

Werner Stegmaier
Das Gute inmitten des Bösen
Ethische Orientierung aus Zeichen
in der jüdischen Tradition

*Ursula Oberkampff
zum 50. Geburtstag gewidmet*

Angesichts des Äußersten

Keine Ethik kann Auschwitz beiseite lassen. Auschwitz steht für die tiefste Erniedrigung der Moral im 20. Jahrhundert und der Geschichte überhaupt. Sie ist in der europäischen Tradition der Moral möglich geworden.

Tzvetan Todorov hat in seinem 1991 in französischer Sprache, 1993 auch in deutscher Übersetzung erschienenen Buch *Face à l'extrême – Angesichts des Äußersten* – versucht, »die Erinnerung an die Lager als ein Instrument zu benutzen, um die Gegenwart zu analysieren, statt sie zum Monument einer absolut singulären Erfahrung zu machen«. ¹ Er betrachtet die Lager als Extremform der totalitären Regime und diese wiederum als Extremform des modernen politischen Lebens. Die Lager gelten als Orte eines vollkommen Bösen, das alle, auch die Häftlinge ergriff, als Orte, an denen das Gute keinen Ort mehr hatte. Todorov, geboren in Bulgarien, dessen Regime bis 1944 prodeutsch und faschistisch war und dennoch die ansässigen Juden nicht auslieferte, und aufgewachsen unter einem neuen totalitären Regime, dem kommunistischen, das er zunächst fraglos anerkannte, heute Professor für Literaturtheorie an einer der Grandes Écoles in Paris, schreibt aus der Spannung, potentiell Opfer und zugleich williger Mitläufer der Täter gewesen zu sein.

Aufrichtig genug, sich auf beiden Seiten zu sehen, kann er sich mit der Ansicht vom vollkommen Bösen der Lager nicht zufriedengeben. Was er entdeckt, ist ethisch außerordentlich aufschlußreich. Er wertet, aus der historischen Distanz eines halben Jahrhunderts,

¹ T. Todorov, *Face à l'extrême*, Paris 1992, deutsche Übersetzung von W. Heuer und A. Knop, München 1993, hier 319.

Berichte von Überlebenden aus. Sie bezeugen, daß gegen alle Erwartung auch in Vernichtungslagern noch ein moralisches Handeln möglich war. Es wurde aufs äußerste erschwert, und die Maßstäbe verschoben sich. Dennoch traten sie niemals ganz außer Kraft: Diebstahl wurde verachtet und hart geahndet, wenn er andere Häftlinge betraf, er konnte bewundert werden, wenn er die Lagerverwaltung betraf. Spitzel wurden verabscheut und zur Rechenschaft gezogen, aber gegenüber den Wächtern und Mördern konnte Lügen erlaubt sein. Selbst Töten konnte, wenn es Menschenleben rettete, eine moralische Handlung sein. Und ein Stück Brot, eine Decke, auf die jemand verzichtete, Schwerstarbeit, Schläge und Folter, die jemand für ein Schweigen hinnahm, konnten einem andern, dem der Tod bevorstand, zum Weiterleben verhelfen.

Daß das Gute auch inmitten des Bösen noch möglich ist, bedeutet für Todorov, daß Menschen nicht einfach in den »Naturzustand« eines Kampfs aller gegen alle verfallen, wenn ihnen die äußeren Voraussetzungen moralischen Verhaltens entzogen werden. Auch mit den massivsten Mitteln seien sie nicht alle von einer natürlichen Neigung zur Moral ganz abzubringen.² Todorov zitiert Jorge Semprun, der Buchenwald überlebte: »Im Lager wird der Mensch zu einem Tier, das fähig ist, einem Kameraden das letzte Brot wegzustehlen, das fähig ist, ihn in den Tod zu treiben. Im Lager wird der Mensch andererseits auch zu jenem unbesiegbaren Wesen, das fähig ist, den letzten Zigarettenstummel, das letzte Stück Brot, den letzten Atemzug zu teilen, um seinen Kameraden zu helfen.«³

Dies ist es dennoch nicht, worum es Todorov geht. Es geht ihm nicht um die Tatsache, daß auch in den Vernichtungslagern moralisches Handeln noch möglich war, sondern um ihre ethische Deutung. Menschen, die noch in Extremsituationen, unter Gefährdung des eigenen Lebens, unerschütterlich das Gute tun, werden herkömmlich als Helden betrachtet. Warum macht die Moral sie zu Helden, warum braucht sie Helden? Sie braucht sie offenbar, weil sie gewöhnlich in Extremsituationen versagt. In ihrer

Demütigung kann sie sich an Heldinnen und Helden wieder aufrichten. Heldinnen und Helden halten die Moral aufrecht, auch wenn alle andern vor ihr versagen.

Die Überlebenden der Vernichtungslager sprechen in ihren Berichten selten von Heldentum.⁴ Von Heldentum war mehr auf der andern Seite die Rede. Als Helden ihrer Moral sahen sich eher die Wächter und Mörder. Zu den erschreckendsten und bittersten Lehren der Lager gehört, daß die SS-Männer es als Opfer für ihre Moral empfanden, Juden töten zu müssen. Nach Himmler war es »das Allerhärteste und Schwerste, was es gibt. [...] Für die Organisation, die den Auftrag durchführen mußte, war es der schwerste [Entschluß], den wir bisher hatten«.⁵

»Die SS-Männer«, kommentiert Todorov, »opfereten sich, indem sie die Juden töteten.«⁶ Man muß Himmler und anderen nicht absprechen, daß sie so empfanden. Aber man wird dann einer Moral mißtrauen, die sich am Heldentum aufrichtet. Hier setzt Todorov ein. Er stellt gerade »angesichts des Äußersten« das Heldentum in Frage. Heldentum, so Todorovs Argument, ist rücksichtslos, Helden gehen um ihrer Moral willen aufs Ganze. Sie sind nicht nur bereit, das eigene Leben aufs Spiel zu setzen, sondern nehmen auch den Tod anderer in Kauf. Todorov führt als Beispiel den polnischen Aufstand in Warschau vom Sommer 1944 an. Der Aufstand war ein heldenhaftes Unternehmen in äußerster Verzweiflung und wird als solches gewürdigt. Er führte jedoch dazu, so Todorov, »daß die Deutschen zweihunderttausend Menschen umbrachten, siebenhunderttausend deportierten und Warschau dem Erdboden gleichmachten«.⁷ Die Anführer des Aufstands wollten das nicht und sind nicht dafür verantwortlich zu machen. Doch sie nahmen es in Kauf.

