

Unterwegs zur verlorenen Heimat. Zeitgemäße Betrachtungen aus den Quellen des Judentums

Eveline Goodman-Thau

Und Gott sprach zu Abraham:
„Geh doch aus deinem Land,
aus deinem Geburtsort,
aus dem Haus deines Vaters,
in das Land, das ich dir zeigen werde.“
(Genesis 12,1)

Wir leben in turbulenten Zeiten, in denen sich die Weltordnungen zunehmend verändern. Für viele Menschen bedeutet dies eine Vertreibung aus ihrer Heimat, dem Ort, wo sie geboren sind, wo ihre Eltern und Großeltern aufgewachsen sind: wo sie zu Hause sind. Dieser beständige Ort ist nun verloren gegangen, und obwohl viele sich auch in einer neuen Heimat, in einer neuen Sprache „zu Hause“ fühlen, fehlt ihnen öfters das Gefühl der Dazugehörigkeit. In unserer modernen Welt gibt es jedoch nicht nur eine Abwehr gegen alles, was „fremd ist“, sondern auch ein Gefühl der Solidarität zwischen den Menschen, da die vertraute Welt von gestern dahin ist. So sind viele von uns „Unterwegs zur verlorenen Heimat“, die möglicherweise nie gefunden werden wird, da sie eigentlich im Herzen eines jeden Einzelnen von uns weiterlebt im „Unterwegssein zum Anderen.“ Dieser Andere kann im Zusammenwirken von Moderne und Postmoderne, durch die die gegenwärtige Kultur im Abendland geprägt ist, sowohl Gott als auch der Nächste sein. Entweder suchen wir einen Ausweg aus einer „unversöhnten Moderne“ (Wolfgang Schluchter) auf dem Weg zurück zur Religion oder zum Nächsten, also demjenigen, der uns „am nächsten“ ist, oder wir schließen uns hinter Mauern ein, um uns zu schützen vor fremden Einflüssen und Bedrohungen, seien sie religiöser, politischer oder gesellschaftlicher Art. Es ist, als ob die alten Probleme uns wieder einholen würden. So schrieb Søren Kierkegaard bereits vor 150 Jahren: „Heute, im Jahr 1848, scheint die Politik die alles beherrschende Macht zu sein; aber

man wird sehen, dass die Katastrophe die Kehrseite der Revolution bedeutet. Damals sah alles nach einer religiösen Bewegung aus, und sie entpuppte sich als eine politische; heute sieht alles nach einer politischen Bewegung aus, aber sie wird sich als religiöse entpuppen.“

In der Tat scheinen *Religion* und *Revolution* in vielen Teilen der globalisierten Welt eine neue Brisanz zu gewinnen. Eine Welt, die uns durch Technologien und neue Medien doch näher bringen sollte. Wir haben es also hier mit einem Paradox zu tun: Obwohl das Thema Religion sowohl auf der persönlichen wie auch auf der politischen und gesellschaftlichen Ebene mehr und mehr in den Vordergrund rückt, obwohl oder vielleicht weil die Institutionen, die für das Religiöse in der Gesellschaft zuständig sind, ihre Macht über die Menschen verlieren, erscheint die gegenwärtige globale Kulturkrise im Gewand einer „Rückkehr des Religiösen“ mit zunehmend verheerenden Folgen, die nicht nur den Weltfrieden, sondern den Fortbestand der Welt, wie wir sie kennen, mehr und mehr bedrohen. Brauchen wir also die Religion als System der Sicherheit, Gott als Polizisten, die Hölle als Bedrohung, das Paradies als Belohnung oder sind wir imstande, selber, als autonome, souveräne Individuen zu bestimmen, was „gut“ und „böse“ – nicht „wahr“ und „unwahr“ – ist, mit anderen Worten, haben wir die Fähigkeit und die religiösen und intellektuellen Mittel, einen Missbrauch der Religionen für politische Zwecke zu erkennen und zu bekämpfen?

Das Problem ist heute nicht mehr zu formulieren mit Begriffen wie „Einheit in der Differenz“ oder „Kampf der Kulturen“. Es geht heute um viel mehr, nämlich um eine Krise, eine Entscheidung also zwischen zwei einander radikal entgegengesetzten Möglichkeiten: Brauch oder Missbrauch der „absoluten Wahrheit“.

