Zeugnisse, Kafkas Worte und Chagalls gespenstisches Bild — die Todesstarre zwischen Tür und Bett, unter der blauen Uhr und der Lampe, und das Leuchterzeremoniell des Tisches — stammen aus dem gleichen Jahr 1909. Jüdische Umwelt, gebannt mit Hilfe expressionistischer Formen: das Bild des Fliegens ist geradezu ein expressionistisches Zentralbild, das vor allem den Zustand des Irren, die Seelenlage des Entgrenzten, aller Schranken Ledigen symbolisiert — Heym in erster Linie hat es wieder und wieder verwandt; er war es auch, der in den Tagebucheintragungen vom Juli und August 1911 ganz ähnliche Zeichnungen wie Kafka und Chagall entwarf.

»Rechts in der Ecke eine Art Schatten von zwei Männern. Sie sehn aus wie Brüder. Sie nehmen dieselbe Haltung ein. Wenn man näher zusähe, würden sie zerfließen. Sie haben hohe spitze Hüte auf. Sie sind in lange graue Talare gekleidet. Ein Strick bindet ihre Hüften.«

Während andere Prager, Schriftsteller wie Meyrink, das Zauber-Getto der Prager Altstadt in einen Irrgarten der Apokalypse verwandelten und um das Gassen-Gewirr eine Gespenster-Gloriole hängten — alles bedeutsam, ekstatisch, transzendent —, war Kafka jeglichem Mystizismus abhold und bemühte sich darum, gerade das Abnorme als alltäglich, das Mysterium als Quisquilie zu beschreiben. Diese Technik setzte freilich voraus, daß *alles* Begegnende — nicht nur das Wunder selbst — zunächst einmal als fremd, ungewohnt und staunenswert begriffen wurde, weil nur so die Rückverwandlung ins Banale gelingen konnte. Gerade den Juden, seinen eigenen Brüdern, gegenüber hat Kafka den verfremdenden Blick des Erstaunten, immer neu Überraschten niemals verloren. Sie, die Glaubensgenossen, die scheinbar so sicher und geborgen dahinlebten, waren ihm sehenswert, gaben Anlaß zu niemals endendem Verwundern. Gerade dem scheinbar Verwandten gegenüber verharrte Kafka in der Haltung eines Thomas Mannschen Helden — ausgeschlossen, distanziert und zur fixierenden Notiz verdammt, der Erkenntnis, nicht dem Leben preisgegeben.

Das Judentum machte ihn traurig und wissend; denn es war ein spätes, um eigene Bedingtheiten wissendes, ein historisches Judentum, das, wie das Nichts oder die Jugend, Verzweiflungen schenkt. Der Väterglaube, noch erahnt, aber nicht mehr gelebt: zur Verdammnis, aber nicht zur mystischen Ekstase tauglich, ließ Kafka alt und müde sein; denn jüdische Jahre zählen doppelt — wenn schon die Altneuschul wenig gegenüber dem Tempel bedeutet, wieviel weniger bedeutet dann erst das Haus Hermann Kafkas für einen Juden an der Grenze der Zeiten! Jahre im Dämmern gleichen Jahrzehnten. In einem Brief an Milena heißt es:

»Bedenken Sie auch, wie ich zu Ihnen komme, welche 38jährige Reise hinter mir liegt (und da ich Jude bin, eine noch viel längere).«

Kafka war wissend, und das Wissen machte ihn alt, ließ seine Schritte zögern, zerspellte die Gedanken in Antinomien, die nicht nur des Autors juristische Schulung, sondern auch den rabulistischen Tenor der Talmud-Exegesen verraten: einerseits — andererseits, so aber auch so, hier doch genauso gut dort. (Man denke an die tabellarischen Gegenüberstellungen: für und wider die Ehe, für und wider einen Wohnungswechsel!)

Kein Zweifel, Kafka hat lange Jahre an seinem Judentum gelitten: ihm verdankte er nicht zuletzt die 'Verzweiflung des Einsamseins'; das schwebende Zeichen König Davids brannte ihm oft genug wie ein Kainsmal auf der Stirn und trieb ihn von Exil zu Exil. Nicht einmal eine Gefährtin war hier zu erwarten: der Vater, von dem — sich im Werk des Kindes spiegelnden — Wahn, dem echt habsburgischen Glauben eines Emanzipierten verfolgt, es käme im Leben alles auf 'Beziehungen' an, wie wir bei Wagenbach lesen, machte Kafkas letzten Heiratsplan nur deshalb zunichte, weil es sich bei der Braut um die Tochter eines jüdischen Gemeindedieners handelte:

»Sie hat wahrscheinlich irgendeine ausgesuchte Bluse angezogen, wie das die Prager Jüdinnen verstehen, und daraufhin hast du dich natürlich entschlossen, sie zu heiraten.«

Hatte so nicht schon der Vater im ›Urteil‹ gesprochen? Seltsam, wie die Vokabeln poetischer Imagination die sieben Jahre später gesprochenen Worte herbeizwangen ... Und doch, trotz seines Judentums, das ihn prägte, blieb Kafka auch unter seinen Glaubensgenossen — sieht man von den letzten Jahren ab — ein wahrhaft ahasverischer outcast:

»Was habe ich mit Juden gemeinsam? Ich habe kaum etwas mit mir gemeinsam und sollte mich ganz still, zufrieden damit, daß ich atmen kann, in einen Winkel stellen.«

Ein Jude sein, heißt für Kafka: allein bleiben; ein einsamer Jude aber — das ist die personifizierte Isolation, das bedeutet Junggesellentum (»Ein Mann ohne Weib ist kein Mensch«), Exilierung, Emigration der Verzweiflung; ein einsamer Jude — das ist die zum Bild gewordene Diaspora. Jude und Nicht-Jude ... das waren Klassifizierungs-Chiffren für Einsamkeits-Grade, Bezeichnungen, die, waren sie einmal als gültig anerkannt, den Betrachter zwangen, die Welt im Zustand einer unbarmherzigen Geschiedenheit anschauen zu müssen. Die Tagebücher und Briefe beweisen, wie Kafka mit einer geradezu selbstmörderischen Gier danach strebte, bei den von ihm beschriebenen Menschen sofort Merkmale herauszufinden, die das bezeichnete Objekt als Juden oder Nicht-Juden charakterisierten. Im Eisenbahnzug, auf der Reise vor allem

notierte er unermüdlich Eigenarten der Rasse, des Glaubens, der Herkunft:

»Reichenberger Jude im Coupé macht sich zuerst durch kleine Ausrufe über Schnellzüge, die es nur dem Fahrpreis nach sind, bemerkbar.« — »Junge Italienerin mit sonst jüdischem Gesicht, das sich im Profil ins Unjüdische verschiebt.«

Einzelne Juden, Tucholsky zum Beispiel oder der Landarzt-Onkel in Triesch, werden mit der Exaktheit eines anthropologisch versierten Analytikers beschrieben; israelitische Usancen gewinnen — zu Recht, zu Unrecht — in der Beschreibung typischen Rang:

»Conférence einer Madame Ch. über Musset. Jüdische Frauengewohnheit des Schmatzens.« »Heute früh bei Firma N. N. Wie sich der Chef mit dem Rücken seitlich in seinen Lehnstuhl stemmt, um Raum und Stütze für seine ostjüdischen Handbewegungen zu bekommen. Das Zusammenspiel und gegenseitige Sichverstärken des Hände- und Mienenspiels. Manchmal verbindet er beides, indem er entweder seine Hände ansieht oder sie zur Bequemlichkeit des Zuhörers nahe beim Gesicht hält. Tempelmelodien im Tonfall seiner Rede, besonders beim Aufzählen mehrerer Punkte führt er die Melodie von Finger zu Finger wie über verschiedene Register.«

'Die Tempelmelodie': Unversehens schleichen sich sakrale Vorstellungen ein, und es erweist sich schnell, daß Kafka keineswegs gegen die Rituale selbst, sondern nur gegen die Kommerzialisierung, die säkular-geschäftige Handhabung der sinnentleerten Gesten opponiert. Weder dem Ostjuden noch dem Agnostiker, weder dem Glaubenslosen noch dem Gläubigen: nur dem Unentschiedenen, dem Westjuden also, der die alten Gebräuche mitmacht, ohne sich noch etwas dabei zu denken, den plaudernden Synagogen-Besuchern und Passah-Flaneuren gilt seine Invektive. Das Tagebuch schildert in diesem Zusammenhang eine charakteristische Szene: die Beschneidung des Neffen. Der *Moule* — das ist der Beschneider —, ein Mann, der schon an die dreitausend Operationen hinter sich hat, macht sich, während er Gebete murmelt, ans Werk, markiert mit einer metallenen Scheibe die Fläche des Schnitts, trennt die Haut ab, bringt mit blutigen Fingern ein wenig Wein an die Lippen des Kindes, die Anwesenden beten ... und bei alledem hat,

abgesehen von den Großvätern, niemand auch nur das Geringste begriffen: ein historischer Akt, nichts weiter, wurde vollzogen. Das im Übergang befindliche westeuropäische Judentum sah, gelangweilt und kalt, ein geschichtliches Schauspiel.

An diesem Punkt gilt es, einen Augenblick innezuhalten und zu bedenken, daß, von sehr wenigen Ausnahmen abgesehen, alle bislang angeführten Zitate westjüdische Institutionen, Sitten und Vorstellungen, westjüdische Menschen vom Schlage Hermann Kafkas betrafen. Polemik und Invektive, unbestechliche Analyse und kalte Diagnostik wirken aber nur deshalb so unbarmherzig, weil Kafka schon sehr früh ein positives Gegenbild fand, an dem er, wie an einem Archetypus, Ausmaß und Intensität einer jüdisch-liberalen décadence zu messen verstand. Die Begegnung mit den ostjüdischen Schauspielern im Café Savoy markierte, 1910, einen Wendepunkt in Kafkas Denken. (Max Brod vor allem ist es zu danken, wenn die Bedeutung der 'Konversion' im Café Savoy heute allgemein anerkannt ist.) Von nun an gab es eine Richtschnur, von nun an schwammen die Markierungsbojen auf dem Meer. Jizchak Löwy, ein jiddischer Interpret, war es, der Kafka das nie zuvor gekannte Gefühl einer jüdischen Solidarität vermittelte:

»Bei manchen Liedern, der Ansprache 'jüdische Kinderlach', manchem Anblick dieser Frau, die auf dem Podium, weil sie Jüdin ist, uns Zuhörer, weil wir Juden sind, an sich zieht, ohne Verlangen oder Neugier nach Christen, ging mir ein Zittern über die Wangen. Der Regierungsvertreter, der vielleicht mit Ausnahme eines Kellners und zweier links von der Bühne stehenden Dienstmädchen einzige Christ, ist ein kläglicher Mensch.«

Durch Löwy erst lernte Kafka das ostjüdische Leben, die Gewohnheiten ostjüdischer Menschen, das Antlitz ostjüdischer Städte, wie Ostrow, die Gebräuche ostjüdischer Schulen, der sogenannten Jeschiwes, kennen, an denen eine revolutionär gesonnene ostjüdische Intelligenz ihren Studien nachging. So groß war die Bedeutung der — in den Tagebüchern wieder und wieder auftauchenden — Lemberger Schauspielertruppe, dieser gewiß nicht bedeutsamen — künstlerisch bedeutsamen — Schmieren-Akteure für Kafkas Leben, daß sich der von Hause aus Schüchtern-Zögernde entschloß, ein Rundschreiben an

alle zionistischen Vereine Böhmens zu entwerfen, mit dessen Hilfe den Schauspielern überall ein Auftritt ermöglicht werden sollte. Darüberhinaus arrangierte er einen eigenen Vortragsabend Löwys, der am 18. Februar 1912 im Jüdischen Rathaus stattfand und von Kafka selbst eingeleitet wurde.

Seit dem Jahre 1910 erst gab es für den Verfasser des ›Prozesses‹ ein jüdisches *Problem*, erst die Begegnung mit den — persönlich zum Teil höchst zweifelhaften — Lemberger Akteuren: erst die Abende in jenem erbärmlich-billigen Café Savoy hatten Kafkas Augen für den weltenweiten Gegensatz zwischen der westjüdisch-assimilatorischen Gesinnungsart und jener ostjüdischen Mythenträchtigkeit geöffnet, die sich noch in der rebellischen Emphase der Jeschiwe-Adepten kundtat. Im Gegensatz zu seinem Freunde Brod war Kafka niemals — und in seiner Frühzeit am allerwenigsten — ein Zionist der strengen Observanz; aber diese Neutralität im Politisch-Konfessionellen hinderte ihn nicht, sich bei der Auseinandersetzung zwischen West und Ost entschlossen auf die Ostjüdische Seite zu stellen: hier allein war Poesie und Ursprünglichkeit, Mythos und Kalkul; nur der Osten bewahrte Weisheit und Macht, Sicherheit der Überlieferung, rabulistischen Tiefsinn, Aggressivität und Zuversicht.

Hier war nichts von jener Verstörtheit und Angst, die Kafka, der sich selbst in den Briefen an Milena einen besonders typischen Westler nannte, als ein Charakteristikum der emanzipierten Juden empfand. Während der Ostjude als der alte Getto-Bewohner, in einer vertrauten Gemeinschaft geborgen, dank dieses selbstverständlich gegebenen horizontalen Bezugs auch die Vertikale, Gebet und Gott, nie aus den Augen verlor: während der Cheder-Schüler im zwiefachen Schatten, in der schützenden Nacht seines Volks und seines Gottes blieb und die Verbindung mit den Vätern nicht aufgab, mußte der Westjude nicht nur die Zukunft, sondern auch die Vergangenheit erst einmal fruchtbar machen, um sie dann, nach Kafkas Wort, 'ernten' zu können. Der Westler schwebt gleichsam in einem luftleeren Raum, ihm ist das historische Bewußtsein ebenso abhanden gekommen wie der Sinn für die produktiven Kräfte einer im Glauben verbundenen Gemeinschaft.

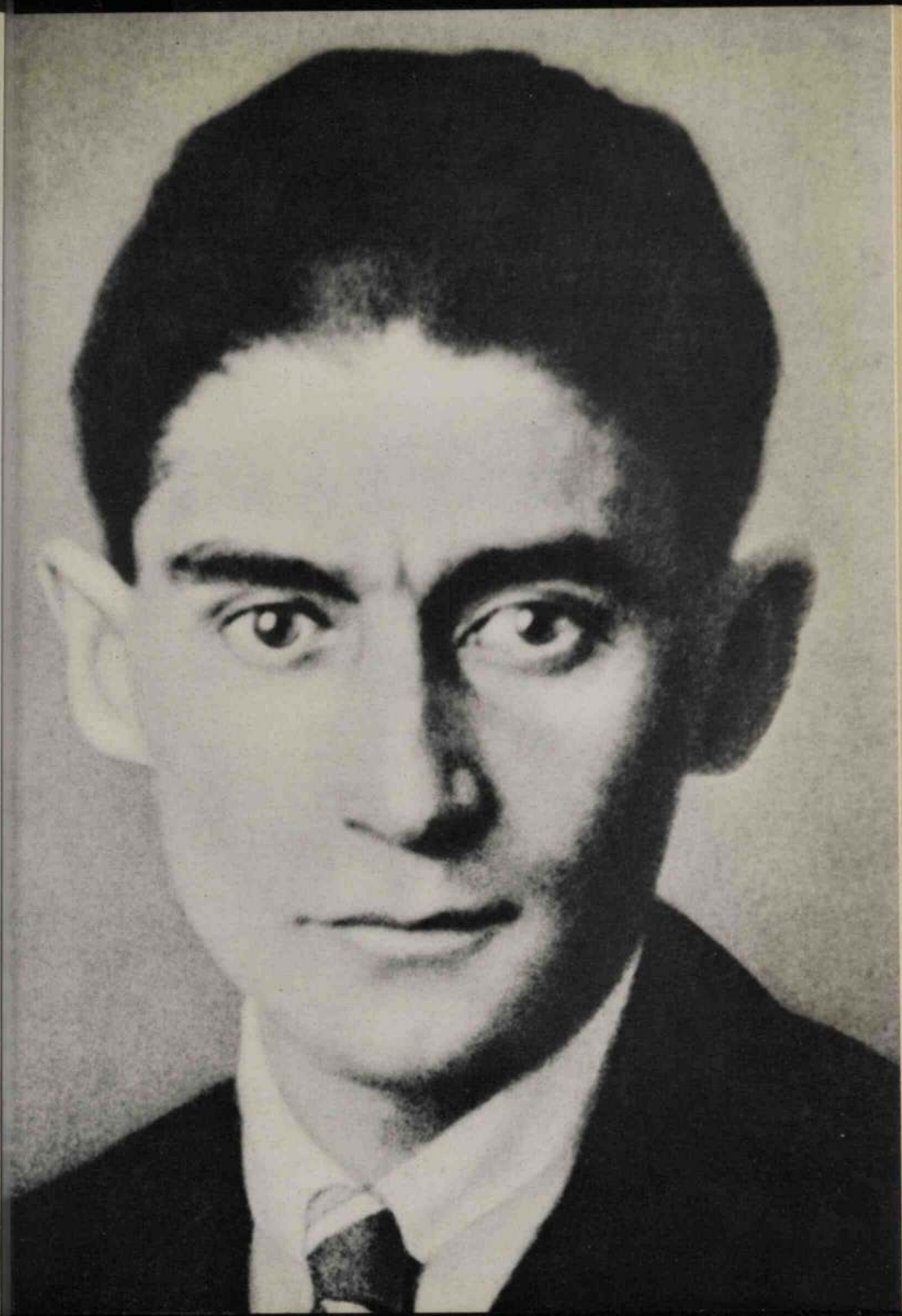
Beides, das Volk und der Glaube, gehören aber untrennbar zu-

sammen: ohne Israel kein Gott, kein Jehova ohne Sein Volk. Der Jude ist kein Protestant; die Situation des Turmerlebnisses ist ihm fremd: kein Einzelner, sondern ein auserwähltes Volk, eine Gemeinschaft, die vertrieben wurde, aber den Bezug zu ihrem Land, dem Heiligen Land, niemals verlor, sucht seinen Gott. Doch kann es, fragt Kafka, dort noch einen jüdischen Glauben geben, wo die Erziehung westlich, die Schule deutsch, die Universität gleichfalls germanisiert ist? Stürzt nicht das Ganze, wenn die jüdische Schule fällt? Kein Zweifel, die Überlegungen des Ostjuden über den ahasverisch emanzipierten, weder in der davidischen Vergangenheit der Tempeljahrhunderte noch in der christlichen Gegenwart beheimateten Westler ist nicht zufällig. Während der eine bleibt, was er war, drängt der andere sich auf, verbrennt sein Bündel, löscht die Talmud-Zeichen aus, geht in die Schule der Klassik, nennt sich aufgeklärt und ist nirgends zu Hause.

So betrachtet ist die Begegnung Kafkas mit den jüdischen Schauspielern eine Begegnung mit der eigenen Vergangenheit, ein Wiedererinnern im Proustschen Sinn, ein Madeleine-Erlebnis höchsten Rangs. Unter den jiddischen Mimen, und nirgendwo anders, hatte Kafka das Gefühl, nicht 'allein mit sich selbst', sondern in tieferm Sinn 'unter sich' zu sein. Hier spielten Juden für Juden. In den Gesprächen mit Janouch heißt es:

> »Hier blasen einige armselige Schauspieler durch ihre Kunst die Ablagerungen fremden Lebens vom Wesen der Juden hinweg, stellen das verborgene, in die Vergessenheit versinkende jüdische Gesicht in ein helles, offenes Licht und festigen so den Menschen im Trubel der Zeit«.

Hat man nicht allzu oft vergessen, daß es für den Juden eine Begegnung mit seinem Gott nur auf dem Weg über sein Volk gibt: in der Synagoge, an der Klagemauer, unter der Misrach-Tafel, im Schein des siebenarmigen Leuchters, auf dem Friedhof, im Getto? Handeln der Bankbeamte und der Landvermesser, K. und Josef K., nicht jüdisch-konsequent, wenn sie sich dem Schloß über das Dorf und der Behörde über die Vorhöfe nähern? War nicht auch Kafka selbst konsequent, wenn er sich wünschte, den Rocksaum der Getto-Juden zu küssen, zu schweigen und darauf hoffen zu dürfen, daß die von seinem Mund



Berührten auch seine Nähe schweigend ertragen würden? Verbarg sich in den Falten dieser schmutzigen Mäntel am Ende ein verlorener Gott? Kehrte der von den weißen Händen der Emanzipierten Erwürgte in die Erbärmlichkeit des Elends zurück? Spiegelten Bestechlichkeit, schmutziger Hader und Unzucht, vor Seinem Angesicht verübt, die Macht Jehovas nicht viel deutlicher als alle scheinchristliche Moralität? Mochten Herr Löwy, Frau Tschisik und die ganze Schauspielertruppe korrupt, schmierig, verderbt und süchtig sein ... es blieben Juden, die noch als Empörer und keifende Revoluzzer den Schatten Seines riesigen Schoßes niemals verließen, stark und mächtig blieben — aller westlichen Unentschiedenheit weit überlegen.

»Ost- und Westjuden, ein Abend. Die Verachtung der Ostjuden für die hiesigen Juden. Die Berechtigung dieser Verachtung. Wie die Ostjuden den Grund dieser Verachtung kennen, die Westjuden aber nicht. ... Selbst Max, das Ungenügende, Schwächliche seiner Rede, Rockaufknöpfen, Rockzuknöpfen. Und hier ist doch guter und bester Wille. Dagegen ein gewisser W., zugeknöpft in ein elendes Röckchen, einen Kragen, der nicht mehr schmutziger werden kann, als Festkragen angezogen, schmettert Ja und Nein, Ja und Nein. Ein teuflisches unangenehmes Lächeln um den Mund, Falten im jungen Gesicht, Bewegungen der Arme, wild und verlegen. Das Beste aber der Kleine, der ganz aus Schulung besteht, mit spitzer, keiner Steigerung fähiger Stimme, die eine Hand in der Hosentasche, mit der anderen gegen die Zuhörer bohrend, unaufhörlich fragt und gleich das zu Beweisende beweist. Stimme eines Kanarienvogels. Füllt mit dem Filigran der Rede bis zur Qual eingebrannte labyrinthartige Rinnen aus. Werfen des Kopfes. Ich wie aus Holz, ein in die Mitte des Saales geschobener Kleiderhalter. Und doch Hoffnung.«

Dies alles ist die eine Seite: Lob des gesegneten Volks; Erkenntnis, daß noch der Schmutz des Gettos unendlich viel größere Wunder, Legenden und Mysterien verhüllt als die hygienische Welt Goethe lesender Westjuden. Im politischen Raum freilich nehmen sich die Dinge anders aus; der junge Kafka war nun einmal weder Zionist, noch ist er je zum Glauben seiner Väter mit Entschlossenheit und Radikalität zurückgekehrt. Bei aller Bewunderung für die Starken und Herrischen

... die Liebe des Einsamen galt den Schwachen, Demütigen, Getretenen. Kafkas Sicht der jüdischen Legendenwelt war so romantisch wie seine Sehnsucht nach dem gelobten Land — ein ernstes Spiel des Todgeweihten. Er mochte die Sicherheit, mit der die palästinensischen Pioniere die Fluren Abrahams beackerten, noch so sehr bewundern ... seine Sache schien es nicht zu sein, »am Sabbath Wege zu bauen« (Joseph Roth).

Die Rückkehr zur alten Heimat war ihm, bei aller schwermütigen Sehnsucht, versagt; die Heimkunft zu sich selbst, Israel als eine Materialisierung der Gedanken ... ihm blieb es ein Traum, dem er nachsann. So sehr er sich an der Vorstellung der Chaluz begeisterte und manchmal, schon sehr krank, daran dachte, sich selbst unter die Siedler zu reihen oder, wie Dora Dymant erzählt hat, als Kellner tätig zu sein — im Letzten erlebte er die israelische Vision als ein geistiges Bild, als Chiffre und Symbol. Freilich ist nicht daran zu zweifeln, daß diese palästinensische Traumfigur im Laufe seines Lebens immer realere Züge gewann: je älter Kafka wurde, desto intensiver beschäftigte er sich mit der Geschichte seines Volkes. Das beweist die sehr späte Legende von der Sängerin Josefine, eine tiefsinnige Parabel über ein Volk, das einmal zu singen verstand und heute noch Lieder bewahrt, die niemand mehr begreift. Hier präsentiert sich ein Motiv, das Kafka zeit seines Lebens stets beschäftigt hat — das (zumal von Felix Weltsch zitierte) Juden-Thema der vergessenen Überlieferung.

In einer Welt der Emanzipation — man denke an die Beschneidungs-Szene — vernimmt man nur noch Stimmen, die einem zarten Piepsen gleichen: Melodien und Worte sind nicht mehr erkennbar; der Sinn hat sich verflüchtigt; nur ein paar alte Leute kennen noch die Bedeutung einzelner Gebärden und Laute ... aber ist es sicher, daß sie sich nicht irren? Scheint nicht alles vieldeutig, ungewiß, fragwürdig geworden zu sein — unendlich viele Auslegungen und nur noch sehr wenige Texte, kaum noch Gebote, bestimmte Verweise und unbezweifelbare Rituale, aber eine Unzahl von Exegesen, (kein Pentateuch mehr hinter einer Flut von Kommentaren?) Ja, weiß man denn, ob die Könige, Gesetzesgeber und Richter überhaupt noch leben? Oder raunen sich vielleicht nur noch Kuriere die längst nicht mehr gültigen Botschaften zu?

Fragen über Fragen, Wege und kein Ziel, Treppen und kein Ausgang. Bei einer solchen Lage, die sich in den Parabeln sinnfällig spiegelt, machte sich Kafka daran, zunächst einmal, höchst wissenschaftlich, das Erbe zu sichten, Richtungen und Ströme der jüdischen Tradition zu unterscheiden und vor allem die Sprache, das Hebräische, wirklich exakt zu erlernen. Er studierte — schon 1911 — die große, sechzehnbändige ›Geschichte des Judentums‹ von Heinrich Graetz, las, im Zusammenhang mit dem jiddischen Schauspiel-Erlebnis, Pines ›Histoire de la Littérature Judéo-Allemande‹ und beschäftigte sich mit Frommers ›Organismus des Judentums‹. Darüberhinaus führte ihn Max Brod in die Aufgaben des Zionismus, Georg Langer in die Problematik der Anti-Talmud-Bewegung des Chassidismus ein, die Kafka so erregte, daß er sich nicht nur in die Kabbala einarbeitete, sondern, gemeinsam mit Langer, auch einen Wundermann, den Belzer Rabbi, aufsuchte:

»wirklich der Sultan. Und nicht nur Sultan, sondern auch Vater, Volksschullehrer, Gymnasialprofessor u. s. f. Der Anblick seines Rückens, der Anblick der Hand, die auf der Hüfte liegt, der Anblick der Wendung dieses breiten Rückens — alles das gibt Vertrauen. Er ist mittelgroß und recht umfangreich, aber nicht schlecht beweglich. Langer weißer Bart, außergewöhnlich lange Schläfenlocken. Ein Auge ist blind und starr. Der Mund ist schief gezogen, es sieht gleichzeitig ironisch und freundlich aus. Er trägt einen seidenen Kaftan, der vorn offen ist; einen starken Gurt um den Leib; eine hohe Pelzmütze, die ihn äußerlich am meisten hervorhebt. Weiße Strümpfe und, wie L. sagt, weiße Hosen.«

Die Bedeutung des Chassidischen für Kafkas Werk ist nicht zu unterschätzen: man vergleiche einige Parabeln aus den Oktavheften mit den von Buber gesammelten Legenden — die Technik ist gleich; das Alltägliche gewinnt durch eine überraschende Pointe den Charakter des Exorbitanten; das Wunder hingegen wird nivelliert; die Paradoxie verfremdet das Geschehen, macht das Selbstverständliche staunenswert und gibt dem scheinbar Normalen seine geheime Bedeutung. Die Sprache ist in jedem Fall klar, exakt und beinahe trocken — auf diese Weise ergibt sich ein eigentümlicher Kontrast zwischen Sujet und Diktion, eine Art von Kleistscher Antithese.

Von einigen Pragismen abgesehen, hat Kafka ja das sauberste und präziseste Deutsch geschrieben und damit die Gegenposition zu Karl Kraus bezogen: hier die Souveränität in der Beherrschung des Jargons, dort die Meisterschaft der Stilisierung; hier Nuancen, Untertöne und Dialekte; dort die strenge Kälte des einen, einmal gewählten und dann konsequent bis zum Ende durchgehaltenen Tons; hier, bei Kraus, der gemauschelte Witz, ein deutsch-jüdisches Konglomerat, dort, bei Kafka, die Paradoxie, begriffliche Härte, Gesetzes-Sprache und Paragraphen-Ritual: jüdische Mentalität, eingehüllt in den Sprachmantel des Deutschen.

»Ein Rabbi im Talmud hatte das in diesem Falle sehr gottgefällige Prinzip, nichts, nicht einmal ein Glas Wasser von jemandem anzunehmen. Nun traf es sich aber, daß der größte Rabbi seiner Zeit ihn kennenlernen wollte und ihn also zum Essen einlud. Die Einladung eines solchen Mannes abzulehnen, das war nicht möglich. Traurig machte sich daher der erste Rabbi auf den Weg. Aber weil sein Prinzip so stark war, schob sich zwischen die beiden Rabbi ein Berg.«

Eine Parabel von Kafka? Nein, die Nacherzählung einer Geschichte des Schauspielers Löwy, die deutlich beweist, in welcher Weise die chassidische Legendensprache Kafkas eigenen Intentionen entgegenkommt. Abermals zeigt sich die Bedeutung des Ostjüdischen, abermals die Vorbildlichkeit des im Osten bewahrten jüdischen Mythos. Von 1910 an hat Kafka sich immer inniger um ein Verständnis der Tradition bemüht: die Auseinandersetzung mit dem Vater, die Ereignisse im Café Savoy, die Freundschaft mit Brod und Langer, die Begegnung mit dem Belzer Rabbi sind Stufen eines Wegs, der in Berlin, an der Seite Dora Dymants, endete.

Damals, als sein Leben sich neigte, las er, der nun ganz regelmäßig hebräische Studien trieb, die Bibel mit dem großen Raschi-Kommentar, besuchte die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, beschäftigte sich mit dem Palästina-Problem, träumte von Kibbuz und Chaluz und sah die Ansicht aus dem Jahre 1916 bestätigt: »Nur das Alte Testament sieht ... nichts darüber noch sagen.« Die letzten Bilder sind tröstlich: von ganz weit her kehrt die Vision eines vergessenen Vaters zurück — und dieser Vater ist das jüdische Volk, Josefinens Stamm, die

Gemeinschaft der im Glauben Verbundenen; auch das Ostjüdische und das Westjüdische versöhnen sich miteinander.

»Durch die Bäume kann ich die Kinder spielen sehn. Fröhliche, gesunde, leidenschaftliche Kinder. Ostjuden, durch Westjuden von der Berliner Gefahr gerettet. Die halben Tage und Nächte ist das Haus, der Wald und der Strand voll Gesang. Wenn ich unter ihnen bin, bin ich nicht glücklich, aber vor der Schwelle des Glücks.«

Diese Worte stehen in einem Brief, den Kafka im Juli 1923 an Hugo Bergmann schrieb — 10 Jahre vor Hitler, 20 Jahre vor der Vernichtung seines Volkes, vor Maidanek und Auschwitz, vor der größten Katastrophe, von der jemals eine menschliche Gemeinschaft betroffen wurde. Auch Kafkas Schwestern, auch seine Freundin Milena wurden ermordet; niemand entkam. Vom Atlantik bis zum Kaukasus, vom Eismeer bis zur afrikanischen Wüste trieben die barbarischen Jäger ihr wehrloses Wild. Der alte, die hundert Jahre zwischen der vollzogenen Emanzipation und dem Triumph der schwarzen Henker beschäftigende Gegensatz zwischen Ost- und Westjuden versank im Zeichen des Beils: und doch hat er, der innerjüdische Zwist, die deutsche Literatur vielleicht stärker befruchtet als die Fehde zwischen Romantik und Klassik.

Erfahrungen des Autors mit dem Thema:

Als ich die Arbeit an meinem Essay begann, wußte ich von dem zentralen Gegensatz zwischen der ost- und westjüdischen Literatur so gut wie nichts, und da ich nichts wußte, zweifelte ich auch nicht. Erst die wachsende Erkenntnis führte zu Erwägungen, die bald über die wissenschaftliche Fragestellung hinausgingen. »Was weißt du überhaupt von den Juden?«, sagte ich mir, »denk nach und erinnere dich. Im Jahre 1933 warst du zehn Jahre alt; doch davor hast du eine Versuchsschule besucht und viele Juden als Klassenkameraden gehabt, Teitelbaum, Baruch und Abraham sind dir vertraute Namen gewesen, und auch

später, bis zum Kriegsende hin, bist du immer mit Israeliten zusammen gewesen. Aber kennst du darum schon ihre Vergangenheit, weißt du von ihrem Glauben, ihren Vätern, ihrer Tradition?« Während der Niederschrift meines Essays wurde mir plötzlich bewußt, wie wenig Jüdisches ich, bei allem Bücherwissen, aus lebendiger Anschauung kenne. Ich habe zum Beispiel noch nie eine Synagoge betreten. (Die Gründe, Furcht und Besorgnis, als neugieriger Eindringling, akademisch Interessierter oder peinlich-penetranter Versöhnler zu erscheinen, spielen keine Rolle.) Ich habe den Gebets-Mantel, die Misrach-Tafel und die Sabbat-Szenerie nur auf Bildern gesehen. Ich bin noch nie einem betenden Juden begegnet, habe keine koscheren Speisen gekostet und keinen Moule mit seinem Werkzeug beobachten können. Ich, durch Erziehung und Neigung ein Philosemit, weiß über jene, die unser Leben bestimmt haben, unserer Literatur Rang und Würde gaben, unserer Sprache Schärfe, Glanz und Witz verliehen, nur höchst indirekt, als Leser, Bescheid. Und wie wenig ist selbst das! Erst am Ende meines Essays ging mir der große Gegensatz: Ostjudentum, Westjudentum auf, von dem ich gesprochen habe. Erst da begann ich zu lesen, lernte zu unterscheiden, verfluchte die Mörder, die dem Lernbereiten (ach, der winzigste Vorwurf!) alle Möglichkeiten lebendiger Anschauung nahmen, suchte nach Zeugen: aber die waren ja tot, las abermals, verglich und studierte — langsam stellten sich die Bezüge wie von selbst her.