4 Vgl. E. Fogelman, »Wir waren keine Helden«. Lebensretter im Angesicht des Holocaust. Motive, Geschichten, Hintergründe, aus dem Engl. v. B. Schulze, Frankfurt/New York 1995.

5 Todorov, a.a.O., 234. Todorov zitiert hier G. M. Gilbert, *The Psychology of Dictatorship*, New York 1950, 169.

6 Todorov, a.a.O., 234.

7 Todorov, a.a.O., 16.

2 Todorov, a.a.O., 46. Todorov beruft sich hier auf T. Des Pres, *The Survivor*, Oxford 1976, 142.

3 Todorov, a.a.O., 47. Zitat aus Jorge Semprun, *Die große Reise*, aus dem Frz. v. A. Christeller, Frankfurt am Main 1981, 61.

Das Problem allgemeiner Normen und Prinzipien in der Ethik

Moral soll dem Leben dienen. Heldentum dient eher der Moral als dem Leben. Es kann in letzter Verzweiflung eine letzte Erleichterung bedeuten. Es rettet die Moral, wenn das Leben verloren ist. Darin liegt eine gefährliche Verführung. Moral, wenn man für sie stirbt, muß nicht mehr gelebt werden, sie kann »rein« bleiben. Im Heldentum läuft die Moral Gefahr, sich vom Leben reinhalten, vom Leben trennen zu wollen. Sie unterscheidet dann ein »rein« Gutes vom Leben, das so zu einem »rein« Bösen wird.

In der Tat muß der Moral an ihrer Reinheit viel, wenn nicht alles liegen. Denn nur wenn die Moral rein bleibt, ist sie auch als Moral erkennbar. Um als Moral erkennbar zu sein, neigt sie dazu, sich gegen das Leben und seine Verschlingungen zu stellen. Sie kann mehr oder weniger erkennbar sein. Sie ist um so klarer erkennbar, je einfacher die Normen und Prinzipien sind, auf die sie gebracht wird. Je einfacher aber ihre Normen und Prinzipien sind, desto mehr entfernt sie sich vom Leben, das niemals einfach ist. Moral, wie sie uns vertraut ist, überzeugt am stärksten durch die Einfachheit und Allgemeinheit ihrer Normen und Prinzipien, und sie bewährt sich am eindrucksvollsten im Tod.⁸

In den Vernichtungslagern konnte der oberste Maßstab des Handelns nur die Rettung von Leben sein, des eigenen Lebens und des

⁸ Die beiden großen Stifter und Vorbilder der abendländisch-christlichen Moral, Sokrates und Christus, wurden hingerichtet für das Gute, das sie vertraten, und wurden so als Helden verstanden, an denen sich die Moral aufrichten konnte. Aber sie hatten beide ein gebrochenes Verhältnis zum Allgemeinen der Normen und Prinzipien. Sokrates weigerte sich beharrlich, das Allgemeine, auf das er um des Guten willen drängte, auf definitive Begriffe zu bringen, Christus hat keine moralische Dogmatik im späteren, paulinischen Sinn formuliert. Beide waren keine Helden im gewohnten Sinn, sondern überwandnen das Schema des Helden. Sie bewährten zwar ihre Moral im Tod, doch ohne zu kämpfen, und wirkten durch das Beispiel ihres Lebens. Vgl. Sören Kierkegaard (Furcht und Zittern, Problema III, in: Die Krankheit zum Tode und anderes, hg. v. H. Diem u. W. Rest, Köln und Olten 1956, 317), der Sokrates einen gebrochenen, nämlich »intellektuellen tragischen Helden« nennt. Nach der jüdischen Tradition begann die Geschichte der Menschheit dagegen mit Adam, der versagte. Und doch überlebt nach ihr die Welt, wenn 36 (wie auch immer verborgene) Gerechte in ihr leben.

Lebens anderer. Für eine Moral, die sich an der Reinheit allgemeiner Normen und Prinzipien ausrichtet, liegt darin ein schweres Dilemma. Denn in den Vernichtungslagern war Leben unmittelbar und unverschleiert Leben auf Kosten anderer Lebens. Für jeden, der sich dem Tod entzog, mußte ein anderer sterben. Viele Überlebende empfanden und empfinden es darum bis heute als schwere Schuld, überlebt zu haben. Aber die Rettung seines und anderen Lebens konnte zugleich als moralische Forderung und unter solchen Umständen als die schwerere moralische Forderung empfunden werden. Sie ließ nicht zu, ins Heldentum auszuweichen. Todorov zitiert Überlebende des polnischen Aufstands in Warschau, die berichten, daß dort »die eigentliche Wahl zwischen einer politisch und militärisch ernsthaften Tat« und »einem Selbstmord lag, der von unverantwortlichen Führern begangen wurde. Denn sie stürzten sich in einen glorreichen Tod, weil sie nicht den Mut hatten, sich den Schwierigkeiten des Lebens zu stellen.«⁹ »Das Leben hinzugeben«, kommentiert Todorov, »bedeutet, seinen ganzen Mut für eine einzige Tat aufzubringen. Das Leben selbst aber kann Mut an jedem Tag, in jedem Augenblick verlangen.«¹⁰

Er setzt dem Heldentum »Alltagstugenden« entgegen. Sie sind ihrem Wesen nach unauffällig. Als Beispiel dafür, worin sie bestehen und was sie für das Überleben bedeuten können, führt Todorov Milena Jesenska an, die vor allem als Freundin Kafkas bekannt geworden ist.¹¹ Sie war eine ungewöhnliche Frau und doch keine Heldin. Wie Margarete Buber-Neumann später berichtete, marschierte Milena »nie richtig in Fünferreihen, sie stand nie vorschrittsmäßig beim Zählappell, sie eilte nicht, wenn man befahl, sie hofierte nicht die Vorgesetzten. Jedes Wort, das aus Milenas Mund kam, war nicht »lagergemäß.« Sie konnte, kommentiert

⁹ Todorov, a.a.O., 18. Zitat aus J.-F. Steiner, Varsovie 44, Paris 1975, 221. Todorov, a.a.O., 31, führt Hanna Krall, Dem Herrgott zuvorkommen, Frankfurt am Main 1992 (erstmalig Berlin 1979, andere Übersetzung unter dem Titel: Schneller als der liebe Gott, Frankfurt am Main 1980), 48, an. Es war, schreibt sie, noch immer leichter, dem Tod preisgegebene Menschen »schießend sterben zu sehen als einen Menschen zu betrachten, der sein eigenes Grab schaufelt«.

