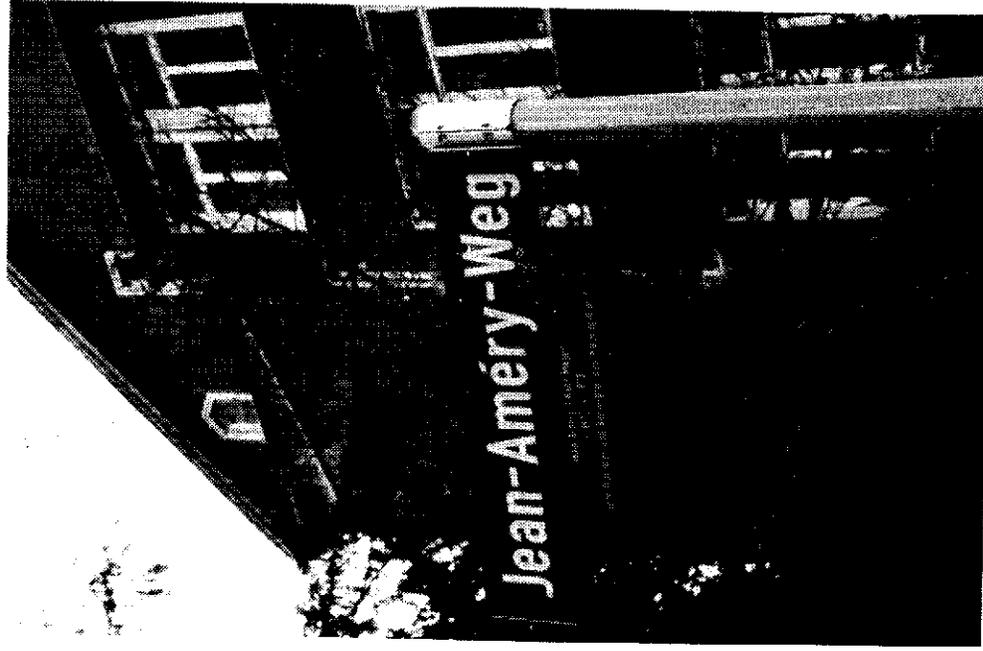


ÜBER JEAN AMÉRY

herausgegeben von

IRENE HEIDELBERGER-LEONARD



CARL WINTER · UNIVERSITÄTSVERLAG · HEIDELBERG

JEAN-MICHEL CHAUMONT

Geschichtliche Verantwortung und menschliche Würde bei Jean Améry

„Wenn ich den personalen Hintergrund meiner Überlegungen so unverhohlen aufdeckte, mag es denen, die das jüdische Schicksal nur vom Hörensagen kennen, leicht scheinen, ich plaudere aus einer Schule, in die sie nicht gegangen sind und deren Lektionen sie nicht betreffen.“

Hannah Arendt, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*

Hat man den erstaunlichen Widerspruch bemerkt, welcher am Ende von „Jenseits von Schuld und Sühne“ steht? Das ist tatsächlich ein Werk, von dem Jean Améry in seinen drei Vorworten unermüdlich wiederholt, daß es vor allem für die junge Generation schrieb, für jene, die von der „Gnade der späten Geburt“ profitieren und die deswegen geneigt sind zu glauben, daß die im Dritten Reich verübten Verbrechen sie nichts angehen. Und er wendet sich an sie, um sie im Gegenteil davon zu überzeugen, „daß Auschwitz Deutschlands Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist“ (JSS,94)¹ und daß sich die Jugend von heute daran erinnern und sich damit auseinandersetzen muß.

Logischerweise erwartet man also am Ende seiner sonst so folgerichtigen Abhandlung Betrachtungen, die geeignet wären, die von ihm gewählte Leserschaft endgültig zu überzeugen. Aber auf den ersten Blick ist das keineswegs der Fall; was man im letzten Kapitel vorfindet, ist ein verschlungener Gedankengang über „Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein.“

Wenn man das liest, versteht man sofort die entscheidende existentielle Bedeutung, die dieser Zwiespalt für Jean Améry selbst hatte, und man wird gerne zugeben, daß seine Analyse für all die genau zutrifft, die sich heute noch

¹ Ich zitiere aus *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* nach der Taschenbuchausgabe (Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1970), außer dem Vorwort von 1977, das sich nur in der Klett-Cotta Ausgabe (Stuttgart, 1977) findet.

in einer zweideutigen Lage zwischen Judentum und Assimilation befinden. Aber man kann den Gedanken nicht von sich weisen, daß Améty hier seiner eigentlichen Absicht untreu wird, denn dieser Zwiespalt betrifft doch nicht im geringsten das hauptsächlich aus Nichtjuden bestehende Publikum, an das er sich angeblich wenden wollte.

Es sieht also ganz so aus, als bedeute „Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein“ eine Abschweifung von der Hauptabsicht, eine Abschweifung, die er im Interesse der Einheitlichkeit des Essays besser als Anhang denn als Schlußfolgerung hätte veröffentlichten sollen. Dieser Eindruck von einer unangebrachten Abschweifung wird noch verstärkt durch die Tatsache, daß Améty alles, was er den heute lebenden Generationen zu sagen hatte, schon in „Ressentiments“, also im vorletzten Kapitel des Buches, gesagt zu haben scheint. Tatsächlich entwickelt er hier ausführlich seine eigene Stellungnahme zu dem Thema der Schuldfrage, und zwischen „Die Deutschen“ – Ursprunglicher Titel des Kapitels, das in den folgenden Ausgaben „Ressentiments“ genannt wurde – und „Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein“ scheint keinerlei Verbindung zu bestehen. Nachdem er alles, was er uns sagen wollte, ausgesprochen hatte, hätte sich also Améty schließlich einen Abstecker nur zu seinem persönlichen Gebrauch gestattet.

Man kann Hypothesen ins Auge fassen, wenn man versucht, diese widersprüchliche Anomalie zu verringern. Die erste und einleuchtendste besteht einfach darin, daß Améty parallel zu seinem Aufruf an die „Nachgeborenen“ etwas unternimmt, was er eine „Wesensbeschreibung der Opfer-Existenz“ (JSS,9) oder auch eine Phänomenologie der „Grundkondition des Opfers“ (JSS,119) nennt und daß das letzte Kapitel, wenn man von diesem zweiten Leitmotiv ausgeht, geradezu die Vollendung und Krönung seiner Forschungsarbeit darstellt. Ich hätte diese Deutung des letzten Kapitels für annehmbar, aber doch unbefriedigend, und zwar aus mindestens zwei Gründen. Erstens: Wenn Améty hier tatsächlich die Problematik der historischen Verantwortunglichkeit der jungen Generation vernachlässigte, warum proklamiert er sie dann im ganzen übrigen Text des Buches mit solcher Heftigkeit?

„Ihr wollt nicht hören? Höret. Ihr wollt nicht wissen, wohin eure Gleichgültigkeit euch selber und mich zu jeder Stunde wieder hinführen kann? Ich sage es euch. Es geht euch nichts an, was geschah, denn ihr wußtet nicht oder wart zu jung oder noch nicht einmal auf dieser Welt? Ihr hättet sehen müssen und eure Jugend ist kein Freibrief und brecht mit eurem Vater“ (JSS,114).