Wenn es darum gehen soll, zu einem *Dialog*, d. h. einem wirklichen Gespräch zwischen gleichberechtigten Partnern, zwischen Religionen, Kulturen und Meinungen zu gelangen, um einem religiös begründeten Fundamentalismus die Stirn zu bieten, gibt es keinen anderen Weg als eine Rückkehr zu den Quellen. Diese Quellen, ob sie historisch oder religiös gelesen werden, sind die Grundlage der Identität einer Kultur und sie geben uns Auskunft und Einsicht über die *Grenze*, durch die die Identität einer Kultur gesetzt wird – und damit ihrer Differenz zu einer anderen Kultur durch Auswahl und Kommentar. Kulturelle wie auch religiöse Identität lebt von einer Grenze, einem Horizont, sie konstituiert sich als Inneres mithilfe der Setzung eines Äußeren. Es ist an diesem Ort der Grenze, dass wir die Entscheidung

zwischen dem Eigenen und dem Fremden immer wieder aufs Neue erringen müssen, im Wissen darum, dass wir den Anderen und das Andere für das Eigene nötig haben: Inklusivität und Exklusivität als unverzichtbare Elemente im Spannungsfeld zwischen Triumph und Untergang, Schutzmauer und Bedrohung zugleich. Es geht also um die Bedeutung von Grenze, einer Grenze, die weggefallen ist durch die „Virtuelle Realität“ (George Steiner) der Medien – vor dem Bildschirm hat man die Illusion, bei jedem Ereignis in Real Time anwesend zu sein, das Resultat ist aber genau umgekehrt. Wir verlieren das Gespür für wirkliche Präsenz, dafür, dass eine innere Berührung für jeden Einzelnen von uns mit einer Entfremdung verbunden ist, einer Entfremdung von uns selbst, von unserer Heimat, in der wir wirklich aufgehoben sind. Es bedeutet ein Wiedererkennen von etwas, bereits längst Vergessenem, das aber im Augenblick der Begegnung erkannt wird: „Das Selbe hat uns verloren, das Selbe hat uns vergessen, das Selbe hat uns --“, heißt es in einem Gedicht von Paul Celan. Möglicherweise ist Heimat als ein Wort zu beschreiben, welches das Andere und das Selbe meint. Ein Wort also, das das Paradox der menschlichen Existenz zum Ausdruck bringt.

Aus der Sicht des abendländischen Monotheismus – der seine Wurzeln im Judentum, Christentum und Islam hat – ist der Mensch in Gottes Ebenbild geschaffen. Der Mensch ist einzigartig, wie auch Gott einzigartig ist. Der Talmud erklärt, dass der Mensch daher als Einzelnener geschaffen ist, als Adam. Der einzelne Mensch verkörpert somit die ganze Menschheit. Wer einen Menschen tötet, zerstört somit eine ganze Welt, und wer einen Menschen rettet, rettet die ganze Welt. Es geht also nicht nur um mein Selbst, sondern in erster Linie um die Welt als Ort der Menschheit. Abraham wird aufgefordert, aus seinem Land, aus seinem Geburtsort, aus dem Haus seines Vaters zu ziehen in ein Land, „das ich dir zeigen werde“. Im Hebräischen ist das Wort für „Land“ und „Erde“ jeweils Eretz. Es meint das Land, das Stück Erde, nicht wo ich geboren bin, wo ich aufgewachsen bin, sondern welches ich nach einem langen Exil in der Fremde am Ende als meinen Ort in dieser Welt erkenne. Eine Heimat, die für die ganze Erde steht: Mensch und Erde sind hier beide aufgehoben und finden zueinander. Der moderne Mensch ist unterwegs, versucht überall „zu Hause“ zu sein, findet jedoch nirgends wirkliche Heimat. Im Exil-Sein ist in unserer postmodernen Welt zu einem Ausdruck entartet, durch den wir uns mit den wirklich Vertriebenen, den Flüchtlingen identifizieren zu können glauben in der Annahme, dass wir irgendwie,

irgendwo auch immer unterwegs sind zu einem Ziel, das wir noch nicht erreicht haben.