¹⁰ Todorov, a.a.O., 17.

¹¹ Vgl. jetzt Alena Wagnerová, Milena Jesenská: »Alle meine Artikel sind Liebesbriefe«. Biographie, Mannheim 1994.

Todorov, »ihre Würde durch die unbedeutendsten Gesten behaupten, die sich alle in ihrer Verachtung für die willkürliche Ordnung glichen, die im Lager herrschte.«¹² Unter extrem entwürdigenden Umständen einen Rest von Würde behaupten zu können, kann Mut zum Weiterleben geben. Milena Jesenska behauptete ihre Würde ohne Taten, die Opfer forderten oder auch nur Dank verlangten, durch eine bloße, kaum auffällige Abweichung vom Würdelosen, und gab damit auch anderen Mut zum Weiterleben.¹³

Als zweite »Alltagstugend«, die auch in Vernichtungslagern noch möglich war, nennt Todorov die Kraft, in der Sorge um andere nicht nachzulassen. Auch sie galt nicht Normen und Prinzipien, sondern nur Einzelnen, der Rettung des Lebens Einzelner, und es gab Fälle, in denen sie sich selbst bei den Wächtern und Mördern zeigte. Die Sorge um Einzelne ist immer auch ungerecht. Indem sie sich dem einen zuwendet, gibt sie andere preis. Sie kann sich nicht dafür rechtfertigen, sie hat keine hinreichenden Gründe dafür. Aber nur weil sie nicht auf Gründe, nicht aufs Allgemeine achtet, kann sie Einzelnen helfen.

12 Todorov, a.a.O., 73. Todorov zitiert Margarete Buber-Neumann, Milena, Kafkas Freundin, Frankfurt am Main 1985, 22.

13 Würde besteht, nach den Erfahrungen der Lagerinsassen, zuerst in der Wahrung der eigenen Freiheit, und sei es eines äußersten Restes von Freiheit. Das konnte zuletzt die Freiheit sein, sich selbst das Leben zu nehmen. Um so mehr versuchten die Wächter, »mit allen Mitteln die Selbstmorde zu verhindern, auch wenn sie sonst mit soviel Leichtigkeit töteten«. Einer, so wird berichtet, »ging freiwillig in die Gaskammer, um dort den Tod zu finden. Aber die Wächter entdeckten ihn und zogen ihn brutal wieder heraus: »Du Arschloch, du verdammtes, merk dir eines: wie lange du lebst und wann du verreckst, das entscheiden wir und nicht du.« (Todorov, a.a.O., 72. Zitat Filip Müller, Sonderbehandlung. Drei Jahre in den Krematorien und Gaskammern von Auschwitz, deutsche Bearbeitung von H. Freitag, München 1979, 180). Neben der Wahrnehmung eines Restes von Freiheit konnte es die Erinnerung an die Kultur außerhalb des Lagers sein, die dafür empfänglichen Menschen ihre Würde zurückrief. So wirkten musikalische Auführungen im Lager. Sie wirkten so ebenso auf die Insassen wie auf die Wächter, die sich, wie man weiß, mitten in Auschwitz ein Frauenorchester hielten (vgl. Todorov, a.a.O., 78, 117 f., und den Bericht von Fania Fénelon, Das Mädchenorchester in Auschwitz, aus dem Frz. v. S. Loritz, München 1981). Nach dem Tod der berühmtesten strengen Lei-

Wenn es, so Todorov, eine »Lehre der Extremsituationen«¹⁴ geben kann, muß sie von solchen Alltagstugenden ausgehen. Sie bewähren sich um so mehr im alltäglichen Leben. Auch hier muß moralisches Handeln Einzelnen zugute kommen und hat nur Sinn, wenn es Einzelnen zugute kommt. Die Normen und Prinzipien selbst sind nicht das Gute. Moralisches Handeln gilt Individuen und geht von Individuen aus. Es muß darum inter-individuell verstanden werden.

Weil wir es dennoch nicht einfach den Einzelnen überlassen wollen, was sie tun, schaffen wir Ethiken, die allgemeine moralische Normen und Prinzipien formulieren, denen die Einzelnen in ihrem Handeln erkennbar folgen sollen. Allgemeine moralische Normen und Prinzipien sollen, indem sie den Einzelnen die Ziele ihres Handelns vorgeben, eine allgemeine moralische Ordnung der Gesellschaft gewährleisten. Diese allgemeine moralische Ordnung aber läuft dann notorisch Gefahr, sich zu verselbständigen. Sie hilft den Einzelnen nicht nur, sich zu orientieren, sondern auch, sich über andere hinwegzusetzen, und verkehrt so, wie Horkheimer und Adorno in ihrer *Dialektik der Aufklärung* demonstriert haben¹⁵, ihren Sinn. Allgemeine moralische Normen und Prinzipien rechtfertigen die Helden. In ihrem Namen konnten so, wie die Geschichte im Übermaß gezeigt hat, die größten Verbrechen begangen werden, am erschreckendsten in Auschwitz. Spätestens Auschwitz zwingt, nach Sinn und Wirkung allgemeiner Normen und Prinzipien in der Ethik überhaupt zu fragen. Moralische Normen und Prinzipien verführen die Individuen dazu, sich von ihrer individuellen Verantwortung zu entlasten. Sie können allgemein gerechtfertigt werden, und wer in ihrem Namen handelt, kann sich so auch selbst gerechtfertigt glauben. Die Verantwortung wird entindividualisiert.

Die Berichte über die Vernichtungslager zeigen das in krasser Weise. Als die gefährlichsten Mörder galten dort nicht Sadisten, sondern, worauf besonders Hannah Arendt verwiesen hat, die

terin des Orchesters, Alma Mahler-Rosé, »gedachten ihrer die SS-Männer auf bewegende Weise, indem sie sich weinend vor der sterblichen Hülle dieser ganz mit weißen Blumen bedeckten Jüdin verneigten«. (Todorov, a.a.O., 118).