Aber genug des Persönlichen. Wo das Herz beteiligt ist, wo man von Schuld weiß, ist Sachlichkeit das erste Gebot. Wir haben genug nachzuholen, als daß für larmoyante Konfessionen Zeit wäre. Ich möchte deshalb, um den Gang meiner Studien zu charakterisieren, als Kronzeugen drei Beispiele anführen, berühmte Dokumente der Literatur, die alle den gleichen Gegenstand haben.

Zunächst ein Abschnitt aus der ›Welt von Gestern‹ Stefan Zweigs: »Die Familie meines Vaters stammte aus Mähren. In kleinen ländlichen Orten lebten dort die jüdischen Gemeinden in bestem Einvernehmen mit der Bauernschaft und dem Kleinbürgertum; so fehlte ihnen völlig die Gedrücktheit und andererseits die geschmeidig vordrängende Ungeduld der galizischen, der östlichen Juden. Stark und

kräftig durch das Leben auf dem Lande, schritten sie sicher und ruhig ihren Weg wie die Bauern ihrer Heimat über das Feld. Früh vom orthodox Religiösen emanzipiert, waren sie leidenschaftliche Anhänger der Zeitreligion des Fortschritts und stellten in der politischen Ära des Liberalismus die geachtetsten Abgeordneten im Parlament. Wenn sie aus ihrer Heimat nach Wien übersiedelten, paßten sie sich mit erstaunlicher Geschwindigkeit der höheren Kultursphäre an, und ihr persönlicher Aufstieg verband sich organisch mit dem allgemeinen Aufschwung der Zeit. Auch in dieser Form des Übergangs war unsere Familie durchaus typisch.«

Die Akzente sind deutlich erkennbar: während die östlichen Juden als 'geschmeidig' und 'ungeduldig' erscheinen, präsentieren sich ihre westlichen Partner als 'liberal', 'emanzipiert' und 'assimilationsfähig'. Das Eigene wird schnell beiseitegeworfen, die Kultur der herrschenden Klasse gilt als höher denn die eigene; Anpassung, Teilhaben an einem angeblichen Fortschritt lautet das Gebot der Stunde; innerhalb eines halben Jahrhunderts ist die Umwandlung vollzogen: Felix Weltsch hat, am Beispiel Prags, die Schnelligkeit demonstriert, mit der die Metamorphose gelang: nur ein paar Jahrzehnte, und Schiller hatte über Raschi triumphiert, 'die Mutter in Israel', Prag mit seinem assanierten Getto, verlor alle jüdischen Züge, ein kleiner Kreis um die Familie Lieben ... das war alles, was von der mächtigen, die Jahrhunderte überdauernden Metropole israelischer Intellektualität übrig geblieben war.

Und was für Prag und die Josefstadt galt, traf in gleichem Maß auch für Wien und den 2. Bezirk zu. In seinem meisterlichen Hofmannsthal-Essay hat Hermann Broch, mein zweites Exempel, am Beispiel der Familie Hofmann die Rapidität des Assimilierungs-Prozesses analysiert:

»Unter den vielen Provinzjuden, die, nach dem Toleranz-Edikt Josephs II., aus ihren böhmisch-mährischen Gettos in die Hauptstadt ziehn: Wien, die legendäre, von Rothschildschem Air umgebene Metropole, befindet sich auch ein Isaak Löw Hofmann, ein gesetzestreuer Jude aus Prag, der im Jahre 1788, also sehr bald nach der Verkündung der Edikte, in Wien eintrifft und es dort innerhalb von drei Jahrzehnten, als Textilhändler und Seidenfachmann, zu

einem solchen Ansehen bringt, daß Franz I. ihn im Jahre 1827 mit dem Prädikat ›Edler von Hofmannsthal‹ adelt. Das Wappen freilich, das sich der Fünfzigjährige wählt, verrät nicht nur habsburgische Ergebenheit, sondern auch unwandelbar gesetzestreuen Sinn: neben dem Maulbeerblatt des Seidenspinners stehen die mosaischen Gesetzestafeln. Herr von Hofmannsthal bleibt also Isaak Löw — ein reicher Bocher, der, gemeinsam mit der Wiener Filiale des Hauses Salomon Rothschild, die ›Wiener israelische Kultusgemeinde‹ gründet und, als erster Vorsteher dieser Kongregation, seinen Amtssitz neben dem jüngst geweihten Tempel besitzt. Damit aber war seine Macht auch erschöpft: die Hochzeit seines Sohnes August mit einer italienischen Patriziertochter vermochte er nicht zu verhindern ... der Übergang ins nicht-jüdische Lager des Kleinadels, die Vervollkommnung der Assimilation bis zur radikalen Tilgung des jüdischen Erbes war unaufhaltsam; der Enkel, Hugo der Ältere, wurde Rechtsanwalt, der Urenkel, nunmehr nur noch Vierteljude, brachte es zum weltberühmten Poeten, den nichts mehr erzürnen konnte als eine Erinnerung an seine jüdischen Ahnen. Kurzum, innerhalb von vier Generationen wurde aus der jüdischen Kaufmannssippe Isaak Löw Hofmann die christlich-habsburgische, sich mit Fug und Recht zur adligen Großbourgeoisie zählende Intellektuellen-Familie derer von Hofmannsthal.«

Aber war er nicht, fragte ich mich, verständlich, dieser allgemeine Hang zur Assimilation? Konnte man es einem Juden verargen, wenn er nach Jahrhunderten des Getto-Daseins die Freiheit wählte, ohne sogleich die Folgen zu bedenken und sich die später von Broch entwickelte These zu eigen zu machen:

»Toleranz ist intolerant«?

Überdies, gab es nicht Beispiele dafür, exempla wie dasjenige Lionel Rothschilds, der als Abgeordneter ins Unterhaus einzog und doch glaubenstreu blieb, daß man selbst — wie Lionels Sohn — noch als Lord den Gebetsmantel niemals abzulegen brauchte?

Die Entwicklung schien unaufhaltsam; alle Synagogen leerten sich; die Bethäuser waren allenfalls noch am Passah und am Jom Kippur gefüllt, die Kenntnis des Hebräischen nahm immer mehr ab, im Ver-

laufe eines einzigen Jahrhunderts wurden 200 000 Juden getauft, die Zahl der Mischehen stieg, der Gottesdienst wurde immer dezenter, die erbauliche Predigt verdrängte die talmudische Lektion. Dies alles, und viel mehr noch, lag offen zutage, und es konnte keinem Zweifel unterliegen, daß das Judentum, in jahrtausendelanger Verfolgung unüberwindlich, am Ende ein Opfer seiner eigenen Begabung werden würde und schon dabei war, sich selbst zu verlieren.

In dieser Stunde, unter solchen Zeichen, vollzogen sich, zwischen 1881 und 1905, die großen russischen Pogrome, die Millionenauswanderung begann, und in Amerika, an New Yorks East Side, entstand eine neue jüdisch-fromme Provinz: das Gegenbild zu dem kommenden Staat Israel. Während Europa nicht mehr zur Ruhe kam — vom Passahausklang 1903 bis zum Passah-Beginn 1942, vom Blutbad in Kischinew zum Blutbad im Warschauer Getto, vom 19. April zum 19. April —, wurde in den jungen Siedlungen das jüdische Erbe bewahrt. Viele freilich, die aus Galizien und Wolhynien kamen, betrieben ihre Assimilation mit noch größerem Eifer als ihre westlichen Brüder, und ihrer aller hat der, sieht man von Kafka ab, bedeutendste Anwalt ostjüdischen Wesens, *Joseph Roth*, in einem Essay gedacht, ›Juden auf Wanderschaft‹, der das gewaltigste Zeugnis deutscher Sprache unter allen Analysen darstellt, die sich mit israelischem Schicksal beschäftigen.

Die Zeichnung einer kleinen jüdischen Stadt, die Analyse der Gettos, Wien, Prag, Paris, die Charakterisierung des Jom Kippur, die Beschreibung der Wunderrabbis und Cheer-Schüler, der Bethäuser und der koscheren Schlächter, der Pinkeljuden und Chaser, der Batlen, der Gebetsmantelhersteller und Wachslichterzeuger, die Skizze der Wiener Leopoldstadt, der Gegend um die Hirtenstraße in Berlin, des alten Moldowanka-Gettos — das alles ist vollkommen und gültig, geschrieben mit der prophetischen Ahnung dessen, der am Ende in den Schrei ausbricht: Nur keine Assimilation! Was, bei Jehova, soll werden, wenn die Entwicklung weiterschreitet und auch der Ostjude sich immer stärker den Gewohnheiten seines Gastvolkes unterwirft?

»Viele Juden, Ostjuden oder Söhne und Enkel von Ostjuden sind für alle europäischen Länder im Kriege gefallen. Ich sage es nicht, um die Ostjuden zu entschuldigen. Im Gegenteil: *ich werfe es ihnen vor.*

Sie starben, litten, bekamen Typhus, lieferten 'Seelsorger' für das Feld, obwohl Juden ohne Rabbiner sterben dürfen und der patriotischen Feldpredigt noch weniger bedurften, als ihre christlichen Kameraden. Sie näherten sich vollkommen den westlichen Unsitten und Mißbräuchen. Sie assimilierten sich. Sie beten nicht mehr in Synagogen und Bethäusern, sondern in langweiligen Tempeln, in denen der Gottesdienst so mechanisch wird, wie in jeder besseren protestantischen Kirche. Die Großväter kämpften noch verzweifelt mit Jehova, schlugen sich die Köpfe wund an den tristen Mauern des kleinen Bethauses, riefen nach Strafe für ihre Sünden und flehten um Vergebung. Die Enkel sind westlich geworden. Sie bedürfen der Orgel, um sich in Stimmung zu bringen, ihr Gott ist eine Art abstrakter Naturgewalt, ihr Gebet ist eine Formel. Und darauf sind sie stolz! Sie sind Leutnants in der Reserve, und ihr Gott ist der Vorgesetzte eines Hofkaplans und just jener Gott, von dessen Gnaden die Könige herrschen.

Das nennt man dann: westliche Kultur haben. Wer diese Kultur hat, darf bereits den Vetter verachten, der, noch echt und unberührt, aus dem Osten kommt und mehr Menschlichkeit und Göttlichkeit besitzt, als alle Prediger in den theologischen Seminaren Westeuropas finden können. Hoffentlich wird dieser Vetter genug Kraft haben, nicht der Assimilation zu verfallen.«

Als Joseph Roth diese Zeilen schrieb, 1927, als er, wie Kafka, sein Bekenntnis zu jenem Ostjudentum ablegte, dessen Bedeutung, wie ich jetzt weiß, auch für die deutsche Kultur dieses Jahrhunderts überhaupt noch nicht abzusehen ist — man hat ja noch nicht einmal den westjüdischen Einfluß auch nur annähernd gerecht gewürdigt —; als er seinen Traktat, der heute in jeder deutschen Schule gelesen werden sollte, im Verlag ›Die Schmiede‹ publizierte, gab es in der ganzen Welt kein Getto mehr; niemand trug den gelben Stern, die Juden waren frei, und die deutsche Literatur, groß und mächtig wie seit den Tagen der Klassik nicht mehr, wußte, wen sie in *Kafka* und *Schnitzler*, *Freud* und *Buber*, *Döblin* und *Kerr*, *Husserl* und *Karl Kraus* besaß.

Juden schrieben in Zeitungen. Juden waren Meister der Sprache — welch ein Deutsch wurde geschrieben, bevor der Gundolf-Schüler

Josef Goebbels seine Knute schwang! —, Juden verlegten Bücher, Juden gaben den Salons Niveau und Rang.

Tempi passati ... heute sind die Juden nicht mehr da: tot, vergast, verbrannt und erwürgt. Das ist der erste, wichtigste und elementarste Grund, warum es unsere Literatur so schwer hat. Ein einfacher, ein unsagbar trauriger Grund.

Der vorliegende Essay fußt — sieht man von allgemeinen Darstellungen über jüdische Geschichte und Literatur ab — vor allem auf folgenden Untersuchungen: Max Brod, Franz Kafka, eine Biographie, New York 1937; ders., Kafkas Glauben und Lehre, München o. J.; ders., Verzweiflung und Erlösung im Werk Franz Kafkas, o. O. (Frankfurt/M.) 1951; Peter Demetz, René Rilkes Prager Jahre, Düsseldorf 1953; J. P. Hodin, Erinnerungen an Franz Kafka. Der Monat 8/9, 1949, S. 98ff.; Gustav Janouch, Gespräche mit Kafka, o. O. (Frankfurt/M.) 1951; Felix Weltsch, The Rise and Fall of the Jewish-German Symbiosis — The Case of Franz Kafka, Publications of the Leo Baeck Institute Year Book 1, S. 255ff. In erster Linie ist diese Studie jedoch der grundlegenden, in jeder Weise unentbehrlichen Arbeit von Klaus Wagenbach verpflichtet: Franz Kafka, eine Biographie seiner Jugend, Bern 1958.

Die Be

von Walther

Wenn man
leicht als p
völkische
mals das
Indes: uns
an der Ber
zu untersu
Die Ber
sich nicht
man die U
nicht für
als Frage
nur person
Das übe
man die N
schlägt; J
fried Geor
Iheringg, S
Diese L
die Tatsa
einzigen
lich hat e
diesen ko
weise. D
Zeitungen
'völkisch'

Die Berliner Kritik war jüdisch

von Walther Kiaulehn

Wenn man sagt, die Berliner Theaterkritik war jüdisch, könnte das vielleicht als provokatorisch empfunden werden. Erinnert das nicht an alte völkische Parolen? Die 'Verjudung des Berliner Theaters' war ja einstmals das Thema Nummer eins der nationalsozialistischen Agitation. Indes: uns geht es darum, den tatsächlich überragenden Anteil der Juden an der Berliner Theaterkritik zwischen 1871 und 1933 darzustellen und zu untersuchen.

Die Berliner Theaterkritik war nämlich wirklich jüdisch. Davon läßt sich nichts herunterhandeln. Jeder Zustand hat seine Ursachen. Will man die Ursachen ans Licht bringen, darf man sich vor dem Tatbestand nicht fürchten. Vielleicht verliert der Titel an Schärfe, wenn man ihn als Frage ausspricht. Das hieße dann: War die Berliner Theaterkritik nur personell jüdisch oder war sie es auch in ihrem Wesen?

Das überwiegend personelle Gewicht der Juden wird deutlich, wenn man die Namensliste der Theaterkritiker aus den zwanziger Jahren aufschlägt: Julius Bab, Artur Eloesser, Paul Fechter, Norbert Falk, Manfred Georg, Fritz Engel, Maximilian Harden, Monty Jacobs, Herbert Ihering, Siegfried Jacobsohn, Alfred Kerr, Kurt Pinthus, Alfred Polgar.

Diese Liste kann man verlängern oder verkürzen. Doch bleibt immer die Tatsache bestehen, daß Paul Fechter und Herbert Ihering die beiden einzigen nichtjüdischen Kritiker waren. Elf gegen zwei. Selbstverständlich hat es noch mehr Theaterkritiker 'arischen Geblüts' gegeben, um diesen komischen Ausdruck zu gebrauchen, Wolfgang Goetz beispielsweise. Denn in jenen Jahren erschienen ja in Berlin täglich hundert Zeitungen, und manche und schließlich immer mehr, waren sogar 'völkisch' und antisemitisch, doch haben weder sie noch die anderen

Blätter überragende Theaterkritiker hervorgebracht. Aber selbst wenn es so gewesen wäre, dann ließe sich neben dem Namen jedes begabten nichtjüdischen Theaterkritikers sofort noch der Name eines guten jüdischen Kritikers nennen, der sich in unserer ersten Liste nicht befindet, beispielsweise Ludwig Marcuse.

Also ist an dem Tatbestand nicht zu rütteln. Es bleibt nur die Frage übrig, ob die jüdische Berliner Theaterkritik auch in der Sache jüdisch war?

Die Antwort ist einfach. Die jüdischen Theaterkritiker von Berlin waren deutsch, dachten deutsch und schrieben deutsch. Sie jagten einer Idee aus dem achtzehnten Jahrhundert nach, und diese Idee liebten sie, und für sie stritten sie. Die Idee hieß: *Das Deutsche Nationaltheater!*

Das erste Deutsche Nationaltheater wurde 1767 in Hamburg gegründet. Ein Dutzend Hamburger Bürger, kunstsinnige und national begeisterte Männer, gaben das Geld dafür her. Dieses Theater ging zwar schon nach zwei Jahren zugrunde, doch hat es seinen Tod bis heute überlebt. Das soll man so verstehen, daß die Idee des Nationaltheaters weiterlebte. Sie tat es vornehmlich darum, weil Gotthold Ephraim Lessing der Dramaturg dieses ersten Nationaltheaters gewesen ist. Seine Erlebnisse und Meinungen aus dieser Zeit hat er in der ›Hamburgischen Dramaturgie‹ niedergelegt, und von diesem Buch weiß man ja, daß es bis auf den heutigen Tag die Bibel der deutschen Theaterkritiker ist. Der Gedanke des Deutschen Nationaltheaters zündete seitdem immer wieder. So gründete Kaiser Joseph II. 1776 in Wien mit dem Theater an der Burg wieder ein Deutsches Nationaltheater, und ihm tat es drei Jahre später Karl Theodor von der Pfalz nach, der das Deutsche Nationaltheater von Mannheim ins Leben rief. Hier sind Schillers ›Räuber‹ ans Licht getreten, und der Schauspieler Iffland, der erste Franz Moor, trug dann den Gedanken des Nationaltheaters nach Berlin weiter, wo 1786 das Königliche Hoftheater in 'Deutsches Nationaltheater' umbenannt wurde. Im 19. Jahrhundert trat auch das neuerbaute Hoftheater in München in diesen Kreis der 'Deutschen Nationaltheater' ein.

Und was wollten und sollten diese Nationaltheater?

Sie wollten etwas sein, was uns eigentlich ganz selbstverständlich

erscheint. Sie wollten die deutsche dramatische Dichtkunst fördern. An den deutschen Schaubühnen sollten vorzugsweise deutsche Autoren zu Wort kommen und zwar mit solchen Stücken, die das deutsche Lebensgefühl aussprachen. Lessing hat ja den deutschen Schriftstellern gezeigt, was er meinte. Als das erste Nationaltheater gegründet wurde, hatte er schon ›Minna von Barnhelm‹ geschrieben, eine der wenigen Komödien, die uns Deutschen gelungen sind. Ein andres, wichtiges Werk war für ihn ›Miß Sara Sampson‹, das er nach einem englischen Roman geschrieben hatte. Lessing meinte, daß die Engländer den Franzosen in der dramatischen Dichtkunst und auch im bürgerlichen Selbstbewußtsein voraus seien. So erschien ihm der englische Zeitschriftenroman, der das Liebesgeschick eines kleinen Bürgermädchens namens Sara Sampson abhandelte, wichtiger als die steifen französischen Tragödien der damaligen Zeit. Ja, Lessing stellte auch Shakespeare höher als alle französischen Dramatiker. Shakespeare, so erkannte er, war den großen griechischen Tragikern viel ähnlicher als die französischen Dichter, die diese Tragödien nachahmten. Bei dem Engländer fand er die Kraft von Sophokles und Aeschylos, und dazu die Fähigkeit, die Seele des Menschen mit Furcht und Mitleid zu erfüllen. An Shakespeare vor allem sollten sich die deutschen Dichter schulen. Darum wollte er Shakespeare so viel wie möglich aufgeführt wissen.

Um also genau zu sein, war Lessings Nationaltheater zunächst eine deutsche Schaubühne ohne deutsche Dichter. Denn gute deutsche Dramatiker gab es nicht; wenn es deutsche Dramatiker gab, dann waren sie unbedeutend, oder sie waren schlechte Nachahmer der mäßigen Franzosen. Das deutsche Nationaltheater war also von Anfang an auf fremde Dichtung angewiesen.

Doch sollte es ja nicht immer so bleiben, und die Dichter des 'Sturm und Drang' und vor allem Schiller und Goethe und dann die Romantiker haben das Blatt auch wirklich gewendet. Doch darf kein Mißverständnis darüber bestehen, daß die Theoretiker des Deutschen Nationaltheaters, Lessing und mit ihm Johann Elias Schlegel, mit dem Deutschen Nationaltheater nicht etwa eine Bühne forderten, die ausschließlich für deutsche Dramatiker offenstehen sollte. Nein, sie wollten ein großes Theater. Ein Weltspiegel sollte es sein, das deutsche Antlitz

sollte sich darin in der gleichen Bedeutsamkeit zeigen wie die fremden Gesichter.

Das hört sich gut an, doch wenn man an dieser schönen Forderung das Schicksal der verschiedenen Deutschen Nationaltheater mißt, kann man nicht gerade sagen, daß sie erfüllt worden ist. Ja, wenn man die Theaterkritiken von gestern und von heute liest, wenn man die Klagen über die Mittelmäßigkeiten und Plattheiten hört, egal, ob man Ausländer oder Deutsche spielt, dann muß man sogar zu der Überzeugung kommen, daß die Deutschen Nationaltheater, wie hoch einzelne davon auch in die Jahre gekommen sein mögen, doch eigentlich samt und sonders nicht zu ihrem Ziel gelangten.

So ist es. Doch folgt das Theater, das ja die abgekürzte Chronik des Zeitalters ist, wie Hamlet gesagt hat, der Wellenbewegung des Lebens. Es geht vorwärts und wieder zurück. Überdies wäre ja wohl die Vollkommenheit auch das Ende. Doch läßt sich sagen, daß wir in den abgelaufenen zweihundert Jahren seit Lessings Hamburger Dramaturgenzeit dem Ideal doch manchmal recht nahe gekommen sind, und besonders das Berliner Theater aus dem ersten Drittel unseres 20. Jahrhunderts hätte sich nicht seinen Weltruhm erwerben können, wenn es nicht sehr gutes Theater gewesen wäre. Erwägt man diesen Ruhm, sollte man bedenken, daß die internationalen Lobredner das Berliner Theater mit seinem weltweiten Spielplan immer als ein ausgesprochen deutsches Theater empfunden haben.

Damit sind wir wieder bei den jüdischen Kritikern von Berlin. Wenn das Berliner Theater der Blütezeit, sagen wir das *Theater der zwanziger Jahre*, ein ausgesprochen deutsches Theater gewesen war, dann sollte doch schon allein daraus folgen, daß auch die Kritiker, die täglichen Richter und Förderer dieses Theaters, deutsch gewesen sein müssen. Hätten sie in einer fremden Empfindungs- und Denkart zu den Schauspielern, Schriftstellern und Regisseuren gesprochen, dann hätte doch das Resultat ihres Abwehrens und Zuredens niemals deutsch sein können, im Gegenteil, dann hätte das Berliner Theater jüdisch sein müssen. Doch selbst auch die völkischen und die nationalsozialistischen Ideologen haben dies nicht behauptet. Sie sagten lediglich, das Berliner Theater sei 'verjudet'. Damit jedoch war der personelle Tatbestand

gemeint, der ja nie bestritten wurde, denn nicht nur die Mehrzahl der Berliner Theaterkritiker war jüdisch, sondern auch die Mehrzahl der Theaterunternehmer. Es gab in Berlin mehr als dreißig Theater. Die Konkurrenz war also groß und scharf, und ein Theater zu führen, war ein großes Risiko, denn der Staat und die Stadt gaben nur an fünf von dreißig Berliner Bühnen Subventionen. Es waren die staatlichen und städtischen Opernhäuser und das Preußische Staatstheater nebst seiner Filiale, dem Schillertheater in Charlottenburg. Das Theater als Geschäft war eine riskante Sache, die durchaus spekulativen Charakter hatte. Es ging nach der Melodie ›Heute rot, morgen tot!‹ und dabei leuchtet es wohl ein, daß die Juden mit ihrer ausgesprochenen kaufmännischen Begabtheit und mit der damit gepaarten künstlerischen Empfindsamkeit sich besser behaupteten als andere Unternehmer.

Das soll alles so sein, doch hatte die behauptete Verjudung ihre Grenzen. Die Schauspieler, Schriftsteller und Regisseure des Berliner Theaters waren zwar von Juden durchsetzt, doch waren die Juden in der Minderheit. Auch hier brauchen wir nur die Namensliste aufzuschlagen. Bekannte jüdische Schauspieler: Elisabeth Bergner, Maria Fein, Fritzi Massary, Irene Triesch, Rosa Valetti, Viktor Arnold, Curt Bois, Felix Bressart, Eugen Burg, Ernst Deutsch, Max Ehrlich, Julius Falkenstein, Kurt Gerron, Paul Grätz, Alexander Granach, Ludwig Hartau, Fritz Kortner, Max Pallenberg, Emanuel Reicher und Hans Wassmann. Dieser Garde standen gegenüber die nichtjüdischen Schauspieler: Max Adalbert, Hans Albers, Georg und Richard Alexander, Maria Bard, Albert Bassermann, Michael Bohnen, Paul Bildt, Mady Christians, Wilhelm Diegelmann, Marlene Dietrich, Käthe Dorsch, Rudolf Forster, Willi Forst, Willy Fritsch, Otto Gebühr, Heinrich George, Gustaf Gründgens, Friedrich Kayssler, Eugen Klöpfer, Hermine Körner, Leopoldine Konstantin, Werner Krauß, Artur Kraußneck, Else Lehmann, Alexander Moissi, Renate Müller, Harald Paulsen, Ralph Artur Roberts, Heinz Rühmann, Adele Sandrock, Hans Schweikart, Hans Hermann Schaufuß, Albert Steinrück, Agnes Straub, Jacob Tiedtke, Guido Thielscher, Conrad Veit, Claire Waldoff, Paul Wegener. Zwischen diesen Lagern standen die Halbjuden Schünzel, Hofer, Jannings, Mosheim.

21 Max Reinhardt, im Gespräch mit Gerhart Hauptmann

Auch diese Liste, die jüdische und die andre, kann verlängert oder verkürzt werden. Es bleibt doch immer das Resultat, daß es mehr als doppelt soviel nichtjüdische wie jüdische Schauspieler in Berlin gegeben hat.

Bei den Regisseuren steht das Verhältnis Eins zu Eins: Rudolf Bernauer, Viktor Barnowski, Ludwig Berger, Otto Brahm, Max Reinhardt, Leopold Jessner waren Juden, Erich Engel, Jürgen Fehling, Gustaf Gründgens, Heinz Hilpert, Karl Heinz Martin, Erwin Piscator waren keine Juden.

Im Theater der andern deutschen Städte gab es allerdings sehr viel weniger Juden, doch muß man dabei bedenken, daß die in Jahrhunderten gewachsene, tolerante Atmosphäre Berlins die Juden immer mächtig angezogen hat.

Berlin ist eine alte Emigrantenstadt, es war immer die Zuflucht der Verfolgten. Protestanten aus Frankreich, Böhmen und Salzburg, aber auch die Juden aus Ost- und Westeuropa flüchteten nach Berlin. Es war eine freie Stadt, in der jeder nach seiner Fasson selig werden konnte. Der Berliner selbst ist eine Mischung aus allen deutschen Stämmen, und dazu kamen noch die Wenden, die Polen und die westpreußischen Kaschuben, die alle im Schmelztiegel an der Spree zu Berlinern umgeschmolzen wurden. Diese immer wieder aufgepulverte Blutmischung hat den Berlinern den Schwung, die staunenswerte Jugendlichkeit und den Blick nach vorn gegeben.

Wäre Berlin nicht so gewesen, wie es war, dann hätte es niemals die ungeheuerliche Zerreißprobe aushalten und glückhaft bestehen können, über Nacht gewissermaßen zur Hauptstadt des Deutschen Reiches zu werden. 1871, als Berlin Hauptstadt wurde, hatte es 820 000 Einwohner. Dreißig Jahre später waren es schon drei Millionen, und wieder dreißig Jahre nachher wurden viereinhalb Millionen Berliner gezählt. Welche Riesenaufgabe war es für eine Stadt, den ständig zuströmenden Menschenmassen Arbeit, Kleidung, Obdach, Essen und Trinken zu geben und auch noch für das Wohlergehen ihrer Seele zu sorgen. Damals verwandelte sich das durch seine Bauwerke und Gärten berühmte Spreeathen in das steinerne Berlin der Mietskasernen und der Hinterhöfe ohne Halm und Baum. Die Markthallen und die Riesenkirchen

wurden im gleichen Hetztempo gebaut, Singspielhallen, Billardkneipen, Zirkusarenen, Varietés und auch Theater schossen aus dem Boden.

In genialer Kürze hat Jürgen Fehling einmal gesagt: »Volk ohne Raum ist gewiß schlimm, doch Volk ohne Traum ist viel schlimmer!« Das Volk zu großen und schönen, zu guten, zu heiteren und zu edlen Träumen zu bringen, das war die schwere Aufgabe, die den Geistern von Berlin gestellt war. Die Kirche und die Politik allein konnten es nicht. Doch darf man nicht verschweigen, was sie Gutes geleistet haben. Man denke nur an die selbstlose Arbeit der Stadtmissionen, an die Erziehungsarbeit der katholischen Gesellenvereine, des Evangelischen Vereins junger Männer, der christlichen und der freien Gewerkschaften, und dann gedenke man auch mit dem nötigen Respekt des Wirkens der sozialdemokratischen Arbeiterbildungsschulen. Es war ja eine gesichtslose Masse, die ständig nach Berlin einströmte. Sie aufzuspalten in Einzelwesen und sie wieder zu erwecken und zu bilden, also zu formen, das war beste Herkulesarbeit.

An dieser Arbeit hatte die ständig wachsende Presse ihren großen Anteil. Das Zeitunglesen war schon wegen der Stellenanzeigen eine Notwendigkeit für die neuen Berliner.

Eine besondere Eigenheit der eingewurzelten Berliner Presse war, daß sie der Theaterkritik einen besonders breiten Raum gewährte. Die vielen neuentstehenden Zeitungen ahmten diese Übung als eine lokale Gegebenheit nach. Die neuen Berliner gewöhnten sich sehr schnell daran, die Theaterkritiken zu lesen. Die Vorliebe der Berliner für die Theaterkritik war zu einem sehr guten Teil daraus entstanden, daß die von der Polizei ausgeübte Zensur die Theaterkritik meist ungeschoren ließ. Zwischen den Zeilen stand sehr viel. Die Theaterkritik war der wahrhaft freie Teil der Berliner Presse. Die Wichtigkeit der Theaterkritik von damals ist schon daran zu erkennen, daß jedes große Berliner Blatt mehrere Kritiker hatte. Theodor Fontane beispielsweise, der 1871 als Theaterkritiker an die ›Vossische Zeitung‹ engagiert wurde, schrieb nur über die Vorstellungen des Hoftheaters. Für die übrigen Bühnen waren wieder andere Kritiker zuständig.

Theodor Fontane war eine einmalige Erscheinung. Die Theaterplaudereien, die er vom Parkettplatz Nr. 21 aus schrieb, waren funkelnde

Kostbarkeiten und ein reizender Lesestoff für jedermann. Man brauchte gar nicht im Theater gewesen zu sein, um sich an diesen Feuilletons zu erfreuen. Bei Fontane war es ja völlig gleichgültig, ob er über Havelschwäne, märkische Fuhrmannsgasthöfe, Klosterruinen oder über die Virtuosenmätzchen der Hofschauspieler schrieb. Es war immer gescheit, amüsant und graziös, und es war noch etwas mehr. In diese so zärtlich und behutsam hingestrichelten Miniaturen war auch immer ein kleines bißchen Schießpulver verpackt. Es knallte erst später und immer ganz hinten im Gehirn. Plötzlich ging dem Leser ein Licht über die Verzopftheit der Welt im allgemeinen und über die der königlichen Bühne im besonderen auf. Sie hatte sich seit Iffland von einem Nationaltheater zur Unterhaltungsstätte für Hofdamen, Beamte und behagliche Bürger degradiert.

Die andern Zeitungen wollten natürlich auch ihren Fontane haben, und weil sie den richtigen nicht kriegen konnten, machten sie sich selber einen. Ehrgeizige junge Leute gab es genug, und der Nachahmungstrieb des Menschen ist stark. Immerhin war das Vorbild ja sehr gut, denn die kleinen Ersatzfontanes lernten sehr schnell, daß es vor allem darauf ankäme, so rotbäckig und unbekümmert zu schreiben wie der Meister. Witz und Ironie gerieten dabei meistens ein paar Nummern zu grob, und der Angriff richtete sich oft gegen die Schwachen und gegen die Wehrlosen. Doch das waren Kinderkrankheiten. Im übrigen paßte ja für die Neuberliner dieser rauhe Plauderstil vortrefflich. Hier wurde immer eine Lippe riskiert, in diesen Kritiken war immer was los, wurde gerempelt und drauflos geballert. Das liebten die Neuberliner, denn sie waren ja nach Berlin gekommen, um ein ganz neues, ungebundenes Leben zu führen, um der Enge und der Aussichtslosigkeit ihres alten Zuhause zu entgehen. Sie waren Glücksjäger, Spekulanten und den alten Goldgräbern von Alaska verwandt. An ihnen war nichts Zimperliches.