Und das ist dann vor allem der Sinn des rätselhaften kleinen Satzes, den er an den Anfang des Kapitels setzt?

„Von diesem Zwang, dieser Unmöglichkeit, von dieser Drangsal, diesem Unvermögen habe ich hier zu handeln und kann hierbei nur ungewiß hoffen, das Individuelle sei beispielhaft genug, auch jene zu betreffen, die Juden weder sind noch sein müssen“ (JSS,99).

Handelt es sich dabei nur um ein rhetorisches Alibi, oder soll man wirklich glauben, daß, so überraschend das klingt, dieser Zwiespalt auch für uns, die wir weder Juden sind noch sein müssen, tatsächlich beispielhaft ist? Oder wäre es denkbar, daß Améty's Gedankengang für die Problematik unserer historischen Verantwortung Geltung beanspruchte? Mit anderen Worten könnte es sein, daß das Problem der Annahme seines Judentums bei Améty auf beispielhafte Art einen Aspekt der Problematik enthielt, die sich für uns bei der Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit stellt? In diesem Fall müßte „Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein“, weit davon entfernt, eine Abschweifung darzustellen, als eine wertvolle Ergänzung der vorhergehenden Ausführungen über die „Schuldfrage“ betrachtet werden. Man darf noch weiter gehen: entsprechend der Deutung, die ich vor- schlage und zu rechtfertigen suche, gelingt Améty in seinem letzten Kapitel das Meisterstück, beide Leitmotive seines Werks so zu verknüpfen, daß die Schlußfolgerungen, zu denen seine Erforschung der „Grundkondition des Opfers“ geführt hat, einer bedeutsamen Vertiefung seines Nachdenkens über die Notwendigkeit der Annahme historischer Verantwortung dient. Da meine Redezeit begrenzt ist, muß ich mich darauf beschränken, den Sinn dieses Weiterdenkens anzudeuten, denn es ist vorher nötig, kurz die Ergebnisse zusammenzufassen, zu denen Améty gelangt ist, ehe er den Schlußteil seines Essays in Angriff nimmt.

I. Améty und die „Schuldfrage“

„Was bleibt von uns übrig? Geht hin und sucht! Welche Spur? Keine Leichen, keine Archive, keine Denkmäler, keine Friedhöfe. Nur in die Zeit eingeschrieben, in jeden von uns, die Kinder der Überlebenden, die wir selber kaum überleben, eingeschrieben, die ANGST, die abends in uns aufsteigt und uns bis spät in die Nacht hinein wachhält.“

Henriette Asséo, Vom Honig zur Asche

Wie es die Überschrift des vorhergehenden Kapitels, die auch die Überschrift war, unter der das Buch 1966 bei Szeszny angezeigt wurde, angibt, ist der Begriff „Resentiment“ der von Améry gebrauchte Grundbegriff, wenn er die „Schuldfrage“ behandelt. Man muß von vornherein möglichen Mißverständnissen zuvorkommen, denn sowohl bei Nietzsche wie auch im allgemeinen Bewußtsein hat das Resentiment einen üblen Beigeschmack: es kennzeichnet einen Verbitterten, es läßt an den Groll eines zu kurz gekommenen und rachsüchtigen Menschen denken. Nun, bei Améry – und das kann man gar nicht genug betonen – ist es im Gegenteil das Werkzeug eines aufrichtigen Versöhnungswillens zwischen Opfer und Henker einerseits, zwischen den Nachkommen von beiden andererseits. Dieses Streben nach Versöhnung geht jedoch nicht aus einem altruistischen Antrieb im klassischen Sinne dieses Ausdrucks hervor: Améry schlägt keineswegs vor, das Geschehene auszulöschen und vom Nullpunkt auszugehen, und er bearbeitet ausdrücklich die Aufrichtigkeit in der „Überzeugung, daß lautbekundete Versöhnungsübersichtlichkeit von Nazioffern nur entweder Stumpflosigkeit und Lebensindifferenz sein kann oder masochistische Konversion einer verdängten e c h t e n Racheforderung“ (JSS,86). Wenn Améry die Versöhnung anstrebt, dann deshalb, weil es sich dabei für ihn um ein existenzielles Bedürfnis handelt: das Bedürfnis, die unerträgliche Einsamkeit aufzuheben, in die ihn Tortur und Deportation gestürzt haben: „Um die Erlösung aus dem noch immer andauernden Verlassenheit von damals geht es mir“ (JSS,86).

In dem Kapitel, das der Folter gewidmet ist, denkt er am ausführlichsten über das Wesen des Verlassenseins nach, und dort faßt er es in Worte: der Verlust des Weltvertrauens, eine erschreckende Gewißheit: „Man wird mit mir anstellen, was man will. Draußen weiß niemand davon und keiner steht für mich ein“ (JSS,40). Da ist er, vom Tode bedroht, und es ist so, als existiere er gar nicht. Seine Gegenwart oder Anwesenheit, sein Leben oder sein Tod bedeuten für niemand einen Unterschied. Die Welt verhält sich gleichgültig gegenüber seinem Schicksal.

Mehr als ein Vierteljahrhundert nach den Ereignissen empfindet Améry noch immer dieses Gefühl völliger Verlassenheit, noch immer sieht er das Wirkliche und die Nebenmenschen durch das Prisma der Hilflosigkeit. So sieht sein Resentiment aus, und man wird denken, das sei absurd und krankhaft: der Krieg ist längst zu Ende. Hat Améry das gar nicht bemerkt? Angesichts der Schwere seiner traumatischen Erlebnisse kann man vielleicht verstehen, daß er sich nicht von ihnen erholen kann. Aber was können wir dagegen unternehmen? Wir wollen ihm doch nichts Böses tun, was will er nur von uns? Auch wir verdammten die Greuelthaten, die damals geschehen sind, aber wir

waren ja noch gar nicht auf der Welt. Warum führt er uns dann seinen Groll vor Augen? Warum besteht er so hartnäckig darauf, den Spieß in der Wunde herumzudrehen? Ist das nicht echter Masochismus?