Möglicherweise brauchen wir nur die Augen zu öffnen für den Anderen – im religiösen wie auch im säkularen Sinn –, um zurückzukehren. Um uns auf den langen Weg zur Heimat zurück zu machen, um dort anzukommen, wo alles seinen Anfang hat: wo sich an einem jeden Tag die Welt tatsächlich an einem jeden Menschen in der Begegnung mit dem Anderen erneuert. „Das Selbe hat uns --“, als Differenz in der Einheit, wo Religion und Sittlichkeit, Hoffnung und Tat sich im Anderen begegnen, wo wir gemeinsam Hüter der Welt sind. Nach dem Bruch im europäischen Denken sind viele jüdische Dichter und Denker auf der Suche unterwegs zu einer verlorenen Heimat. Eingebettet im Judentum und im Abendland ist diese Suche oftmals schmerzhaft. Der französisch-jüdische Philosoph Emanuel Levinas versucht in seiner Philosophie des Anderen eine Brücke über den Abgrund der Geschichte zum Anderen zu legen.¹ Als Überlebender der Schoa, der einen großen Teil seiner nahen Familie verloren hat, plädiert er für eine Zurückgewinnung des Ontologischen, nicht als ein Jenseits des Seins, sondern in einem Denken, welches ein Erwecktwerden durch das Antlitz des Anderen ist, durch die Forderung also, die der Andere an mich stellt.

Betroffenheit von der Transzendenz bedeutet für Levinas nicht ein Dasein, welches dem Sein unterworfen und ausgeliefert ist, sondern als Ereignis, welches seinen Ausdruck findet in der Einmaligkeit des Ichs, „die Unmöglichkeit bedeutet, sich dem Anderen zu entziehen. Solange es keinen Anderen gibt, kann man weder von Freiheit noch von Unfreiheit sprechen, gibt es noch keine Identität der Person, die eine Identität des ‚Ununterscheidbaren‘ ist, im Inneren dessen, der umso einmaliger ist, je weniger er sich dem Anderen entziehen kann. Das Mich-nicht-entziehen-Können ist genau das Kennzeichen der Einmaligkeit in mir: die erste Person bleibt erste Person selbst dann, wenn sie sich empirisch entzieht.“²

Und etwas weiter heißt es: „Ich spiele nicht auf das Gefühl der Sünde an, um zu sagen, dass man in diesem Gefühl der Sünde bezeugt, dass man für den Anderen ist; ich will sagen: man ist ausgeliefert, weil man Ich ist.“³

Das Individuum wird erst zum Individuum in der Begegnung mit den Anderen, noch vor jeder ethischen Kategorie. Wir werden hier erinnert an die Schöpfungsgeschichte in Genesis, wo der Mensch, als Gottesebenbild geschaffen, seine Identität als Mann und Frau erst

findet, wenn Isch (Mann) der Ischa (Frau), die ihm Gott aus seinem Inneren geschaffen hat, begegnet. Erst dann kann er die Welt benennen, bewerten.

„In diesem Sinne ist das Ich absolut nicht begrifflich zu konstruieren. Zwar gibt es in der Erkenntnis Rückkehr vom Ich zu sich selbst, doch wenn es im Bewusstseinsstrom ein Zentrum gibt, zu dem hin die Rückkehr möglich ist, so stammt der Knoten dieser Rückkehr aus einer anderen Verflochtenheit. Durch das Ethische, durch die Emphase meiner Verpflichtung bin ich Ich.“⁴

So verwandelt Levinas die „Geworfenheit“ Heideggers, die Ausgeliefertheit des Ich an das Sein, welches nur als Dasein zu haben ist, als Jemeinigkeit, die nämlich das Dasein zu sein hat, in eine „Verpflichtung“ gegenüber dem Anderen als Kategorie des eigenen Ich. Es geht Levinas weniger um die Frage, was der Andere für ihn tun kann, als vielmehr um die Verantwortlichkeit für den Anderen, die „in mein Ich eingeschriebene, als Ich eingeschriebene – Stellvertretung.“ Der Andere kann sich einsetzen für wen er will, nur nicht für mich. Und Levinas fährt fort: „Wahrscheinlich ist dies sogar der Grund, weshalb wir zahlreich sind in der Welt. Wenn ich, anstatt mich an die Stelle der Anderen zu setzen, darauf warte, dass ein Anderer sich an die meine setzt, so wäre dies moralisch verdächtig, doch mehr noch, es würde jegliche Transzendenz zerstören. Man kann sich für die Stellvertretung nicht vertreten lassen, so wie man sich auch für den Tod nicht vertreten lassen kann.“⁵