Der große Glücksmarsch auf Berlin, der 1871 einsetzte, hatte vor allem die Berliner Börse zum Ziel. Die Folge der fünf Milliarden französischer Kriegsentschädigung im Spandauer Juliusturm waren Ziffernwahnsinn, Spekulationsfieber und Aktienrausch. Die Statistiker hatten flink errechnet, daß von 1871 ab jeder Deutsche mit einem kleinen

goldnen Löffel im Mund geboren werde. Aus dem kleinen Löffel einen großen machen zu wollen, lag doch nahe. Wer also nach Berlin ging, der verkaufte vorher noch das ererbte Anwesen oder nahm Hypotheken auf, oder er hatte das Ersparte von Mutter und Schwestern bei sich. Dann ging es zum Makler, und der tauschte es gegen Industriepapiere um, und so wurde jeder reich. Doch 1873 schon krachten die Börsen von Wien über Berlin bis nach Paris, und der neue Reichtum war über Nacht dahin, lebwohl, du goldnes Löffelchen! Jetzt hieß es hart arbeiten, darben und sparen. Man lernte schnell, die Zähne zusammenzubeißen, denn Jammern half in dieser rauhen Stadt gar nichts, wieder nachhaus zu gehen war genau so sinnlos, also blieb man und versuchte, sich mit dem Lied aus der Fledermaus zu trösten, das Johann Strauß auf den Bankkrach von 1873 geschrieben hatte: »Glücklich ist, wer vergißt, was nicht mehr zu ändern ist!«

Doch der Trost reichte nicht weit, und es blieb etwas zurück in der Seele des Neuberliners. Es war das Gefühl des Gefoppten; man schwor sich, künftig nicht mehr auf die eigne Dummheit hereinzufallen und keinem Menschen mehr etwas zu glauben. Man wurde mißtrauisch gegen sich und die Welt, und diese neue Einstellung paßte genau zu der Seelenlage der übrigen Berliner. Es waren alles gebrannte Kinder, doch waren sie nicht so gebrannt, daß es ihren Lebensnerv getroffen hätte. Alle waren mit übersteigerten Erwartungen nach Berlin gekommen und enttäuscht worden, und jeder hatte die Brandwunden der Enttäuschung in sich ausheilen müssen. Man gesundet an dem, was man sich angetan hat, und wer weiter leben will, der nimmt von Zeit zu Zeit einen Schluck von der brennenden Medizin. Der Witz des Berliners wird kaustisch genannt, weil er scharf und brennend ist wie Säure, er stammt von der Ätzkunst ab.

Wer diese erste Phase auf dem Weg zum Berlinertum erklommen hatte, der gab sich zunächst als ein abgebrühter Radaubruder und Krakeeler. Über diesen besserwisserischen Typ amüsierte sich der silbrige Fontane sehr, wohl wissend, daß er ihn, wenn auch indirekt durch seine Nachahmer, mitgeschaffen hatte. Den Neuberliner als Theaterbesucher schilderte Theodor Fontane so:

»Sehen Sie, in der ganzen Welt geht der Mensch ins Theater, um seine Freude daran zu haben. Nur der Berliner geht ins Theater, um diese Freude nicht zu haben, und diese Nichtfreude, ist seine einzige Freude. Auf diese Freude wartet er und deshalb setzt er sich ins Parkett, nicht als ein dankbarer Zuschauer, sondern wie ein Sonntagsschütze, der sich in eine Sandkuhle legt, um einen armen Hasen abzuwarten. Der Hase aber, auf den er wartet, ist der Fehler, oder auch bloß der anscheinende Fehler, den der arme Schauspieler da oben machen soll. Wehe ihm, wenn er ihn nicht macht, dann ist er vollends verloren. Aber Gottseidank, der Fall tritt nicht ein; jetzt steckt der Hase den Kopf raus, der Fehler ist da, und nun knallt er los. Das ist das, was der Berliner sein Theatervergnügen nennt.«

Ja, und dennoch waren es diese Randaleure und ihre Kinder, aus denen dann das beste Theaterpublikum der Welt geworden ist. Sie lernten es langsam, sich zu mäßigen und sich immer mehr zu kultivieren. Aus ihrer Lust an der Nörgelei wurde bald echte Kennerschaft. Dieser Weg konnte nicht von heute auf morgen zurückgelegt werden. Daß er dennoch sehr schnell durchschritten wurde, das wiederum ist das Verdienst der Kritik. Es war ein Prozeß der gegenseitigen Durchdringung und Veredlung. Selber unablässig lernend, belehrten die jungen Kritiker ihr Publikum. Der Theaterbesucher und der Kritiker stützten sich aneinander und lernten laufen, und als das Publikum erwachsen war, hatte es eine so feine Reaktionsfähigkeit, daß ein Schauspieler schon bei den ersten Sätzen seiner Rolle merkte, ob er den berühmten Kammerton getroffen hatte. Den höchsten Ausdruck der Kennerschaft jedoch hat ein Publikum dann erreicht, wenn es sein Schweigen so abschattieren kann, daß ein Schauspieler merkt, ob er die Augenbraue zuviel oder zuwenig erhoben hat. Das Berliner Theaterpublikum besaß einmal diese Vollendung.

Dafür sind die Kritiken ein guter Beweis, die Siegfried Jacobsohn, der Herausgeber der ›Weltbühne‹, während des ersten Weltkrieges geschrieben hat. Damals verwilderte das Publikum durch die Kriegsgewinnler, die ins Theater strömten. Die Schauspieler waren selbst während des Krieges auf der Höhe ihrer Kunst geblieben, doch die neuen Parvenüs im Parkett zerschlugen ihnen durch taktlosen Szenen-

applaus und durch Beifall an den falschen Stellen die feineren Wirkungen. Schonungslos begann darauf Jacobsohn nicht die Bühne, sondern dieses neureiche Publikum zu kritisieren und zu attackieren. Jacobsohns Kritikerkollegen folgten seinem Beispiel, und nach einigen Jahren war auch dieses Raffke-Publikum gezähmt und zur Raison gebracht.

Das Beispiel zeigt, daß die Berliner Kritik ihre sozialen Funktionen genau kannte. Sie war wirklich unabhängig geworden, auch gegen die eignen Leser. Sie konnte selbst hart gegen ihre Lieblinge sein. Das zeigte der Kritikerstreik, den die Berliner Presse anfangs der zwanziger Jahre gegen den großen Regisseur Max Reinhardt führte. Reinhardt hatte sich damals in die Idee verrannt, daß nicht er, sondern die Berliner Kritik für den Mißerfolg seines neuen Riesentheaters, des Großen Schauspielhauses, verantwortlich sei. Um dies zu beweisen, tapezierte er alle Berliner Litfaßsäulen mit riesigen Plakaten, auf denen die von der Berliner Kritik abweichenden Meinungen seiner Bewunderer, der mit ihm befreundeten prominenten Geistesgrößen und auch einiger Dichter gedruckt waren. Das Berliner Publikum nahm diese aufwendigen Angriffe gegen die Kritik zunächst als einen großen Klamauk. Da hörten die Kritiker einfach auf, über Max Reinhardt und seine Bühnen zu schreiben. Das Resultat war verblüffend. Zunächst tiefe Stille und dann ein langsam anwachsender Proteststurm gegen Max Reinhardt. Ein Berliner, der morgens keine Theaterkritiken mehr lesen konnte, fühlte sich ungefrühstückt. Die ganze Zeitung machte ihm keinen Spaß mehr. Er wollte Kritiken lesen, keine Plakate. So blieb Max Reinhardt nichts übrig, als seinen Frieden mit der Kritik zu machen. Die Plakate verschwanden, und die Kritiker gingen wieder ins Theater.

Doch mit diesen Beispielen aus dem ersten Drittel unseres Jahrhunderts ist der Bericht weit vorangestürmt. Die Flegeljahre der Berliner Kritik, von denen vorhin gesprochen wurde, gingen im Jahr 1880 zu Ende. Damals traten, gewissermaßen Arm in Arm, zwei junge Doktoren der Philosophie, beide Germanisten, Otto Brahm und Paul Schlenther, aus dem Tor der Berliner Universität und beschlossen, Theaterkritiker zu werden. Der eine war in Hamburg geboren, der andere in Insterburg in Ostpreußen, Brahm war Jude, und Schlenther war Christ. Ihre Freundschaft hatten sie im literatur-historischen Seminar

von Professor Wilhelm Scherer geschlossen. Dieser geniale Österreicher, dem nur 45 Lebensjahre gegeben waren, eine Zierde der Berliner Akademie, blickte mit scharfen Augen in seine Gegenwart, verhöhnte die Butzenscheiben-Lyrik der deutschen Goldschnittdichter und ließ auch an den meisten lebenden Dramatikern kein gutes Haar. Er fand sie verlogen, sentimental und verstiegen und warf ihnen besonders vor, daß sie fast alle mit geschlossenen Augen vor den Nöten und Problemen der Zeit standen, daß sie das Volk vergröberten oder niedlich machten. Er gab seinen Schülern Lessings Dramaturgie als Richtschnur der Kritik an die Hand, verschwieg ihnen aber auch nicht den Irrtum Lessings darüber, daß sich die Deutschen nur zu einer Nation zusammenzuschließen brauchten, um gewissermaßen über Nacht und von selbst zu einem Nationaltheater zu kommen. Das Nationaltheater müsse erkämpft werden, und dieser Kampf sei die Sache der Jugend.

Die beiden jungen Doktoren stürzten sich in diesen Kampf und führten ihn Schulter an Schulter. Sie ergänzten sich wunderbar. Die Lebensschicksale der Freunde verliefen wie die von Zwillingsbrüdern. Beide brachten es als Kritiker zu Macht und Ansehen. Beide wurden Theaterdirektoren, beide starben an der gleichen Krankheit, dem Krebs. Brahm wurde 57 Jahre alt. Schlenther, der ihn um vier Jahre überlebte, benutzte seine letzten Jahre dazu, die Schriften des Freundes zu sammeln und herauszugeben. Siegfried Jacobsohn sagte einmal über die beiden Freunde:

»Brahm denkt, Schlenther sieht, Brahm analysiert, Schlenther stellt dar, Brahm hat die Zähigkeit, Schlenther das Handgelenk, Brahm spürt auf, Schlenther erlegt, Brahm überzeugt, Schlenther berückt!«

In diesen 25 Wörtern ist überzeugend ausgesprochen, was den deutschen und den jüdischen Geist anzieht und miteinander verbindet, und was diese beiden so verschiedenen Köpfe in ihrer freundschaftlichen Durchdringung so stark und tatenfroh gemacht hat.

Doch würde man die tätige Freundschaft von Brahm und Schlenther falsch sehen, wenn man sie sich als eine so enge Arbeitsgemeinschaft vorstellen wollte, wie etwa die der Brüder Goncourt in Paris oder die der Brüder Hart in Berlin gewesen ist. Auf Schlenther und Brahm trifft das Moltkewort zu: Getrennt marschieren und vereint schlagen! Auch

im Schlagen waren ihre Ansichten oft verschieden. Es kam öfter vor, daß sie sich gegenseitig, und dies öffentlich, scharf kritisierten. Doch die gemeinsamen künstlerischen Ansichten, die sie sich bei Wilhelm Scherer erarbeitet hatten, führten sie immer wieder zusammen. Auch hielten sie immer an ihrer gemeinsamen Jugendliebe, an Theodor Fontane, fest. Paul Schlenther war ein besserer Schriftsteller als Otto Brahm. Er wurde auch schneller berühmt als der Freund. Bei dem zäheren Otto Brahm dauerte es länger, doch ist dafür sein Nachruhm größer. Paul Schlenther folgte dem Ratschlag, den Lessing allen jungen Kritikern hinterlassen hat, nämlich, ein Prinzip, das man angreifen will, möglichst in einer Person anzugreifen. So veröffentlichte Schlenther 1883 eine Schrift ›Hülsen und seine Leute!‹, die sich den Intendanten der kaiserlichen Hoftheater, Graf Botho von Hülsen zum Ziel nahm und eine Generalabrechnung mit dem Berliner Hoftheater war. Die kleine, blitzende Streitschrift las sich so, als ob sie von einem jüngeren Fontane geschrieben worden sei, jünger, weil ihr blühendes Deutsch knapper war und ihr Angriff schnurgerade auf sein Ziel losging.

Was Schlenther vom kaiserlichen Hoftheater wollte, unter anderem nämlich die wahrhafte Darstellung der Klassiker, das wurde schon im gleichen Jahr von einer anderen Berliner Bühne erfüllt. Der erfolgreiche jüdische Lustspieldichter Adolf L'Arronge kaufte das Friedrich-Wilhelm-Städtische Theater, das bis dahin Operetten gespielt hatte, nannte es das 'Deutsche Theater' und widmete es dem Schauspiel. Er zog die besten Schauspieler an sich, darunter Agnes Sorma und den jungen Josef Kainz und ließ sie Schiller, Goethe und Kleist spielen. Schon in einem Jahr hatte dieses Privattheater die Hofbühne auf den zweiten Platz verwiesen. Schlenther und Brahm bezeigten der neuen Bühne ihren Beifall, bemängelten indessen, daß L'Arronge gern Hebbel aus dem Wege ging und von den neueren deutschen Autoren nur die Nachahmer der Franzosen spielte.

Die Kritiken von Brahm und Schlenther waren in der triftigen Gründlichkeit ihrer Ansichten und der fontaneschen Leichtigkeit, mit der sie vorgetragen waren, ermutigend für die Jugend und gleichzeitig ein schwerer Schock für diejenigen akademisch gebildeten bürgerlichen Kritiker von Berlin, für den berühmten Dr. Karl Frenzel von der

›Nationalzeitung‹ beispielsweise, die den französischen Nachahmern bis dahin so großen Mut gemacht hatten.

In Brahm und Schlenther sprach die neue Germanistenschule der Berliner Universität. Als Wilhelm Scherer 1886 gestorben war, wurde sein Schüler Erich Schmidt, erst 34 Jahre alt, sein Nachfolger. In Schmidts Seminar saß bald Alfred Kerr, Sohn eines jüdischen Weinhändlers aus Breslau, und später auch Siegfried Jacobsohn, geborener Berliner aus einer Kaufmannsfamilie. Doch zu Brahm und Schlenther stießen zunächst zwei Außenseiter, ebenfalls geborene Berliner, Maximilian Harden und Theodor Wolff. Auch diese beiden stammten aus Kaufmannsfamilien, Harden, der eigentlich Witkowski hieß, war Schauspieler gewesen, hatte sich dann jedoch mit seinem Bühnennamen der Theaterkritik zugewendet. Als Herausgeber der Zeitschrift ›Die Zukunft‹ wurde er bald der einflußreichste Journalist der Kaiserzeit. Sein jüngerer Freund Theodor Wolff, später Chefredakteur des ›Berliner Tageblatts‹, war gleich von der Schulbank weg Journalist geworden. Sie alle, wie auch Kerr und Jacobsohn, hingen durch Neigung sämtlich mit Theodor Fontane zusammen. So bewahrte Kerr sein Leben lang den ermuternden Brief auf, den ihm einst Fontane auf einen seiner frühen Theateraufsätze hin geschrieben hatte.

Ein weiteres gemeinsames Merkzeichen dieser jüdischen jungen Leute war die Verehrung für Henrik Ibsen und überhaupt für die nordischen Dramatiker. Ungeduldig warteten sie darauf, daß Ibsens Stücke nicht mehr durch den Zensor von den Berliner Bühnen ferngehalten werden konnten. Als diese jungen Kritiker immer mehr nach Ibsen riefen, spielte die Berliner Hofbühne zwar ein Stück des Norwegers, das ihr verhältnismäßig harmlos dünkte, doch die berühmt-berüchtigten ›Gespenster‹ bekamen die Berliner nur zu sehen, wenn der Herzog von Meiningen mit seiner Truppe in Berlin gastierte; denn einem regierenden Herzog konnte auch der Berliner Zensor nicht gut vorschreiben, was er spielen sollte.

Damals machte in der Theaterwelt ein Experiment großes Aufsehen, das ein armer Magistratsbeamter namens Antoine in Paris veranstaltet hatte. Dieser Mann hatte mit Amateurschauspielern in langen Proben ein Stück von Ibsen aufgeführt, und der Erfolg war so durchschlagend

gewesen, daß die Kunstfreunde in ganz Europa aufhorchten. Antoines Amateurverein nannte sich ›Théâtre libre‹, und dieser Name setzte sich in dem jungen Theodor Wolff fest.

Denn was nützte alle Kritik, wenn man dem Publikum nicht am lebenden Objekt vorführte, was man meinte. Das Volk oder wenigstens der gebildete Teil mußte die lebenden Dichter, von denen die jungen Kritiker immer sprachen, auch in tadellosen Aufführungen kennen lernen. Dazu mußte man einen Verein gründen, denn in einem Verein hatte kein Zensor etwas zu sagen.

So setzten sich eines Abends im Jahr 1889 auf Einladung von Wolff und Harden, Brahm und Schlenther mit ihnen zusammen und beschlossen, den Verein ›Freie Bühne‹ zu gründen. Der Name sollte die einzige Ähnlichkeit mit dem Pariser Vorbild bleiben. Der Verein wollte seine Aufführungen von Berufsschauspielern darstellen lassen. In der Gründungsversammlung waren schon zehn Männer zusammen, und Otto Brahm, der die Führung an sich riß, wurde zum Vorsitzenden ernannt. Schon bei der ersten Probe zu Ibsens ›Gespenstern‹ offenbarte sich sein großes Regietalent. Die 500 Mitglieder übrigens, die der Verein brauchte, waren im Nu zusammen. Die Vorstellungen der ›Freien Bühne‹ waren mehr als eine Sensation. Sie lösten eine künstlerische Revolution aus.

Das unwahrscheinliche Glück des Kritikertheaters ›Freie Bühne‹ fügte es, daß Theodor Fontane gerade zu dieser Zeit das erste Stück eines jungen, unbekannten Dichters in die Hand bekommen hatte. ›Vor Sonnenaufgang‹. Der Dichter hieß Gerhart Hauptmann. Die ›Freie Bühne‹ führte das neue Stück jubelnd auf, denn hier war ja plötzlich ein junger Deutscher, der nicht nur das aussprach, was auch Ibsen sagte, sondern der Ibsen auch noch an dichterischer Kraft übertraf. Die Aufführung wurde ein ungeheuerlicher Skandal und doch ein Triumph für Gerhart Hauptmann. In kaum einem halben Jahr hatten die Kritiker bewiesen, daß sie in allem Recht gehabt hatten. Es gab nicht nur neue Dichter, sondern Otto Brahm hatte auch bewiesen, daß es einen neuen Darstellungsstil für diese Dichter gab.

Die Berliner ›Freie Bühne‹ war das Signal für die sogenannte '*Moderne*', für die Jugend nicht nur von Berlin, sondern auch von München, wo

sich im ›Akademischen Theaterverein‹ Schriftsteller und Studenten zusammenschlossen, um sich jene Stücke der neuen Dichter, Ibsen, Björnson, Zola und Anzengruber vorführen zu lassen, die der Zensur mißliebig waren. Als die Berliner ›Freie Bühne‹ Anzengruber spielte, versuchte man sie zu verhöhnen, weil ja dieser österreichische Volksdichter angeblich in aller Ausführlichkeit auf dem Berliner Hoftheater gespielt wurde. Doch die ›Freie Bühne‹ führte das ›Vierte Gebot‹ von Anzengruber auf, das die Zensur bis dahin unterdrückt hatte. So wurde auch dieser Volksdichter in seiner ganzen sozialen Wucht erst von den Berliner Kritikern entdeckt.

Der neue Darstellungsstil der ›Freien Bühne‹ wirkte so revolutionär wie fünfzehn Jahre vorher die ersten Gastspiele der Meininger. Damals hatte Deutschland an den Schiller- und Shakespeareaufführungen der Meininger erlebt, wie lebensnah man die Klassiker aufführen konnte, und wie kalt und fremd dagegen die gleichen Dichter auf der Berliner Hofbühne wirkten. Jetzt zeigte Otto Brahm den Berlinern eine ganz neue Theaterwelt. In den neuen nordischen Dramen und bei Gerhart Hauptmann schienen keine Schauspieler am Werk zu sein. Es war, als ob sich Menschen aus dem Parkett auf die Bühne begeben hätten, um im Ton und in den Gebärden des Alltags das tägliche Leben des modernen Menschen mit seinen Sehnsüchten, Zweifeln und Bedrängtheiten darzustellen. Diese neuen Schauspieler, Oskar Sauer, Rudolf Rittner, Else Lehmann hießen schon ganz anders als sonst Schauspieler, und sie bewegten sich auch scheinbar natürlich und ungezwungen. Wie Otto Brahm es fertig brachte, diese neuen Akteure in den neuen Stücken so ganz anders erscheinen zu lassen als Schauspieler sonst, war sein Geheimnis. Man erfuhr über ihn, daß er mit den Schauspielern nicht viel sprach, sondern ihnen lediglich Zettel auf die Bühne schickte. Das Resultat jedenfalls war eine neue, bannende und beglückende Kunst, und es war die Geburt der modernen Regie. Gegen Otto Brahm, den Außenseiter, den Kritiker, der den Fachleuten zeigte, wie man es machen mußte, wirkten alle anderen, die sich Regisseure nannten, bestenfalls wie Arrangeure.

Selbstverständlich fand die neue Sache bei den Kritikern, die sie mitgeschaffen hatten, auch sehr bald scharfe Kritik, und diese dann

einsetzenden kritischen Waffengänge waren der Prüfstein für das Ganze. Denn sehr schnell waren die Nachahmer bei der Hand, und das Zauberwort *Naturalismus* schien eine einfache Gebrauchsanweisung für das Verfertigen und auch für die Darstellung von neuen Stücken zu sein. Daß vor dieser fixen Selbstzufriedenheit die Kritiker nicht die Augen schlossen, sondern unter den Mitläufern aufräumten, daß sie ihrem olympischen Eid treu blieben, also auch gegen die eignen Freunde die Speere warfen und damit die Götter ehrten, war der Beweis, daß sie tatsächlich weiterdrängten und die Zeit nicht stillstehen lassen wollten. Das Wort *Naturalismus* erwies sich als eng und irreführend. Richtiger war schon *Realismus*, und *Magischer Realismus* war noch besser. Denn es zeigte sich bald, so an Strindberg und an den Märchendichtungen von Gerhart Hauptmann, aber auch an seinem ›Florian Geyer‹, daß man mit dem Begriff des Naturalismus nur auf der Stelle trat.

Brahm wurde tatsächlich ein großer Regisseur. Doch auch an diesem Genie erwies sich die Zeitgebundenheit jeder Generation. Er, der Herold von Ibsen, war nur den Frühwerken seines Bühnenidols gewachsen. Für Peer Gynt und für die anderen Symbolwerke des Meisters erwies sich Brahm als blind. Der große Kritiker mußte es also erleben, daß ihm junge Kritiker, wie Alfred Kerr, den Rang abliefen, wo es um Platz für die neuen Symbolisten ging, um die Romantiker der Bühne, um Maeterlinck und seinen Kreis. Auch den Klassikern kam Otto Brahm mit seinem neuen Stil nicht bei. Er wagte auch nur eine einzige Schilleraufführung, ›Kabale und Liebe‹, die sofort wieder in der Versenkung verschwand. Das Entpathetisieren und das 'Unterspielen', wie man heute sagt, war weder für Schiller, noch die anderen Bühnenheroen gut. Erst in den zwanziger Jahren bekam Leopold Jessner, als Regisseur und Dramaturg ein Schüler von Otto Brahm, die Klassiker in den Griff und spielte sie zu hohen Triumphen hoch.

Die Unbeirrbarkeit der Berliner Kritik zeigte sich darin, daß sie Otto Brahm offen sagte, sein Theater sei zwar groß und genial, es sei jedoch nur das halbe Deutsche Nationaltheater, für das die Kritik weiterkämpfen müsse.

Doch soll man noch eines anderen ehrlichen Erfolges der ›Freien Bühne‹ gedenken. Schon ein Jahr nach ihrer Begründung wurde nach

ihrem Muster die ›Freie Volksbühne‹ ins Leben gerufen, das Theater der Berliner Arbeiterschaft, das mit seinen Zehntausenden von Mitgliedern der immer größer werdende proletarische Bruder der bürgerlichen ›Freien Bühne‹ wurde. Die Tat der Kritiker hatte tatsächlich das Bühnenleben und das dramatische Schaffen der Zeit mit einem gewaltigen Ruck hoch- und vorwärtsgerissen, und die jungen Kritiker, die in die Fußstapfen ihrer älteren Kollegen traten, blieben diesem Geist der Unruhe und des 'Sichniezufriedengebens' treu.

Damit ist eigentlich bewiesen, was bewiesen werden sollte. Bis auf die eine Ausnahme von Paul Schlenther hatten sich an der Kunstrevolte des Vereins ›Freie Bühne‹ nur jüdische Kritiker als die führenden Männer beteiligt. Bei jedem einzelnen von ihnen läßt sich mühelos ihre geistige Herkunft von Gotthold Ephraim Lessing oder der entscheidende Einfluß der beiden Germanisten der Berliner Universität, Wilhelm Scherer und Erich Schmidt, nachweisen. Der Schriftsteller, dem sie gefolgt sind, und der bei fast allen den Stil geprägt hat, war der deutsche Dichter Theodor Fontane, Abkömmling französischer Hugenotten. Nur Alfred Kerr bildet eine Ausnahme. Dieser Verehrer Theodor Fontanes und Schüler von Erich Schmidt ist als Stilkünstler ein echter Nachkomme der deutschen Romantik. Bei allen anderen jüdischen Theaterkritikern, die nach Fontane, Schlenther, Brahm, Wolff, Harden und Jacobsohn gekommen sind, läßt sich der bestimmende deutsche Einfluß ebenso mühelos nachweisen.

Adolf L'Arronge bestimmte Otto Brahm als seinen Nachfolger in der Direktion des ›Deutschen Theaters‹. Brahms Schüler, Max Reinhardt, führte das Theater nach Brahm zu seiner zweiten Weltbedeutung. Aus der Bühnenrevolution der Berliner jüdischen Kritiker und ihrem Verdienst um Gerhart Hauptmann erstand Maxim Gorki als der russische Hauptmann, Stanislawski, im Angesicht der Brahm-Bühne, als der russische Erneuerer der Bühnenkunst.

Paul Schlenther ging als Direktor des Burgtheaters nach Wien und kehrte erst als kranker Mann nach Berlin zurück, um noch einmal Kritiker zu werden. Die jüdischen Kritiker blieben ihrer Sache treu. Sie alle standen zu den Idealen ihrer Jugend, und alle, die nicht gestorben

waren, mußten 1933 das schwere Schicksal der Emigration auf sich nehmen.

Nach ihrem Auszug aus Deutschland verbot der Nationalsozialismus die Theaterkritik und führte an ihrer Stelle die sogenannte Kunstbetrachtung ein. Hätte man es bei der Kritik belassen, wäre sehr schnell an den Tag gekommen, wie durch und durch deutsch die Kritik der Berliner Juden gewesen ist. Denn welcher ehrliche nichtjüdische Deutsche hätte anders schreiben können, zuverlässiger, fördernder, besser, als seine jüdischen Kollegen es getan hatten.

Erfahrungen des Autors mit dem Thema:

Jeder, der sich mit der deutsch-jüdischen Frage beschäftigt, wird früher oder später auf einen Gedanken kommen, der sehr verlockend ist, und der auch schon viele Köpfe beschäftigt hat. Es ist die Frage, ob nicht eine innere Verwandtschaft zwischen den Deutschen und den Juden bestehe, eine Affinität, wie es die Wissenschaftler nennen, eine Gleichheit des Denkens und Fühlens also, die entweder anziehend oder abstoßend wirken kann.

Nun, auch ich habe mich damit befaßt und bin zu dem Resultat gekommen, daß diese Affinität zwischen Deutschen und Juden nicht größer ist als die zwischen allen Völkern ähnlicher Zivilisationsbeschaffenheit. Ich habe viele deutsche und jüdische Selbstzeugnisse studiert, so habe ich beispielshalber noch einmal alles nachgelesen, was Goethe über sich und die Deutschen, über die Deutschen überhaupt, über die Juden und über die Juden und die Deutschen gesagt und geschrieben hat. Sicher wird mancher sich erinnern, daß diese Zitate in der Gewissenserforschung, die wir Deutschen nach 1945 betrieben haben, eine große Rolle spielten. Zwar hat Goethe mitunter eine Gleichheit zwischen Deutschen und Juden behauptet, doch betrifft diese Gleichheit nur die gemeinsamen negativen Züge. So war es ein Lieblingseinfall von Goethe,

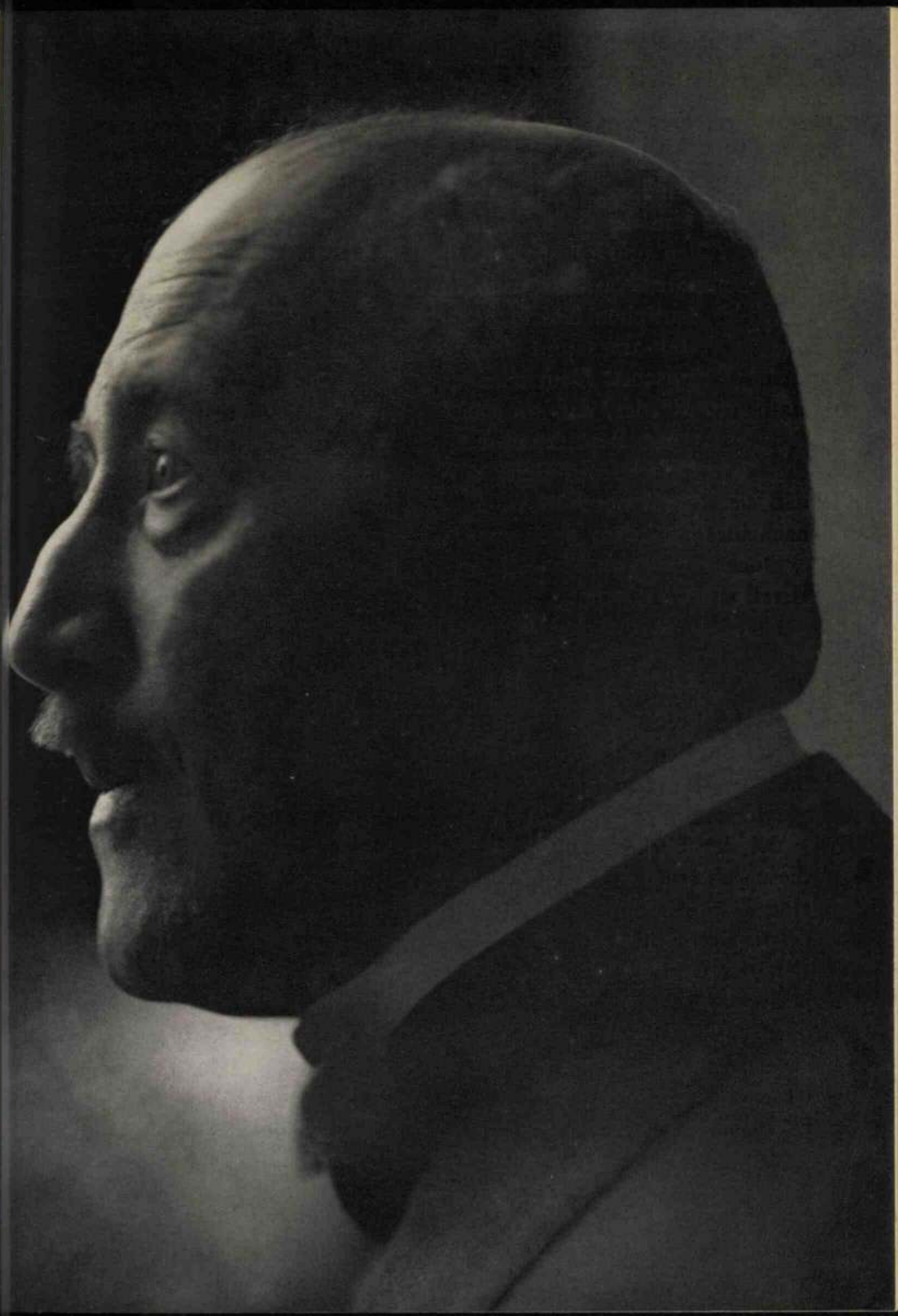
immer wieder darauf hinzuweisen, daß es die Juden und die Deutschen als Nation zu nichts gebracht hätten, ja, daß sie es auch zu nichts bringen würden. Er meinte, nur der einzelne Deutsche sei liebenswert und sagte dies auch von den Juden. Eine einzige, positive Gemeinsamkeit fand er bei Juden und Deutschen, ihre Fähigkeit nämlich, auf die Angehörigen andrer Nationen treibend zu wirken, wie Sauerteig.