Améry hatte natürlich solche Bemerkungen vorausgesehen:

„Es ist meinem Nachdenken nicht unentdeckt geblieben, daß das Resentiment nicht nur ein widermathischer, sondern auch ein logisch widersprüchlicher Zustand ist. Es nagelt jeden von uns fest an seiner zerstörenden Vergangenheit. Absurd fordert es, das Irreversible solle umgekehrt, das Ereignis unereignet gemacht werden. Das Resentiment blockiert den Ausgang in die eigentlich menschliche Dimension, die Zukunft. Ich weiß, das Zeitgefühl des im Resentiment Gefangenen ist verdreht, ver-rückt, wenn man will, denn es verlangt nach dem zweifach Ummöglichen, dem Rückgang ins Abgelebte und der Aufnahme dessen, was geschah. Davon wird noch zu sprechen sein. Jedenfalls kann aus diesem Grunde der Mensch des Resentiments nicht einstimmen in den unisono' rundum erhobenen Friedensruf, der da aufgeräumt vorschlägt: Nicht rückwärts, laßt uns schauen, sondern vorwärts in eine bessere, gemeinsame Zukunft!“ (JSS,84)

Wenn Améry sich nicht mit diesem frommen Entschluß begnügen will, so geschieht das, weil er überzeugt ist, daß eine gemeinsame Zukunft sich nicht aufbauen läßt, wenn man sich zuvor vor der Aufgabe drückt, zu der er uns veranlassen will: nämlich der Wiederherstellung der Verbindung zwischen ihm und uns, die nie wirklich erfolgt ist. Der Nationalsozialismus hat zwischen den Juden und dem Rest der Bevölkerung eine unüberbrückbare Kluft aufgerissen. Gewiß waren es die Nazis, die diese Kluft aufgerissen haben, aber, wie man richtig beobachtet hat, war der Weg nach Auschwitz mit der Gleichgültigkeit fast aller Völker gepflastert, die mit der Deportation der Juden etwas zu tun hatten. Jene, die eher durch ein Wunder als durch unsere Hilfe dem Tode entronnen sind, haben das nicht vergessen. Sie und ihre Nachkommen sind wieder unter uns, aber sie wissen aus Erfahrung, daß sie nur oberflächlich zu dieser Wir-Gemeinschaft gehören, die sich ja kaum über ihr Verschwinden aufgeregt hat. Ihr Vertrauen auf uns ist zerstört, und sie leben in Angst. Statt der Gemeinsamkeit, die beim Streben nach irgendeinem Ziel unentbehrlich ist, klafft eine „interstellare Distanz“.

„Die Nachbarin grüßt freundlich, Bonjour Monsieur, ich ziehe den Hut, Bonjour, Madame. Aber Madame et Monsieur sind durch interstellare Distanzen getrennt, denn eine Madame hat gestern weggeschaut, als

man einen Monsieur abführte, und ein Monsieur betrachtete Madame durch die Gitterfenster des abfahrenden Wagens wie einen steinernen Engel aus einem hellen und harten Himmel, der den Juden für immer verschlossen ist. Ich lese einen amtlichen Anschlag, in dem „la population“ zu irgendeinem Verhalten aufgefordert wird, die Mülleimer seien rechtzeitig bereitzustellen oder zu einem nationalen Festtag sei zu flaggen. La population. Noch so ein außerirdisches Reich, in das ich so wenig gelangen kann wie zu Kafkas Schloß, denn la population hatte gestern große Angst, mich zu verbürgen, und ob sie morgen mehr Mut haben würden, wenn ich anpochte, steht leider dahin“ (JSS, 113)

Man kann sich über solch einen Verdacht wundern oder sich darüber aufregen, aber welche Gründe haben wir ihm tatsächlich geliefert, zu glauben, daß, wenn die tragischen Umstände von gestern sich wiederholen sollten, wir uns solidarisch an seine Seite stellen würden, daß wir anders handeln würden als unser Vater? Gewiß haben auch wir, die Belgier, die Nazis ungern ertragen und haben innerlich die Judenverfolgung abgelehnt, gewiß gab es auch Einzelne, die ihnen unter Lebensgefahr geholfen haben. Aber die ungeheure Mehrheit von uns hat doch der Tragödie als untätiger Zuschauer beigewohnt, und zahlreiche sind die Vortriebe und die gesellschaftsrechtlichen Bestimmungen in unseren Heimatländern, die unsere Untätigkeit veranlaßt haben. Nun, wir haben anscheinend nichts dazugelernt. Wir haben nicht das Bedürfnis gehabt, die kollektiven Grundlagen – Gesinnungen und Einrichtungen – die uns in Komplizen der Henker verwandelt haben, einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Als die Überlebenden zurückkamen, tat man so, als wäre nichts geschehen. Sie waren wieder da, und damit fertig. Wir sind zwar nicht ihre Feinde, aber deshalb sind wir noch lange nicht ihre Freunde geworden. Weder für sie noch gegen sie: Wir stehen genauso wie gestern einfach neben ihnen. Also hat Améry vollständig recht, wenn er folgert:

„So bin ich allein wie einstens unter der Folter. Die um mich sind, erscheinen mir nicht als Gegen-Menschen wie damals die Feindiger. Sie sind die Neben-Menschen, nicht betroffen von mir und der mir zur Seite schleichenden Gefahr.“ (JSS, 114)

Nichts als Neben-Menschen zu sein, das ist das Schicksal, zu dem wir verdammert sind, solange wir Améry und seinesgleichen nicht bewiesen haben, daß sie jetzt auf uns zählen können. Er widmet sein Werk allem, was diesen bejammerwerten Zustand ändern – „dann könnte sie alle angehen, die einander der Mitmenschen sein wollen“ (JSS, 10) – und die Aussicht auf eine gemein-

same Zukunft eröffnen könnte, denn dazu sind Neben-Menschen nicht imstande. Gleichgültig gegeneinander, leben sie jeder für sich. Solange der aktive Beweis für die Aufhebung der Vergangenheit nicht geliefert worden ist, kann der Abgrund zwischen ihnen und uns nur unbegrenzt fortauern.

„Die Opfer sterben weg, es ist gut so, sie sind überzählig, seit langem schon. Auch die Henker krepieren, ertreulicherweise und dem Gesetz des biologischen Absterbens entsprechend. Aber neue Generationen wachsen ständig heran in beiden Lagern, und zwischen diesen, die jeweils geprägt sind von Herkunft und Umwelt, tut wiederum die alte unüberbrückbare Kluft sich auf“ (JSS, Vorwort 1977, 9)

Angesichts dieser Lage gibt es zwei Möglichkeiten einer Antwort. Die eine ist biologischer Art: Man überläßt es der Zeit, die Wunden der Vergangenheit verbären zu lassen. So herrscht trotz der offiziellen Beendigung der Hitlerbarbarei weiter das Gesetz des Dschungels: Die Starken überleben, umso schlimmer für die anderen. Auf jeden Fall ändert sich überhaupt nichts. Die Wunden verkrusten nach und nach, bleiben aber Infektionsherde, die jederzeit, wenn andere Umstände das begünstigen, wieder aufbrechen können. Die soziale Bindung ist verunreinigt und fällt immer mehr durch den schleichenden Wundbrand, den Mißtrauen und verdängtes schlechtes Gewissen verursachen. Die zweite Antwort allein ist den Besonderheiten einer Gattung angemessen, die als einzige nicht dazu verdammert ist, daß Generation um Generation die gleichen Verhaltensmuster wiederholt. Einer Gattung, deren Mitglieder imstande sind, dem Sein ein Sollen entgegenzusetzen, und die, anstatt sich damit abzufinden, dem Geschehenen ihre Zustimmung verweigern können.