14 Todorov, a.a.O., 47.

15 M. Horkheimer und Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente (1947), Frankfurt am Main 1971.

»normalen« Menschen, die, oft unter Selbstüberwindung und mit Widerwillen, »nur ihre Pflicht« taten. Seyss-Inquart, zuletzt »Reichskommissar« der Niederlande, sagte zum Gerichtspsychologen der Nürnberger Prozesse: »Die Zahl der Menschen, die man aus Haß oder Lust am Massaker töten kann, ist begrenzt, aber die Zahl derer, die man kalt und systematisch im Namen eines militärischen »Kategorischen Imperativs« töten kann, ist unbegrenzt.«¹⁶

Fanatische Nationalsozialisten mögen bedenkliche Zeugen gegen Kant sein. Das Problem, pflegen wir hier einzuwenden, sind nicht die universalen Prinzipien, sondern ihre Auslegung und Anwendung, hier in Gestalt ihrer rassistischen Partikularisierung. Wie die Organisatoren der Vernichtungslager von den universalen Normen und Prinzipien Gebrauch machten, ist für uns in keiner Weise mehr zu rechtfertigen. Wir können ihnen Normen des Gebrauchs dieser Prinzipien entgegenhalten, vor denen der ihre keinen Bestand hat. Doch diese Normen galten zweifellos auch damals schon. Sie hätten gegen das Regime gerichtet werden können. Wir haben hinzunehmen, daß die Bevölkerung in ihrer überwiegenden Mehrheit die Überzeugungen ihrer Führer weitgehend teilte und sie so nicht weniger zu dem verführte, was sie taten, als sie von ihnen verführt wurde. So blieben diese Überzeugungen faktisch unangetastet. Daß die Normen, nach denen gehandelt wurde, moralisch nicht haltbar waren, ist darum nicht schon, wie zu wünschen wäre, die Lösung des Problems, es ist, da sie dennoch befolgt wurden, gerade das Problem.¹⁷ Es ist heute leicht, den Moralismus des III. Reiches, der sich damals auf einen so breiten Konsens in der Bevölkerung stützen konnte, als verbrecherisch zu verurteilen. Sein Extrem könnte jedoch ein Problem anzeigen, dem auch wir uns noch zu stellen haben: Auch moderne Gesellschaften können nicht sicher sein, daß die moralischen

16 Todorov, a.a.O., 139 f. Zitat aus G. M. Gilbert, *The Psychology of Dictatorship*, New York 1950, 256. Vgl. auch Kurt Pätzold u. Erika Schwarz, *Auschwitz war für mich nur ein Bahnhof*. Frank Novak – der Transportoffizier Adolf Eichmanns, Berlin 1994.

17 Vgl. E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum* (1963), aus dem Frz. von E. Moldenhauer, Frankfurt am Main 1992, 13: »Glückliche Zeit, da Jahrhunderte christlicher und philosophischer Zivilisation die Brüchigkeit ihrer Werke noch nicht im Abenteuer Hitlers enthüllt hatten.«

Normen und Prinzipien, die sie für universal gerechtfertigt halten, sich nicht lediglich ihrem guten Glauben, ihrer partikularen Binnemoral verdanken.

Das Problem könnte das Allgemeine selbst, das Drängen auf überindividuelle Normen und Prinzipien und das Verlangen nach ihrer Universalisierung sein. Eine Ethik, die auf allgemeine Normen und Prinzipien baut, kann nicht umhin, die Individuen zu bloßen Fällen ihres Allgemeinen und sie dadurch belanglos zu machen. Daß sie dadurch Gefahr läuft, sie von ihrer individuellen Verantwortung zu entlasten, ist nur die eine Seite. Sie macht sie auf der andern Seite auch zu Opfern des Allgemeinen. Die Individuen sollen nicht nur selbst nach den Prinzipien handeln, sie dürfen auch von andern nach ihnen behandelt – beurteilt, gerichtet und im äußersten Fall getötet – werden. Individuen aber können in ihrer Individualität dem Allgemeinen nie völlig genügen. So sind sie, von denen doch das Gute ausgehen und denen es gelten soll, unausweichlich die schwache Seite der Moral, moralisch gesprochen das Böse. Sie sind immer schuldig. Wenn das Gute im Allgemeinen liegt, dann sind die Einzelnen das Böse am Guten.

Die uns vertraute griechisch-christliche Tradition der Ethik hat bis heute weitestgehend auf allgemeine Normen und Prinzipien gesetzt. Sie ist gekennzeichnet durch ihren *Willen zum Wissen des Guten*. Nach Sokrates kann man das Gute nur tun, wenn man weiß, was es ist, und wenn man weiß, was es ist, kann man auch nicht anders, als es zu tun. Man soll vom Guten *wissen*, um es zu tun, um es *als* Gutes zu tun. Weiß man es aber als Gutes, so hat man es auch ohne Rücksicht auf das Wohl der Individuen (seiner selbst und anderer) zu tun. Nach diesem Ansatz der Ethik muß es das höchste Ziel des Menschen sein, nach reiner Erkenntnis zu streben; denn erst die reine Erkenntnis ermöglicht dann, das reine Gute zu tun. So wird die Reinheit selbst zum Ziel und die Erkenntnis ihre erste Bedingung. Denn Reinheit ist nur durch Begriffe möglich, die unterscheiden, was rein gehalten und was von ihm ferngehalten werden soll; Reinheit ist so zuerst die Reinheit des Begriffs.

Um das als rein erkannte Gute zu verwirklichen, muß das übrige möglichst vollkommen von ihm getrennt werden. Es wird, getrennt vom Guten, zum Bösen. Der Wille zum Wissen des Guten drängt so zu einer vollkommenen Trennung des Guten vom Bösen, nicht nur im Denken, sondern auch im Leben. Was dem als

rein erkannten Guten nicht entspricht, muß aus dem Leben getilgt werden, und wo dies nicht oder noch nicht möglich ist, muß dem reinen Guten ein eigenes Reich geschaffen werden, wo es vom Bösen nicht berührt wird. So führt der Wille zum Wissen des Guten zuletzt zu einer Teilung des Lebens in Reiche des Guten und Bösen.