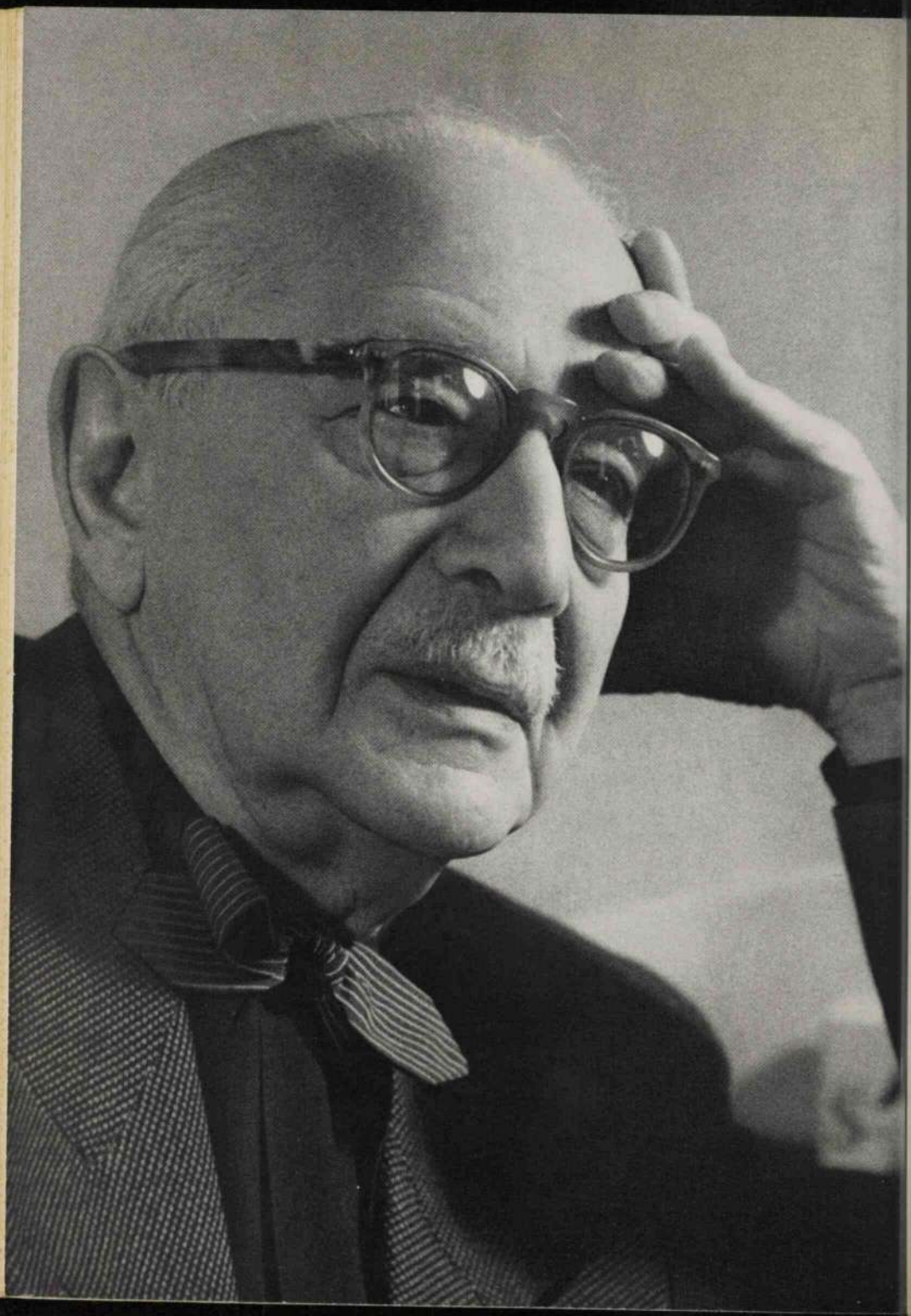
In der deutschen Geschichte unseres 20. Jahrhunderts gibt es allerdings ein seltsames und erschreckendes Zeugnis für die behauptete Affinität zwischen Deutschen und Juden. Es ist das Bekenntnis der Rathenau-Mörder, daß sie anläßlich einer öffentlichen Rede Walther Rathenaus mit Bestürzung erkannt hätten, wie verblüffend ähnlich dieser Jude in seinem Geist allen ihren Idealbildern gewesen sei, und daß sie darum beschlossen hätten, ihn umzubringen. (Die Stelle ist nachzulesen in dem Buch von Ernst von Salomon ›Die Geächteten‹.)

Doch wird man dieses Bekenntnis nicht als ein allgemeingültiges Urteil werten können.

Ich halte es für nutzlos, für die deutsch-jüdische Affinität Beweise beibringen zu wollen. Mir hat sich durch eigne Lebenserfahrungen, die mit Schulfreundschaften begannen und sich erweiterten, jedoch auch mit Freundschaften, die ich später schloß, durch Vergleiche und durch Studien eine andre Ansicht aufgedrängt. Ich meine, die Juden und die Deutschen sind nicht gleich, sondern sie ergänzen sich ausgezeichnet.

Bei den Berliner Juden und bei den nichtjüdischen Berlinern gehen diese sich ergänzenden Fähigkeiten so weit, daß sich als Resultat davon eine Übereinstimmung im Urteil ergibt, und daraus wieder eine berlinische Solidarität, die einer Verwandtschaft sehr ähnlich sieht. So hat sich der Berliner Witz beispielshalber, immer gern vom klassischen jüdischen Witz bereichern lassen. Auch ist die berlinische Art zu denken und als Resultat dieses Denkens zu reden, einem besonderen Teil der Bibel verwandt, es ist der christliche Teil, das Neue Testament. Das ist eine weltliche, keine religiöse Behauptung und darf nicht blasphemisch verstanden werden. Die Vergleichsfreudigkeit der Sprache im Neuen Testament und ihr antithetischer Charakter — »Die Ersten werden die Letzten sein!«, »Nur wer sich erniedrigt, kann erhöhet





werden!« — dieses Reden in lauter Gegensätzen entspricht einem tiefen Bedürfnis des Berliners. Indes hat diese uns so modern anmutende Sprachkunst des Neuen Testaments auch andre Völker bestrickt und begeistert und ist von ihnen wie ein Teil des eignen Wesens begrüßt worden. So hat der englische Schriftsteller K. G. Chesterton der scharfen, kurzen, pointierten Sprache des Neuen Testaments einen Hymnus gewidmet, worin er ihre belebende Wirkung auf die moderne englische Literatur feiert.

Solche Gleichzeitigkeiten stimmen zur Vorsicht. Überall da, wo man eine mögliche Affinität zwischen deutschem und jüdischem Geist feststellen kann, wird man auch die gleiche Affinität zu dem Geist andrer Völker finden.

Für unser Thema erscheint mir noch etwas anderes wichtig:

Die jüdischen Kritiker von Berlin waren fast alle Söhne von Kaufleuten. Dieser Tatbestand ist darum interessant, weil Thomas Mann einmal gesprächsweise geäußert hat (Werner Hegemann), es gäbe zwischen dem Wesen des Kaufmanns und dem des Schriftstellers, besonders des Tagesschriftstellers, mehr Ähnlichkeiten, als man auf den ersten Blick zu sehen meine. Eine sehr wesentliche Fähigkeit des Kaufmanns sei es, sich sehr schnell über das Wesen, also die Beschaffenheit, die Qualität und die Absatzfähigkeit einer Ware klar zu werden. Die gleiche durchdringende, also analytische Fähigkeit müsse der Schriftsteller haben. Alles, was ihm vor Augen komme, große und kleine Ereignisse, scheinbare Zufälligkeiten, Menschen mit ihren Schicksalen, und geistige Tatbestände müsse er blitzschnell erkennen, beurteilen und einordnen können. Es ist dabei selbstverständlich, daß Thomas Mann bei diesem Vergleich den analytischen Charakter der mathematischen Wissenschaft bewußt beiseite läßt. Die mathematische Analyse unterscheidet sich sowohl von der analytischen Fähigkeit des Schriftstellers wie von der des Kaufmanns, weil sowohl der Kaufmann wie der Schriftsteller, um ihr analytisches Vermögen fruchtbar werden zu lassen, noch eine andre, nebenher laufende, doch nie zu entbehrende Gabe der Natur besitzen müssen, nämlich Phantasie. Wieviel mehr als auf den Poeten, Essayisten und Novellisten trifft dies auf den Theaterkritiker zu. Ohne analytisches Talent und das ständige Ausbauen und

Verfeinern der analytischen Fähigkeit ist der Theaterkritiker nicht denkbar. Ständig muß er erkennen, sondern, ordnen und die Einzelteile wieder zusammensetzen. Er muß aus der Pistole schießen und immer ins Schwarze treffen können. Über die Nichtskönner in der Theaterkritik sagte Alfred Polgar, sie hätten ein schweres Leben, denn sie schössen zwar auch aus der Pistole, träfen aber weit daneben, und um es den Leser nicht merken zu lassen, malten sie um ihre Einschußstellen ganze Schützenscheiben, damit es so aussähe, als ob sie auch ins Zentrum getroffen hätten.

Wenn wir nun die analytische Fähigkeit, wie es oft behauptet worden ist, als ein besonderes Merkmal des jüdischen Geistes ansehen wollen, dann können wir uns mit Hilfe des Thomas-Mannschen Vergleichs erklären, woher die jüdische Begabtheit sowohl für den Kaufmannsstand wie auch für die kritische Schriftstellerarbeit kommt. Es ist, wie gesagt, die gleiche Wurzel.

In einer Stadt, in der das Wort Kritik so groß geschrieben wurde wie in Berlin, war für helle, witzige und — das ist wichtig — für gutgelaunte Köpfe immer eine Chance. Zu den Berliner Tugenden gehört aber auch immer die Sachlichkeit. Für die Theaterkritik bedeutete dies, daß auf die Dauer gesehen, sich nur solche Kritiker halten konnten, die immer an und in der Sache blieben. Der Theatergänger, doch auch die Leute vom Theater, mußte erkennen, daß dem Kritiker — und sei er noch so scharf, noch so zugespitzt witzig und so persönlich — die Sache des Theaters wichtiger war als jede Person.

In der Biedermeierzeit gab es in Berlin einmal einen besonders witzigen jüdischen Theaterkritiker. Er war Ungar und hieß Moritz Saphir, und die Berliner lachten solange über ihn, bis sie bemerkten, daß sein Witz nicht um der Sache willen so boshaft und hämisch war, sondern weil Saphir nicht anders konnte und wollte. Da begannen die Berliner ihn als fade zu empfinden, und er mußte schließlich Berlin verlassen.

Auch gegen die jüdische Kritikergarde zwischen 1880 und 1933 ist manchmal der Vorwurf erhoben worden, sie sei aus persönlichen, nicht sachlichen Gründen witzig und opfere des Witzes halber das sachliche Urteil. Wer sich jedoch das große, wenn auch zeitraubende Vergnügen

macht, etwa die zehn Bände Kritiken von Siegfried Jacobsohn und die fünf kritischen Bände von Alfred Kerr zu lesen, der beiden jüdischen Kritiker also, die für die witzigsten und schärfsten Kampfhähne galten, der wird bald gewahr werden, daß es gerade diesen beiden um die Sache ging. Kerr sprach immer wieder von den »faden Fehden«, die er hatte führen müssen, und Jacobsohns zehn Bände durchzieht die Klage, daß er der Sache halber immer wieder Persönlichkeiten angreifen müsse, die ihm nichts anderes angetan hätten, als daß sie sich auf dem Theater und zwar an der falschen Stelle des Theaters befänden.

»Schlagt ihn tot, den Hund, er ist ein Rezensent!«

ruft Goethe. Das Mißvergnügen des Kritisierten hat sich ein Spiel erfunden, dem sich die bösen Theaterkritiker nun schon durch die Jahrtausende und solange stellen müssen, solange die Griechen das erste Theater zu Füßen der Akropolis errichtet haben. Diese ›Kritik der Kritik‹ ist selten lustig. Die Kritisierten schimpfen zurück — und wer gönnte es ihnen nicht — doch die Sachlichkeit, der sie sich dabei brüsten, ist immer nur eine dünne Maske, die schnell zerreißt, und unter der das mißhandelte Herz sichtbar wird. So schrieb Hermann Sudermann gegen die Berliner Kritik seine Streitschrift ›Die Verrohung der Theaterkritik‹, und Alfred Kerr antwortete ihm:

»Sieh!, ob's ein Deutscher oder Wälscher,
Von Malaga bis in die Pfalz
Beklagen stets die Weinverfälscher
Die Roheit ihres Staatsanwalts!«

Sudermann ist heute von der Bühne verschwunden, so verschwunden, wie es ihm seine angeblich verrohten Kritiker prophezeit hatten. Das Andenken der Kritiker jedoch ist lebendig geblieben. Sie leben immer noch mitten unter uns, werden zitiert und der jungen Generation als Beispiele vorgeführt. Der Grund dafür ist die den Witz überwiegende Sachlichkeit. Siegfried Jacobsohn verglich sich einmal mit dem Schustermeister Fielitz aus dem ›Roten Hahn‹ von Hauptmann. Er sagt:

»Ick verinteressier mir bloß für meine Stiebel,
for wat anders, verinteressiere ick mir iberhaupt nich!«

Sigmu
Beges

Alexander

Die Psych
wissensch
über eine
Zwar sin
sich Dar
Wiener A
erkannte,
daß man
das mind
sich an
Leistung
das gesel
Resonanz
er die Ps
Recht be
ist, dem
Mensch
den ihm
unvertier
gungen
nichts e
zu forsch
wurde. D
geht er n
Herkunft
Rang ers

Sigmund Freud – Fragment einer großen Begegnung

Alexander Mitscherlich

Die Psychoanalyse *Sigmund Freuds* ist ein Schritt auf dem Weg großer wissenschaftlicher Entdeckungen. Bei ihnen tritt der Herkunftsort gegenüber einem Inhalt, der zum Gemeinbesitz der Menschheit wird, zurück. Zwar sind die Nationen stolz auf ihre großen Söhne, aber man könnte sich Darwin ebenso als Deutschen wie Helmholtz als Franzosen, den Wiener Arzt Semmelweis, der das Kindbettfieber in seinen Ursachen erkannte, als Amerikaner oder Albert Einstein als Russen denken, ohne daß man anzunehmen genötigt wäre, an ihren Entdeckungen hätte sich das mindeste geändert. Mit anderen Worten: Begabungen, deren Größe sich an der Entzifferung von Naturgesetzen erweist, sind für ihre Leistungen ungleich weniger als Künstler, Politiker, Philosophen auf das gesellschaftliche Leben, die Stellung, die sie in ihm einnehmen, die Resonanz, die sie finden, angewiesen. Freud war Naturforscher, ehe er die Psychoanalyse schuf. Er ist es mit ihr geblieben; man hat mit Recht bemerkt, daß es der ›homo natura‹, der Mensch als Naturwesen ist, dem seine Forschung galt. Wobei man hinzufügen muß, daß der Mensch von Natur ein Sozialwesen ist, aber in seiner Anlage sich von den ihm verwandtesten Tieren wesentlich unterscheidet. Freud hat eine unverlierbare Erweiterung unseres Wissens über die natürlichen Bedingungen des sozialen und kulturellen Lebens bewirkt. Es scheint durch nichts erwiesen, daß die Anregung seines Genies, in dieser Richtung zu forschen, vom spezifisch deutsch-jüdischen Verhältnis her beeinflußt wurde. In seiner mit 69 Jahren 1925 geschriebenen ›Selbstdarstellung‹ geht er nur an einer Stelle auf den Konflikt ein, den ihm seine jüdische Herkunft mit seiner Mitwelt brachte; weil sie charakteristisch für den Rang erscheint, den Freud diesem Konflikt beimißt, sei sie angeführt:

»Die Universität, die ich 1873 bezog, brachte mir zunächst einige fühlbare Enttäuschungen. Vor allem traf mich die Zumutung, daß ich mich als minderwertig und nicht volkszugehörig fühlen sollte, weil ich Jude war. Das erstere lehnte ich mit aller Entschiedenheit ab. Ich habe nie begriffen, warum ich mich meiner Abkunft, oder wie man zu sagen begann: Rasse, schämen sollte. Auf die mir verweigerte Volksgemeinschaft verzichtete ich ohne viel Bedauern. Ich meinte, daß sich für einen eifrigen Mitarbeiter ein Plätzchen innerhalb des Rahmens des Menschtums auch ohne solche Einreihung finden müsse. Aber eine für später wichtige Folge dieser ersten Eindrücke von der Universität war, daß ich so frühzeitig mit dem Lose vertraut wurde, in der Opposition zu stehen und von der 'kompakten Majorität' in Bann getan zu werden. Eine gewisse Unabhängigkeit des Urteils wurde so vorbereitet.« (Ges. Werke XIV, Seite 34—35).

Freuds ›Selbstdarstellung‹ folgt, wie er in einer Nachschrift sagt, »der berechtigten Annahme, daß nichts, was mir persönlich begegnet ist, neben meinen Beziehungen zur Wissenschaft Interesse verdient.« (Ges. Werke XVI, Seite 31.) Nur einmal noch, bei der Verleihung des Goethepreises 1932, vermerkt er, dies »war der Höhepunkt meines bürgerlichen Lebens; kurze Zeit nachher hatte sich unser Vaterland verengt und die Nation wollte nichts von uns wissen.« — Unser Vaterland hat sich verengt, die Nation will nichts von uns wissen, das konnte nach 1933 jeder demokratische Gegner der Diktatur sagen. Ob Antisemitismus, ob Antihumanismus schlechthin, das bleibt sich, wie der Gang der Ereignisse zeigte, im Endeffekt gleich. Freud war auf der Seite der Humanität, weil er sein Leben auf den Dienst an der Wahrheit, die er für unteilbar hielt, gestellt hatte.

Und doch lesen wir in der Vorrede zur hebräischen Ausgabe seines Buches ›Totem und Tabu‹ (Ges. Werke XIV, Seite 569.):

»Keiner der Leser dieses Buches wird sich so leicht in die Gefühlslage des Autors versetzen können, der die heilige Sprache nicht versteht, der väterlichen Religion — wie jeder anderen — völlig entfremdet ist, an nationalistischen Idealen nicht teilnehmen kann und doch die Zugehörigkeit zu seinem Volk nie verleugnet hat, seine Eigenart als jüdisch empfindet und sie nicht anders wünscht. Fragte man ihn:

Was ist an dir noch jüdisch, wenn du alle diese Gemeinsamkeiten mit deinen Volksgenossen aufgegeben hast?, so würde er antworten: Noch sehr viel, wahrscheinlich die Hauptsache. Aber dieses Wesentliche könnte er gegenwärtig nicht in klare Worte fassen. Es wird sicherlich später einmal wissenschaftlicher Einsicht zugänglich sein.«

Die Erwartung einer solchen späteren Aufklärung kann dieser unser Versuch nicht erfüllen. Freud spricht von »unserem Vaterland«, das er mit allen anderen Bürgern teilt; zugleich weiß er sich in der 'Hauptsache' vielleicht als jüdisch. Soweit beschreibt er eben die Symbiose, von der zu Eingang die Rede war. Aber es fragt sich, ob er nicht in der Identifizierung mit dem jüdischen Volk und seiner schweren Schicksalsbürde den so naheliegenden Gruppenstolz teilt, seine Leistung nicht seinem Volk vorenthalten zu wollen. Die vielen Erniedrigungen, die ihm im Lauf seines langen Lebens zugedacht waren, haben gewiß sein Selbstgefühl als Mitglied einer Minorität gegen die 'kompakte Majorität' gestärkt.

Aber ist darin nicht eine Vermengung vollzogen? Was Freud mitzuteilen hatte, war in sich eine Kette von Erkenntnissen, die als Provokationen wirken mußte, welcher Rasse ihr Urheber auch immer sein mochte. Die durch Freuds Werk Herausgeforderten hatten nur die billige Chance, ihren Widerwillen am Antisemitismus aufzuhängen, und sie haben davon ziemlich unbeschränkt Gebrauch gemacht. In einer anderen Vorrede heißt es (Ges. Werke XVI, Seite 275):

»Die Psychoanalyse bringt so viel Neues, darunter auch so viel, was althergebrachten Meinungen widerspricht und tiefwurzelnde Gefühle verletzt, daß sie zunächst Widerspruch hervorrufen muß. Wenn man sein Urteil zurückhält und das Ganze der Psychoanalyse auf sich einwirken läßt, wird man vielleicht der Überzeugung zugänglich werden, daß auch dies unerwünschte Neue wissenswert und unentbehrlich ist, wenn man Seele und Menschenleben verstehen will.«

Jedoch wer will sein Urteil zurückhalten, um schließlich etwas einsehen zu müssen, was ihm zuerst unerwünscht vorkommt?

So müssen wir das Thema, das uns gestellt ist, neu eingrenzen: die Frage, ob die Psychoanalyse als Wissenschaft ein Ergebnis des jüdischen Geistes, oder ob sie ein Ergebnis der besonderen Spannung zwischen

jüdischem und deutschem Geist sei, das meinen wir zurückstellen zu können. Es scheint uns eher so zu sein, daß wissenschaftliche Begabungen höchster Ordnung nach einer Zufallsstreuung in allen Kulturkreisen vergleichbarer Entwicklungshöhe auftreten. Wem Freud tatsächlich in seinem Lebenswerk verpflichtet ist, so daß man dabei auf eine unabdingbare Voraussetzung stößt, das ist weder der deutsche noch der jüdische Geist, sondern jenes Gehäuse von Erfahrungen und Ideen, das in der Naturforschung mit dem Mut und Ingenium von Generationen aufgebaut wurde. Bei näherem Zusehen erweist es sich, daß alle hierbei errungenen Einsichten umstürzender Art waren und zuerst als unerwünschte Kränkungen aufgefaßt wurden. Freuds Kränkungen waren beileibe nicht die ersten, wie er selber wußte. In früheren Zeiten, noch bis zu Darwin, wurde der Vorwurf der Ketzerei theologisch fundiert; diesmal rassisch.

Das eigentlich erregende Moment der Begegnung — wenn man dies so nennen will — zwischen Freud und dem deutschen Geist liegt also nicht in der Durchdringung jüdischer und deutscher Elemente im Werk selbst, sondern in der Antwort, die eine Reihe bestürzender Mitteilungen bei den zeitgenössischen Vertretern des deutschen Geistes gefunden hat. Es lohnt, das in einigen Zügen darzustellen, weil wir dabei mindestens etwas über die Verfassung lernen können, in der sich dieser leicht zitierbare, schwer definierbare deutsche Geist befand.

Es hängt von der Blickrichtung des Betrachters ab, ob man das Verhältnis der Deutschen zum Lebenswerk Sigmund Freuds komisch, traurig oder gar tragisch nennen möchte. Komisch ist es, wenn man an die von Empörung lodernden Pamphlete denkt, an die Mißverständnisse, die sich dieser Autor gefallen lassen mußte, obwohl er eines Stiles von klassischer Einfachheit mächtig war. Trauer und Scham empfindet, wer sich des Schattens erinnert, den Mißgunst, Bosheit, Vorurteil seiner Zeitgenossen in Freuds Leben warfen. Schließlich vertrieb den 82jährigen, der seit anderthalb Jahrzehnten stoisch ein Krebsleiden getragen hatte, eine Volksbewegung, die aus zahllosen gemeinen Irrtümern und Verkennungen ein illusionistisches Selbstbewußtsein gefiltert hatte. Tragisch mutet es an, daß der Scharfsinn, die Unbeirrtheit, die Freud auszeichneten, ihn an den Ursprüngen auch jener Krankheit

fündig werden ließen, die im Gewand einer 'Weltanschauung' eine Nation epidemisch überwältigte und im Verfolgungswahn das Jüdische Volk für alles schuldig sprach. Unausdenkbar, was den Menschen dieser Zeit erspart geblieben wäre, wenn wenigstens die Deutschen sich mit Freuds Einsichten unterwiesen hätten, Größenwahn von Größe zu unterscheiden. Aber die Haltlosigkeit, mit der man sich der Versuchung hingab, zeigt an, daß es sich nicht um einen Aufstand Benachteiligter und Deklassierter handelte, sondern um ein krankhaftes Außersichsein der ganzen Gesellschaft, gegen das die bessere Stimme der Vernunft für dieses Mal nichts ausrichten konnte.

Eine Epidemie besteht aus der ungewöhnlichen Steigerung der Krankheitshäufigkeit; sie setzt sich aus vielen oder zahllosen einzelnen, welche erkranken, zusammen. Die Anfälligkeit für den Reiz entscheidet über ihre Ausbreitung. Wer die vernünftige Einschätzung der Realität für Wunschträume von der Herrenrasse und Albträume von teuflischen Verfolgern dieser Rasse aufgeben konnte, mußte empfänglich für diese Krankheit sein. Nennen wir sie Charakterneurose, so gelang der Afterlehre ihre Mobilisierung mit den Mitteln der Massenorganisationen. Sie brachte Schwächen im Charakter der einzelnen, wie der passende Jargon sagte, 'auf Vordermann'. Was sich im 'Charakter' vielleicht in den übereinstimmenden Reaktionen, die den Lebenszuschnitt einer Nation ausmachen, bereits versteckt hielt, was in den Querelen, Hinterhältigkeiten, Roheiten, in kleinem Allmachtswahn oder idealistischem Sehnen sich sozusagen lokal auslebte, bekam jetzt die einheitliche Farbe, die stereotype Sprachdummheit; die naivsten Hoffnungen, wirkliche Tugenden und bitteres Ressentiment wurden zu einem neuen Gruppenglauben. Freilich zeigte sich bald, daß der Sinn für die Wirklichkeit in diesem Zustand gefühlshafter Exaltiertheit verloren ging. Daran zerbrachen die Hoffnungen, verunreinigten sich die Tugenden. Für die Ressentiments war der Weg zur verbrecherischen Befriedigung frei.

Wie wirkt die geistige Sprache zerbrechlich, wenn sie beschreibt, was hier in abertausend einzelnen sich zutrug. Jahrzehnte vor der Katastrophe, im friedlichen Jahr 1910, schrieb Freud (Ges. Werke VIII, Seite 112):

»... die Psychoneurosen sind entstellte Ersatzbefriedigungen von Trieben, deren Existenz man vor sich selbst und den anderen ver-

leugnen muß. Ihre Existenzfähigkeit ruht auf dieser Entstellung und Verkennung. Mit der Lösung des Rätsels, das sie bieten, und der Annahme dieser Lösung durch die Kranken werden diese Krankheitszustände existenzunfähig. Es gibt kaum etwas Ähnliches in der Medizin ...«

Eine Würdigung der Psychoanalyse kann nicht besser beginnen als mit der Auslegung einer solchen Definition.

Freud erkennt, daß die Anzeichen der Psychoneurosen ersatzweise Triebwünsche befriedigen. Ein chronischer Reizhusten, für den keine körperliche Ursache auffindbar ist, eine ebensolche Verstopfung, eine hysterische Lähmung der Hand sollen auf entstellte Weise einem elementaren Lebensbedürfnis, das offenbar nicht gesättigt werden darf, aushilfsweise und ein Stück weit Befriedigung bringen. Das klingt sehr unverständlich; denn wer vom Husten geplagt ist, unter Darmträgheit leidet, ist doch eben ein Leidender, der nichts von Befriedigung und Lust zu verspüren meint. Erst wenn man hinzunimmt, daß solche Kranke allen Hilfen zum Trotz, die ihnen die Medizin zu bieten vermag, an ihr Symptom gekettet zu sein scheinen, mag man daran zweifeln, daß ihre Krankheit eine bloße Störung, ein Befallensein ist. Der Gedanke, daß sie ihre Symptome brauchen, in einer Not nötig haben, ist dann nicht mehr leicht abzuweisen. Die Hartnäckigkeit und Unzugänglichkeit der Störung wird verständlicher, wenn man zu verstehen beginnt, daß im Husten eine Ersatzbefriedigung sich vollzieht und zwar für einen Triebwunsch, dessen Existenz der Kranke genötigt ist, wie Freud sagt, »vor sich selbst und den anderen zu verleugnen.« Der Triebwunsch stört oder droht das Verhältnis mit den anderen zu stören, die offenbar gegen diese Äußerung intolerant sind. Er verschwindet zwar schließlich aus dem Bewußtsein, wird verdrängt, aber er verliert deshalb nicht seine Heftigkeit. Er erzwingt sich einen Ersatzweg der Befriedigung. Da wir alle aber in uns selbst die Normen dessen verspüren, was in unserer Gesellschaft erlaubt ist und was nicht — es ist die Stimme des Gewissens —, würden wir auch vor uns selbst schuldig werden, wenn wir dem Drang nachgäben. So erweckt das Triebbedürfnis doppelte Angst: Angst vor den anderen — d. h. reale Vergeltungsangst — und Gewissensangst. An der Entstellung der ersatzhaften

Befriedigung, die sich das abgelehnte Triebbedürfnis schließlich doch noch verschafft, hat das Gewissen im Falle des Neurotikers noch stärkeren Anteil als die tatsächlich zu erwartende Mißbilligung der Mitmenschen. Sein Gewissen gebärdet sich wie ein autokratischer Oberherr, dessen Vergeltung man nicht entgeht. Es behält seinen Einfluß auch auf die Ersatzleistung. Das heißt, in dem Verschiebungsvorgang von der eigentlichen befriedigenden Handlung zur Symptomhandlung — etwa dem Husten — was den Entstellungsvorgang ausmacht —, mischt sich eine Selbstbestrafung für die verbotene Lust. An manchen juckenden Krankheiten der Haut ist dies sehr deutlich: auf ein noch mit Lust gemischtes Jucken folgt ein schmerzhaftes Blutigkratzen. In anderen Fällen freilich scheint der Schmerz ganz die Spuren der Lust überdecken zu können. Trotzdem kann die Gewissensinstanz, die so unerbittlich der von ihr verbotenen Lust nachspürt, den ursprünglichen Triebwunsch nicht ersticken: das leidvolle Geschehen hält weiter an.

Psychoneurotische Symptome bilden sich also in einem inneren Widerstreit zwischen triebgespeisten Bedürfnissen und Verboten. Die Triebwünsche werden aus dem Bewußtsein verdrängt und kehren als Krankheit entstellt wieder. Das bewußte Erleben verkennt die Motivation der Krankheit.

Gelingt es, die seelischen Vorgänge, welche die Krankheit hervorgebracht haben, dem bewußten Erleben wieder zugänglich zu machen, so verliert nach dieser 'Lösung des Rätsels' die Krankheit ihre Kraft — vorausgesetzt, der Kranke vermag, wie Freud formuliert, die Lösung des Rätsels 'anzunehmen'. Mit diesem Wort 'annehmen' ist aber wiederum die Möglichkeit eines bedeutungsschweren Mißverständnisses gegeben. Annehmen kann nicht intellektuelles Lernen meinen; so als ob der Arzt Zusammenhänge wüßte, sie dem Kranken mitteilte und wonach dieser einsehen, annehmen könnte, worauf die Krankheit verschwindet. Vielmehr kann doch der Kranke nur in sich auffinden und annehmen, wo er *wiederzuerleben* vermag. Gegen dieses Wiedererleben sträubt sich aber sein bewußtes Ich. Die Krankheit ist doch schließlich der Ausdruck intensiver Angst gegen eine Lebenswirklichkeit, der das Bewußtsein nicht gerecht zu werden, die es nicht auszuhalten vermag, weil sie die

guten Beziehungen zu den wichtigsten Mitmenschen oder zur Gesellschaft als ganzer zu gefährden scheint. Erst der Aufbau eines neuen mitmenschlichen Verhältnisses zwischen dem Kranken und seinem Arzt im Prozeß der psychoanalytischen Therapie kann schrittweise jene Sicherheit geben, welche Erinnerung, Nacherleben und Korrektur der Bewertung des Erinnerten erlaubt. Denn es scheint entscheidend für die vom Bewußtsein ausgeschlossenen Erlebnisse zu sein, daß in ihnen die Orientierung an einem infantilen Herrschaftsverhältnis der Großen, Machtvollen über das schwache Wesen Kind unkorrigierbar beibehalten wurde.

So zwingt das Gewissen dem neurotisch Kranken für einen Teil seiner selbst, nämlich seine Triebnatur, eine verzerrte Einschätzung auf. Der Neurotiker erinnert in seinen Selbstvorwürfen und seinem Trotz an das Kind, das eine Fensterscheibe eingeworfen hat und sich deswegen vor dem strengen Vater, der ihm in seinem Zorn so unzugänglich ist, verantworten muß. Sein Blick, der zu verraten scheint, daß er die Tat für ungeheuerlich hält, hat sich in der Reaktion des verfolgerischen Gewissens auf das arme schuldige Ich erhalten. Während das Gewissen eines reiferen Menschen seine Unbeirrbarkeit aus der richtigen Einschätzung der Wirklichkeit herleitet, orientiert sich jenes starre, archaische Gewissen des Kranken an einer als sadistisch erlebten Moral.

In den Krankenbehandlungen wurden Freud zwei Gründe für diesen Stillstand innerer Entwicklung, für dieses Verharren bei einer kindhaften Einschätzung der Realität deutlich: Das Kind empfindet vor allem in den Affekten, mit denen die Umwelt ihren Forderungen ihm gegenüber Nachdruck verleiht, seine große Ohnmacht; es fühlt sich aber ebenso ohnmächtig seinen eigenen aggressiven Impulsen ausgeliefert. Je stärker sie sich regen, je mannigfacher und drohender die Konflikte, die sie heraufbeschwören, desto dringender bedarf es einer allzeit wachsamen Unterstützung durch ein Gebotsbewußtsein. In der Gewissensinstanz lernt es sich diese Gebote zu eigen machen. Schließlich gelingt es dem erwachenden Gewissen, einen Teil der inneren Aggressionsneigungen an sich zu binden, in seinen Dienst zu nehmen und sie gegen die eigene Person zu richten. Dadurch kommt es in die Lage, sich das Triebgeschehen weitgehend seiner Kontrolle unterwerfen

zu können; und diese Kontrolle kann so unerbittlich sein, daß nur noch der Ausweg der entstellten Ersatzbefriedigung, eben der neurotischen Krankheit, offen bleibt.

Was Freud hier beschrieben hat, ist der Vorgang der wechselseitigen Beeinflussung zwischen zwei Kräften: je heftiger und intoleranter die Befolgung der Gebote gefordert wird, desto größer das Schuldbewußtsein und desto verfolgender schließlich das Gewissen. Je heftiger aber auch die individuelle Triebanlage, desto provozierender das Verhalten und die aus ihm folgenden Konflikte. Erst das jeweilige Kräfteverhältnis entscheidet über den Ausgang.