Schon im Namen der menschlichen Würde wendet sich hier Améry an uns:

„Recht und Vorecht des Menschen ist es, daß er sich nicht einverstanden erklärt mit jedem natürlichen Geschehen, also auch nicht mit dem des biologischen Zuwachsens der Zeit. Was geschah, geschah: der Satz ist ebenso wahr wie er moral- und geistfeindlich ist. Sittliche Widerstandskraft enthält den Protest, die Revolte gegen das Wirkliche, das nur vorläufig ist, solange es moralisch ist. Der sittliche Mensch fordert Aufhebung der Zeit – im besonderen hier zu Rede stehenden Fall: durch Festnagelung des Untäters an seine Untat. Mit ihr mag er bei vollzogener moralischer Zeitumkehrung als Mitmensch dem Opfer zugestellt sein.“ (JSS, 88)

Der Wortschatz, den er gebraucht, ist von der Hegelschen Philosophie geprägt,

spricht Améry von der „Herrschaft über die Vergangenheit“ als von dem ersten gemeinsamen Ziel, das sich die Erben beider Lager heute setzen sollten: „Zu erhellen und zu vereinfachen, was ich meine, habe ich nur anzuknüpfen an die bereits ausgesprochene Überzeugung, daß der nicht ausgetragene Konflikt zwischen den Opfern und den Schlichtern exterritorial und aktualisiert werden muß, wenn es beiden, Überwältigten und Überwältigern, gelingen soll, die in ihrer radikalen Gegensätzlichkeit doch auch gemeinsame Vergangenheiten zu meistern“ (JSS, 93)

Der unterirdisch schwebende Konflikt sollte als offen dargestellt werden, damit die Notwendigkeit, ihn zu lösen, von allen gleich stark empfunden wird, und es ist die Aufgabe des Ressentiments, seine Verdunkelung zu verhindern. Die Wunde wird so offen gehalten, damit es möglich ist, eine zerstörerische Verwertung zu verhindern und damit wir sie gemeinsam sorgfältig pflegen können:

Die Zeit wird irgendwann sie schließen, das ist gewiß. Aber es darf nicht faule, gedankenlose, grundsätzliche Versöhnlichkeit sein, die jetzt schon den Prozeß des Zeitigens beschleunigt. Im Gegenteil: Da es eine m o r a - l i s c h e Kluft ist, bleibe sie vorläufig weit geöffnet“ (JSS, Vorwort 1977, 10).

Was bedeutet konkret die Aufdeckung und Aktualisierung des Konflikts? Jetzt, wo die meisten der direkt Verantwortlichen tot sind, geht es vor allem darum, gegen die Banalisierung der Geschichte zu kämpfen. Nur ein lebendiges Gedächtnis an das Entsetzen kann uns ahnen lassen, was Améry die „moralische Wahrheit“ der geschehenen Verbrechen nennt. Der Gebrauch des Wortes „Wahrheit“ ist bedeutungsvoll, denn er hebt die Untersuchung auf das Niveau einer Erkenntnis. Aber es handelt sich nicht um eine Art von technisch-wissenschaftlicher Erkenntnis, die uns gestatten würde, unsere natürlichen Umgebung in immer stärkerem Maße zu beherrschen. Die Wahrheit, die Améry gerne aus seinem Ressentiment ableiten möchte, gehört in den Bereich der Beherrschung der Geschichte in der spezifisch menschlichen Umwelt, in der wir leben. Während wir uns gerne die Herrschaft über Geschichte als eine Planung für die Zukunft vorstellen, schlägt Améry vor, sie eher als eine Heilung der Vergangenheit anzusehen. Wenn wir die Ungerechtigkeiten von gestern wiedergutzumachen versuchen, wenn wir Lehren aus der Geschichte ziehen, arbeiten wir an dem, was er die „moralische Fortschrittsdynamik der Welt“ (JSS, 93) nennt, und das ist der einzige Maßstab, der es erlaubt, von Fortschritt zu sprechen.

und in der Tat stellte Hegel in seiner Jungschrift „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ erstaunlich ähnliche Thesen auf. Auch er behauptete, daß „es keinen Weg gibt, eine Handlung ungeschehen zu machen, ist ihre Wirklichkeit ewig, so ist keine Versöhnung möglich, auch nicht durch Ausstreuen der Strafe“²; auch er erinnerte an jene Selbstverständlichkeit, daß „die Entgegensetzung die Möglichkeit der Wiedervereinigung ist“³; auch er hat schließlich versucht, sich das Zerbrechen der Gemeinschaft als ein Übel darzustellen, das – wir werden später den Grund genauer erkennen – sowohl die Henker als auch die Opfer betrifft. Es kommt hier nicht in Frage, eine vergleichende Untersuchung über Améry und Hegel durchzuführen, aber ich kann versuchen, kurz die Grundinstellung wiederzugeben, die, wie es scheint, ihnen gemeinsam ist: die bedeutende Lehre über die Phänomenologie des Opfers, die Améry entwickelt hat, besteht darin, daß das Individuum, um als autonomes Subjekt existieren zu können, das Vorhandensein einer Außenwelt und der anderen nötig hat; abgesehen von der physischen Not, ist die Verlassenheit infolge des völligen Ausschlusses auch aus jeder Gemeinschaft der Fluch der Grundkondition des Opfers, und sein Streben zielt auf die Wiederherstellung eines „Wir“, ohne das kein Ichbewußtsein existieren kann. Mit einem Bild könnte man sagen, daß die Kluft, von der Améry spricht, die gleiche Wirkung hat wie die Verunreinigung der Luft, die wir einatmen. Weil wir nicht ausschließlich durch uns selbst leben, können wir uns nur in der Intersubjektivität entwickeln, und wenn die Bedingungen gegenseitiger Anerkennung gestört sind, droht uns die Erstickung. Die Überzeugung Amérys, welche die Wahl der Überschrift seiner Arbeit ausdrückt, ist, daß wir über Verbrechen und Bestrafung der unmittelbar Schuldigen hinaus jeder einzelne ein Interesse daran hat, die Verbindung zwischen den getrennten Teilen der Gesellschaft wiederherzustellen, weil ihre Unterbrechung die gemeinsame Grundlage ihrer Existenz verletzt und folglich allen schadet.⁴ Deshalb

2 Hegel, G. W. F., *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in *Werke in zwanzig Bänden, I. Frühe Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971, S. 340.

3 *ibidem*, S. 345.

4 Man wolle diese Trennung im Sinne von Habermas verstehen: „Die entzweite Totalität kann erst versöhnt werden, wenn aus der Erräthung der Negativität des Entzweiten die Sehnsucht nach dem verlorenen Leben aufsteigt – und wenn diese die Beteiligten dazu nötigt, in der abgepaltenen Existenz des Fremden die verlogene eigene Natur wiederzuerkennen. Dann durchschauen beide Parteien ihre verhärtete Stellung gegeneinander als das Resultat der Lösung, der Abstraktion von ihrem gemeinsamen Lebenszusammenhang – und in diesem erkennen sie den Grund ihrer Existenz.“ (Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne: 12 Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, S. 41).