Noch Kant bekräftigt diese Teilung mit seiner Rede vom »Reich der Tugend« jenseits des »Reiches der Natur«. Nietzsche hat die Folgen auf den Begriff einer halbseitigen Lähmung, einer »Hemiplegie der Tugend« gebracht:

»Für jede starke und Natur gebliebene Art Mensch gehört Liebe und Haß, Dankbarkeit und Rache, Güte und Zorn, Ja-thun und Nein-thun zu einander. Man ist gut, um den Preis, daß man auch böse zu sein vermag; man ist böse, weil man sonst nicht gut zu sein verstünde. Woher nun jene Erkrankung und ideologische Unnatur, welche diese Doppelnatur ablehnt –, welche als das Höhere lehrt, nur halbseitig tüchtig zu sein? Woher die Hemiplegie der Tugend, die Erfindung des guten Menschen? Die Forderung geht dahin, daß der Mensch sich an jenen Instinkten verschneidet, mit denen er Feind sein kann, schaden kann, zürnen kann, Rache heischen kann ... Dieser Unnatur entspricht dann jene dualistische Conception eines bloß guten und eines bloß bösen Wesens (Gott, Geist, Mensch), in ersterem alle positiven, in letzterem alle negativen Kräfte, Absichten, Zustände summierend. – Eine solche Werthungsweise glaubt sich damit »idealistisch«; sie zweifelt nicht daran, eine höchste Wünschbarkeit in der Conception »des Guten« angesetzt zu haben. Geht sie auf ihren Gipfel, so denkt sie sich einen Zustand aus, wo alles Böse annullirt ist und wo in Wahrheit nur die guten Wesen übrig geblieben sind. Sie hält es also nicht einmal für ausgemacht, daß jener Gegensatz von Gut und Böse sich gegenseitig bedinge; umgekehrt, letzteres soll verschwinden und ersteres soll übrig bleiben, das Eine hat ein Recht zu sein, das Andere *sollte gar nicht da sein* ... [...]

Und selbst hier noch behält das Leben recht – das Leben welches das Ja nicht vom Nein zu trennen weiß –: [...]. »Der Gute« sieht sich wie umringt vom Bösen und unter dem beständigen Ansturm des Bösen, er verfeinert sein Auge, er entdeckt unter all seinem Tichten und Trachten noch das Böse: – und so endet er, wie es folgerichtig ist, die Natur für böse, den Menschen für verderbt, das Gutsein als Gnade (das heißt als menschenunmöglich) zu verstehen. – In summa: er *verneint das Leben*, er begreift, wie das Gute als oberster Werth das Leben *verurtheilt* ... Damit sollte seine Ideologie von Gut und Böse ihm als widerlegt gelten. Aber eine Krankheit widerlegt man nicht ... Und so concipirt er ein *anderes* Leben! ...«¹⁸

18 F. Nietzsche, Nachlaß Frühjahr 1888, KGW VIII 15 [113], KSA

Die griechisch-christliche Tradition drängte eine andere große Tradition der Ethik an den Rand und grenzte sie aus, die Tradition des Judentums. Die Tradition des Judentums setzt auf die Rettung des Lebens und die unbegrenzte Verantwortung des Individuums dafür. Sie bestreitet nicht den Sinn des Allgemeinen in der Ethik, und sie verzichtet auch selbst nicht darauf. Sie geht mit dem Allgemeinen jedoch anders um. Todorov gibt dafür selbst einen Anhaltspunkt. Er unterscheidet ein universales vom abstrakten Allgemeinen.¹⁹ Das Universale ist allgemein nicht in der Weise, daß es von den Individuen absieht und sich über sie hinwegsetzt, sondern in der Weise, daß es kein Individuum ausschließt. Es erhebt sich nicht über die Individuen, sondern stellt sich gegenüber jedem Individuum neu in Frage. Wir sind dabei, das Allgemeine der europäischen Tradition von Begriffen wie denen des Zeichens, der Interpretation und der Orientierung her zu überdenken. Auch sie stehen anders zum Individuum. Der jüdische Universalismus könnte darum helfen, das Allgemeine in der Ethik und darüber hinaus neu zu verstehen. Ich will zu zeigen versuchen, daß die jüdische Ethik, soweit wir sie in unseren vertrauten Begriffen fassen können, von Anfang an eine ethische Orientierung aus Zeichen war.²⁰

13.471-474. Vgl. die Vorstufe vom November 1887-März 1888, KGW VIII 11 [297], KSA 13.124-126.

19 Todorov, a.a.O., 27.

20 Ich werde mich im folgenden in wesentlichen Zügen meiner Darstellung von Emmanuel Levinas' Talmud-Lesungen leiten lassen: E. Levinas, Vier Talmud-Lesungen, aus dem Frz. von F. Miething, Frankfurt am Main 1993, frz. Originalausgabe: Quatre lectures talmudiques, Paris 1968. Vgl. auch: Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques, Paris 1977, L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques, Paris 1982, und A l'heure des nations, Paris 1988 (dtsh.: Stunde der Nationen. Talmudlektüren, übers. v. E. Weber, München 1994). Levinas' Ziel ist es dort, »die Weisheit des Talmud ins Moderne zu übersetzen« (Vier Talmud-Lesungen, 19 f.), seine Anstrengung, »aus dieser theologischen Sprache Bedeutungen herauszulesen, die die Vernunft ansprechen« (28). Anhand jeder der »angeblichen Informationen über jenseitige Welten« sei stets zu fragen, »was diese Informationen im Leben des Menschen und für sein Leben bedeuten könnten« (29). – Levinas vertritt das Judentum in der Gegenwart auf eine exemplarische, wenn auch sicherlich nicht für alle Juden gültige Weise – eine solche wäre nicht denkbar. Ich ziehe exemplarisch zugleich Maimoni-

Das Allgemeine in der jüdischen Tradition der Ethik

Nach der hebräischen Bibel muß man Gott sein, um Gut und Böse unterscheiden zu können. Die jüdische Tradition verzichtet von Anfang an auf eine Trennung des Guten und Bösen.²¹ Sie geht von einem Gott aus, der den Menschen einen Begriff von sich