Auch die größten Kenner der menschlichen Seele vor Freud haben die Schritte dieses — hier nur roh skizzierten — Unterwerfungsvorganges nicht mit solcher Deutlichkeit gesehen, vor allem nicht seine Anfänge in den kindlichen Erfahrungen. Denn eine weitere Einsicht, die wir Freud verdanken, zeigt, daß diese Schlüsselerlebnisse der Kindheit ihre einflußreiche Bedeutung unverändert erhalten und sich, weil sie der Verdrängung unterlagen, unter späteren Erfahrungsmöglichkeiten kaum zu wandeln vermögen. Solche affektbesetzten Erfahrungen der frühen Kindheit, z. B. Situationen, in denen man gelobt oder gestraft wurde, werden zu *Vorentwürfen* für das Erleben aller späteren Situationen, die an die anfänglichen anklingen. Sie gewinnen eine 'kybernetische', d. h. steuernde Bedeutung im System der lebendigen Organisation des Menschen. Es geht also nicht nur um den unauslöschlichen Eindruck, den manche Erlebnisse der Kindheit hinterlassen, sondern um den prägenden Einfluß zahlloser Einzelerfahrungen in einem bestimmten affektiven Klima. Die Erlebniswelt eines Menschen hängt zukünftig von diesen Vorerfahrungen ab. Er kann bestimmte Teile der Wirklichkeit dann gar nicht mehr wahrnehmen oder doch nur sehr verzerrt. Mit Wahrnehmung ist dabei freilich nicht allein die Leistungsfähigkeit unserer Sinnesorgane gemeint, sondern die spezifisch menschliche Fähigkeit, 'Daten' der Wahrnehmung in Gestalten symbolischer Bedeutung zusammenzufassen. Was Freud in der fruchtbarsten und anregendsten Weise geleistet hat, ist der Entwurf zu einer Entwicklungsgeschichte des Erlebens, als eines Teiles der Naturgeschichte jedes Individuums. Die Naturforschung, die er antraf, hatte

diesen Aspekt der menschlichen Leistungen perspektivisch zu kurz, fast auf den Nullpunkt reduziert gesehen.

Die Beiträge eines Forschers von der Größenordnung Freuds lassen sich nicht in wenige Sätze komprimieren und dann abschätzen. Unser Versuch, zu seinem Denken von dieser einen Definition der Neurose her einen beispielhaften Zugang zu suchen, geschah in der Absicht, ein vulgäres Bild des Mannes und dessen, was Psychoanalyse ist, zu vermeiden.

Ungezählte Publikationen, Aperçus, Witzzeichnungen haben diesen Vulgär-Freud geschaffen; aber auch angesehene Forscher trugen zur schrecklichen Vereinfachung weidlich bei. Freud hat sich immer ermahnt, Anwürfen schweigend zu begegnen, denn er kannte die Motive der Entstellung seiner Mitteilungen. Der unablässigen Konzentration, die in der Ruhe seines Stiles sich abzeichnet, ist die Fülle seiner Entdeckungen zu danken. Seine Schüler, die mit ihm die Einsamkeit des Pionierlebens teilten, traf der gleiche Bannstrahl der Autorität. So schrieb etwa Karl Jaspers (K. Jaspers: Zur Kritik der Psychoanalyse. Nervenarzt *21*, 11, 1950):

> Die Psychoanalytiker »appellieren wie Sekten an Solidarität. Nicht wissenschaftlich bestimmte Diskussion auf dem Boden einer alle verbindenden Vernunft, sondern eine ... Totalanschauung vereinigt ihre Glieder.«

Würde ein Sektengründer, so fragt man sich, seine Glaubensgefährten zusammenhalten können, wenn er spräche, wie Freud es tat:

> »Mit anderen Worten, wir finden uns unversehens wieder vor der so oft gestellten Vexierfrage, woher kommt die Neurose, was ist ihr letztes, das ihr besondere Motiv? Nach jahrzehntelangen analytischen Bemühungen erhebt sich das Problem vor uns, unangetastet, wie am Anfang.« (S. Freud, Ges. Werke XIV, S. 180)

Oder an anderer Stelle der gleichen Arbeit:

> »Es ist fast beschämend, daß wir nach so langer Arbeit noch immer Schwierigkeiten in der Auffassung der fundamentalsten Verhältnisse finden, aber wir haben uns vorgenommen, nichts zu vereinfachen und nichts zu verheimlichen. Wenn wir nicht klar sehen können, wollen wir wenigstens die Unklarheiten scharf sehen.« (1. c. o. 155)

Jaspers findet für einen Autor, der sich zu solcher Gelassenheit erzogen hat, Charakteristiken wie diese:

»Er bewirkt mit seinen Entschleierungen selbst neue Verschleierungen. Er macht in der Geistesgeschichte aufmerksam auf unbeachtete Möglichkeiten, aber kommt immer schnell zu ahnungslosen, ja frechen Gedanken ...« (1. c)

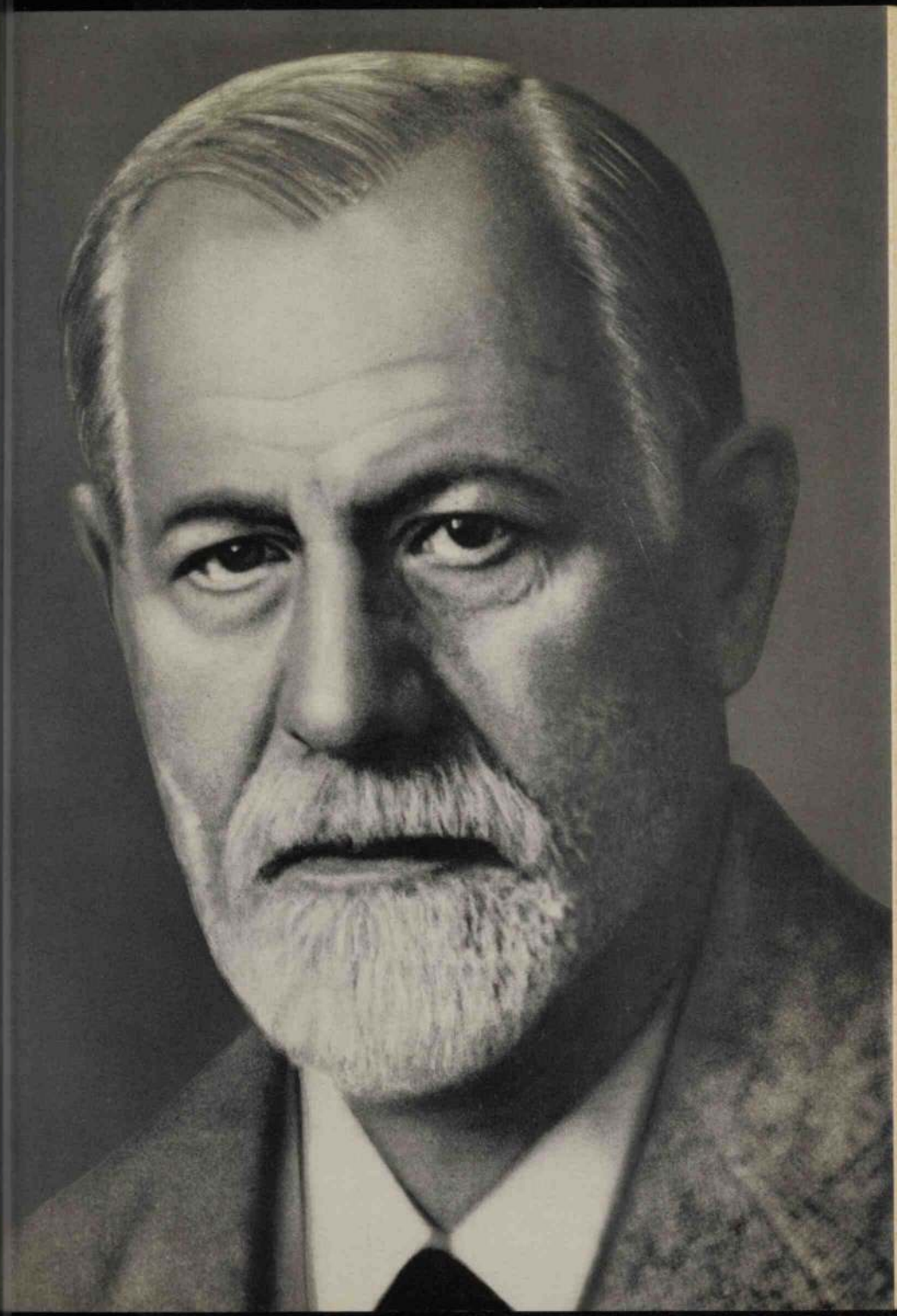
Woher diese unrühmliche Bosheit einem Mann gegenüber, der schon wegen seiner hervorragenden Arbeiten als Hirnpathologe und Neurologe wenigstens kollegialen Respekt verdient hätte? Hätten wir durch Freud nicht Einblick in die Entstehung von intellektuellen Urteilen unter dem Einfluß von angsterweckenden Affekten, so könnten wir für eine solche Äußerung nicht einmal einen Ansatz des Verständnisses von einer 'alle verbindenden Vernunft' her finden. Wir zitieren diese Reaktion, weil wir sie verstehen wollen. Dazu bedarf es noch einmal der Erinnerung an einige der Ideen Freuds, von denen anzunehmen ist, daß von ihnen die Abwehr seiner Kritiker ausgelöst wurde. Bisher haben wir die Entstehung *eines* Aktionssystemes der menschlichen Seele verfolgt, des Gewissens, oder in der Sprache der Psychoanalyse ausgedrückt, des Über-Ichs. Ein zweites, ursprünglicheres Aktionssystem wird von dem organisch verankerten Triebgeschehen gebildet. Da uns nur der kleinste Teil dieser körperlichen Geschehnisse bewußt werden kann, nannte Freud dies das »System Unbewußt«. Aus diesem System treffen uns innere Wahrnehmungen lustvoller und unlustvoller Art, die wir als Triebregungen verstehen lernen. Das Einzigartige der menschlichen Organisation besteht darin, daß für diese Triebspannungen kaum angeborene Wege zur Entlastung vorgegeben sind. Tiere äußern ihre Triebbedürfnisse in einer Weise, die für die Art eigentümlich ist; sie reagieren aufeinander in artspezifischer Weise. Der Mensch besitzt ungleich geringer entwickelte arteigentümliche Schemata des Verhaltens. Er muß vielmehr sein soziales Feld verstehen lernen, und mit all den Spielregeln, die in ihm gelten. Diese Regeln sind nicht eingeborene, sondern von Menschen selbst gesetzte und traditionell überlieferte. Jede Mutter muß die Unterdrückung eines Teils der primitiven Triebregungen ihres Kindes erzwingen und schafft damit Unlust, und der größere Rahmen der Kultur setzt diesen Zwang fort.

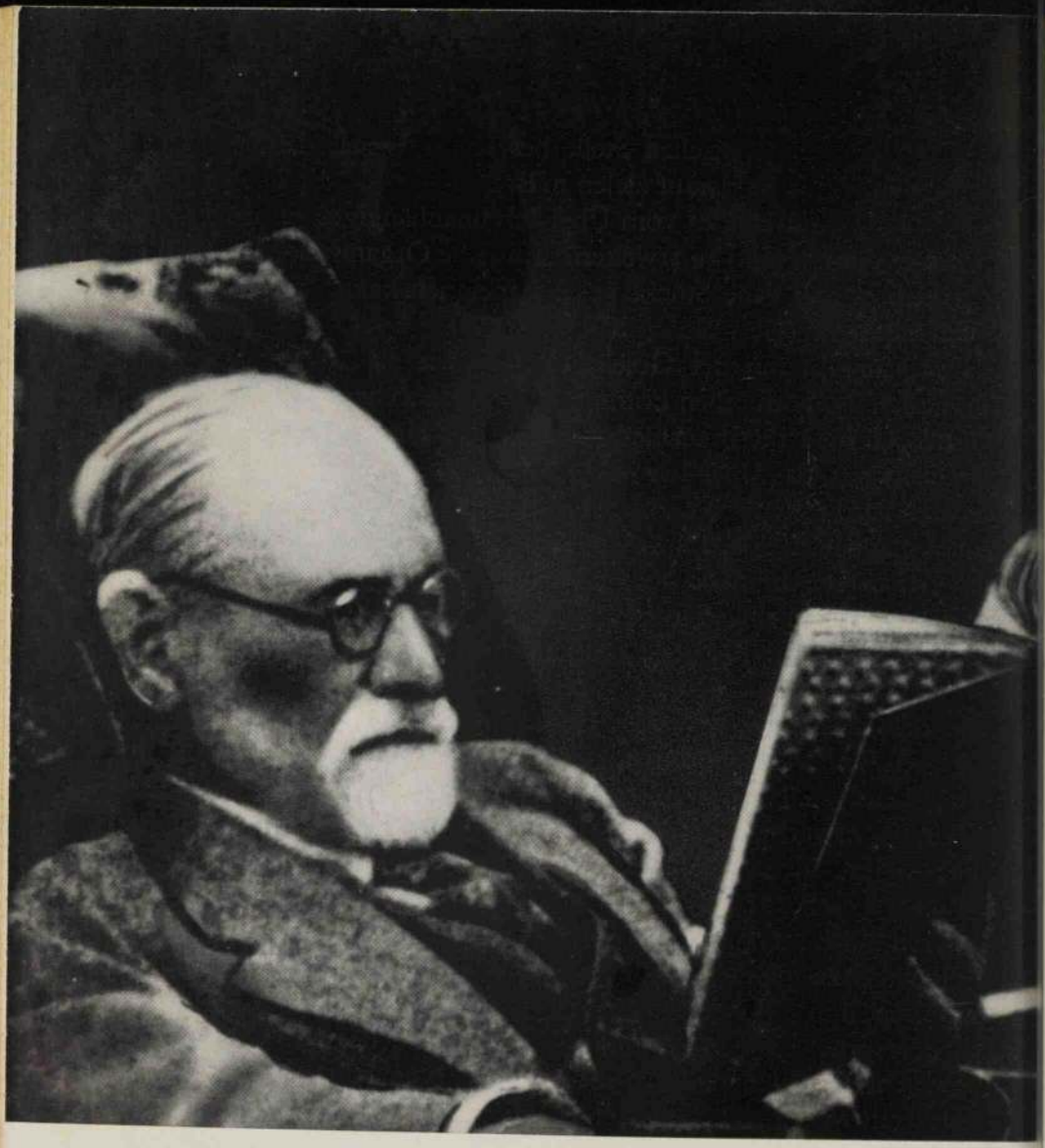
Diese Unlust und die Versuche ihrer Bewältigung machen die Geschichte. Was im Lauf der Zeiten dabei als vernünftig und mehr als das, als gottgegeben, angesehen wurde, zwingt zu einer Milderung unseres Stolzes. Mit unerbittlicher Härte formulierte Pascal in den Pensées (B. Pascal, ›Über die Religion‹ Pensées, § 294, Heidelberg 1946, S. 150):

»Der Diebstahl, die Blutschande, der Mord an Kindern und Eltern, alles das hat seinen Platz unter den tugendhaften Handlungen gehabt. Das einzig Gewisse ist, daß gemäß der reinen Vernunft nichts an sich gerecht ist, Gewohnheit allein macht das ganze Recht; daß es überliefert ist, ist sein einziger Grund; das ist die mythische Grundlage seiner Autorität. Wer sie auf ihr Prinzip zurückführt, zerstört sie.«

Freuds Erkenntnisstreben war an der reinen Vernunft, wie Pascal dieses Wort gebraucht, orientiert. Die Feindschaft der traditionalistischen Intelligenz war ihm damit gewiß; denn er rührte an jene tabugesicherten Selbstverständlichkeiten, an ihre Ideale, denen sie aufruht. So verwundert uns der Eifer, der auf seine Diffamierung verwendet wurde, eigentlich ebenso wenig wie alle jene Bemühungen, seinem Werk einige weniger verfängliche Gedanken zu entnehmen, um das Übrige umso besser als Irrtümer eines zugegebenermaßen »überragenden Kopfes« (Jaspers) beiseite lassen zu können.

Es fehlt uns bisher in unserer Darstellung der seelischen Leistungen noch das unerläßliche Glied, das den Mangel einer definitiven Weltangepaßtheit, wie sie dem Tier eignet, auszugleichen hat: das *Ich*. Ihm fällt die Integration aller älteren Organisationsweisen des Seelischen und der Erfahrungen aus einer unvertrauten Außenwelt zu. Seine Grenzen sind ungewiß, seine Schwäche und Abhängigkeit von den mächtigen Triebansprüchen und den Forderungen des Über-Ichs allzudeutliche Merkmale. So unersetzlich seine Leistungen sind, so fragil nimmt es sich aus, und so bedenkenlos scheint die große Zahl der Menschen seiner feineren und differenzierteren Leistungsfähigkeit entraten zu können. Vielmehr erhält die Kritik, deren das Ich fähig ist, vom kollektiven Gehaben her den Charakter des Gefährlichen, Stö-





renden. In einer klassischen Stelle beschreibt Freud, daß die psychoanalytische Therapie darauf zielen müsse,

»das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so daß es sich neue Stücke des Es aneignen kann. Wo Es war, soll Ich werden«. (Ges. Werke XV, S. 86)

Der Konflikt mit der Gesellschaft, so wie sie ist und so wie die Methoden der kulturellen Formungen des Menschen in ihr gehandhabt werden, konnte nicht ausbleiben. Alle ihre Herrschaftsformen laufen darauf hinaus, das Über-Ich zuerst zu stärken, seine Macht zu erhalten; denn es ist die Repräsentation der bestehenden Ordnung, die sich nur sicher glauben darf, wo ihre Vergeltungen die Selbständigkeit des Ichs zuverlässig einschränken können. Dostojewski hat das im Großinquisitor unvergänglich dargestellt. Freud sieht den Zusammenhang zwischen individueller Reifung und Struktur der Gesellschaft:

»Verzögerung der sexuellen Entwicklung und Verfrühung des religiösen Einflusses, das sind doch die beiden Hauptpunkte im Programm der heutigen Pädagogik, nicht wahr? Wenn dann das Denken des Kindes erwacht, sind die religiösen Lehren bereits unangreifbar geworden. Meinen Sie aber, daß es für die Erstarkung der Denkfunktion sehr förderlich ist, wenn ihr ein so bedeutsames Gebiet durch die Androhung der Höllenstrafen verschlossen wird? Wer sich einmal dazu gebracht hat, alle die Absurditäten, die die religiösen Lehren ihm zutragen, ohne Kritik hinzunehmen, und selbst die Widersprüche zwischen ihnen zu übersehen, dessen Denkschwäche braucht uns nicht arg zu verwundern. Nun haben wir aber keine anderen Mittel zur Beherrschung unserer Triebhaftigkeit als unsere Intelligenz. Wie kann man von Personen, die unter der Herrschaft von Denkverboten stehen, erwarten, daß sie das psychologische Ideal, den Primat der Intelligenz, erreichen werden?« (Ges. Werke XIV, S. 371)

Und er fährt fort mit einer Formulierung, die den funktionellen Zusammenhang zwischen wachsender individueller Reifung und Veränderung des gesellschaftlichen Bewußtseins erkennen läßt:

»Ich widerspreche Ihnen also, wenn Sie weiter folgern, daß der Mensch überhaupt den Trost der religiösen Illusion nicht entbehren kann, daß er ohne sie die Schwere des Lebens, die grausame Wirklichkeit, nicht ertragen würde. Ja, der Mensch nicht, dem Sie das süße — oder bittersüße — Gift von Kindheit an eingeflößt haben. Aber der andere, der nüchtern aufgezogen wurde? Vielleicht braucht der, der nicht an der Neurose leidet, auch keine Intoxikation, um sie zu betäuben. Gewiß wird der Mensch sich dann in einer schwierigen Situation befinden, er wird sich seine ganze Hilflosigkeit, seine Geringfügigkeit im Getriebe der Welt eingestehen müssen, nicht mehr der Mittelpunkt der Schöpfung, nicht mehr das Objekt zärtlicher Fürsorge einer gütigen Vorsehung. Er wird in derselben Lage sein wie das Kind, welches das Vaterhaus verlassen hat, in dem es ihm so warm und behaglich war. Aber nicht wahr, der Infantilismus ist dazu bestimmt, überwunden zu werden? Der Mensch kann nicht ewig Kind bleiben, er muß endlich hinaus, ins 'feindliche Leben'. Man darf das *die Erziehung zur Realität* heißen. Brauche ich Ihnen noch zu verraten, daß es die einzige Absicht meiner Schrift ist, auf die Notwendigkeit dieses Fortschritts aufmerksam zu machen?

Sie fürchten wahrscheinlich, er wird die schwere Probe nicht bestehen? Nun, lassen Sie uns immerhin hoffen. Es macht schon etwas aus, wenn man weiß, daß man auf seine eigene Kraft angewiesen ist.« (Ges. Werke XIV, S. 272—273)

So sehr Freud der Stimme der Vernunft, die zwar leise, aber schließlich nicht zu überhören ist, vertraute, utopischen Hoffnungen hat er sich nie hingeben wollen. Der Triebüberschuß, der dem Menschen nach seiner Einpassung in die bestehende Ordnung verbleibt und den ihm keine der denkbaren Ordnungen befrieden kann — dieser Triebüberschuß, der ihm Unlust bereitet und den er in allzeit weckbarer Aggressionsneigung auszugeben bereit ist, schien Freud ein nicht abschüttelbares Los. Keine Abschaffung des Privateigentums, kein Traum von vollständiger sexueller Befreiung, der »die Familie, die Keimzelle der Kultur«, beseitigt sehen möchte, könnte an diesem Schicksal etwas ändern.

»Es läßt sich zwar nicht vorhersehen, welche neuen Wege die Kultur-

entwicklung einschlagen kann, aber eines darf man erwarten, daß der unzerstörbare Zug der menschlichen Natur ihr auch dorthin nachfolgen wird.«

»Wenn wir gegen unseren jetzigen Kulturzustand mit Recht einwenden, wie unzureichend er unsere Forderungen an eine beglückende Lebensordnung erfüllt, wie viel Leid er gewähren läßt, das wahrscheinlich zu vermeiden wäre, wenn wir mit schonungsloser Kritik die Wurzeln seiner Unvollkommenheit aufzudecken streben, üben wir gewiß unser gutes Recht und zeigen uns nicht als Kulturfeinde. Wir dürfen erwarten, allmählich solche Abänderungen unserer Kultur durchzusetzen, die unsere Bedürfnisse besser befriedigen und jener Kritik entgehen. Aber vielleicht machen wir uns auch mit der Idee vertraut, daß es Schwierigkeiten gibt, die dem Wesen der Kultur anhaften und die keinem Reformversuch weichen werden.« (Ges. Werke XIV, S. 475)

Freud kannte die Hinderungen der Entfaltung des Ichs aus der infantilen Abhängigkeit heraus, und er sah, wie die Struktur der Gesellschaft diese Anlehnung förderte. Früh genug hatte er Gelegenheit, Erfahrungen in seiner Praxis und in den Reaktionen der Umwelt auf seine Gedanken zu sammeln, die ihn nicht im Unklaren ließen, welche Leidenschaften mobilisiert werden, wo man eigene Verantwortung fordert.

»... die wenigsten Kulturmenschen sind fähig, ohne Anlehnung an andere zu existieren oder auch nur ein selbständiges Urteil zu fällen. Die Autoritätssucht und innere Haltlosigkeit der Menschen können Sie sich nicht arg genug vorstellen. Die außerordentliche Vermehrung der Neurosen seit der Entkräftung der Religionen mag Ihnen einen Maßstab dafür geben. Die Verarmung des Ichs durch den großen Verdrängungsaufwand, den die Kultur von jedem Individuum fordert, mag eine der hauptsächlichsten Ursachen dieses Zustandes sein.

Diese Autorität und die enorme von ihr ausgehende Suggestion war bisher gegen uns. Alle unsere therapeutischen Erfolge sind gegen diese Suggestion erzielt worden; es ist zu verwundern, daß unter solchen Verhältnissen überhaupt Erfolge zu gewinnen waren. Ich

will mich nicht so weit gehen lassen, Ihnen die Annehmlichkeiten jener Zeiten, da ich allein die Psychoanalyse vertrat, zu schildern. Ich weiß, die Kranken, denen ich die Versicherung gab, ich wüßte ihnen dauernde Abhilfe ihrer Leiden zu bringen, sahen sich in meiner bescheidenen Umgebung um, dachten an meinen geringen Ruf und Titel und betrachteten mich wie etwa einen Besitzer eines unfehlbaren Gewinnsystems an dem Orte einer Spielbank, gegen den man einwendet, wenn der Mensch das kann, so muß er selbst anders aussehen. Es war auch wirklich nicht bequem, psychische Operationen auszuführen, während der Kollege, der die Pflicht der Assistenz gehabt hätte, sich ein besonderes Vergnügen daraus macht, ins Operationsfeld zu spucken, und die Angehörigen den Operateur bedrohten, sobald es Blut oder unruhige Bewegungen bei dem Kranken gab. Eine Operation darf doch Reaktionserscheinungen machen; in der Chirurgie sind wir längst daran gewöhnt. Man glaubte mir einfach nicht, wie man heute noch uns allen wenig glaubt; unter solchen Bedingungen mußte mancher Eingriff mißlingen.« (Ges. Werke VIII, S. 109—110)

Gab es überhaupt etwas anderes als Mißverständnis, Hohn, Ablehnung, Schulmeisterei in der Begegnung zwischen der deutschen Wissenschaft und Sigmund Freud? In der Breite sind die maßgebenden Forscher bei der Einschätzung der Psychoanalyse als einer provokativen, nutzlosen Außenseitermethode geblieben. Entsprechend empfinden es die Kranken nach wie vor meist als Zumutung, durch die Psychoanalyse ihre Selbsterfahrung schärfen zu sollen. Sie ahnen eine dunkle Gefahr, die ihren Idealen droht, und lehnen deshalb den Vorschlag, sich dieser Therapie zu unterziehen, gedeckt von der allgemeinen Wertschätzung geradezu als Unverfrorenheit, als Versuch einer windigen Beutelschneiderei ab.

Sie berufen sich dabei auf Autoritäten. Zitieren wir noch eine; der Vergleich des Tenors, der Lautstärke mit dem Stil Freuds ist aufschlußreich. 1938 verfaßte der Münchener Ordinarius für Psychiatrie Oswald Bumke eine Schrift: ›Die Psychoanalyse und ihre Kinder‹ (2. Auflage 1938, Springer, Berlin). Darin stellt er eingangs fest, man dürfe

»... die eigentliche Psychoanalyse heute wohl als erledigt betrachten.

Soweit ich sehe, hat sie die Höhe ihrer Entwicklung auch in den angelsächsischen Ländern, in denen die Kurve der deutschen in langem zeitlichen Abstand gefolgt ist, bereits überschritten. Vielleicht noch wichtiger ist: sogar in ihrem Mutterlande, in Österreich, in dem politische Anlässe zur Tarnung bisher nicht vorgelegen haben, scheint diese eigenartige Bewegung nicht mehr allzu lebendig zu sein. Soll man deshalb von ihr gar nicht mehr reden? Ich glaube, daß man es immer noch muß. Wer sich als Arzt auch mit den seelischen Krankheiten der Völker befaßt, wird gerade jetzt nach den Hintergründen und Ursachen dieser psychischen Epidemie — so hat sie Hoche schon vor Jahrzehnten genannt — fragen und prüfen müssen, wieso Tausende und Abertausende von Ärzten einen solchen heillosen Unsinn durch genau vier Jahrzehnte haben aufnehmen, begeistert preisen und an ihren Kranken erproben und wieso Millionen von mehr oder minder gebildeten Laien sich für die langweiligen und schmutzigen Ungeheuer haben halten können, als die sie Freud in elf dicken Bänden hingestellt hat.«

Es schließt sich ein fertiges Vorurteilsgebilde an, das mit Zitaten aus Freuds Werken durchsetzt ist, die ohne Zusammenhang herausgegriffen sind. Trotzdem mag mancher Leser sie als Perlen empfinden und angeregt werden, in der Originalarbeit nachzulesen, um zu erfahren, was Freud in Wahrheit sagen wollte. Die Schrift Bumkes endet, soweit sie sich auf Freud bezieht, mit folgenden, für die deutsche Situation — nicht nur von 1938! — erhellenden Schlußsätzen:

»Wir sind heute wenigstens in Deutschland so weit, daß manche eine Abrechnung mit Freud gar nicht mehr für notwendig halten. Das scheint mir nicht richtig zu sein. Gewiß, ursprünglich war die Psychoanalyse als Grundlage einer rein ärztlichen Behandlungsweise gedacht und als solche spielt sie heute nur noch eine verschämte und traurige Rolle. Aber Freuds Lehren haben durch Jahre hindurch in immer zunehmendem Maße auch zu philosophischen und pädagogischen, prähistorischen und geschichtlichen, literarischen und künstlerischen Betrachtungen geführt und schließlich sind sie für manche zu einer Art politischer Überzeugung, wenn nicht zur Weltanschauung geworden ... Da scheint es mir doch geboten zu sein, diese 'Wissen-

schaft' als das zu entlarven, was sie in Wirklichkeit ist: *ein rein dialektischer raffinierter Versuch, den Menschen alle, aber auch alle Ideale zu rauben.*« (1. c. S. 59 60)

An diesem Tatbestand hat sich, von einiger Vorsicht, die seit 1945 in unserer Gesellschaft geboten erscheint, abgesehen, nichts Wesentliches geändert. Die zitierte Äußerung von Jaspers stammte immerhin aus dem Jahre 1950. Sie ließe sich leicht vielfach ergänzen. Natürlich kann man solches als die unvermeidlichen Schwankungen in der Wertschätzung einer neuen Theorie ansehen — aber man kann dem nur wenig fruchtbare Bemühungen um Freuds Gedanken und Erkenntnisse an die Seite stellen. Das halbe Hundert von ausgebildeten Psychoanalytikern, das in Deutschland wieder tätig ist, spricht nicht gerade dafür, daß unsere Gesellschaft ein brennendes Bedürfnis fühlt, sich in dieser Wissenschaft unterrichten zu lassen. Die Begegnung zwischen 'dem deutschen Geist' und Freud ist ein Fragment geblieben; kaum dies. Soweit es die Therapie angeht, herrscht die Meinung vor, Freud sei irgendwo als Eckstein in den Kulturpalast des 19. Jahrhunderts eingebaut und deshalb kaum mehr der Rede wert. Soweit von einer Lehre vom Menschen die Rede ist, gelten allumfassende Begriffe wie 'Dasein' und 'Existenz' mehr als das, was Freud mit 'Ich' und 'Es' und Triebschicksalen präzis zu fassen bestrebt war.

Sollte an dieser Abweisung durch das zeitgenössische Denken in Deutschland der Modus unserer Weltorientierung, die Rolle, welche Ideale in ihr spielen, den Ausschlag geben? Kein Zweifel, daß ungeachtet dessen, was sich seit dem Tode Freuds 1939 zugetragen hat, die weitaus überwiegende Zahl unserer Gebildeten ohne die geringste Kenntnis seines Werkes die Einstellung der Gegner Freuds als ein echtes Kulturstereotpy teilt.

Aus dieser Vorurteilshaltung heraus ist — mit dem Unterton deutlicher Angst vor dem Fremden — unzählige Male die Frage gestellt worden, ob die Psychoanalyse das typische Ergebnis jüdischen Geistes sei. Wir haben eingangs zu begründen versucht, daß dies nicht der Fall ist. Als Wissenschaft von Naturgegebenheiten unterscheidet sich die Psychoanalyse nicht von den anderen Zweigen der Naturforschung. Sie will in analytischem Verfahren die Entstehungsbedingungen kom-

plexer Erscheinungen erklären und hofft, sie mit diesem Wissen beeinflussen zu können. Wie jede Wissenschaft muß sie die ihrem Wirklichkeitsbereich angemessene Methodik des Fragens entwickeln. Da seelische Vorgänge im Menschen nicht nur Organleistungen sind, sondern in Sinnzusammenhängen geschehen und in der Beziehung zu einer bedeutungshaft erlebten Umwelt gesteuert werden, da Lernvorgänge eine entscheidende Rolle spielen, ist das Problem der methodischen Klärung ein ungemein schwieriges. Freud war sich dessen immer bewußt; den Zusammenhang seiner Ergebnisse mit denen anderer Zweige der Naturwissenschaften wollte er nie aufgeben. Das wird ihm immer noch als Materialismus ausgelegt. Unbeschadet der philosophischen Entscheidung, was man unter Materialismus zu verstehen habe, kann man aber feststellen, daß diese Beschränkung auf das analytisch-wissenschaftlich Erforschbare kein dem Judentum eigentümliches Merkmal, sondern eines unserer Epoche ist. Zu unseren Modellvorstellungen über die biologisch verankerten Leistungsvorgänge des Seelenlebens hat Freud allerdings entscheidend Neues beigebracht. Forschung in den Fragen der Psychologie und Psychopathologie ohne Einschluß der Konzepte Freuds kann schwerlich mehr den Anspruch erheben, auf der Höhe des Wissens sich zu vollziehen.

Es muß doch etwas auf sich haben, daß gegen Freud sein Judentum ins Feld geführt wird, auch von denkenden Menschen, die nicht geneigt sind, das Gleiche bei Dr. Salk, dem Entdecker des Impfstoffes gegen die Kinderlähmung, oder Dr. Waksman, dem Entdecker des Streptomycins, zu tun. Zweifellos hängt das mit dem Gegenstand der Psychoanalyse zusammen. Sie ist unserem persönlichen Leben so ungleich näher, untersucht unser Verhalten und seine Motive. Mit aller Vorsicht möchte man deshalb einräumen, daß Freuds Zugehörigkeit zu einer kulturell hochdifferenzierten und geschichtserfahrenen Minorität dazu beigetragen haben mag, daß sein Fragen an den Tabus der Gesellschaft nicht haltgemacht hat. Die irrational gebildeten und unkorrigierbaren Vorurteile, die er als Jude immer wieder zu spüren bekam, mußten als dauernde Aufforderung wirken, das Zustandekommen solcher Einstellungen im Seelenleben des Menschen besser zu begreifen.