Damit aber ein solches Unternehmen möglich sei, muß man mit der Vergangenheit eine lebendige Verbindung pflegen. Man muß also sehr vorsichtig sein, wenn man eine „Historisierung“ des Nationalsozialismus predigt, denn sobald man ihn zum Gegenstand der Wissenschaft macht, kann das zu einer Methode werden, das Bewußtsein, daß wir noch immer in seinem Schatten leben, zu entschärfen. Was Peguy in einem anderen Zusammenhang schrieb, bleibt wahrer denn je:

„Wer sieht nicht, daß alle Anstrengungen und alle Arbeit der Politik darauf aus waren, uns mit dieser Angelegenheit auszusöhnen, das heißt, zu früh und auf künstliche Weise die Erinnerung an diese Angelegenheit auszulöschen. Das Treiben der Politiker lief darauf hinaus, uns in Geschichtsschreiber zu verwandeln.“⁵

Eben das hat Fenninger anläßlich der Gedenkfeier an die Kristallnacht getan, wenn man diesen Anspruch auf die aktuelle Lage anwenden will. Er wollte eine rein objektive Geschichtsstunde geben, aus der sich nur so allgemeine Lehren ergeben, daß sie ohne Unterschied für jeden und für niemand gültig sind: „Alles wird untergehen in einem summarischen Jahrhundert der Barbarei“ (JSS, 96).

Die Ereignisse, unter deren Folgen wir noch leiden, haben nur noch als Episode unter anderen in einer Weltgeschichte Geltung, deren blutiger Verlauf keine andere Reaktion hervorruft als zynischen Realismus und illusionslose Resignation. Eben dies hatte Améry vorausgesehen:

„Das Reich Hitlers wird zunächst weiter als ein geschichtlicher Betriebsunfall gelten. Schließlich aber wird es Geschichte schlechtin sein, nicht besser und nicht übler als es dramatische historische Epochen nun einmal sind, blutbefleckt vielleicht, aber doch auch ein Reich, das seinen Familienalltag hatte.“ (JSS, 96)

Diese Art und Weise, Geschichte zu berichten, daß unsere Beziehung zu ihrer Aktualität verliert, diese Methode, aus ihr eine vergangene Erfahrung zu machen, aus der man nichts lernen kann, findet auf allen kulturellen Ebenen statt. Nicht nur der wissenschaftliche Streit um die Feststellung und Berichtigung der Tatsachen neutralisiert den Schock, den ihre Enttüllung auslösen könnte. Man kann die Naziverbrechen auch verdammten, indem man lediglich sein Anlitz verhüllt. Man kann auch, wie Saul Friedländer bezugt, zwar

5 Peguy, Ch., *Chio*, Paris, Gallimard, 1932, S. 256.

Einzelheiten erzählen, dabei aber die moralische Wahrheit, die sich aus der Erzählung ergeben sollte, nicht erfassen:

„Wir Juden richten um unsere bedrückendsten Erfahrungen, auch um unsere ärgsten Zukunftängste Mauern auf, und sogar der genauere Bericht verwandelt sich manchmal in ein bloßes Abhorchen der Tatsachen. . . Ich war in Jerusalem bei der Gedächtnisfeier zum 25. Jahrestag des Ghettouaufstands in Warschau. Am Abend hörten wir ein Radiogramm, das die Erinnerungen an das Leben im Ghetto wachrief. Einer der Davongekommenen erzählte die folgende Szene: „Es ist Nacht. Draußen herrscht Ausgangssperre. Die Straßen sind menschenleer. In seinem Zimmer sitzend, betrachtet er beim Licht einer Petroleumlampe ein Stück Brot. Soll er es gleich verzehren oder es für den nächsten Tag aufheben? Plötzlich hört er einen langen Hilferuf, der aus der menschenleeren Straße aufsteigt. Er beugt sich aus dem Fenster. Der Ruf wiederholt sich. Zuerst kann er nichts unterscheiden, dann sieht er eine Silhouette, die sich nur mühsam fortbewegt: ein Kind. Und das Kind stößt einen immer schneidender werdenden Schrei aus: „A shiki! Brot“, bald steht es unter dem Fenster des Erzählers; dieser entschließt sich jetzt: er nimmt das Stück, das noch soeben Gegenstand seines Nachdenkens und seiner Begierde gewesen ist, lehnt sich aus dem Fenster, ruft das Kind und wirft ihm das Brot zu. Das Kind liegt auf dem Pflaster, das Brot fällt neben ihm nieder, das Kind rührt sich immer noch nicht.“

„Schau hin, hast du hast Brot neben dir liegen!“

Das Kind bleibt unbeweglich. Der Monolog dauert einige Augenblicke, und plötzlich hat der Erzähler begriffen: Das Kind ist tot.“

Wir waren von dieser Erzählung erschüttert. Am nächsten Tag sprachen wir miteinander darüber. Jeder von uns hat sie gehört, ohne etwas dazu zu sagen. „Ist es möglich,“ sagt Hagith, daß der Erzähler 25 Jahre später noch nicht begriffen hat, was er hätte tun sollen?

Das Schwerkste ist, daß niemand von denen, die die Erzählung hier in Israel mit angehört haben, das begriffen hat.“

„Was willst du damit sagen?“

„Siehst du denn das auch nicht? Statt das Brot hinunterzuwerfen und dann vom Fenster aus Befehle zu geben, hätte der Erzähler hinuntergehen, die Türe öffnen und das Kind in die Arme nehmen sollen.“⁶

Ich habe diesen Auszug ausführlich zitiert, denn er scheint mir für den zweifachen Schritt, zu dem uns Améry auffordert, beispielhaft zu sein. Es handelt sich um eine Bewußtwerdung des Entsetzens, so daß es zutiefst in unserm

6 Friedländer, S., *Quand vient le souvenir*, Paris, Seuil, 1978, S. 75.

2. Historische Diskontinuität und Aufsichtnahmen der Verantwortung

„Ich betone meine Zugehörigkeit zu der Gruppe der aus Deutschland in verhältnismäßig jungem Alter vertriebenen Juden so ausdrücklich, weil ich gewissen Mißverständnissen zuvorkommen möchte, die sich, wenn man von der Menschlichkeit spricht, nur allzu leicht ergeben. Ich darf in diesem Zusammenhang nicht verschweigen, daß ich lange Jahre hindurch auf die Frage: Wer bist Du? die Antwort: Ein Jude, für die einzig adäquate gehalten habe, nämlich für die einzige, die der Realität des Verfolgt-seins Rechnung trug. Ich hätte sicher eine Haltung, die im Sinne – nicht im Wortlaut – des Nathan auf die Aufforderung: „Tritt näher, Jude!“ liches Ausweichen vor der Wirklichkeit gehalten“