Wir begegnen hier dem jüdischen Kern der Philosophie Levinas', der im Gott-Mensch-Verhältnis das Wesen der Frömmigkeit sieht. Hier gibt es keinen Stellvertreter. Jeder Mensch steht in seiner Individualität und in seiner Freiheit vor Gott, und es ist der Andere, durch den sich ihm die Suche nach Gott darstellt als ein „Zu-Gott“ – A-Dieu –, das die Möglichkeit eröffnet, die Zeit vom Anderen her zu erörtern. Es ist eine Zeit, die als Beziehung gelebt wird zu dem, was „in seiner Differenz mir nicht indifferent sein kann.“⁶

Die Beziehung zum Anderen ist für Levinas keine religiös-ethische Kategorie, sondern eine ontologische. Es geht ihm nicht um ein Verstehen des Anderen im Sinne der „Erkenntnis seines Charakters, seiner sozialen Position oder seiner Bedürfnisse“.⁷ Diese wären vielmehr zu messen an einem Nicht-Verstehen. Nein, es fängt erst an, „wenn der Andere mich ganz in Beschlag nimmt (mir zur Besessenheit wird) oder mich in Frage stellt.“ Diese Situation ist eine völlig neue für das Individuum, denn sie erzeugt ein Ich, welches das Objekt einer In-

tentionalität ist, die es anruft in einer Weise, in der niemand den Angerufenen ersetzen kann in seiner Verantwortung. Das Persönliche und das Einmalige in der Beziehung zum Anderen, das nicht reduzierbar ist, werden hier von Emmanuel Levinas angesprochen. Die Einmaligkeit des Ich bedeutet die Unmöglichkeit, sich dem Anderen zu entziehen. Man kann weder von Freiheit oder Unfreiheit reden, solange es keinen Anderen gibt, keine Identität der Person. Selbst wenn ich mich meinen Verpflichtungen dem Anderen gegenüber entziehe, bleibe ich Ich: „Das Mich-nicht-entziehen-können“ ist für Levinas das Kennzeichen der Einmaligkeit des Menschen, der ersten Person. Das „Ich“ bleibt sogar, wenn er sich entzieht. Das „Ich“ kann sich so in seiner ethischen Dimension seine Handlungen an dem Anderen konstituieren: „Durch das Ethische, durch die Emphase meiner Verpflichtung, bin ich Ich.“⁸

Der Philosoph Emmanuel Levinas sucht als Jude und Philosoph den Anderen als Anhaltspunkt, den Mitmenschen, der die Zeit bricht, sie aber zugleich öffnet für eine Begegnung mit den Anderen.

Die Beziehung zum Anderen erlaubt es, die schmale und oft wankende Brücke über dem Abgrund der Geschichte zu betreten – in Furcht und Zittern (aber im vollem Bewusstsein, ohne Hemmungen und Verdrängungen) und im Wissen um die Zerbrechlichkeit des Gewissens, aber auch um die Tatsache, dass jedes Wissen am Menschen bricht und sich an ihm erneuert.

„Eine lebensfähige Gesellschaft muss ihr Wissen, ihr Bewusstsein von sich selbst und von den eigenen Bedingungen wach halten und ständig erneuern. Wenn ihre Entscheidung lautet, dass die schwere, schwarze Trauerfeier für den Holocaust ein unverzichtbarer Bestandteil dieses Bewusstseins ist, dann ruht diese Entscheidung nicht auf irgendwelchem Beileid oder Bedauern, sondern auf einem vitalen Werturteil. Der Holocaust ist ein Wert, weil er über unermessliches Leid zu unermesslichem Wissen geführt hat und damit eine unermessliche moralische Reserve bringt.“⁹

Möglicherweise ist es diese Reserve, die uns unterwegs zur verlorenen Heimat am Leben hält.

1| Vgl. Goodman- Thau, Eveline: *Gott auf der Spur. Biblischer Humanismus in der Philosophie des Anderen von Emmanuel Levinas*. In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hrsg.): *Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes. Franz Rosenzweig-Gastprofessuren 1987–1998*. Kassel 1997.

- 2| *Levinas, Emmanuel: Wenn Gott ins Denken einfällt. Freiburg/München 21988, 119.*
- 3| *Ebd.*
- 4| *Ebd.*
- 5| *Ebd., 120.*
- 6| *Ebd., 124.*
- 7| *Ebd., 130.*
- 8| *Ebd., 119.*
- 9| *Kertesz, Imre: Die exilierte Sprache. Frankfurt am Main 2004, 88.*