des heran, die wichtigste rabbinische Autorität des Mittelalters, ferner Moritz Lazarus, einen der wichtigsten Vertreter des liberalen Judentums im 19. Jahrhundert, und Abraham J. Heschel, einen der profiliertesten Vertreter des konservativen und doch für die Philosophie und für andere Religionen aufgeschlossenen Judentums im 20. Jahrhundert (vgl. zum Thema insbesondere Heschels religionsphilosophisches Hauptwerk »Gott sucht den Menschen«. Eine Philosophie des Judentums [Or. New York 1955], autor. Übers. v. I. M. Soltmann, für die Veröff. überarb. v. R. Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn 1980, und: Die Vermischung von Gut und Böse [1956], in: Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz [Or. New York 1959], aus dem Engl. übers. v. R. Olmesdahl, Neukirchen-Vluyn 1985, 106-123; Heschel würdigt hier den amerikanischen evangelischen Theologen Reinhold Niebuhr aus jüdischer Sicht). Sie alle bringen ebenfalls Judentum und Philosophie in engste Verbindung. Heschel erinnert in »Gott sucht den Menschen« noch einmal an das Programm, das er in seiner bahnbrechenden Dissertation zur Prophetie formuliert hatte: »Die Kategorien, in denen der biblische Mensch Gott, den Menschen und die Welt begriff, sind so verschieden von den Voraussetzungen der Metaphysik, auf denen der größte Teil der abendländischen Philosophie beruht, daß bestimmte Einsichten, die für das biblische Denken von Bedeutung sind, für das griechische Denken keine Rolle spielen. Es wäre eine Leistung erstranger Größe, die besondere Natur des biblischen Denkens zu rekonstruieren und ihre Verschiedenheit von allen anderen Formen des Denkens hervorzuheben. Neue Perspektiven für das Verständnis der moralischen, sozialen und religiösen Probleme würden sich eröffnen und unser ganzes Denken bereichern. Biblisches Denken könnte bei der Bildung unserer philosophischen Ansichten über die Welt eine Rolle spielen.« (a.a.O., 13, Anm. 5).

²¹ Vgl. Levinas, Vier Talmud-Lesungen, 65 ff. Levinas hebt am Willen zum Wissen in der griechisch-christlichen Tradition den Willen zum Abenteuer und Heldentum hervor. Der Europäer sei »gleichzeitig Abenteuerer und ein Mensch, der auf Nummer Sicher geht«, denn er sei »sich wenigstens einer Sache sicher [...]: daß er sich in seine extrateritoriale Subjektivität zurückziehen, sich von allem trennen kann und so in gewisser Weise dem Ganzen gegenüber nicht verantwortlich ist.« (69).

verweigert und ihnen verbietet, einen Begriff von ihm zu bilden. Das Gute und Böse ist in ihm nicht getrennt.²² Und er verbietet auch den Menschen, Gut und Böse zu unterscheiden. Sie verstehen sein Verbot jedoch als Angebot, und damit beginnt ihre Leidensgeschichte. Für Menschen sind Gut und Böse nie hinreichend unterscheidbar. Das Gute ist immer ein Gutes inmitten des Bösen und das Böse immer ein Böses inmitten des Guten.

Dies zu wissen und sich bewußt zu halten, bedeutet eine Beschränkung des Willens des Menschen zum Wissen des Guten. Aus der Sicht der griechisch-christlichen Tradition wird damit eine negative Ethik begründet. Zugleich aber ist das Judentum besonders reich an positiven Vorschriften, um das Gute vom Bösen zu unterscheiden. Beides zusammen macht seine besondere Konzeption des Allgemeinen in der Ethik aus. Sie mindert im ganzen das Leiden am Guten und Bösen.

Auf eine Tradition jedoch, die sich der Aufklärung verschrieben hatte, mußte sie befremdend wirken. Aufklärung ist die Forderung, den Sinn all dessen, womit der Mensch es zu tun hat, ein-

²² Vgl. Buch Jeschajahu (Deuterocesaja) 45,7 in der Übersetzung Martin Bubers und Franz Rosenzweigs (Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Bd. 3: Bücher der Kündigung, 8. Aufl. der neubearbeiteten Ausgabe von 1958, Gerlingen 1978/ Stuttgart 1992, 144): »ICH bins und keiner sonst: der das Licht bildet und die Finsternis schafft, der den Frieden macht und das Übel schafft, ICH bins, der all dies macht«, und Das Buch Wehe (Klagelieder Jeremias) 3,38: »Fährts nicht vom Munde des Höchsten aus, die Bösgeschicke und das Gute?« (Bd. 4: Die Schriftwerke, 6. Aufl. der neubearbeiteten Ausgabe von 1962, Gerlingen 1976/Stuttgart 1992, 381). Im Sohar (III, 80b, zitiert bei Heschel, Gott sucht den Menschen, 286) heißt es: »Als Gott mit der Erschaffung der Welt begann und enthüllte, was in den dunklen Tiefen war, und das Licht von der Finsternis schied, war alles miteinander verwoben; und darum tauchte Licht aus dem Dunkel auf, und aus dem Undurchdringlichen kam der Abgrund hervor. So entsteht auch Böses aus Gutem, aus der Gnade kommt das Gericht, und alles ist ineinander verflochten, der böse Trieb und der gute Trieb ...« – Ernst Simon, Das Volk der Überlieferung, in: ders., Entscheidung zum Judentum, Frankfurt am Main 1979, 87, weist darauf hin, daß in den beiden Götternamen JHWH und Elohim die Barmherzigkeit für das Böse und die Gerechtigkeit, die Strenge gegen das Böse, zum Ausdruck kommen. Im jüdischen Verständnis kann Gott – in den Augen der Menschen – Böses tun (88 ff.).

deutig zu klären. Was sich in seinem Sinn nicht eindeutig klären läßt, muß verworfen werden. Das jüdische Volk aber hielt nicht nur die Bestimmung des Guten und Bösen offen, es hielt an seinen positiven Vorschriften auch dort noch fest, wo ihr Sinn nicht mehr verstanden wurde. Dies trug ihm den Vorwurf des Obskurantismus ein.