Hannah Arendt, Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten

Bis jetzt beruht die Argumentation Améry's, die uns davon überzeugen soll, daß Auschwitz uns unmittelbar etwas angeht, vollständig auf dem Fortleben der Vergangenheit in uns. Aber je mehr Zeit vergeht, desto einleuchtender wird es, daß der zeitliche Abstand zwischen den Zeitgenossen der Tragödie und der jungen Generation so groß wird, daß man diese und jene nicht einfach gleichsetzen kann. Wenn der Abstand zwischen den Deutschen von gestern und den Deutschen von heute absolut geworden ist, gibt es keinen vernünftigen Grund mehr, so scheint es, sie zu Revidierung einer Vergangenheit aufzufordern, die nur noch der Form nach etwas mit ihnen zu tun hat. Das scheint mir der Sinn des Einwandes zu sein, den Christian Meier im Rahmen des Historikerstreits gegen Habermas erhob:

„Und warum knüpft Habermas den Gedanken, daß auch Jüngere für unsere Vergangenheit hatten müssen, nicht daran, daß sie in einem Staat leben, der Deutschland heißt, und daß sie Deutsche sind, sondern vielmehr an bestimmte „Lebensformen“ oder „Entstehungszusammenhänge, in denen Auschwitz möglich war“, die offensichtlich auch heute noch potentiell vorhanden sein sollen? Wie wenn das schon bewiesen wäre!“

7 Meier, Ch., *Kein Schlußwort, in Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der national-sozialistischen Judenvernichtung*, München, Piper, 1987, S. 273.

Innern den unerfüllbaren Wunsch erweckt, daß das niemals geschehen wäre; dann und nur dann macht man wirklich mit Améry gemeinsame Sache; und bei diesem vom Leser geteilten Streben entwickelt sich ein Wir-Gefühl.

„Auf geschichtlichem Felde würde sich das ereignen, was ich vorhin hypothetisch für den engen individuellen Kreis beschrieben: Zwei Menschengruppen, Überwältigter und Überwältigter, würden einander begegnen am Treffpunkt des Wunsches nach Zeitumkehrung und damit nach Moralisierung der Geschichte“ (JSS, 94)

Diese Moralisierung ist jedoch nicht etwa die abstrakte Forderung einer „schönen Seele“. Die uns obliegenden Aufgaben werden uns von den unseiner Geschichte begangenen Fehlern auferlegt. Es geht nicht nur darum, eine absolut „bessere“ Welt herbeizuwünschen, wir müssen unsere Irrtümer und Fehler berichtigen, indem wir Einkehr halten in uns selbst, soweit wir Erben einer besonderen sozialhistorischen Umwelt sind, deren Mangel von den Umständen aufgedeckt wurden. Als Einzelmenschen haben wir keinerlei Grund, uns besser zu glauben als unsere Väter. Wenn sie bei der Tragödie der Juden im Dritten Reich gleichgültig geblieben sind, so liegt das daran, daß die Gleichgültigkeit von den Gesellschaftsformen, die sie selbst zum großen Teil geerbt haben, verursacht worden ist. Was die große Mehrheit unter ihnen angeht, dürfen wir sie nicht verurteilen. Zweifellos hätten wir uns auch nicht anders verhalten. Aber wenn diese Feststellung keinen Lernprozeß nach sich zieht, dann handeln wir unverzeihlich.

Das Ressentiment, die Weigerung zu vergessen soll nach Améry, „Selbstmißtrauen“ (JSS, 94) wecken. Von nun an mißtraut man seinem Ich insofern, als es Erbe einer Vergangenheit ist, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, und unser Verhalten bedingt. Man weigert sich, dieses Erbe ohne weiteres zurückzuweisen, ehe man es von dem gereinigt hat, was einst die Gleichgültigkeit unserer Väter hat verursachen können. Diese Reinigung ist ein „retten-der-Akt“ (JSS, 95), den Améry mit Recht von uns erwartet, der konkrete Beweis unserer Besserung, den er braucht, um uns von neuem Vertrauen zu schenken. Dann hätte das Ressentiment seine historische Aufgabe erfüllt und würde damit überflüssig. In dieser „Negation der Negation“ (JSS, 95) vollzieht sich die einzig mögliche Aufhebung der Zeit: eine Versöhnung zwischen den Lebenden, die sich nicht auf Kosten der Toten vollzieht.

Von einem ganz persönlichen Standpunkt aus ist das auch der Sinn der Antwort von jenem Sohn eines KZ-Wächters, der von Peter Sichrowsky interviewt wurde:

„Ich kann nichts dafür, was mein Vater getan hat. Ich war damals nicht auf der Welt und habe auch nichts damit zu tun. Ich fühl' mich auch nicht dafür verantwortlich. Und Worte wie Mitschuld oder Mitverantwortung oder Fortsetzung der Trauer finde ich fehl am Platz. Für das, was mein Vater anderen angetan hat, kann ich mich nicht entschuldigen, das war er und nicht ich. Ich habe ebensovwenig mit seinen Taten zu tun, wie ich mit ihm zu tun habe. Ich bin ein völlig anderer Mensch, vielleicht sogar das exakte Gegenteil!“⁸

Man muß zugeben, daß dies ein wenig unwahrscheinlich ist, aber läßt uns annehmen, dieser Mann sagt die Wahrheit, daß er nämlich gar nichts von seinem Vater in sich hat und daß er in jeder Beziehung anders ist als er. Was Améry uns im letzten Essay seines Werkes begrifflich macht, ist der Grund, warum er, selbst dann, wenn es zwischen dem jungen Mann und seinem Vater nur eine rein äußerliche Verbindung geben sollte, trotzdem die Verantwortung für die Missetaten seines Erzeugers auf sich nehmen sollte. Deshalb ist die in „Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein“ enthaltene Betrachtung für uns beispielhaft, weil sie zeigt, daß das Jassagen zu solcher Verantwortung dem tiefen Interesse des jungen Mannes dienen würde; es geht nicht um irgendein strategisches Interesse, sondern um die Möglichkeit, seine Menschenwürde zu verwirklichen. In dem Interview mit Sichrowsky fühlt sich der junge Mann jedesmal, wenn von den Greueln der Nazis die Rede ist, von der Umwelt als Sohn seines Vaters angeklagt, und in der Tat ist seine Lage bei einer solchen Anklage nicht gerade beneidenswert. Er verteidigt sich durch Verneinung und Verleugnung: „Ich habe nichts mit ihm zu tun, ich bin nicht der, für den ihr Verleugnung: „Ich habe nichts mit ihm zu tun, ich bin nicht der, für den ihr als der junge Mann in unserem Beispiel, die Zumutung zurückzuweisen: „Du bist nichts als ein dreckiger Jude“ tief ihm die Welt seit Beginn der Dreißiger Jahre zu. Nun, von einem Juden hatte er nur die Bezeichnung. Sein Vater war als treuer Offizier des österreich-ungarischen Kaiserreichs den

⁸ Sichrowsky, P., *Schuldig geboren. Kinder aus Nazifamilien*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1987, S. 154.