Vielleicht kommt aber noch ein zweiter Faktor — und zwar gerade

von der deutschen Gegenseite — hinzu, der ihm die Radikalität seiner Fragestellungen erleichtert hat. Den Deutschen ist es nicht gegeben gewesen, eine relativ standfeste Beziehung zwischen ihren alltäglichen Lebensgewohnheiten und ihren nationalen Gefühlen und Selbsteinschätzungen zu finden. Immer wieder treten die ausgreifendsten spekulativen Entwürfe neben schonungsloser, zerknirscht-masochistischer Selbstkritik hervor. Es scheint immerhin möglich, daß diese spezifische Unruhe des 'deutschen Geistes' sich in Freuds Sensibilität, vordergründig rational erscheinende Urteile und Haltungen auf ihren Wahrheitsgehalt zu befragen, ausgewirkt hat. Aber damit hat er einen Schritt getan, der dem öffentlichen Selbstbewußtsein unverzeihlich scheinen mußte. Trotzdem wird der Vorwurf verständlicher, seine Psychoanalyse sei ein »rein dialektischer, raffinierter Versuch, den Menschen alle, aber auch alle Ideale zu rauben«, den Oswald Bumke ihm macht. Mit dem Neuen, das sie brachte, hat die psychoanalytische Methode offenbar einen neuralgischen Punkt bei vielen Forschern getroffen, nämlich jene Stelle, wo unmerklich ihre wissenschaftliche und ihre Glaubenseinstellung ineinander übergehen und wo die letztere die rationale Kritik außer Kraft setzt. Daß Ideale, wie Pascal sie verstand — und gerade Ideale, die etwas mit dem ebenso bedeutungsvollen wie allumfassend vagen Begriff der "Persönlichkeit" zu tun haben —, daß solche Ideale ihre gesellschaftsabhängige Entstehungsgeschichte, ihre soziale Funktion und vor allem ihren Verteidigungswert haben, durfte offenbar nicht einmal gedacht, geschweige denn ausgesprochen werden. Könnte es sich mit manchen dieser Ideale so verhalten, wie mit den neurotischen Symptomen, daß sie Verkennungen der Realität darstellen, Bemäntelungen eben von Strebungen in der Person, die das Selbstgefühl, würde es mit ihnen konfrontiert, als gar nicht so rein, hoch, selbstlos anzusehen genötigt wäre?

Lassen wir hier ein letztes Mal Freud zu Worte kommen. Zwischen einem Ideal als dem anfeuernden Vorausblick auf ein Mögliches und dem Ideal als Illusion trennt er unerbittlich. Die Illusion, speziell die über sich selbst, gehört zu den Abwehrtaktiken des Ichs, die seine aktuelle Armut erleichtern sollen. In diesem Zusammenhang führt Freud den Begriff des 'Narzißmus' in die Psychologie ein zur Bezeich-

nung jener Selbstliebe, die das illusionäre Ideal-Ich zum Objekt genommen hat. Freud sah das gegen die Kindheit hin Rückschrittliche, das Regressive in dieser Entwicklung. Wer sich ihren Tendenzen unterwirft, »will die narzißtische Vollkommenheit seiner Kindheit nicht entbehren ...«. Was er als sein Ideal vor sich hinprojiziert, ist der Ersatz für den verlorenen Narzißmus der Kindheit, in dem er »durch die Mahnungen während seiner Entwicklungszeit gestört« wurde. (Ges. Werke X, Seite 161). Liegt die Vermutung allzu fern, daß die harschen Autoritätsforderungen, die Forderung nach dem Kadavergehorsam, die den Zement unserer Sozialordnung bilden, eine unerträgliche Kränkung des natürlichen kindlichen 'Narzißmus' darstellen, das Ich in dieser Hinsicht für seine weitere Erstarkung in sehr ungünstiger Position belassen und eine unauslöschliche Sehnsucht nach einem unverletzlichen Ichideal erwecken? Die autoritäre Persönlichkeit ist in hohem Maß zugleich eine idealistisch-illusionäre und narzißtische. Aber dieser Narzißmus bleibt als infantile Weise, mit der Welt umzugehen, ein mächtiges Hindernis für das Ich, wo es seinen Aufgaben nach Versöhnung der inneren Welt und ihrer Phantasien mit der harten Realität genügen soll, die doch allein dem gereiften Menschen Befriedigung gewähren kann. In zwei grauenvollen Kriegen hat dieses an seine Ideale und seinen Narzißmus hingegebene Deutschland seinen kindischen Allmachtswahn geopfert. Und insbesondere der zweite mußte die Einsicht bestätigen, die Freud längst vor ihm vorweggenommen hatte:

> »Wer seinen Narzißmus gegen die Verehrung eines hohen Ichideals eingetauscht hat, dem braucht darum die Sublimierung seiner libidinösen Triebe nicht gelungen zu sein.« (Ges. Werke X, Seite 162.)

Mit anderen Worten: Wer seine Selbstliebe gegen eine idealisierende Verehrung, sei es einer Person, sei es einer 'Weltanschauung' eingetauscht hat, braucht sich deshalb im Grunde kaum verändert zu haben, nicht wirklich kultiviert geworden zu sein. Denn diese, unsere gefährliche Neigung zur Idealisierung hat nicht eine reifere Einpassung unserer ursprünglichen Triebbedürfnisse in die Lebensansprüche der Mitmenschen zur Grundlage. Memento: Auschwitz, Ravensbrück und die Kette gleich belastender Namen.

Die Rolle des Sündenbocks der Christenheit hat in den großen Begabungen der Judenheit wie im jüdischen Volk überhaupt ein tiefes und unbestechliches Wissen hinterlassen, wozu der Mensch im Guten wie im Bösen fähig ist. An vielen Stellen seiner Schriften läßt Freud erkennen, daß er sich dieser Tradition bewußt blieb. Vielleicht ist damit etwas von der 'Hauptsache' seiner Zugehörigkeit zum jüdischen Geist getroffen, von der er sprach. Aber die andere Zugehörigkeit ist ebenso gewiß: Freud ist für alle Zeiten ein großer Sprachdeutscher geworden. Erst wenn man die Übersetzungen seiner Werke liest, wird einem ganz bewußt, wie selbstverständlich seine Bande zur Kultur seiner Heimat sind. Und doch: das wissenschaftliche Genie Freuds ist seine eigentlichste Kraft. Die weltbürgerliche Tradition der Naturwissenschaften hat ihm die entscheidende Formung übermittelt. In seinem persönlichen Leben war für die Entfaltung seiner Gaben und für die Fähigkeit, eine feindselige Mitwelt stoisch zu ertragen, vielleicht die Tatsache ungleich wichtiger, daß er der innigst geliebte älteste Sohn seiner Mutter war, als die andere seiner jüdischen Abkunft und seiner österreichischen Staatsbürgerschaft.

Erfahrungen des Autors mit dem Thema:

Der Leser wird, wenn er meinem Versuch, ihm Sigmund Freud nahezubringen, bis hierher zu folgen bereit war, bemerkt haben, wie schwer es mir gefallen ist, ein Porträt, wie man zu sagen pflegt, dieses großen Mannes zu geben. Ich habe Freud wieder und wieder gelesen. Die Leichtigkeit und Prägnanz seines Stils scheinen mir eine meisterliche Leistung zu sein. Denn auch dort noch, wo dieser Stil apokryph wirkt, verrät er, daß man den Schreiber in einer genauen Mitteilung verstehend einzuholen hat. Für den Leser ist eine seltsame Erfahrung mit diesem Opus verbunden. Die Sprache ist klar, die Gedankenfolge zwingend,

man meint, man hätte verstanden. Liest man wieder, so entdeckt man völlig Neues, so als hätte es nicht von Anbeginn so dagestanden. Und so setzt sich meine Leseerfahrung nun schon 25 Jahre fort. Es ist ein schwer zu beschreibender Vorgang langsamer Aufklärung eines Textes. Schließlich bemerkt man, daß das nicht mit dem Autor, sondern mit einem selbst zu tun hat. Manche Einsichten wirken offenbar auf uns so schockierend, daß wir uns dagegen wehren müssen, indem wir sie überlesen, nicht oder gar falsch verstehen. Erst wenn man sie aus eigenen Erinnerungen, die sich im Lesen wiederbeleben, in der weitschichtigen Verknüpfung untereinander zu erproben gelernt hat, tut sich ein zweites und drittes Verständnis des Textes auf.

Vielleicht wird es damit entschuldbar erscheinen, daß man das Bild eines Mannes, der solches in kunstvoll verdichteter Weise mitzuteilen hatte, nicht leichthin entwerfen kann. Ein dutzend Essyas wie dieses könnten ebenso viele weitere Aspekte zur Darstellung bringen, alle in ihrer Weise treffend; vielleicht würden sie insgesamt das Einzigartige des Geistes, dem sie gelten, vermitteln. Im Grunde mag das für die Darstellung jedes hervorragenden Künstlers gelten; es scheint mir aber, daß die Aufgabe Freud gegenüber besonders erschwert ist. Er ist kein Dichter, wohl aber einer der sprachmächtigsten Schreiber unserer Epoche; doch fordert er dieser Fähigkeit ab, in den Dienst wissenschaftlicher Forschung zu treten. Das gibt den Schriften jene verführerische Außenfläche einer Begriffsprägnanz, an der die meisten Leser halt machen — mit was für Affekten auch immer. Sie gewinnen dabei freilich nicht mehr als einige Worte, die inzwischen zum Weltjargon gehören. Wer sich tiefer mit diesem schwierigen Autor Freud einläßt, erfährt, daß die Begriffsklarheit einer Gedankenklarheit entspricht, von der mir scheint, daß sie immer noch dem, was unsereiner psychologisch zu erkennen vermag, ein gutes Stück voraus ist.

Und das macht eine weitere Schwierigkeit aus, Freud zu vermitteln. Obgleich soviel von ihm zum Alltagswissen der Zeit geworden ist, sind die Zusammenhänge, in denen er denkt, nicht zeitgemäß. Obgleich, vielmehr: weil er von Vorgängen im Leben, das wir alle führen, spricht, müßte man jeden seiner Gedanken dem Leser so sorgsam vortragen, daß er sich nicht wie eine Katze vorkommt, der man gegen das

Fell streicht. Die affektive Abwehr, von der ich sprach, die Freud unweigerlich auslöst, weil er unsere Vorurteile angeht, wo immer man sein Werk aufschlägt, diese Abwehr läßt sich dann leichter überwinden, wenn man sich von den Vorurteilen, die über die Person Freuds gang und gäbe geblieben sind, etwas zu distanzieren vermag. Man müßte also eine Vorstellung davon haben: wer war eigentlich dieser Freud, der bis zu seinem 35. Lebensjahr Hirnforschung trieb und unvergessene Beiträge zur Neurologie lieferte, die einen außerordentlich sicheren Griff verrieten — der dann aber die Psychoanalyse erfand? Freud selbst hielt sein Leben für nicht bemerkenswert und dachte von Autobiographien gering, weil sie eher der Selbstrechtfertigung als der Wahrheit dienten. Nun ist aber vor kurzem ein Band gesammelter Briefe aus den Jahren 1873—1939 beim S. Fischer Verlag erschienen, der den Zugang zum Menschen Freud um vieles leichter macht. Es zeigt sich, daß Freud einer der großen Briefschreiber unserer Literatur war; unser Urteil, daß er nicht allein ein großer Entdecker und Gelehrter, sondern ebenso ein großer Mensch war, wird umso sicherer, als jeder dieser Briefe ihn in spontaner Reaktion zeigt. Seine Briefe sind nicht abgelenkt durch den Nebengedanken späterer Publikation, die ihm sicher zuwider gewesen wäre. Wer Freud in seinem Leben kennen lernen und dabei nicht die unschätzbare dreibändige Biographie von Ernest Jones: ›Das Leben und Werk von Sigmund Freud‹, Bd. I: ›Die Entwicklung zur Persönlichkeit und die großen Entdeckungen 1856—1900.‹ (Hans Huber, Bern und Stuttgart 1960) zur Hand nehmen will, sollte nicht eine der kürzeren Darstellungen wählen, sondern sich an diesen Briefband halten.

Die Biographie von Jones, deren erster Band inzwischen im Huber-Verlag auch in deutscher Sprache erschienen ist, scheint mir übrigens auch deshalb wichtig, weil sie ein kräftiges Argument gegen die zitierte Behauptung ist, die Psychoanalytiker seien eine Sekte. Der inzwischen verstorbene Ernest Jones ist Schüler von Freud gewesen und war ihm durch Jahrzehnte in Freundschaft verbunden. Seine Biographie ist verehrungsvoll, subtil und genau im Historischen, aber alles andere als idealisierend. Im Gegenteil, sie ist selbst ein Stück der Wahrheitssuche, die Freud mit den Mitteln der Psychoanalyse geleistet hat. Jones be-

schreibt einen Menschen, dessen Produktivität bis ins hohe Alter trotz schweren Leidens ungebrochen blieb, aber baut keinen 'Helden' auf in dem falschen Sinn, der die historische Biographik so häufig wertlos macht.

Man müßte eigentlich von drei verpaßten Chancen der Begegnung zwischen Sigmund Freud und den zeitgenössischen Deutschen sprechen. Die anfängliche liegt vor dem 1. Weltkrieg, als die engeren Fachgenossen immerhin hätten aufhorchen sollen, wenn ihnen ein erprobter jüngerer Kollege neue Mitteilungen über den Ursprung der Hysterie, die Stadien der kindlichen Sexualität, die Dynamik der Traumbildung machte. Nach dem ersten Weltkrieg faßte die Psychoanalyse vor allem in Berlin langsam Fuß — dann zerstörte das Dritte Reich alles. Pragmatisch-kultiviert, wie sie ist, übernahm in dieser Notlage die angelsächsische Welt die Lehren Freuds und führte sie — trotz bei uns gern festgestellter Plattheiten, die das Gegenstück zu unserer 'Tiefe' sind — in einer frappierenden Fülle von Gedanken weiter. Was Freud schon mit seinen Schülern gelungen war, vollzog sich nochmals besonders in den Vereinigten Staaten und England. Die Psychoanalyse wirkte als geistige Herausforderung auf viele bedeutende Forscher. Die dritte Chance, die wir zu verpassen in Gefahr stehen, liegt darin, daß diese Weiterführung der Freudschen Analyse in mannigfachen Wissensgebieten — der Medizin, Pädagogik, Sozialpsychologie, Kriminologie, um nur einige zu nennen — nicht zur Kenntnis genommen wird. Das hängt auch damit zusammen, daß man eine Unterweisung in der Psychoanalyse als Instrument — sei es der Forschung, sei es der Krankenbehandlung — in Deutschland nur an ganz wenigen Plätzen finden kann.

Der Vorsprung an Unvoreingenommenheit, an Bereitschaft, für die Probleme unserer Großzivilisation realitätsgerechte Lösungen zu suchen, ist in den alten Demokratien sehr bedeutend. Ob wir die Psychoanalyse annehmen, psychoanalytisch geschult forschen lernen, das scheint mir nicht nur eine Frage der Wirklichkeitsprüfung des Vergangenen, sondern viel mehr eine Frage danach, wie wir uns nach all dem Vergangenen neu in eine gründlich veränderte Welt einleben wollen. Die Psychoanalyse könnte uns den Abschied von manchen Verhaltensweisen erleichtern, die als nationale Eigenarten uns selbst und den

anderen das Leben nicht gerade freudvoller machen. Als Arzt frage ich mich allerdings, ob ein Krankheitsbewußtsein, ein Leidensdruck vorliegt, der nicht mit Realitätsverleugnung und Regression — Aspekte des Wunders unseres Wiederaufstiegs — einhergeht, sondern mit der Wahrnehmung, daß wir zwar tüchtig und begabt, aber in vielem nicht menschlich genug für diese gefährliche Welt sind? Wie wir uns der Psychoanalyse in Zukunft annehmen, könnte so etwas wie ein Probefall sein. Wenn ich mich über mein eigenes Wunschdenken hinwegsetze, vermag ich nicht mehr, als zögernd optimistisch die endliche Begegnung von Freuds Lehre und jenen Deutschen zu erhoffen, die wie er der humanen Linie ihrer Kultur sich zugehörig fühlen.

Nachwort

von Max Horkheimer

Im Vorwort zu diesem Buch weist Thilo Koch am Ende darauf hin, daß zwischen dem, was deutsch und was jüdisch heißt, eine Ähnlichkeit bestehe. Er wirft die Fage auf, ob nicht mancher junge Deutsche mit dem Problem des Antisemitismus besser zurecht käme, wenn er, so hieß es, »von dem erstaunlichen Phänomen einer besonders positiven Affinität zwischen jüdischem und deutschem Geist« etwas mehr wüßte. Die folgenden Aufsätze haben die Vorstellung solcher Verwandtschaft an vielen Stellen nahegelegt, man denke an die Ausführungen über Moses Mendelssohn und an den kühnen Vergleich des strengen Gotts der Juden und der Preußen im Essay über Liebermann. Auch in den anderen Analysen hat es nicht an Hinweisen darauf gefehlt, was jüdischen und nichtjüdischen produktiven Menschen im deutschen Sprachbereich gemeinsam war. Wenn ich recht sehe, wäre noch hinzuzufügen, daß in der Periode des klassischen Idealismus wie später während der Zeit des Neukantianismus bis zur Phänomenologie die Polemik zwischen deutschen Philosophen sich in ihrer Heftigkeit gewiß nicht nach Herkunft oder Glaubensbekenntnis gerichtet hat. Der Ton, der zuweilen zwischen Fichte, Schelling und Hegel herrschte, von Schopenhauer ganz zu schweigen, findet sich kaum, wenn Moses Mendelssohn oder Salomon Maimon in Rede stehen. Im Gegenteil. Es scheint, daß die hervorragenden christlichen und jüdischen Denker im Deutschland jener Zeit sich der Ideen, die sie verbanden, recht wohl bewußt gewesen sind.

Freimütig will ich gestehen, daß die Ähnlichkeit, die mir in frühen Jahren zwischen Deutschen und Juden zu Recht oder Unrecht aufgefallen ist, in den Aufsätzen aus wahrlich respektablen Gründen kaum

gestreift worden ist. Dazu muß ich von mir selbst erzählen. Als Kind einer bürgerlichen, deutsch-jüdischen Familie hatte ich hingebend mit Zinnsoldaten gespielt, auch Kindergewehre mit Korkpfropfen und eine Pistole mit Zündblättchen gehörten zu meinem Arsenal. Bis ich etwa 10 Jahre zählte, um 1905, bedeutete der Sonntag eine besondere Freude, weil man vom Erker unserer Wohnung (in der Militärstraße) den Platz vor der Stuttgarter Garnisonskirche überblicken konnte. Dort trafen die Detachements der verschiedenen Truppenteile, der Musketiere und Grenadiere, gelben und weißen Dragoner, gelegentlich auch der Ulanen, mit ihren bunten Uniformen ein und boten ein anregend farbiges Bild, bis sie in gewohnter Ordnung in dem für sie bestimmten Eingang der Kirche verschwanden. Das Militär stieß mich ganz und gar nicht ab. Im Gegenteil, es hob meinen Stolz. Es war 'unser' Militär, gehörte zur Sphäre gesicherten Lebens, zum Bewußtsein dauernden Friedens und Fortschritts, in dem ich wie andere Kinder erzogen wurde. Mein Vater, stolz darauf, ehemals 'Einjährig-Freiwilliger' gewesen zu sein, erklärte mir die edlen Absichten 'unseres Kaisers', sowie des braven Königs von Württemberg, und ich hatte nicht im geringsten das Gefühl, weniger gut von ihnen beschützt zu sein als meine Schulkameraden. Vom Antisemitismus, der nicht selten zuhause erwähnt wurde, erfuhr ich persönlich etwas, wenn in der Klasse oder vielmehr nach Schulschluß auf dem Heimweg ein ungezogener Junge mir das Wort 'Jude' nachrief. Die Lehrer pflegten solche Dinge, wenn sie zu ihren Ohren kamen, zu ahnden; große Wunden hinterließen sie nicht. Vom Judentum wußte ich als meinem Religionsbekenntnis, vom Deutschen Reich als meinem Heimatland.

Dann aber kam der erste Weltkrieg, und ich habe ihn vom ersten Tag an gehaßt. Nicht, weil ich einer pazifistischen oder sonstigen politischen Theorie gehuldigt hätte, sondern weil trotz der Empörung über den Mord in Serajewo Erklärungen, wie jene über die Bomben bei Nürnberg, nicht überzeugend klangen, weil ich französische und englische Menschen kannte, die ich achtete, weil ich, um es frei heraus zu sagen, in eine Französin verliebt war. Ich hatte Paris und London gesehen und konnte nicht glauben, daß die Menschen dort so viel kriegslustiger waren als unser friedliebender Kaiser, so viel schlechter

als ich, daß ich nun auf sie schießen sollte. Die Menschen dort hatten ähnliche Ansichten und Sorgen wie die bei uns, wenn sie vielleicht auch etwas weniger tüchtig waren. Mein Glaube an die Lehren des Vaterhauses über das Deutsche Reich geriet ins Wanken, und ich hatte das Gefühl, daß etwas Furchtbares, etwas nie wieder Gutzumachendes in Europa, ja, in der Menschheit sich ereignete. Am schlimmsten schien mir — ohne daß ich es damals hätte formulieren können — daß die historische Aufgabe, gleichsam die Mission der europäischen Völker, insbesondere des deutschen, dem ich angehörte, unrettbar preisgegeben war.

Zu jener Zeit ist mir die Ähnlichkeit in den Sinn gekommen, die in den Aufsätzen nicht zur Sprache kommt: Das alte Testament und der Gott, der Eisen wachsen ließ. Das Buch Josuah berichtet darüber, wie ein Volk unter einem Kriegsherrn, der sich mit den besten deutschen Generalen messen könnte, ein Land erobert hat. Er war nicht nur in der Strategie, sondern in der Abschreckung und Strenge Meister. Furchtbares hat er den Gegnern angetan. Seine Kommandogewalt kannte keine Grenzen. Selbst die Sonne hörte auf sein 'Stillgestanden', als er den Tag verlängern wollte, um den Feind noch gründlicher zu vernichten. Als großer Eroberer ist er in die Geschichte eingegangen, durch zahllose Generationen war sein Volk auf ihn und seine Taten stolz. In jenem August, in dem die Deutschen begeistert zur Eroberung der Nachbarländer schritten, habe ich, zu Recht oder Unrecht, die Glocken der Sedansfeiern, die neuen Siegesnachrichten und den Stolz auf die kriegerischen Leistungen der biblischen Juden miteinander zusammengebracht. Die Schule, in der der christliche Lehrer vom Siebziger Krieg und der jüdische von den fallenden Mauern Jerichos berichtete, hat wohl das ihre dazugetan.

Nichts leichter als der Nachweis, daß die Analogie zwischen dem Geschehen von gestern und dem vor vielen tausend Jahren historisch nicht bündig ist. Bei den Juden sind auf die 'große Zeit' die kleinen Jahrtausende der Verfolgung, die viel größer waren, die Perioden weltgeschichtlich unvergleichlicher Treue und Entsagung gefolgt. Trotzdem mag die Analogie nicht sinnlos sein. Vielleicht kennt mancher jüdische Junge aus deutsch-patriotischem Elternhaus ähnliche Erfah-

rungen, wenn er sie auch längst vergessen hat. Mir jedenfalls kam die Erinnerung bei der Themenstellung dieses Buches sogleich. Das Thema ›Die Christen und der deutsche Geist‹ wäre mir wahrscheinlich als viel schwieriger erschienen. Daß es weniger aktuell sei, wage ich nicht zu behaupten, auch wenn seltener davon gesprochen wird.

Jener unzeitgemäße Vergleich aber zwischen der Bibel und der jüngsten Vergangenheit weist, wie ich meine, auf eine deutsche Sehnsucht hin. Nicht wenige der Gebräuche und Festtage, die die Juden begehen, wo immer sie sein mögen, sei es in Glück oder Unglück, beziehen sich auf Taten der Väter, gute und böse, wie sie in den Schriften berichtet werden. Das Selbstbewußtsein, das den Juden nach dem Ende des eigenen Staats, in der Zerstreuung, die Einheit verlieh, ist vom Gedächtnis an uralte Begebenheiten und von der Hoffnung auf zukünftige Erfüllung nicht zu trennen. Um historisches Gedächtnis war es auch im Deutschen Reich zu tun. Es bedurfte des Ruhms geschichtlicher Taten und, wie der Kaiser sagte, der herrlichen Zukunft. Uniformen, Schulbücher und Siegesalleen zeugten davon, der Text patriotischer Lieder, die Reden der Staatsmänner. Je mehr die viktorianisch-liberalistische Periode ihrem Ende sich zuneigte, desto weniger vermochte das Gefühl bürgerlicher Unabhängigkeit gegenüber den Institutionen sich auszubreiten, desto gewichtiger wurde im Verhältnis der Individuen zur Gesellschaft der Staat. Die Jahrzehnte, in denen mit der Liebe zum neuen Gemeinwesen das persönliche Bewußtsein seiner Bürger hätte wachsen können, standen schon unter dem Zeichen des Nationalismus, der die Welt ergriff. Das schwache Ich, das der Stütze geistiger Traditionen immer weniger teilhaftig war, suchte den Halt im starken Wir. Die Stelle des Adelstitels für die wenigen nahm der Stolz auf die Nation für die vielen ein. Die völkische Bewegung hat das Bedürfnis danach ausgebeutet und die Geschichte des neuen Deutschlands, die mit so viel Glauben an den Fortschritt begonnen hatte, in verzerrter Weise fortgeführt. Aus dem deutschen Wesen, an dem die Welt genesen sollte, wurde das Spiel des Dritten Reichs mit dem Gedanken, selber eine Art auserwählten Volks zu sein. Hätte der Nationalsozialismus das Mißbehagen über den wirklichen oder ver-

meintlichen Mangel eigener Geschichte nicht auch in die Verfolgung der Juden umgesetzt, der Nachweis des jüdischen Anteils an deutscher Kultur wäre heute nicht dringlicher als etwa eine Geschichte der Leistungen von Quäkern in Amerika.

Die Sehnsucht nach Geschichte, zu der so radikale Schriftsteller wie Frank Wedekind sich bekannten, war im neuen Deutschland von Anbeginn so groß, daß der Patriotismus dazu tendierte, die Stelle der Religion einzunehmen. Der Dualismus von Religion und Vaterlandsliebe, von Liebe zur jenseitigen und diesseitigen Heimat, der seit dem Ende des Mittelalters für die christlichen Nationen kennzeichnend war, hat sich hierzulande nie recht eingebürgert. ›Deutschland, Deutschland über alles‹ war mehr als eine Phrase. Gott und dem Vaterland dienen, schien unmittelbar eines zu sein. Worauf man jedoch selber hinstrebt, entdeckt man leicht im anderen. Wie sehr auch viele Juden von den alten Gebräuchen sich emanzipierten, wie sehr sie sich zum Staat, in dem sie lebten, bekannten und für ihn sich aufopferten, ihr bloßes Dasein gemahnte an jene biblische Einheit von Gott und Volk, die in Deutschland und manchen jungen Nationen der kollektiven Sehnsucht entspricht. Das tausendjährige, das ewige Reich herbeiführen, auf daß Geschichte sich erfülle, mit Gewalt und ohne Aufschub, ohne die Periode der Zerstreuung, der Diaspora, das war der Traum der Gutgläubigen unter den Deutschen, die dem Kaiser und dem Führer ihr Leben weihten. Daß nach dem alten Testament die Einheit in sich vermittelt ist, so daß der Friede zwischen göttlichem Gesetz und Volk immer erst noch hergestellt werden muß, daß, mit anderen Worten, Gott und Volk unter sich zerfallen sind, macht den Unterschied zwischen dem alten jüdischen Gedanken und jenem neuen Patriotismus aus, der keine Grenzen kennt.

Ich habe um Nachsicht zu bitten, daß ich gleich zu Beginn das vorwegnahm, was mir Affinität und Differenz des sogenannten jüdischen und deutschen Geistes zuinnerst auszumachen scheint. Mein Hinweis war verkürzt und daher mißverständlich. Einseitig wäre es vor allem, den Grund jener kollektiven Verwundbarkeit allein in geistigen Momenten wie dem Zweifel an der eigenen geschichtlichen Rolle zu suchen. Die geographische Lage Deutschlands und das gefährliche Stadium technischer und wirtschaftlicher Entwicklung, in dem es als politische

Macht sich erst konstituieren und durchsetzen mußte, waren für das Mißbehagen, das dem Völkischen entgegenkam, nicht weniger entscheidend, als das Bedürfnis nach geschichtlicher Mission, von der aktuellen wirtschaftlichen Depression zu schweigen. Schon als das deutsche Reich gegründet wurde, befanden sich die europäischen Nationen bereits in einem Zustand gegenseitigen Mißtrauens, der Rüstung und der Blockbildung. Umso mehr tendierte das neue Nationalgefühl zu jener Empfindsamkeit, die in der Beziehung zu den Juden in steigendem Maß sich geäußert hat, nicht zuletzt in jenem Schwanken zwischen Bewunderung und Haß, zwischen Liebe und Verachtung gegenüber dem 'Fremdvolk', das für den Antisemitismus in anderen Völkern nicht ganz so kennzeichnend ist. Die Juden haben sich dem übersteigerten Nationalgefühl so wenig wie die Christen entziehen können. Ihre Begeisterung für das deutsche Vaterland hat anderswo nicht selten den Gegenstand des Hohns gebildet. Man begreift ihre Stimmung umso leichter, wenn man daran denkt, daß seit den achtziger Jahren die Nachrichten vom Elend in Galizien, von den Pogromen in Rußland und Rumänien einander folgten. Keine Lüge war zu billig, um die Wut loszuwerden. Als man in Rußland unter der Last des japanischen Krieges litt, schlug man auf die Juden als 'Rassegenossen' der Japaner ein. Dem deutschen Reich, dem Muster von Ordnung und Stärke zumindest juristisch als volle Bürger anzugehören, gab zur selben Zeit den deutschen Juden das Gefühl, unter ihren Glaubensgenossen eine Art Elite zu bilden. Sie waren eben deshalb unter fremden Juden so wenig populär wie die übrigen Deutschen im konkurrierenden Ausland.

Zu Beginn dieses Buches wird, gleichsam als Thema, der Satz zitiert, daß der philosophische Gedanke vom »unbedingten Primat des Geistes als Herrscher über das Leben« als jüdisch wie als deutsch gelten dürfe. Damit ist zuletzt nichts anderes gemeint, als daß durch Geschichte das Richtige sich erfüllen soll. Geist ist ein Wort, das nur schwer in andere Sprachen sich übersetzen läßt. Im deutschen Idealismus bedeutet es die Verfassung des denkenden, begreifenden Subjekts, die letzten Endes auch das Wesen des Realen ausmacht. Was in Sprache und Gedanken sich darstelle, erscheine ebenso in der objektiven Wirklichkeit. Goethe at sich einen Spinozisten genannt. Natur und Denken drücken ein und

dasselbe aus. Hegel trieb den Spinozismus weiter, indem er Natur trotz allen Elends der Individuen und durch es hindurch in menschlicher Geschichte sich vollenden ließ. Jedem Volk fällt danach seine notwendige Rolle auf dem Weg zum vernünftigen Zustand der Völker zu, der den Sinn der Geschichte ausmacht. Dabei im Rahmen des je eigenen kollektiven Ganzen mitzuwirken, bis das Bewußtsein von Freiheit allgemein verwirklicht ist, galt dem Idealismus als die gute Gesinnung, als in Praxis übersetzter amor intellectualis Dei, wahre Gottesliebe. So hat er noch die schlichte bürgerliche Wirksamkeit im Staat, die anderswo längst als selbstverständlich galt, mit jener Würde ausgestattet, die für das Bewußtsein deutscher Juden und Christen einmal kennzeichnend war. Der gegen Hegel stets erhobene Vorwurf, er habe den preußischen Staat vergottet, pflegt zu übersehen, daß zu jener Zeit in Deutschland Preußen recht fortgeschrittene Institutionen besaß, und daß es dem Philosophen mehr als um Preußen um die Einrichtung der Freiheit ging. Seine Lehre bemaß die Reife der Völker nach der Fähigkeit, der von der Religion verkündigten Gleichheit und Freiheit aller Menschen politische Realität zu geben.

Das geschichtliche Bewußtsein, das den Gebildeten in Deutschland, anders als in jenen Staaten, wo die Bürger aktiver an der Geschichte teilnahmen, durch den philosophischen Gedanken vermittelt wurde, war den Juden vertraut. Zur biblischen Tradition hatten sie im Laufe der Jahrhunderte hinzugelernt, wie sehr bei Christen und bei Moslems Toleranz mit wirtschaftlicher Blüte zusammenhing. Wo Rückschritt, Not und Unterdrückung eintrat, pflegten Juden die ersten Opfer zu sein. Wann immer es möglich war, haben sie diese Erfahrung in der Beteiligung am politischen Leben angewandt. Ich erinnere an Hagelstanges Arbeit über Rathenau. Der preußische Patriot, der den Ausbruch des Krieges mit allen Kräften verhindern wollte und von Anfang empfand, daß der Sieg des Kaisertums der Hohenzollern historisch unmöglich war, hat sich am Ende des Krieges der Ludendorffschen Bitte um Waffenstillstand widersetzt und eine levée en masse statt der Kapitulation gefordert. Bei aller konservativen Gesinnung sah er Deutschland als Potenz des Fortschritts und mochte insgeheim das Grauen ahnen, das die totale Niederlage, der zu Tod verletzte kollektive Stolz einmal

heraufbeschwören sollte. Wie schon gesagt, gibt es tatsächlich kaum einen Abschnitt deutscher, ja europäischer Geschichte, der für den ganzen Kontinent verhängnisvoller sich ausgewirkt hätte, als das Dezennium 1914—24. Der Zerfall der individualistischen Kultur, der historische Prozeß, in dem das dritte Reich eine akute Phase war, ist damals eingeleitet worden. Dem ersten Weltkrieg, aus dem eine neue Rolle Deutschlands im Zusammenspiel der zivilisierten Völker sich ergeben konnte, ist nicht geschichtliche Besinnung unter dem Aspekt der großen Philosophie gefolgt, keine Rückkehr zur Idee, sondern die erbitterte Wiederholung. Wie Rathenau haben viele, die ganz anders dachten als er, Juden und Nichtjuden, aus politischer Leidenschaft oder schlichter Einsicht in jenen Jahren ihr Leben gewagt, um die unselige Entwicklung zu verhindern. Sie waren die Vorgänger der Zahllosen in Deutschland, die unter dem Regime der Rache und des Schreckens immer noch die Gerechtigkeit vertraten und deren Namen ebenso vergessen sind.