Die positiven Vorschriften zur Unterscheidung des Guten und Bösen haben im Judentum ihre Berechtigung darin, daß sie der Thora, der Offenbarung Gottes selbst, entnommen sind. Sie bekommen ihren Sinn durch die Thora, jedoch immer nur durch die Thora als ganze.²³ Die Thora spricht selbst die Warnung aus: »Füget nichts an die Rede, die ich euch gebiete, und streicht nichts davon« (Dt. 4,2).²⁴ Dies wird so verstanden, daß in ihr nichts voneinander getrennt, nicht einmal unterschiedlich gewichtet werden darf. Jeder Satz, auch der unscheinbarste, kann von demselben Gewicht sein wie ein anderer und muß im Verständnis jedes andern mitbeachtet werden.²⁵

- 23 Vgl. Maimonides, *Mischne Tora – Das Buch der Erkenntnis* [übers. v. F. Ch. Sacks 1850], hg. v. E. Goodman-Thau, Chr. Schulte und F. Niwöhner, Berlin 1994, Vorrede des Maimonides zur *Mischne Tora*, 33 f.: Mose wurde die Thora als ganze auf dem Berg Sinai mitgeteilt, »sammt ihren allgemeinen Begriffen, Einzelheiten und näheren Bestimmungen; diese letzteren aber heißen Traditionen, welche die Gerichtsammlungen von ihren Vorgängern fort und fort mündlich überliefert bekommen haben«.
- 24 In der Übersetzung von Buber/Rosenzweig (in: *Das Buch Reden*, in: *Die Schrift. Verdeutschung von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig*, Bd. 1: *Die fünf Bücher der Weisung*, 10., verbesserte Aufl. der neubearbeiteten Ausgabe von 1954, Gerlingen 1976/Stuttgart 1992, 486). In der Übersetzung von Sacks: »Du sollst ihr weder zulegen noch abnehmen.« Vgl. Dt. 13, 1 (in der Übersetzung von Buber/Rosenzweig): »Alle Rede, die ich euch gebiete, wahrst sie im Tun, fügt nichts hinzu.« (512). Die »Gebote, die nach dem Empfang der Thora entstanden, welche Propheten und Gelehrte anbefohlen« haben, werden nach Maimonides nicht als Zusätze zu den fünf Büchern der Thora, sondern als ihre Auslegung verstanden. Vgl. Maimonides, *Mischne Tora*, Buch der Erkenntnis, 1. Abschnitt: *Die Grundsätze der Lehre*, 9. Kap., in der o. g. Ausgabe 117 ff.
- 25 In der Thora zwischen Kern und Schale zu unterscheiden, ist nach Maimonides die größte Ketzerei (vgl. *Mischne Tora*, Einleitung zum Abschnitt x des Traktats *Sanhedrin*, 8. Kapitel; engl. Übersetzung in:

Der Talmud zählt 613 Gesetze in der Thora. Sie sind nicht zusammenhängend aufgeführt, sondern überall in ihr verstreut und fügen sich nicht widerspruchlos zusammen.²⁶ Dies wird nicht als Mangel erfahren, sondern als Teil ihres Sinns. Es begrenzt die Abstraktion, es erinnert stets daran, daß Gesetze ihren Sitz im Leben und nur dort ihren Sinn haben. Es hindert das Allgemeine, sich über das Leben zu erheben. Die Gesetze können nicht nur nicht, sie sollen auch nicht auf ein allgemeines und oberstes Prinzip zurückgeführt werden. Wenn es ein »Prinzip« des Judentums gibt, kann es immer nur das »Sch'ma Jisrael« sein, das Hören auf den einen Gott, der jeden Begriff von sich und damit auch von seiner Gesetzgebung verweigert.²⁷

Wenn die Thora in ihrem ganzen Zusammenhang verstanden werden muß, so ist sie doch nie auf einmal in ihrem ganzen Zusam-

M. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought. From Maimonides to Abravanel*, Oxford University Press 1986, 15). Vgl. F. Rosenzweig, in: M. Buber und F. Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin 1936, 46 ff., und Sh. Ben-Chorin, *Jüdischer Glaube. Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo*. Tübinger Vorlesungen, 2. Aufl. Tübingen 1979, der 194 ff. Rosenzweig zitiert.

- 26 Auch über die Zahl der Gesetze wird im Talmud debattiert. Sie kann auf 11, 6, 3, 2 und sogar 1 zurückgebracht werden. Vgl. Tr. Makkoth 24, zitiert bei M. Lazarus, *Die Ethik des Judentums*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1898/1911, Bd. 1, 107 f.
- 27 *Das Buch Reden* [Dt.] 6,4, a.a.O., 494: »Höre Jisrael: ER unser Gott, ER Einer!« vgl. St. Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, mit einem Vorwort von E. Levinas, aus dem Frz. v. R. Rochlitz, München 1985, 21 f.: »bleibendes Charakteristikum des Judentums [ist] sein Widerstand gegen jeden Versuch, es in irgendeinem System aufzulösen.« So »spiegelt Rosenzweigs Widerstand gegen Hegels Philosophie durchaus die Weigerung des Judentums wider, in der abendländischen Kultur und ihrer Totalitätsauffassung des Allgemeinen aufzugehen«. Levinas, *Schwierige Freiheit*, 31, zeigt, wie der Talmud selbst neben das »Höre Israel« zwei andere »Prinzipien« stellt, die es relativieren. Max Kadushins Werk, *Worship and Ethics. A Study in Rabbinic Judaism*, Westport/Connecticut 1963, ist gegen jede philosophische Systematisierung des Ethischen im Judentum gerichtet. Die Rabbinen hätten keine Definition gehabt für das Ethische. Ethisches Handeln könne nicht nach allgemeinen Kriterien bestimmt werden, Kriterium sei allein, daß es der Situation entspreche.

menhang zu verstehen. Die in ihr verstreuten Gesetze können nur nach und nach in ihr aufgesucht, miteinander in Verbindung gebracht und gegeneinander abgewogen werden. Niemand kann und soll das allein leisten und niemand für alle Zeit. Die Thora ist die Orientierung für das Leben. Wenn das Leben sich erneuert, muß sich auch die Orientierung erneuern, die sie gibt. Sie kann immer neu ausgelegt werden, und sie fordert zu jeder Zeit eine neue Auslegung. Die jüdische Ethik weiß von Anfang an, daß Gut und Böse eine Sache der Auslegung ist, einer immer neuen Auslegung.

Diese Auslegung steht so in einem doppelten Kontext: dem Kontext der Thora selbst, die ewig ist, und dem Kontext des Lebens, das immer anders wird. Im jüdischen Verständnis ist dies freilich nur *ein* Kontext: denn die Thora als das von Gott Geoffenbarte *ist* das Leben. Im Kontext dieses Lebens aber kann keine Auslegung zur definitiven Festlegung werden. Jede Auslegung bleibt an ihren Ausleger und seine Zeit gebunden, an Individuen in individuellen Lebenslagen.