Heidentod gestorben. Seine Mutter kannte nur christliche Werte. Er wußte nicht einmal, daß es eine hebräische Sprache gab. Weder heute noch gestern gab es für ihn die geringste wesentliche Zugehörigkeit zum jüdischen Volk:

„Ich teile mit den Juden als Juden so gut wie nichts: keine Sprache, keine kulturelle Tradition, keine Kindheitserinnerungen. (...) Was immer ich auch versuchte, in der jüdischen Geschichte die meine, in der jüdischen Kultur den eigenen Besitz, in der jüdischen Folklore meine persönlichen Reminiscenzen zu finden, es mußte ergebnislos bleiben. Die Umwelt, in der ich mich bewegt hatte in den Jahren, wo man sein Ich erlernt, war keine jüdische, das läßt sich nicht rückgängig machen (JSS, 115)

Folglich wäre er damals berechtigt gewesen zu behaupten, daß er mit den Juden nichts gemeinsam hatte, daß er Österreicher wie alle anderen war und daß ihn diese ganze Geschichte nichts anging. Nur hat er eben nicht so gehandelt, und dieselben Gründe, die ihn dazu brachten, das Etikett „Jude“, das ihm von außen aufgezwungen wurde, anzunehmen, sind triftiger Anlaß für uns, auch dann, wenn wir, objektiv gesehen, von unseren Vätern grundverschieden sind, uns in ihnen wiederzuerkennen.

Wir haben bereits gesehen, daß Améry im Namen von „Recht und Vorrecht der Menschen“ zu einer aktiven Beherrschung der Vergangenheit aufrief. Nun, am Ende seines Buches, fordert er uns zu einem gründlichen Nachdenken über die Bedingungen der Menschenwürde auf, und mit diesem Punkt sind die Lehren der Phänomenologie des Opfers einmündig und der Verantwortung andererseits eng verknüpft.

Wir geben uns leicht dem Glauben hin, daß die Menschenwürde eine Eigenschaft ist, die jeder von Geburt an unbedingt besitzt und daß sie eine Dimension darstellt, die der Person für immer zu eigen ist. So verführerisch diese Überzeugung auch ist, hat doch Améry, von der Wirklichkeit dazu gezwungen, ihren illusorischen Charakter enthüllen müssen:

„Wohl ist wahr: Würde, sei es eine beliebige Amtswürde, sei es Berufs- oder ganz allgemein Bürgerwürde, kann nur von der Gesellschaft verliehen werden, und der bloß im individuellen Innenraum erhobene Anspruch (,,ich bin ein Mensch und habe als solcher meine Würde, was immer ihr tun und sagen mögt“) ist leere Denkspielerei oder Wahn.“ (JSS, 106)

Die Würde der einen ist nicht etwas, was unabhängig von jeder Beziehung mit dem anderen existiert: Sie existiert nur, wenn sie anerkannt wird, und, wie das Hegel einmal sehr richtig ausgedrückt hat, sie ist keineswegs ein von vornherein

fester Besitz, sondern diese Anerkennung ist das Resultat eines erbitterten Kampfes. So darf man dem Kampf nicht ausweichen, wenn man Zutritt zu ihr gewinnen will.

Wenn man vor diesem Kampf um die Anerkennung zurückweicht, dann er- greift man die Flucht, und Améry hat sehr feinsinnig und unerbittlich ver- schiedene Möglichkeiten solchen Ausweichens analysiert:

„Als ich 1935 die Nürnberger Gesetze las und mir bewußt wurde, nicht nur, daß sie auf mich zuträfen, sondern daß sie der juristisch-textlich zu- sammengefaßte Ausdruck waren des schon vorher von der deutschen Ge- sellschaft durch ihr „Verreckel“ gefällten Urteilspruches, hätte ich ge- stigt die Flucht ergreifen, die Verteidigungsmechanismen anlaufen lassen und damit meinen Prozeß um Rehabilitierung verlieren können. Dann hätte ich mir gesagt: So, so, dies ist also der Wille des national-sozialisti- schen Staates, des deutschen pays légal; er hat aber nichts zu schaffen mit dem wirklichen Deutschland, dem pays réel; dieses denkt gar nicht daran, mich auszustößen. Oder ich hätte argumentieren können, daß es eben nur Deutschland sei, ein jeder in einem blutigen Wahn versinkendes Land, das mich da absurderweise zum Untermenschen im eigentlichen Wort- sinne stempelte, während zu meinem Heil die große und weite Welt drau- ßen, in der es Engländer, Franzosen, Amerikaner, Russen gibt, gefeit ist gegen die Deutschland geißelnde kollektive Paranoia. Oder ich hätte schließlich, selbst unter Verzicht auf die Illusion sowohl eines deutschen pays réel als auch einer gegen die deutsche Geiststörung immunen Welt, mir zusprechen können: was immer man von mir auch sage, es ist nicht wahr. Wahr bin ich nur, als der ich mich selber im Innenraum sehe und verstehe; ich bin, der ich für mich und in mir bin, nichts anderes“ (JSS, 107).

Warum wären diese verschiedenen Haltungen nur illusorische Ausflüchte ge- wesen? Gewiß nicht waren sie, vor allem was die letzteren anlangt, im theo- retischen Sinn absolut falsch. Er hatte ohne weiteres recht gehabt, zu behaup- ten, daß er, im Gegensatz zu der „Wahrheit“ der Nazis ein Mensch wie alle an- deren war. Aber hätte er das behauptet, hätte er sich von jeder möglichen Be- ziehung, sogar von der eines Widerstands gegen seine Unterdrücker, ausge- schlossen und seine Behauptung wäre völlig unwirksam geblieben. Améry er- wähnt wohlweislich den folgenden unseligen Dialog in Auschwitz-Monowitz:

„Noch höre ich einen freien französischen Arbeiter diskutieren mit einem jüdisch-französischen KZ-Häftling. „Je suis Français“, sagte der Häftling.“
 „Français, toi? Mais tu es juif, mon ami“, gab ihm sein Landsmann sach- lich und ohne Feindseligkeit zurück (.:.) (JSS, 105)

In der Antwort des französischen Arbeiters klingt die ruhige Sicherheit des Normalmenschen mit, der den Außenseiter, der sich einbildet, Napoleon zu sein, freundlich verbessert. Wenn der Außenseiter die Korrektur annimmt, kann ein ordentlicher Gedankenaustausch zwischen ihnen stattfinden, aber wenn er aus innerer Überzeugung auf dem Gegenteil beharrt, wird der norma- le Gesprächspartner mit den Schultern zucken und den Narren seinem unver- antwortlichen Gerede überlassen. Daß er sich für Napoleon oder sonst jeman- den hält, hat keinerlei Bedeutung: was er sagt, wird nicht ernst genommen, es ist genauso, als wenn er nichts sagen würde. Mit anderen Worten, wenn man sich weigert, das Urteil der Gesellschaft anzunehmen, verdammt man sich zu einer Narrenrolle, zur Rolle eines Menschen, der in einer anderen Welt lebt. Von der Wirklichkeit abgeschnitten, das heißt von jener gesellschaftlichen Struktur, welche die menschliche Wirklichkeit ausmacht, haben seine Worte und Taten keinerlei Einfluß mehr auf die Wirklichkeit und sind folglich au- ßerstande, in ihr die geringste Veränderung zu bewirken. Eben darum be- hauptete Améry die dringende Notwendigkeit, die Identität, die ihm von der gesellschaftlichen Wirklichkeit aufgedrängt wurde, anzunehmen:

„Die Welt, so mußten sie sich wohl sagen, sieht uns so und so, faul, häß- lich, unbrauchbar, böse; was hat es angesichts eines solchen Weltverständ- nisses noch für einen Sinn zu widersprechen und zu sagen, daß wir es nicht sei e n ? Die Übergabe der Juden an das Stürmberbild ihrer selbst war nichts als die Anerkennung einer gesellschaftlichen Realität: gegen diese hat eine Berufung auf eine Selbsteinschätzung anderer Ordnung bis- weilen lächerlich oder nährtsch erscheinen müssen.“ (JSS, 105).