Geist und Wille zur Gerechtigkeit sind identisch, und in der Welt, wie sie ist, steht solcher Wille im Gegensatz zum Bestehenden. Der Weg der Deutschen zur Vergottung des Erfolgs war die Entfernung von der deutschen Philosophie. Sie hatte mit der jüdischen Religion die Ansicht geteilt, daß es nicht so sehr darauf ankommt, das Absolute zu benennen und festzulegen, sondern vielmehr das Endliche zu entziffern und die Götzen abzusetzen. Wenn dem so ist, besteht die Rettung des Wahren weniger in seiner Affirmation als in der Einsicht in die Bedingtheit alles dessen, das als wahr erscheint. Die oft bemerkte Neigung jüdischer Geistigkeit zu Analyse und Kritik mag damit zusammenhängen. Von berufener Seite wurden in diesem Buche einige der großen deutschen Juden dargestellt, in deren Werk Kritik entscheidend war, und selbst im Essay, der von den Komponisten handelte, wurde auf die negativen, kritischen Momente, das 'nicht Mittun', die theoretische Unerbittlichkeit mit Recht verwiesen. Der Motor philosophischen Denkens, wie ihn der deutsche Idealismus verstanden hat, war seit Beginn die Negation. Die drei gedanklichen Werke, die den unerhörten Aufschwung des Denkens einleiten, der zusammen mit der deutschen Dichtung und Musik einmal für Europa zeugen wird, wenn der Kontinent längst aufgehört hat, zu den fortschrittlichsten zu zählen, tragen den Titel von

Kritiken. Jedes bestimmt die Grenzen kultureller Bereiche, in denen ein scheinbar Unbedingtes vor Augen tritt: Wissenschaft und Metaphysik, inhaltliche Moral und Zweck, die Regeln der Kunst. Kant hat sie kritisiert, ihre Bedingtheit dargelegt. Moses Mendelssohn, dessen Bild hier liebevoll entworfen worden ist, hat ihn den Alleszermalmer genannt. Als zersetzend hätten die Nationalsozialisten, als bürgerlich dekadent die Kommissare des Diamat seine Lehre denunziert. Ich möchte versuchen, die Rolle des Negativen in geistiger Produktion hier anzudeuten. Sie wurde in den Aufsätzen am Konkreten schon aufgewiesen, und ich habe nur das Allgemeine nachzutragen.

Zwischen dem kantischen Werk und der französischen Aufklärung besteht ein Unterschied, der in eminenter Weise zu unserem Thema gehört. Diderot, Condorcet und die anderen haben den philosophischen und theologischen Dogmatismus, der ein Bündnis mit der historisch verurteilten, absoluten Herrschaft eingegangen war, mit allen literarischen und wissenschaftlichen Mitteln attackiert. Sie haben dem bürgerlichen Fortschritt vertraut, bis er in der großen Revolution schon selber terroristisch wurde. In England hatte David Hume die Kenntnis jedes Wissens, das unbedingte Geltung für sich in Anspruch nahm, verworfen und die Religion, die dort die Phase des Fanatismus hinter sich hatte, als ehrenwerte Konvention im bürgerlichen Leben anerkannt, ein fast bedenklicheres Zugeständnis als der Kampf. Bei Kant gewann die Negativität den theoretischen Ernst, den ihr das Judentum in seiner Theologie verliehen hatte. Aufklärung heißt nach ihm die Kraft des Gedankens, die mit Bewußtsein ihrem eigenen Gesetze folgt. Indem sie in die Sache selber sich versetzt und mit ihr umgeht, wird die Bedingtheit und Vergänglichkeit all dessen offenbar, das sich erkennen läßt. Das Subjekt der Kritik aber, das nur sich selbst gehorcht, und freilich ohne Gegenstand und Inhalt selbst nichts wäre, wird stets erneut zu jenem Unbedingten, das sich abschlußhaft nicht formulieren läßt. Sobald es durch einzelne Worte in abstracto festgenagelt werden soll, entgleitet es, wie sehr sie jeweils für die unbeirrbare Hingabe ans Endliche einstehen und die Erinnerung an das enthalten mögen, was anders als das Endliche ist. Der Gedanke ans Unbedingte konstituiert sich, indem er des Realen in seiner Bedingtheit inne wird.

Sollte ich umschreiben, was mir an jüdischen Dingen am meisten aufgefallen ist, so denke ich, der Unverbindlichkeit meiner Ansicht wohl bewußt, an zwei Momente, die der kantischen Philosophie recht nahe sind. Das erste bezieht sich auf die Verehrung des Göttlichen. Sie besteht ganz wesentlich in der Abwehr dessen, was nur beansprucht, absolut zu sein und es nicht ist. Wenn ein jüdisches Kind seine Eltern fragt, warum es in jüdischen Metzgereien nicht wie in anderen auch die sogenannte Blutwurst gibt, lautet die Antwort, es sei verboten, Blut zu essen. Die Art des jüdischen Schlachtens, auch dort, wo sie noch so human wie möglich geübt wird — Schlachten, wie immer, ist inhuman — nimmt darauf Bedacht, daß in dem Fleisch kein Tropfen Blut zurückbleibt. Das ist ein religiöser Gebrauch. Ein alter Lehrer gab uns dazu die Erklärung, die Heiden hätten, selbst noch im kaiserlichen Rom, dem Blut magische Wirkung zuerkannt. Ehe ein Feldherr zur Schlacht zog, sagte der Lehrer — und ich übernehme keine Verantwortung für die Exaktheit der Erklärung — trat er unter ein mit Laub umkleidetes Gerüst, auf dem zu Ehren eines Gottes ein Tier geopfert wurde; das Blut des sterbenden Geschöpfes rieselte auf ihn herab und sollte ihn für seine künftigen Taten stärken. Das Blut galt den Heiden als heilig, und deshalb sahen die Juden von ihm ab. Nicht wenige der biblischen Vorschriften scheinen mir ähnlicher Abwehr ihr Dasein zu verdanken. Plausibel ist die Hypothese, daß manche der Speiseverbote — Schwein, Wild und andere Tiere betreffend — mit der Überwindung alter Stammesriten, Totems und Beschwörungsformeln zusammenhängen. Der Kultus ist ganz wesentlich Befreiung aus dem Götzendienst und in diesem Sinne negativ. Das zweite Moment in jüdischem Leben, das ich im Sinne habe, betrifft, was man die jüdische Gemeinschaft nennt. Zu Beginn der Zerstreuung, etwa in Alexandrien, wo ihnen ein Stadtteil nicht als Getto, um sie auszustoßen, sondern auf Grund des eigenen Anspruchs zur Verfügung stand, mag die Gemeinschaft einzig aus der Treue zum Gesetz erhalten worden sein. Später hat der Haß der Umwelt das seine dazu beigetragen. Seit vielen Jahrhunderten jedenfalls haben die Anhänglichkeit ans Ganze, die Verfolgung draußen und der Widerwille gegen Aberglauben so zusammengewirkt, daß schwer sich abmessen läßt, was mehr zur Einheit beitrug. Die Verfolgung war nicht zuletzt durch

Festhalten der Juden am eigenen Gesetz motiviert, und das Festhalten durch die Verfolgung, Kultur und Gemeinschaft sind beide in sich vermittelt. Die Verehrung des Absoluten als Negation des Götzendienstes, wie auch das Gefühl von Zusammengehörigkeit in der zerrissenen Welt, meinen das Positive, Absolute als das Andere dessen, was ist, nicht als ein solches, auf das man jetzt schon deuten könnte. So scheint der Begriff des Höchsten in dem, was jüdisch heißt, mit den deutschen Denkern, die die Aufklärung über sich hinausgetrieben haben, in einem seltenen Sinn zusammenzustimmen. Begriffe wie Agnostizismus werden dem Gemeinsamen nicht gerecht, weder den kritisch philosophischen, noch den negativ theologischen Intentionen. Es geht um die Idee der Wahrheit, die an dem sich offenbaren soll, was von ihr verlassen ist. Der Aufsatz über den deutschen Idealismus der jüdischen Philosophen hat die Gemeinsamkeit so gut umrissen, wie es möglich ist.

Wenn die literarischen Werke jüdischer Denker mit dem Wahrheitsbegriff der großen deutschen Philosophie gemeinsame Züge aufweisen, so gilt dasselbe erst recht für die umwälzenden Leistungen der Wissenschaft. Im Aufsatz über Psychoanalyse wurde darauf hingewiesen, daß die Zurückhaltung gegenüber Freuds Gedanken hierzulande seiner Relativierung gesellschaftlicher Ideale und Tabus durch deren Ableitung aus psychologischen Mechanismen entspringe. Die Durchleuchtung der Tabus, der Götzen und magischen Verhaltungsweisen heute, ist in der Tat der kritischen Philosophie zutiefst verwandt; der Auflösung einer als unbedingt erscheinenden Wirklichkeit. Freuds Lehre hat den offiziellen Idealen etwas angetan und ist dementsprechend verlästert worden. Sie ist, von ihrem theoretischen Wert oder Unwert abgesehen, eine Theorie des Ausgangs des Menschen aus seiner 'selbstverschuldeten Unmündigkeit', eine Lehre von Erziehung und Selbsterziehung. Die Arbeit, die jedes Kind zu leisten hat, um die ungeschliffenen Triebe, mit denen es das Licht der Welt erblickt, nicht nur so zusammenzuhalten und umzuformen, daß es in der Zivilisation sich fortbewegen kann, sondern sogar sein Glück in ihr findet, ist nach Freud in jedem Fall unendlich schwer. Die Neurose, lehrt er, sei nichts anderes als das Zeichen dafür, daß der Prozeß an dieser oder einer späteren Stelle miß-

lungen ist. Die frühen Triebregungen werden bei neurotischen, verhärteten Charakteren nicht verwandelt, umgebildet und neuen, produktiven Zielen zugeleitet — sublimiert, wie der Fachausdruck lautet — sondern verdrängt, das heißt unverändert, unbewußt, im Gemüt gebunden, so daß sie dem entfalteten, mit der Welt in Wechselwirkung stehenden Ich, der in gutem Sinn erwachsenen Person, nicht zur Verfügung stehen. Was verboten ist, wird nicht als gesellschaftsfeindlich selbst erkannt und nachgefühlt, so daß die seelischen Regungen ungeschmälert in eine andere, die Gesellschaft hebende Tätigkeit eingehen können, sie werden uneingestanden zurückgehalten — Freud sagt 'verdrängt', der Volksmund 'verdrückt'. Um sie, sozusagen, drunten zu halten, bedarf es eines großen Teiles der seelischen Energie, die dem Individuum zur Verfügung steht, und deshalb sind so viele Menschen in ihrem bewußten Gefühlsleben, in ihrer Glücks- und Liebesfähigkeit verarmt. Die Auseinandersetzung von Ich und Welt geschieht weniger auf Grund eigener freier Zielsetzung, Kant würde sagen autonom, sondern als Resultante unreflektierter gesellschaftlicher Zwänge. Am eigenen Ich und seiner freien Betätigung haben solche Menschen keine Freude, eben weil ihr Ich zu schwach, zu arm an eigenen Kräften ist. In Ermangelung von eingestehbar lustbetonten Zielen pflegen sie sich auf hohe Werte und Ideale zu berufen, auf etwas, das allgemein zugelassen ist, am liebsten auf mächtige Kollektive oder deren Repräsentanten, auf imponierende Persönlichkeiten und Führer. Welcher Triumph, wenn diese den Vorwand liefern, die im Innern vergrabenen chaotischen Triebe, Machthunger, Neid und Grausamkeit zu betätigen. Der Reihe öffentlicher Losungen, beginnend mit den Klischees des Advertisement bis zur Bereitstellung der jeweiligen Leitbilder, entsprechen subjektiv die Varianten massenpsychologischer Mechanismen, deren Demagogen und Manipulatoren sich so gut zu bedienen wissen. Das Bekenntnis zu einer Idee kann das Ergebnis differenzierter Erfahrung sein oder eine geschickte Entschuldigung für egoistisches Interesse oder schließlich die Rationalisierung primitiver Triebe und wilder Niedertracht.

Wer auf Grund der eigenen Einsicht eine Sache oder einen Menschen respektiert und liebt, dem kann die psychologische Erklärung seines

Ideals nichts antun. Der uneingestandenen, unbewußten Ahnung jedoch, daß das eigene Bekenntnis auch Motive hat, zu denen man nicht stehen mag, erscheint psychologische Bemühung als Gefahr. Die Abneigung gegen tiefenpsychologische Forschung, von der in der Arbeit über Psychoanalyse gesprochen wird, ist jenem Schauder ähnlich, der vor der Einverleibung kantischer Lehren in die offizielle Philosophiegeschichte seine Kritik von Metaphysik und Theologie als Sakrileg empfand. Man haßte den analytischen Zugriff und alles, was Relativierung heißt, sofern man des eigenen Glaubens nicht so sicher war. Je aufrichtiger das Bedürfnis nach Klarheit, desto willkommener ist die Hilfe, den bereits erreichten Stand begrifflicher Erkenntnis noch als endlichen, bedingten einzusehen. Je unlauterer die sogenannte Bindung an sogenannte Werte, desto verfemter der Zweifel, desto unansprechbarer die Anhängerschaft. Warum das starre Urteil jeweils festgehalten oder durch ein anderes, ebenso starres ersetzt wird, bleibt im Gegensatz zu jenem Denken, das der Sache sich anschmiegt, dem Verständnis unzugänglich. Festhalten sowohl wie Wechsel von Überzeugungen, in denen es weniger um die Sache als um die dadurch gedeckten Regungen geht, ist aus äußeren Umständen zu erklären, aber nicht im eigentlichen Sinne einzusehen. Eben deshalb hat seit je der falsche Glaube nichts so sehr gefürchtet als erklärende Wissenschaft, eben deshalb hat ihm gegenüber Philosophie die Form erklärender Wissenschaft angenommen.

Mit der Psychologie hat Soziologie im 19. Jahrhundert die kritische Funktion der Philosophie ausgeübt. Soziologische Theorie setzt sich zur Aufgabe, den bestehenden Verhältnissen, die jeweils so leicht als das Natürliche erscheinen, auf den Grund zu blicken. Wenn in den früheren Formen der Gesellschaft die Beziehungen von Menschen zueinander durch Gewalt gestiftet waren, Kriege des Altertums etwa ihren Grund zum Teil in dem Bedürfnis hatten, neue Arbeitskräfte sich anzueignen, wenn in manchen Jahrhunderten die Form der Hörigkeit letzten Endes auf den Schutz, den die dicken Mauern der Burgen und die eisernen Rüstungen zu leisten vermochten, gegründet war, so hat soziologisches Denken mit der Hilfe volkswirtschaftlicher Einsicht gezeigt, wie moderne Interessen auch heute in kulturelle Unternehmungen und Urteile hineinspielen. Die Mechanismen der öffentlichen

Meinung, denen kaum ein unabhängiger Geist sich zu entziehen vermag, wecken nicht nur den Appetit auf immer größeren Konsum, sondern bestimmen weitgehend die je herrschenden Urteile über Menschen und Dinge. Jene Mechanismen sind ein Hauptthema der Soziologie, der anderen, dem deutschen Idealismus verwandten Wissenschaft, die wie die Psychoanalyse an den Universitäten einmal so suspekt erschien. An manchen galten beide längst vor dem Dritten Reich als jüdische Wissenschaft. Heute geht es in Soziologie und Psychologie nicht zuletzt um das Verständnis der Jungen. Wenn Psychoanalyse die bedenkliche Verfassung mancher Charaktere als die Narben nachwies, die mangelndes Verständnis in der Erziehung zurückgelassen hatte und so das Zeitalter des Kindes, wie es um die Jahrhundertwende hieß, mit hervorbrachte, so ist Soziologie dabei, in dem Rückgang der bürgerlichen Familie, in der Veränderung der Erwartungen und Chancen der verschiedenen Altersgruppen in der neuen Wirtschaft das Verständnis für die veränderte Situation der neuen Generation zu wecken. Georg Simmel und andere, von denen in den Aufsätzen die Rede ist, haben die in Frankreich begründete, im Vorkriegsdeutschland seit Max Weber aufblühende Wissenschaft in engem Zusammenhang mit Philosophie zu fördern gesucht. Sie haben den Nachweis der Existenzbedingungen, des Werdens und Vergehens scheinbar absoluter kultureller Wesenheiten und Relationen erbracht und das Absolute, an dessen Stelle jederzeit das Relative sich setzen will, eben dadurch zu retten gesucht.

Die Leistung von Karl Marx, jenes anderen Theoretikers der Gesellschaft, dem hier eine Arbeit gewidmet ist, lag im wesentlichen darin, die Bedingtheit und Vergänglichkeit der wirtschaftlichen Harmonie zu erweisen, die das Resultat uneingeschränkter Konkurrenz sein sollte. Deshalb erscheint im Titel seines Hauptwerkes der Name 'Kritik'; Kritik der scheinbar ewigen gesellschaftlichen Naturgesetze ist gemeint. Marx, den man als Erzkollektivisten kennt, war ebenso sehr ein intransigenter Individualist. Nicht unähnlich wie sein Lehrer Hegel, hat er die bisherige Geschichte als Auftakt für das Zeitalter der Freiheit erklärt. Die regellose wirtschaftliche Freiheit wurde von ihm nur deshalb kritisiert, weil sie in der Form des Liberalismus dessen Gegenteil, den Zwang, und am Ende die Katastrophe zu bedingen schien. Man

denke an 1929. Marx zum bloßen Kollektivisten zu stempeln, blieb denen vorbehalten, die seine Lehre zum ideologischen Mittel der Gewaltherrschaft, des Gegenteils der Freiheit benutzen. Dazu könnte eine andere genau so gut herhalten. Wozu man Lehren benutzt und ob sie gerade toleriert oder verketzert werden, hat mit ihrer eigenen Intention zumeist nur wenig zu tun. Während im Osten Gesellschaftslehre dazu dient, den Ultranationalismus zu propagieren, war Soziologie im Westen Jahrzehnte hindurch verpönt, weil sie der Vergötzung scheinbar absoluter Werte gefährlich werden konnte. Analyse des Geistes war unpopulär. Der theoretische Gedanke, der in der Renaissance die neue Auffassung des Universums, in der Aufklärung die bürgerliche Gesellschaft ermöglicht hat, wird als Instrument der Naturbeherrschung, der Technik im Frieden und im Krieg, in geschäftlicher und staatlicher Verwaltung gebraucht. Macht er sich jedoch an den je gültigen Konventionen zu schaffen, so begegnet er dem Widerstand.

Unter den vielen Beziehungen, die in den verschiedenen Arbeiten dieses Buches zwischen jüdischem Denken und deutschem Geist hervorgehoben werden, habe ich mir gestattet, auf zwei besonders hinzuweisen: zuerst auf die gefeierten geschichtlichen Taten und die daran sich knüpfende Vorstellung geschichtlicher Mission, fernerhin auf die Zurückhaltung gegenüber einer festen dogmatischen Bestimmung des Begriffs des Absoluten im Gegensatz zur Welt. Die Übereinstimmung in beiden Fällen gilt keineswegs schlechthin. Wie das biblische Judentum von deutscher Zivilisation durch die entscheidenden Jahrtausende der Zerstreuung getrennt ist, so gehen auch die philosophischen Leistungen der deutschen Denker dem, was heute in der deutschen Gesellschaft und Politik sich ausdrückt, um eine kurze, aber gewichtige Zeitspanne vorher. Wahr ist, daß der letzte und sehr große Denker, Friedrich Nietzsche, noch in dem gegenwärtigen Jahrhundert gestorben ist. Umso skeptischer blickte er auf sein neugestaltetes Vaterland und den wirtschaftlichen Enthusiasmus, den es sogleich an den Tag legte. »Ich aber, in meinem Glück und Jenseits, erwog, wie bald über den Starken ein Stärkerer Herr werden wird«, schrieb er 1886. Unter allen Fehlurteilen, die in Krieg und Nachkriegszeit von Freund und Feind über die nationalistische Entwicklung im

Schwunge waren, gab es kaum ein groteskeres als die Kennzeichnung des unheilvollen Aufbruchs der Nation durch Gedanken des Autors der Götzen-Dämmerung. Die dem Dogmatismus abholden deutschen Philosophen, denen die jüdische Tradition sich verwandt fühlte, drücken einen Glauben aus, der längst nicht mehr kennzeichnend ist. Der einzelnen, die der Gesinnung des Idealismus die Treue hielten, als sie längst die Strafe einer ärmlichen Laufbahn und schließlich die Gefahr von Freiheit und Leben mit sich brachte, gibt es in Deutschland auch heute unendlich viel mehr, als man weiß. Wurzeln und Blüte dieser Philosophie jedoch gehen dem Glanz und Elend des allgemeinen Aufstiegs vorher.

Nun aber ist es Zeit, daß ich mich zu jenen bekenne, die in diesen Aufsätzen gegen die Hypostasierung und Aufplusterung grundsätzlicher Unterschiede oder Übereinstimmungen zwischen irgendwelchen Arten kollektiven Geistes, deutschen, jüdischen oder sonstigen, sich wenden. Wahr ist, daß ein Individuum immer auch Züge der Kollektive an sich trägt, denen es auf irgendeine Weise durch sein Schicksal zugehört oder von denen es herkommt, Züge der Familie, des Dorfes, der Stadt, des Landesteils, der Nationalität, des Berufs oder der Religion. Nicht zuletzt sind solche Züge in der Sprache, im Dialekt, in Gesten, in den Sitten des täglichen Lebens aufbewahrt. Daß der Begriff von Erbmasse, mit dem die nationalsozialistischen Ideologen die Taten des Regimes verbrämen wollten, auf Geistiges keine Anwendung hat, ist offenkundig. Der sogenannte Volksgeist wird in jedem Einzelfall erworben. Wie das geschieht, hat die Psychologie gelehrt, und ich wiederhole nur, was schon bekannt und oft gesagt ist. Vom ersten Tag des Lebens an wird in jedem Individuum die Umwelt nachvollzogen. Das Kind tritt, wie wir uns auszudrücken pflegen, als eine Art von Echoapparat in die Welt. Die Bewegungen, der Ausdruck von Freude und Schmerz, die Intonation der Stimme, die Form von Bewunderung und Ehrgeiz seiner Eltern, Geschwister, Lehrer klingen in ihm wider. Es hat die Tendenz, von den Erwachsenen, die so viel stärker sind als es, die Lebensformen anzunehmen bis in die zarteste Nuance. Sind Gesellschaft und Familie intakt, bleibt dem Kind eine lange Zeit behüteten Daseins, so werden kritische Perioden, Latenz und Pubertät,

so überwunden, daß die ursprünglich angeeigneten Reaktionen nicht verdrängt und durch Symptome des sich Duckens ersetzt, sondern durch eigene Erfahrung differenziert und bereichert werden. Die Herkunft also leuchtet durch die Art der Gedanken und Gefühle der entfalteten Person hindurch — selbst Goethe war als Frankfurter erkennbar. Aber die Gehalte des Bewußtseins selber, die Ansichten und Ziele sind dadurch nicht festgelegt. Freundschaft und Feindschaft gegen Individuen und Gruppen hängen vom moralischen und ästhetischen Urteil des einzelnen ab; sie sind durch seinen Ursprung um so weniger festgelegt, je mehr er selbst zum Menschen wird. In einem völlig primitiven Stamm — ich glaube nicht, daß wir einen solchen kennen — wären die sogenannten 'Charaktere' wahrscheinlich einander so ähnlich wie in einer totalitären Gesellschaft, wenn sie lange Generationen gedauert hat. Je höher die Zivilisation, desto freier Urteil und Gefühl auch dem eigenen Staat, der eigenen religiösen Gruppe gegenüber wie den anderen. Einen Menschen a priori, nicht als einzelnen, als Person, sondern generell und vornehmlich als Deutschen, Neger, Juden, Fremden oder Welschen zu behandeln, ohne daß man schon die Erfahrungen hätte, er ermangele eigenen Urteils und verdiene nicht, für sich selbst zu gelten, ist barbarisch. Auf einem je höheren Stand eine Gesellschaft sich befindet, desto mehr meint nationale Zugehörigkeit bestimmte bürgerliche Rechte, die ein Staat gewährt, und bestimmte Pflichten, die man zu erfüllen hat, desto weniger auch sprechen seine Angehörigen im nationalen Plural. Sie sind weder geneigt, von 'unserer' Schuld, noch von 'unserem' Verdienst zu reden. Ein selbständiger Mensch fühlt sich den anständigen, an guten Dingen Interessierten in anderen Ländern verwandter als dem Beutelschneider im eigenen. Es ist mir fast nicht weniger verdächtig, wenn einer sagt, daß er 'die Juden' schlechthin liebt, als wenn er ihnen etwas Falsches vorwirft. Es gibt Juden, die ich verehre, und solche, die ich verabscheue, genau wie es mir bei Deutschen oder Engländern geht.

Im übrigen scheinen mir 'Juden' und 'Deutsche' Begriffe auf verschiedener Ebene zu sein. Die Reihe dieser Arbeiten zeigt deutlich, daß es jüdische Deutsche wie protestantische, katholische und atheistische Deutsche gibt. An Patriotismus, das heißt an gutem Willen für

den Staat, dem sie als Bürger angehörten, haben die Juden so wenig wie die Christen es fehlen lassen. Ich fürchte, hätte das Dritte Reich sie nicht verfolgt, es hätten nicht wenige dabei mitgemacht. Wenn die Leistung und Geistesart eines Menschen, der sich vom Judentum getrennt hat, ihm als 'Juden' zugerechnet wird, so in vielen Fällen deshalb, weil er um der Herkunft willen vom Dritten Reich verfolgt, vielleicht ermordet worden wäre. Sollte man etwa den Geheimrat Professor Edmund Husserl, Lutheraner und Mitglied der Vaterlandspartei im ersten Weltkrieg, aus einem andern Grund in einem Werk über 'Juden im deutschen Kulturbereich' als Vertreter jüdischen Geistes behandeln, als weil sein Schüler, Heidegger, dem er lang vertraute, ihm mit den anderen Juden den Zutritt zur Freiburger Universität verbot?

Gerne stimme ich den Autoren zu, die erklären, daß die sogenannten jüdischen Charakterzüge, wenn man von Sprache und Umgebung absieht, den deutschen Zügen verwandt, jedoch nicht verwandter sind als denen anderer Länder und umgekehrt. Das Begriffs-Paar Deutsche und Juden klingt allzu zeitgemäß in dieser Welt, die von Nationalismen und anderen Kollektivismen in steigendem Maß und nicht zu ihrem Vorteil gezeichnet ist und in der von der Masse abweichende Individuen und Gruppen es immer schwerer haben, friedlich mit ihr im selben Staat zu leben. Es heißt besser: Juden und Christen, um so mehr, als wahre Christen — ich sage *wahre* Christen — in Perioden totalitärer Barbarei, die keineswegs bloß zur Vergangenheit gehören, von eben dem Schrecken bedroht sind, der seit langem zum Schicksal der Juden gehört.

Abbildungsverzeichnis

1 Moses Mendelssohn, 1729–1786. Kupferstich von J. F. Bause, 1772 (nach einem Gemälde von A. Graff)
2 Heinrich Heine, 1797–1856 (Gemälde von Moritz Oppenheim 1831)
3 Karl Marx, 1818–1883
4 Max Liebermann, 1927
5 Max Liebermann auf dem Weg zur Reichspräsidentenwahl 1932
6 Albert Einstein, geboren 1879
7 Albert Einstein am Einstein-Turm, Berlin-Babelsberg 1921
8 Albert Einstein beim Vortrag im Hörsaal des›Institute for Advanced Study‹, Princeton
9 Martin Buber, geboren 1878
10 Martin Buber, mit dem damaligen Bundespräsidenten Theodor Heuß anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1953 an Martin Buber
11 Hermann Cohen, 1842–1918
12 Edmund Husserl, 1859–1938
13 Gustav Mahler, 1860–1911
14 Arnold Schönberg, 1874–1951
15 Alban Berg, 1885–1935
16 Walther Rathenau, 1867–1922
17 Walther Rathenaus Staatsbegräbnis. Trauerfeier im Sitzungssaal des Reichstages 1922
18 Franz Kafka, 1883–1924
19 Maximilian Harden, 1861–1927
20 Max Reinhardt, 1873–1943
21 Max Reinhardt im Gespräch mit Gerhart Hauptmann
22 Alfred Kerr, 1867–1948
23 Alfred Polgar, 1875–1955
24 Sigmund Freud, 1856–1939
25 Sigmund Freud

Nachweis der Signaturen

Moses Mendelssohn	Ullstein-Bilderdienst, Berlin
Heinrich Heine	Ullstein-Bilderdienst, Berlin
Karl Marx	Ullstein-Bilderdienst, Berlin
Max Liebermann	Ullstein-Bilderdienst, Berlin
Martin Buber	Jakob Hegner Verlag, Köln
Gustav Mahler	S. Fischer Verlag, Frankfurt/Main
Walther Rathenau	Käthe Vogt Verlag, Berlin-Charlottenburg
Franz Kafka	S. Fischer Verlag, Frankfurt/Main
Alfred Polgar	Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg
Sigmund Freud	S. Fischer Verlag, Frankfurt/Main

Strichzeichnungen

Heinrich Heine, gezeichnet von Kugler, 1829, S. 55
Mitgliedskarte der Internationalen Arbeiterorganisation, 1864, S. 77

Fotonachweis

Ullstein, Berlin 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24
M. Nähr, Wien, mit Genehmigung des S. Fischer Verlages, Frankfurt·Main 16
Fritz Eschen, Berlin, mit Genehmigung des Ullstein-Verlages 20
Karl Schenker, Berlin 25
Fritz Eschen mit Genehmigung des Jakob Hegner Verlages, Köln 2

Namenverzeichnis

Abbt, Thomas 32
Achenbach, Oswald 80
Adalbert, Max 209
Adler, Max 105
Adorno, Theodor W. 53, 113, 122, 148
Aeschylos 207
Albers, Hans 209
Alexander, Georg 209
Alexander, Richard 209
Alexander der Große 63
Altenberg, Peter 180
Annunzio, Gabriele de 167
Antoine (Gründer einer Amateurschauspielertruppe) 218, 219
Anzengruber, Ludwig 220
Arendt, Hannah 29, 30, 116
Aristoteles 19, 63
Arnim, Achim von 48
Arnold, Hans 15
Arnold, Matthew 53
Arnold, Viktor 209
Auerbach, Berthold 62

Baader, Franz von 119
Baalschem (Rabbi, Mystiker) 180
Bab, Julius 157, 205
Babel, Isaak 186
Bach, Johann Sebastian 137, 138, 140, 142
Baerk, Leo 33
Bahr, Hermann 157
Bakunin, Michael Aleksandrowitsch 71
Ballin, Albert 157
Bard, Maria 209
Barnowski, Viktor 210
Bassermann, Albert 209
Bartels, Adolf 40
Baudelaire, Charles 53
Bauer, Hofrat 47
Bauer, Otto 105
Baumgardt, David 119
Beer, Jakob Liebmann 45
Beethoven, Ludwig van 136, 140, 142
Begas, Bernhold 90
Bendavid, Lazarus 104
Benjamin, Walter 113, 114, 115, 116, 122
Berg, Alban 137, 143, 144
Berger, Ludwig 210
Bergmann, Hugo 197
Bergner, Elisabeth 209
Bergson, Henri 116, 167
Bernauer, Rudolf 210
Beutler, Ernst 38
Bildt, Paul 209
Bismarck, Bill 82
Bismarck, Herbert von 82
Bismarck, Otto Fürst von 89

Björnson, Björn 157, 220
Blessinger, Karl 127, 133
Bloch, Ernst 120, 121, 122
Bloy, Léon 67
Bode, Wilhelm von 91
Böhme, Jakob 119
Böll, Heinrich 12, 13
Börne, Ludwig 45, 48, 49, 55
Bohnen, Michael 209
Bois, Curt 209
Borsig, August 81
Brahm, Otto 210, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222
Brahms, Johannes 54, 137, 142, 148, 151
Brecht, Bert 84
Breitscheid, Rudolf 157
Brentano, Bettina von 48
Brentano, Clemens von 75
Bressart, Felix 209
Broch, Hermann 180, 199
Brod, Max 129, 180, 185, 190, 196
Bruckner, Anton 136, 137
Buber, Martin 9, 11, 12, 16, 32, 33, 35, 36, 101, 103, 105, 118, 202
Bumke, Oswald 244, 245, 248
Burg, Eugen 209
Busoni, Ferrucio 127

Chagall, Marc 186
Chesterton, Gilbert Keith 167, 225
Christians, Mady 209
Chruschtschow, Nikita 57, 69
Claudel, Paul 167
Cohen, Hermann 103, 104, 105, 107, 108
Cohn, Jonas 105
Condorcet, Antoine 263

Dalberg, Karl Theodor, Reichsfreiherr von 32
Darwin, Charles 229, 232
Debussy, Claude 151
Dehmel, Richard 167
Demetz, Peter 182
Deutsch, Ernst 209
Diderot, Denis 263
Diegelmann, Wilhelm 209
Dietrich, Marlene 209
Döblin, Alfred 55, 202
Dohm, Ernst 32
Dorsch, Käthe 209
Dostojewski, Fedor Michailowitsch 241
Dow Bar 180
Dymant, Dora 194, 196

Edison, Thomas Alva 161
Ehrenstein, Albert 180
Ehrlich, Eugen 118
Ehrlich, Max 209
Einstein, Albert 10, 13, 15, 229
Eloesser, Artur 205
Engel, Erich 210
Engel, Fritz 205
Engels, Friedrich 69, 70, 71, 72, 73, 74