So erfolgt die einzig mögliche Antwort auf die Infragestellung und Gefahr- dung seiner menschlichen Würde und seines menschlichen Wertes auf dem Umweg über ein wichtiges Zugeständnis an den Gegner: „Der erste Akt muß die uneingeschränkte Anerkennung des Urteilspruchs der Sozietät als einer gegebenen Wirklichkeit sein“ (JSS, 106). Die Annahme einer grundlegenden Heteronomie – in diesem Fall die Annahme der Nazi-Wirklichkeit und ihrer Gesetze – ist die unerläßliche Bedingung, um die verweigerte Menschenwür- de wiederzugewinnen. Aber dieses Zugeständnis ist nur vorläufig; darauf folgt der Augenblick der Revolte: „Ich bin zwar Jude, aber ich beweise euch durch meine Taten, daß der Jude nicht dieses feige und verächtliche Geschöpf ist, das ihr euch vorstellt. So zwingt euch, euer Urteil zu revidieren, mich ganz anders einzunorden und anzuerkennen, als das jetzt geschieht.“

„Ich verstand, wenn auch undeutlich, daß ich zwar den Urteilspruch als einen solchen akzeptieren müsse, aber die Welt zwingen könne, ihn zu revidieren. Ich nahm das Welturteil an, mit dem Entschluß, es in der Revolution zu überwinden“ (JSS, 107)

Ganz wie einst die Nazi-Gesetzgebung Améry unausweichlich zum Juden gestempelt hat, stempelt uns heute der anklagende Zeigefinger seines Ressentiments zu potentiellen Mitschuldigen der Mörder. Für uns ist es leichter als es für ihn war, zu beschließen, daß wir den Prozeß, den er uns macht, ignorieren und uns weigern wollen, Rede zu stehen, aber damit würden wir uns die Möglichkeit abschneiden, den geringsten Dialog mit ihm zu führen, und jeder einzelne Nebenmensch bliebe dann an die Verzweilung seiner Einsamkeit festgeschmiedet.

Dieser Verzweilung können wir nicht entgehen. Was liegt uns eigentlich in diesem Falle daran, wenn die Beziehung fehlt? Sind wir doch um so unempfindlicher dagegen, als es sich hauptsächlich um eine öffentliche Beziehung handelt: Nicht die private Verbindung zwischen Einzelwesen wurde hier verdorben, sondern die Beziehung zwischen Völkern, da die Juden als solche verfolgt wurden und wir Deutsche, Belgier, Franzosen, Holländer usw. wurden in die Rolle passiver Verfolger oder Zuschauer versetzt. Man kann allerdings die völkische Identifizierung lieber ablehnen als gleichzeitig mit Goethe die Belastung durch Hitler auf sich zu nehmen. Genügen denn nicht die rein persönliche oder die allgemein menschliche Identität, um eine Beziehung von Mensch zu Mensch herzustellen oder wiederherzustellen?

Leider sind diese Dinge nicht so einfach. Wenn Améry eines der Kapitel in seinem Buch der Frage widmet: „Wieviel Heimat braucht der Mensch?“, so geschieht das, weil ihn die zusammenwirkenden Erfahrungen des Exils, der Folter und der Deportation gelehrt haben, daß man nur durch die Zugehörigkeit zu einer organisierten Gemeinschaft ein Mensch und ein Individuum ist, und wenn diese Zugehörigkeit zu einem „Wir“ anhört, dann sinkt auch das Ich — ob es sich nun bewußt davon löst oder ausgeschlossen wird — in sich zusammen. Mit anderen Worten — und dies hat, wie Améry ausdrücklich betont, mit der Mythologie von Blut und Boden nichts zu tun —, die kollektive Identität begnügt zum Teil die persönliche Identität, und sie zu leugnen, kommt einem Akt der Selbstzerstörung gleich. So kann man begreifen, daß die Qualität der öffentlichen Beziehungen, die den Inhalt der kollektiven Identität ausmachen, die individuelle Identität und die privaten persönlichen Beziehungen beeinflussen. Wenn tatsächlich die Beziehung von Mensch zu Mensch behindert werden kann dort, wo die kollektive Identität angekränkt ist, liegt es offenbar

im Interesse der Erben der Vergangenheit, aktiv auf eine Versöhnung hinzuarbeiten. Selbst dann, wenn die Zeit uns wie durch ein Wunder völlig denazifiziert hätte, schwele doch die Wunde weiter, sich selbst überlassen wie das Unkraut in einem Garten ohne Besitzer. Deshalb sollten wir in unserem eigenen Interesse genau wie Améry es einst mutig getan hat, die Etikette, die er uns zuweist, uns zueignen und doch gleichzeitig uns gegen das, was sie besagt, auflehnen: nämlich durch Taten beweisen, daß seine Verurteilung unbegründet ist und so von ihm als Menschen anerkannt werden, keineswegs als Rohlinge, die der ärgsten Greuel fähig wären. Das Fluchtverhalten, das für Améry darin bestanden hätte, das verfluchte Gesetz, das ihm ja auf jeden Fall auf der Haut klebte, zurückzuweisen, findet sein Spiegelbild in unserer Weigerung zuzugeben, daß man uns als Träger einer kollektiven Identität betrachten kann und nicht einfach als Einzelmenschen. Weil es die Juden sind, die man ausgerottet hat, kann nur auf der Grundlage einer Wiederherstellung der öffentlichen Beziehungen zwischen Deutschen und Juden, Belgier und Juden, Katholiken und Juden u.s.w. die Versöhnung als Bedingung eines neuen Bündnisses stattfinden. Während sich am Ende der ersten Stufe der Beweisführung nur die Notwendigkeit eines kritischen Verhältnisses zu unseren Überlieferungen abzeichnete, kommt nun die Dimension einer — allerdings ebenfalls kritischen — Aneignung, einer Wiederaneignung unserer Überlieferungen hinzu. Das ist, glaube ich, die wichtigste Fortsetzung der im vorhergehenden Kapitel angeschnittenen Gedankenreihe, welche der Anhang „Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein“ noch hinzufügt. Von hier aus müßten freilich noch verschiedene sonstige Zsätze erörtert werden. Nach der Untersuchung des „Zwanges“ wäre es nun nicht an der Zeit, die Diskussion zu eröffnen über die „Unmöglichkeit“, Deutscher — oder Belgier oder Franzose oder . . . — zu sein?

(Aus dem Französischen übersetzt von Gertraud Heidelberg)