Fairley, Barker 38
Falk, Norbert 205
Falkenstein, Julius 209
Fechter, Paul 205
Fehling, Jürgen 210, 211
Fein, Maria 209
Ferber, von 30
Feuchtwanger, Lion 55
Fichte, Johann Gottlieb 48, 104, 122, 255
Fischer, Samuel 55
Foligno, Angela von 67
Fontane, Theodor 211, 212, 213, 217, 218, 219, 222
Forst, Willy 209
Forster, Rudolf 209
Fränkel, David 19
Fränkel, Jonas 38
Franz I. 200
Frenssen, Gustav 157
Frenzel, Karl 217
Freud, Sigmund 10, 11, 12, 14, 15, 148, 180, 202, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 265, 266
Friedländer, David 32
Friedrich II. 18

Friedrich der Große 17, 19, 26, 80
Friedrich Wilhelm III. 83
Fritsch, Willy 209
Frommer 195
Furtwängler, Wilhelm 138

Gauthier, Théophile 53
Gebühr, Otto 209
Geutz, Friedrich 48
Georg, Manfred 205
George, Heinrich 209
George, Stefan 53, 116, 146, 147
Gerron, Kurt 209
Gide, André 157, 159
Goebbels, Josef 203
Görres, Joseph von 63, 75
Goethe, Johann Wolfgang von 9, 28, 41, 43, 48, 52, 93, 106, 112, 113, 114, 115, 159, 193, 207, 222, 227, 271
Gogh, Vincent van 139
Goldscheid, Ludwig 118
Goncourt, Gebrüder 216
Gorki, Maxim 222
Grabbe, Christian Dietrich 54
Graetz, Heinrich 195
Grätz, Paul 209
Granach, Alexander 209
Grillparzer, Franz 48
Grünberg, Carl 118
Gründgens, Gustaf 209, 210
Gumpel, Christian 50
Gumpelino, Markese 50
Gumperz 19
Gumplowicz, Ludwig 118
Gundolf, Friedrich 53, 203

Habermas, Jürgen 12
Hagelstange, Rudolf 12
Hals, Frans 86
Halske, Johann Georg 157
Hamann, Johann Georg 32, 119
Harden, Maximilian 14, 157, 159, 167, 205, 218, 219, 222
Hart, Brüder 216
Harteau, Ludwig 209
Hartmann, Karl Amadeus 136
Hartmann, Nicolai 9
Hauer, Josef Matthias 147
Hauptmann, Gerhart 157, 219, 220, 221, 222 227
Hebbel, Friedrich 217
Hecht, Koppel 119
Hegel, Friedrich 48, 52, 58, 62, 63, 66, 81, 101 119, 255, 261, 268
Hegemann, Werner 225
Heidegger, Martin 103, 112, 113, 114, 124, 272
Heilborn, Ernst 48
Heine, Betty 37
Heine, Harry 37
Heine, Heinrich 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 62, 63, 71, 136, 175
Heine, Samson 37
Helmholtz, Hermann von 229
Herder, Johann – Gottfried 28, 32
Herz, Henriette 47
Herz, Markus 31, 32, 47, 104
Hess, Moses 62, 63
Hesse, Hermann 157
Heym, Georg 186
Hilpert, Heinz 210
Himmler, Heinrich 14
Hindenburg, Frau von 171
Hindenburg, Paul von 94
Hitler, Adolf 11, 197
Hölderlin, Friedrich 65, 67, 68, 72, 119
Hönigswald, Richard 105
Hofer (Schauspieler) 209
Hoffmann, E. Th. A. 41
Hofmann, Isaak Löw 199
Hofmannsthal, Hugo von 14, 167, 180, 185, 199
Holbach, Paul Heinrich Dietrich, Baron von 62, 63
Homer 185
Horkheimer, Max 12, 118, 122
Hülsen, Botho von 217
Humboldt, Alexander von 48
Humboldt, Wilhelm von 9, 29, 32, 48
Hume, David 263

Humperdinck, Engelbert 140
Husserl, Edmund 10, 99, 108, 110, 111, 112, 202, 272
Hyndmans 63

Ibsen, Henrik 218, 219, 220, 221
Iffland, August Wilhelm 206, 212
Ihering, Herbert 205
Jacobi, Friedrich Heinrich 32
Jacobs, Monty 205
Jacobsohn, Siegfried 205, 213, 214, 215, 216, 218, 222
Jaeger, Werner 9
Jannings, Emil 209
Janouch, Gustav 192
Jaspers, Karl 9, 238, 239, 240, 246
Jean, Paul 45, 48
Jens, Walther 12
Jessner, Leopold 210, 221
Joël, Karl 119
Jones, Ernest 252
Joseph II. 206
Judah ha Levi 180
Jünger, Ernst 98, 99, 100, 124

Kafka, Amschel 184
Kafka, Franz 10, 14, 15, 124, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 201, 202
Kafka, Hermann 183, 184, 187, 190
Kafka, Julie 184
Kainz, Josef 217
Kaiser, Georg 55
Kaiser, Joachim 12
Kandinsky, Wassily 139, 144
Kant, Immanuel 23, 32, 103, 104, 105, 106, 112, 115, 263, 264, 266, 267
Kardorff, Konrad von 95
Karl Theodor von der Pfalz 206
Kaulbach, Fritz 88
Kayssler, Friedrich 209
Keller, Gottfried 38
Kerr, Alfred 55, 157, 172, 173, 202, 205, 218, 221, 222, 227
Kiaulehn, Walter 12
Kierkegaard, Sören Aabye 65, 102
Klee, Paul 115
Kleist, Heinrich von 54, 67, 72, 195
Klöpfer, Eugen 209
Koch, Thilo 254
Königin Louise 71
Körner, Henriette 209
Kollwitz, Käthe 95
Konstantin, Leopoldine 209
Kortner, Fritz 209
Kraus, Karl 39, 44, 45, 53, 144, 180, 196, 202
Krauß, Werner 209
Kraußneck, Artur 209
Krüger, Franz 83
Krupp, Friedrich 81
Kunth, Gottlob Johann Christian 81

Lagarde, Paul de 81, 82
La Motte Fouqué, Friedrich Freiherr von 48
Langbehn, Julius 82
Langer, Georg 195, 196
L'Arronge, Adolf 217, 222
Laske, Emil 105
Lassalle, Ferdinand 61, 68, 70, 71
Lavater, Johann-Caspar 25, 26, 32
Lehmann, Else 209, 220
Leibl, Wilhelm 88
Leibniz, Gottfried Wilhelm 19, 22
Leistikow, Walter 93
Lemos, Henriette de 47
Lenbach, Franz von 88
Lenin, Wladimir Iljitsch 59
Leonhardt, Rudolf Walter 12
Lepke, Rudolf 84, 85
Lessing, Gotthold Ephraim 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 30, 32, 33, 34, 35, 47, 52, 62, 63, 180, 206, 207, 208, 216, 217, 222
Levi, Hermann 132
Levin, Rahel 47
Liebermann, Louis 81, 82
Liebermann, Max 10, 11, 14, 79, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 157, 170, 255
Liebert, Arthur 105
Liebknecht, Wilhelm 68

Liebmann, Otto 105
Löw, August 200
Löw, Hugo 200
Löw, Isaak 200
Löwy, Jizchak 190, 191, 193, 196
Löwy, Siegfried 184
Ludendorff, Erich 157, 163, 164, 261
Louis Ferdinand, Prinz 48
Luitpold, Prinzregent von Bayern 88, 89
Lukàcs, Georg 41, 113, 122
Luria, Isaac 119
Luther, Martin 52

Maeterlinck, Maurice 221
Mahler, Alma Maria 145
Mahler, Gustav 129, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 142, 143
Maimon, Salomon 104, 105, 255
Maimonides, Moses 19, 180
Mallarmé, Stéphane 167
Mann, Thomas 79, 130, 133, 152, 187, 225, 226
Mannheim, Karl 118
Marcuse, Herbert 122
Marcuse, Ludwig 52, 55
Martin, Karl Heinz 210
Marx, Edgar 67
Marx, Franziska 67
Marx, Guido 67
Marx, Heinrich 65
Marx, Jenny 71, 73
Marx, Karl 10, 13, 15, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 118, 121, 175, 268
Massary, Fritzi 209
Mayer, Hans 41
Meinecke, Friedrich 9, 101
Meininger, Herzog von 218
Meister Eckart 106
Mendel, Menachem 17
Mendelssohn, Dorothea 47
Mendelssohn, Moses 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 47, 55, 104, 106, 133, 180, 255, 263
Menzel, Adolph von 83, 84, 85, 89, 90, 91
Meyerbeer, Giacomo 45, 133
Meyrink, Gustav 180, 187
Milena (Freundin Kafkas) 186, 191, 197
Millet, Jean François 86
Mirabeau, Honoré Gabriel de 28
Mitscherlich, Alexander 12
Moische, Moses 19, 30
Moissi, Alexander 209
Moser, Friedrich Karl 51
Moser, Hans-Joachim 127
Moses 17, 33
Moses ibn Esra 180
Mosheim, Grete 209
Mozart, Wolfgang Amadeus 136, 140, 142
Müller, Renate 209
Munch, Edvard 98, 157

Napoleon 65, 75, 149
Naumann, Friedrich 157
Neumann, Alfred 55
Neurath, Otto 108
Nicolai, Friedrich 23, 32
Nietzsche, Friedrich 43, 54, 65, 67, 68, 72, 269

Oetinger, Friedrich Christoph 119
Oncken, Hermann 157
Oppenheimer, Franz 118
Ossietzky, Carl von 55
Ostwald, Hans 89, 91

Pallenberg, Max 209
Pappenheim, Marie von 146
Pascal, Blaise 240, 248
Paulsen, Harold 209
Philo von Alexander 180
Picasso, Pablo 150
Pine 195
Pinthus, Kurt 55, 205
Piscator, Erwin 210
Platon 19
Pleßner, Helmut 110, 117, 118, 119, 122
Polgar, Alfred 55, 205, 226
Pope, Alexander 21
Proudhon, Pierre Joseph 71
Proust, Marcel 60, 116, 192
Puccini, Giacomo 145

Purrmann, Hans 95
Puschkin, Alexander 53

Radbruch, Gustav 157
Ramler, Karl Wilhelm 48
Ranke, Leopold 48
Raschi (Rabbi Schelomo Jizchaki) 180, 199
Rathenau, Emil 170
Rathenau, Mathilde 177
Rathenau, Walter 14, 94, 155, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 224, 261, 262
Ravel, Maurice 151
Reger, Max 151
Reichenbach, Hans 108
Reicher, Emanuel 209
Reimarus, Elise 32
Reinhardt, Max 55, 167, 210, 215, 222
Reinhold, Karl Leonhard 104
Rembrandt, Harmensz van Rijn 86, 87, 96
Rilke, Rainer Maria 116, 180
Rittner, Rudolf 220
Roberts, Ralph Artur 209
Robertson, J. G. 42, 43
Rodin, Auguste 116
Rosenberg, Alfred 14, 133
Rosenkranz 113
Rosenzweig, Franz 33, 101, 103, 109
Roth, Joseph 194, 201, 202
Rothschild, Lionel 200
Rothschild, Salomon 200
Rousseau, Jean Jacques 62, 63
Rühmann, Heinz 209
Rufer, Josef 142, 147
Ruge, Arnold 43

Salk, Jonas E. 247
Salomon, Ernst von 224
Salomon, Gottfried 118
Salomon, Lehrer am Friedrich-Werderschen Gymnasium 82
Sandrock, Adele 209
Saphir, Moritz 226
Sartre, Jean-Paul 152
Sauer, Oskar 220
Seecke, Ebert von 157
Semmelweis, Ignaz 229
Shakespeare 207, 220
Siemens, Werner von 157
Simmel, Georg 99, 106, 113, 116, 118, 268
Sinzheimer, Hugo 118, 123
Sisley, Alfred 96
Sokrates 23
Sophokles 207
Sorma, Agnes 217
Spaeth, Johann Jakob 119
Spinoza, Baruch de 21, 104
Spranger, Eduard 9
Sudermann, Hermann 227
Süßkind vom Trimborn 180
Sultan, Herbert 118

Schadow, Johann Gottfried 83, 91
Schäfer, Wilhelm 157
Schallück, Paul 12, 14
Schaufuß, Hans Hermann 209
Scheffler, Karl 94, 97, 157, 170
Scheler, Max 99, 118, 119
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 119, 122, 255
Scherchen, Hermann 138, 141
Scherer, Wilhelm 216, 217, 218, 222
Schiller, Friedrich von 199, 206, 207, 220, 221
Schinkel, Karl Friedrich 83, 91
Schlegel, Friedrich 47, 48
Schlegel, Johann Elias 207
Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel 47, 48
Schlenther, Paul 215, 216, 217, 218, 219, 222
Schlink, Joh. Heinrich 65
Schmidt, Erich 37, 39, 218, 222
Schmitt, Carl 123, 124
Schnitzler, Arthur 180, 202
Schönberg, Arnold 10, 127, 128, 129, 130, 132, 135, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153
Scholem, Gerhard 110
Schopenhauer, Arthur 255
Schreker, Franz 138, 144
Schubert, Franz 54, 151
Schünzel, Reinhold 209

Schumann, Robert 54, 153
Schweikart, Hans 209
Stalin, Jossif, Wissarionotwitsch 16, 59, 70
Stanislawski, Konstantin 222
Steffeck, Karl 83, 84
Stehr, Hermann 157
Steinrück, Albert 209
Stinnes, Hugo 157, 168
Stoecker, Adolf 88
Stössinger, Felix 52
Straub, Agnes 209
Strauß, Johann 213
Strauß, Richard 145, 147, 149, 151
Strawinsky, Igor 136, 148, 149
Streicher, Julius 123
Strindberg, August 167, 221

Tau, Max 98
Techow, Werner 176, 177
Thielscher, Guido 209
Tieck, Ludwig 48
Tiedtke, Jacob 209
Tizian 94, 96
Toulouse-Lautrec, Henri de 85
Treitschke, Heinrich von 28
Triesch, Irene 209
Tschisik (Schauspielerin) 193
Tucholsky, Kurt 14, 55, 70, 189

Unger, Richard 119

Valetti, Rosa 209
Varnhagen, Rahel 47, 112
Varnhagen von Ense, Karl August 47
Veit, Bankier 47
Veit, Conrad 209
Voltaire, François-Marie 62, 63

Wagenbach, Klaus 184
Wagner, Richard 65, 85, 132, 133, 134, 137, 138, 142, 144, 148, 149, 152
Waismann, Friedrich 108
Waksmann, Selman A. 247
Waldorff, Claire 209
Walzel, Oskar 46, 53
Wassermann, Jacob 167
Wassmann, Hans 209
Weber, Max 268
Webern, Anton von 143, 144, 152
Wedekind, Frank 157, 259
Weerth, Georg 69, 70
Wegener, Paul 209
Weill, Kurt 130
Weltsch, Felix 194, 199
Werfel, Franz 180, 186
Werner, Anton von 91
Westfalen, Johanna Bertha Julie Jenny von 66, 71, 72, 73
Westfalen, Ludwig von 66
Wilhelm II. 91, 97, 104
Witkowski, siehe Maximilian Harden
Wittgenstein, Ludwig, Josef Johann 99, 108, 109, 110, 111
Wölfflin, Heinrich 95
Wörner, Karl Heinrich 148, 149
Wolff, Christian von 19
Wolff, Hugo 54
Wolff, Theodor 14, 218, 219

Zemlinsky 127
Ziegler, Leopold 157
Zola, Emile 220
Zweig, Stefan 157, 167, 169, 173, 198

Du

Bisher

Horst W

Malere

Von de

394 Se
farbigen

Willi B

Das U

280 Se
DM 9,8

Marcel

Gesch

336 Se
gen Ab

Tage

432 Se
DM 11

Kurt B

«Mod

Proble

150 Se
Abbild

Lenne

Ausg
Lebe

184 Se
DM 8,8

Edwin

Religi

280 Se
DM 9,8

Karl Le

Kunst
in der

200 Se
gen Ab

DuMont Dokumente

Bisher sind erschienen:

Horst W. und Dora Janson

Malerei unserer Welt

Von der Höhlenmalerei bis zur Gegenwart

264 Seiten mit 32 Farbtafeln und 213 einfarbigen Abbildungen. DM 8,80 ○

Willi Baumeister

Das Unbekannte in der Kunst

280 Seiten mit 126 einfarbigen Abbildungen. DM 9,80 △

Marcel Brion

Geschichte der abstrakten Kunst

296 Seiten mit 16 Farbtafeln und 52 einfarbigen Abbildungen. DM 8,80 △

Tagebücher von Paul Klee

452 Seiten mit 68 einfarbigen Abbildungen. DM 11,80 △

Kurt Badt

«Modell und Maler» von Vermeer

Probleme der Interpretation

150 Seiten mit 1 Farbtafel und 40 einfarbigen Abbildungen. DM 9,80 □

Leonard Woolley

Ausgrabungen — Lebendige Geschichte

184 Seiten mit 182 einfarbigen Abbildungen. DM 9,80 ○

Edwin Oliver James

Religionen der Vorzeit

260 Seiten mit 42 einfarbigen Abbildungen. DM 9,80 ○

Karl Ledergerber

Kunst und Religion in der Verwandlung

200 Seiten mit 2 Farbtafeln und 40 einfarbigen Abbildungen. DM 9,80 ○

Im Sommer 1961 erscheinen:

James Cameron

Die afrikanische Revolution

200 Seiten mit 40 einfarbigen Abbildungen. DM 9,80 ○

David Talbot Rice

Beginn und Entwicklung christlicher Kunst

200 Seiten mit 1 Farbtafel und 40 einfarbigen Abbildungen. DM 9,80 ○

Kommentare zur Neuen Musik 1

240 Seiten mit 40 einfarbigen Abbildungen. DM 11,80 △

Im Herbst 1961 erscheinen:

Herbert Read

Bild und Idee

Die Rolle der Kunst in der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins

160 Seiten mit 40 einfarbigen Abbildungen. DM 9,80 ○

Portraits deutsch-jüdischer Geistesgeschichte

Herausgegeben von Thilo Koch

250 Seiten mit 40 einfarbigen Abbildungen DM 11,80 ○

Daniel-Henry Kahnweiler

Meine Maler — Meine Galerien

200 Seiten mit 40 einfarbigen Abbildungen. DM 9,80 ○

Kurt Badt

van Gogh's Farbenlehre

150 Seiten mit 1 Farbtafel und 40 einfarbigen Abbildungen. DM 11,80 △

□ = Reihe 1 △ = Reihe 2 ○ = Reihe 3

In Vorbereitung befinden sich folgende Bände:

- □ Martin Gosebruch: Giotto
- □ Ernesto Grassi: Geschichte der Ästhetik in der Antike
- □ Hans Jantzen: Die Kunst der Gotik
- □ Erich Herzog: Die deutsche Malerei der Reformationszeit
- □ Herbert Siebenhühner: Kunst der Renaissance
- △ Futurismus – Gedanken und Manifeste
- △ Piet Mondrian: Gesammelte Schriften
- □ Rosario Assunto: Das Problem des Schönen im Mittelalter
- ○ Geschichte des Impressionismus
- ○ Geschichte des Expressionismus
- ○ Werner Haftmann: Nolde
- ○ Francesco Gabrieli: Die arabische Revolution
- ○ J. A. Mauduit: Kunst vor 40000 Jahren
- □ Carlo Argan: Italienische Barock-Architektur
- □ Wladimir Weidlé: Frühchristliche und byzantinische Kunst
- □ Heinz Roosen-Runge: Niederländische Kunst
- △ Kurt Badt: Über das Plastische Über den künstlerischen Raumbegriff
- ○ Bernard Heuvelmans: Auf den Spuren sagenhafter Tiere
- ○ Marcel Brion: Große Städte versunkener Kulturen
- ○ E. O. James: Mythos und Riten des Altertums im Nahen Osten
- △ Wassily Kandinsky: Gedanken zur Kunst
- △ Bauhaus – Aufsätze und Schriften
- △ Expressionismus – Zeitgenössische Schriften
- △ Kubismus – Theoretische Schriften
- △ Surrealistische Maler und ihre Ideen
- △ Aussagen zeitgenössischer Künstler
- △ Henry Kahnweiler: Theoretische Schriften
- △ Junge Architekten und ihre Projekte
- △ Die Brücke – Aufsätze und Schriften

Monographie eines jüdischen Künstlers

Günter Aust

Otto Freundlich

80 Seiten mit 4 Farbtafeln, 37 einfarbigen Abbildungen und 12 Zeichnungen. Laminierter Pappband. DM 24,–

Dem Autor Dr. Aust von einem Kölner Museum und dem Verlag soll für diese Monographie eines sogar bei uns ziemlich unbekannten jüdischen Künstlers gedankt werden. Otto Freundlich ist 1878 in Stolp, in Deutschland als Sohn jüdischer Eltern geboren, war als Maler, Plastiker, Graphiker und Schriftsteller Mitglied der „Ecole de Paris". Er lebte vorwiegend in Paris, und wenn auch in seinen Werken der deutsche Geburtsort fühlbar ist, atmet sein Werk auch die Atmosphäre der Kunst-Metropole an der Seine aus. Im Jahre 1940 floh Freundlich vor den deutschen Truppen in die Pyrenäen, wo er 1943 verhaftet wurde.
Auch Freundlich konnte dem Schicksal seiner Volksangehörigen nicht entkommen, wurde in ein Konzentrationslager eingeliefert, wo er kurz darauf „gestorben" ist, wie man schon in Maidanek zu „sterben" pflegte. Freundlich war schon vor dem ersten Weltkrieg in Frankreich, war mit Künstlern wie Picasso, Braque, Max Jacob und Apollinaire gut bekannt. Stand Freundlich auch der Gruppe der Blauen Reiter nahe, so gehörte er ihr ebensowenig an, wie er kein Mitläufer des Kubismus wurde, obwohl er mit seinen Vertretern durch einen engen menschlichen Kontakt verbunden war.
Das vorliegende Buch stellt nicht nur eine sachkundige und warme Würdigung der künstlerischen Leistungen Freundlichs dar, bietet nicht nur eine Biographie des zu Unrecht so wenig bekannten Mannes, sondern zeigt auch Farbtafeln, auf zahlreichen Abbildungen und Zeichnungen Proben aus dem Schaffen des ermordeten jüdischen Künstlers.

»Yedioth Hayom«, Tel Aviv

Monographien

Michel Seuphor

Piet Mondrian

444 Seiten mit 35 Farbtafeln, 170 einfarbigen Abbildungen und 441 Abbildungen im Oeuvrekatalog. DM 79,–

Will Grohmann

Wassily Kandinsky

428 Seiten mit 41 Farbtafeln, 109 einfarbigen Abbildungen, 761 Abbildungen im Oeuvrekatalog und 44 Zeichnungen. DM 79,–

Werner Haftmann

Ernst Wilhelm Nay

284 Seiten mit 25 Farbtafeln und 74 einfarbigen Abbildungen. DM 60,–

Günter Aust

Otto Freundlich

80 Seiten mit 4 Farbtafeln, 37 einfarbigen Abbildungen und 12 Zeichnungen. DM 24,–

A. M. Hammacher

Jacques Lipchitz

180 Seiten mit 100 einfarbigen Tafeln und 61 Abbildungen im Text. DM 44,–

Werner Haftmann

Emil Nolde

140 Seiten mit 55 Farbtafeln und 20 einfarbigen Abbildungen in Tiefdruck. DM 44,–

Clemens Weiler

Alexej Jawlensky

292 Seiten mit 36 Farbtafeln, 72 einfarbigen Abbildungen in Tiefdruck, 497 Abbildungen im Oeuvrekatalog und 23 Zeichnungen. DM 56,–

Alfred Hentzen

Werner Gilles

198 Seiten mit 22 Farbtafeln und 133 einfarbigen Abbildungen. DM 59,–

Jacques Dupin

Joan Miró – Leben und Werk

ca. 500 Seiten mit 40 Farbtafeln, ca. 172 einfarbigen Abbildungen und 16 Strichzeichnungen, ca. 750 Abbildungen im Oeuvrekatalog, ca. DM 95,–

Aquarell-Bände

Gegenklänge

Aquarelle und Zeichnungen
von Wassily Kandinsky
Einleitung von Jean Cassou
60 Seiten mit 16 Farbtafeln in Offset und 16 Zeichnungen. DM 56,–

Im Zwischenreich

Aquarelle und Zeichnungen von Paul Klee
Einleitung von Werner Haftmann
62 Seiten mit 16 Farbtafeln in Offset und 18 Zeichnungen. DM 56,–

Die Tunisreise

Aquarelle und Zeichnungen
von August Macke
Einleitung von Günther Busch
und Walter Holzhausen
56 Seiten mit 16 Farbtafeln in Offset, 12 Zeichnungen und 7 einfarbigen Abbildungen. DM 56,–

Unteilbares Sein

Aquarelle und Zeichnungen von Franz Marc
Einleitung von Klaus Lankheit
56 Seiten mit 16 Farbtafeln in Offset und 17 Zeichnungen. DM 56,–

Der Engel ist mein Wasserzeichen

Aquarelle und Zeichnungen
von Henry Miller
60 Seiten mit 12 Farbtafeln in Offset, 4 Zeichnungen und 5 einfarbigen Abbildungen. DM 56,–

Allgemeine Kunstgeschichte

Band II: Malerei der Welt

Das Metropolitan Museum New York

158 Seiten mit 61 Farbtafeln und 25 einfarbigen Abbildungen in Tiefdruck. DM 59,–

Band III: Malerei der Welt

Der Louvre Paris

212 Seiten mit 68 Farbtafeln und 58 einfarbigen Abbildungen in Tiefdruck. DM 59,–

Band IV – Malerei der Welt

Das Wallraf-Richartz-Museum in Köln Band I

Herausgegeben von Otto H. Förster

188 Seiten mit 44 Farbtafeln und 67 einfarbigen Abbildungen in Tiefdruck. DM 68,–

Fritz Baumgart

Geschichte der abendländischen Baukunst

396 Seiten mit 184 einfarbigen Abbildungen und 74 Zeichnungen. DM 38,–

Fritz Baumgart

Geschichte der abendländischen Plastik

388 Seiten mit 10 Farbtafeln und 171 einfarbigen Abbildungen. DM 35,–

Salomon van Deventer

Aus Liebe zur Kunst

Das Museum Kröller-Müller

198 Seiten mit 6 Farbtafeln und 34 einfarbigen Abbildungen. DM 19,–

Lydia A. Durnowa

Armenische Miniaturen

ca. 190 Seiten mit 96 Farbtafeln, 2 einfarbigen Tafeln und 1 Karte. ca. DM 89,–

Heinz Kähler

Die Augustusstatue von Primaporta

Band I: Monumenta Artis Romanae

68 Seiten mit 54 einfarbigen Abbildungen, 4 Zeichnungen und 1 Karte. DM 19,50

Jean Moreau

Das Trierer Kornmarktmosaik

Band II: Monumenta Artis Romanae

56 Seiten mit 2 Farbtafeln, 39 einfarbigen Abbildungen und 1 Zeichnung. DM 19,50

Oto Bihalji-Merin

Das naive Bild der Welt

Geschichte der naiven Malerei

290 Seiten mit 28 Farbtafeln, 121 einfarbigen Abbildungen in Tiefdruck und 31 Persönlichkeitsfotos. DM 29,–

Giuseppe Liverani

Italienische Majolika

264 Seiten mit 84 Farbtafeln und 20 einfarbigen Abbildungen. DM 125,–

Mittelalterliche Miniaturen

224 Seiten mit 53 Farbtafeln. DM 74,–

Walter Bader

Schloß Brühl

Von Schloß Augustusburg zu Brühl und Schloß Falkenlust

268 Seiten mit 65 Farbtafeln, 42 einfarbigen Tafeln und 6 Abbildungen im Text. DM 66,–

Festschrift für Otto H. Förster

Mouseion Studien aus Kunst und Geschichte

418 Seiten mit 5 Farbtafeln, 288 einfarbigen Abbildungen und 58 Zeichnungen. DM 60,–

Moderne Kunst

Neue Kunst nach 1945

370 Seiten mit 60 Farbtafeln und 112 einfarbigen Abbildungen in Tiefdruck. DM 36,–

Tagebücher Paul Klee

Herausgegeben von Felix Klee

424 Seiten mit 46 Zeichnungen und 16 Persönlichkeitsfotos. DM 28,–

50 Jahre moderne Kunst

336 Seiten mit 32 Farbtafeln und 305 einfarbigen Abbildungen in Tiefdruck. DM 19,50

Michel Seuphor

Die Plastik unseres Jahrhunderts

374 Seiten mit 411 einfarbigen Abbildungen und 436 Bildhauer-Biographien. DM 56,–

Friedrich Bayl

Bilder unserer Tage

128 Seiten mit 8 Farbtafeln und 39 Zeichnungen DM 24,–

Marianne Werefkin

Briefe an einen Unbekannten

Herausgegeben von Clemens Weiler

92 Seiten mit 1 Farbtafel und 28 Zeichnungen. DM 19,80

Hans Fehr

Emil Nolde

184 Seiten mit 10 Farbtafeln, 18 einfarbigen Abbildungen und 5 Persönlichkeitsfotos. DM 18,–

Bernard S. Myers

Die Malerei des Expressionismus

396 Seiten mit 36 Farbtafeln, 64 einfarbigen Abbildungen in Tiefdruck, 174 einfarbigen Abbildungen in Buchdruck und 98 Strichzeichnungen. 2. Auflage. DM 59,–

Franz Marc im Urteil seiner Zeit

Herausgegeben von Klaus Lankheit

140 Seiten mit 5 einfarbigen Abbildungen. DM 12,–

Junge Künstler 59/60

100 Seiten mit 8 Farbtafeln, 32 Schwarz-Weiß-Abbildungen und 6 Textabbildungen. DM 12,50

Junge Künstler 60/61

98 Seiten mit 6 Farbtafeln, 36 einfarbigen Abbildungen in Tiefdruck und 7 Zeichnungen. DM 12,50

Junge Künstler 61/62

92 Seiten mit 6 Farbtafeln, 41 Abbildungen in Tiefdruck und 17 Abbildungen im Text. DM 12,50

Paul Klee – Handzeichnungen

Herausgegeben von Will Grohmann

176 Seiten mit 1 Farbtafel in Offset, 111 Abbildungen in Tiefdruck und 20 Zeichnungen. DM 39,–

Marcel Jean

Geschichte des Surrealismus

ca. 480 Seiten mit 36 Farbtafeln und ca. 400 einfarbigen Abbildungen in Buchdruck. DM 76,–

Verschiedenes

Andreas Feininger

Frauen und Göttinnen

Das ewig Weibliche

200 Seiten mit 150 einfarbigen Abbildungen. DM 44,–

L. Fritz Gruber

Antlitz des Ruhmes

160 Seiten mit 120 Porträtaufnahmen berühmter Persönlichkeiten. DM 44,–

DuMont Dokumente

Über den Inhalt: Es genügt nicht, gegen den Antisemitismus zu sein. Wir Deutschen sollten uns erinnern, daß es lange Zeiten einer fruchtbaren Begegnung jüdischen und deutschen Geistes gab. Aus dieser Begegnung gingen Männer hervor, die Entscheidendes für die moderne Welt leisteten. Sigmund Freud, Franz Kafka, Karl Marx, Albert Einstein waren Juden, die im deutschen Sprachraum ihre Werke schufen. Gab es vor 1933 vielleicht sogar eine besondere Affinität, eine eigentümliche Anziehungskraft zwischen Judentum und deutschem Geist?

In zehn Monographien untersuchten deutsche Autoren diese Frage. Professor Max Horkheimer, der diese Begegnung in ihrer Widersprüchlichkeit persönlich erlebte, schrieb das Nachwort. Die Reihe der Essays beginnt mit Moses Mendelssohn, dem Zeitgenossen und Freund Lessings, mit Heinrich Heine und dem Maler Max Liebermann.

Die großen jüdisch-deutschen Musiker, Philosophen und Kritiker sind weitere Themen. Karl Marx, Sigmund Freud, Franz Kafka und Walther Rathenau beschließen den Band. Ihre Arbeit und ihr Leben blieben Fragmente einer großen Begegnung jüdischen und deutschen Geistes.

Der Gedanke zu diesem Buch kam dem Herausgeber anläßlich eines Fernsehinterviews mit Martin Buber in Jerusalem.

Über den Herausgeber: 1920 in Halle/Saale geboren, studierte Thilo Koch in Berlin, das von Kriegsende bis 1960 sein Wohnsitz war. Er ist ständiger Mitarbeiter der „Zeit", arbeitet als Rundfunk- und Fernsehkommentator und begründete die Fernsehsendung „Die rote Optik". Zur Zeit befindet sich Thilo Koch als Amerika-Korrespondent des Norddeutschen und Westdeutschen Rundfunks in Washington.

Von Thilo Koch erschienen im Verlag Albert Langen - Georg Müller/München:

„*Gottfried Benn*". Ein biographischer Essay;

„*Casanova*". Ein Versuch;

„*Zwischen Grunewald und Brandenburger Tor*";

„*Berliner Luftballons*";

im Pontes-Verlag/Berlin:

„*Eine Jugend war das Opfer*";

„*Stille und Klang*". Vers;

nicht im Buchhandel erhältlich sind:

„*Berlin die gegenwärtige Stadt*". Gedicht;

„*Literatur und Journalismus*", Vortrag.

DD 1/89

Thilo Koch : Vorwort
Paul Schallück : Moses Mendelssohn
Rudolf W. Leonhardt : Heinrich Heine
Heinrich Böll : Karl Marx
Wolfgang Koeppen : Max Liebermann
Jürgen Habermas : Jüdische Philosophen
Joachim Kaiser : Jüdische Komponisten
Rudolf Hagelstange : Walther Rathenau
Walter Jens : Franz Kafka
Walter Kiaulehn : Berliner Kritik
Alexander Mitscherlich : Sigmund Freud
Max Horkheimer : Nachwort