Das bedeutet nicht, daß die Auslegungen nicht Verbindlichkeit gewinnen und so nicht zu einem Allgemeinen werden könnten. Individuen können ihren Auslegungen zu ihrer Zeit und über ihre Zeit hinaus eine allgemeine Geltung verschaffen; sie haben dann Autorität.²⁸ Sie haben Autorität, soweit sie allgemeine Maßstäbe setzen, aber sie können sie auch wieder verlieren, wenn sie darin versagen. So bleibt stets bewußt, daß es *ihr* Allgemeines ist, das sie setzen, und daß sie als Individuen die Verantwortung dafür tragen. Ob ihr Allgemeines Verbindlichkeit bekommt, liegt bei den andern, die ihrerseits dafür die Verantwortung tragen. So bleibt auch das Allgemeine der Auslegung stets sichtbar an Individuen gebun-

28 Es ist Aufgabe jeder Zeit und jedes Einzelnen, die Schrift im ganzen verstehen zu lernen, um sich selbst aus ihr orientieren zu können. Dafür ist jedoch ein lebenslanges Lernen notwendig, was nur begrenzt für alle möglich ist. Darum braucht man Autoritäten. Aber auch sie sollen sich nicht nur der Thora widmen, nach dem Satz, daß die Thora dem Leben dienen soll, nicht das Leben der Thora. Vgl. Maimonides, Mischne Tora – Das Buch der Erkenntnis, 3. Abschnitt: Studium des Gesetzes, 3. Kap., 11. Abs., 227: »Endlich empfehlen die Weisen, ein Gewerbe zu lieben und das Vornehmthun zu hassen, weil das bloße Studium ohne sicheres Gewerbe nicht von Dauer ist, Sünde nach sich zieht, und am Ende zum Raube führt (Talmud, Aboth).«

den, wird nicht über sie gesetzt, und die Verantwortung wird nicht an es abgegeben.²⁹

Für die Aufklärung ist Autorität der Gegenbegriff zur Autonomie; sich an Autoritäten zu halten bedeutet den Verzicht auf die Autonomie der Vernunft. Vernunft, die als autonome »selbst Gesetze gibt«, kann zwar immer nur die Vernunft von Individuen sein, macht ihnen aber gerade zur Aufgabe, sich über ihre Individualität hinwegzusetzen, anonym zu werden. In der jüdischen Tradition wird das Allgemeine nicht von den Namen derer abgelöst, die es schaffen. Jeder spricht im eigenen Namen und nennt die Namen anderer, auf die er sich beruft.³⁰ So werden stets eine Vielzahl von Autoritäten aufgerufen und gegeneinander angeführt.³¹ Wer aber eine Vielzahl von Autoritäten vor sich hat, muß aus eigenem Ermessen unter ihnen entscheiden und *weiß* so stets, daß er Autoritäten folgt. Er fällt damit nicht hinter die Aufklärung zurück, sondern ist über sie hinaus.³²

Individuen als Autoritäten bilden Traditionen. Die jüdische Tradition will Tradition, nicht System sein.³³ Eine Tradition ist für immer neue Autoritäten offen, sie ist ein Diskurs von Autoritäten. Jeder Ausleger hat darin die früheren Auslegungen zu berücksichtigen, aber jeder Ausleger hat auch gegenüber allen früheren Auslegungen sein eigenes Recht. In diesem Sinn ist die Auslegung der Thora universal, allgemein in dem Sinn, daß sie kein Individuum

29 Vgl. das ausführlich von Maimonides behandelte Problem, wahre von falschen Propheten zu unterscheiden, in: Mischne Tora, Buch der Erkenntnis, 1. Abschnitt, 7.-10. Kap., 107-137.

30 Levinas legt hierauf besonderen Wert. Vgl. Stunde der Nationen, 36.

31 Vgl. Levinas, Vier Talmud-Lesungen, 140 f.: Die Lehre wird »übrigens immer angefochten, bleibt aber trotzdem unanfechtbar«.

32 Vgl. Levinas' Auseinandersetzung mit der europäischen Aufklärung aus der Sicht der »jüdischen Seinsweise« in: Levinas, Vier Talmud-Lesungen, 71 ff. Das Judentum drängt, so Levinas in: Schwierige Freiheit, 26, auf äußerste Aufklärung, es kennt aber auch ihre Gefahren und ihre Grenze. Die Grenze ist die Selbstbegründung der Vernunft.

33 Versuche zur Systematisierung sind darum nicht ausgeschlossen, vor allem bei den »jüdischen Philosophen«, von Philo über Maimonides und Mendelssohn bis zu Lazarus und Cohen. Auch ihr Anliegen ist jedoch nicht so sehr die Systematisierung der jüdischen Tradition als der Versuch, deren Überlegenheit über die griechisch-christliche Philosophie zu erweisen. Dies ist aber nur so möglich, daß sie das systematische Denken auch für das jüdische zum Maßstab nehmen.

ausschließt und für die Zeit offenbleibt.³⁴ Die Individuen bleiben in den Widersprüchen gegenwärtig, die für das abstrakte Allgemeine bestehen bleiben, sie bleiben darin bewahrt, daß die Widersprüche nicht aufgehoben werden. Sie können stehengelassen werden, weil stets bewußt ist, daß sie Widersprüche nur in der *Auslegung* der Thora, nicht in der Thora selbst sind, daß es aber zugleich diese Widersprüche sind, die die Auslegung der Thora lebendig erhalten.³⁵

34 Levinas, *Vier Talmud-Lesungen*, 13, spricht vom »konkreten Universalismus« Israels und seinem »translogischen Charakter«, den der »unsterbliche Antisemitismus« bezeuge. In: *Schwierige Freiheit*, 34 f., und in: *Stunde der Nationen*, Vorwort, verknüpft er diesen Begriff des Universalismus unmittelbar mit der Verantwortung für den Andern, den individuellen Andern (s. u.). Den Begriff »Universalität« gebraucht Levinas dagegen im Sinne abstrakter Allgemeinheit; vgl. *Vier Talmud-Lesungen*, 38, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität [1961], übers. v. W. K. Krewani, Freiburg/München 1987, 97, 435, und: *Die Spur des Anderen*. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übers., hg. und eingel. v. W. K. Krewani, Freiburg/München 1983, 272-274. In: *Schwierige Freiheit*, 99 ff., unterscheidet Levinas dementsprechend die jüdisch-messianische und die »katholisch«-aristotelische Universalität. In: *Stunde der Nationen*, 94 f., nennt er Thora und Talmud Bücher des »Anti-Götzendienstes«: »Talmudisches Leben oder Schicksal der Thora, das überdies in der vielschichtigen Auslegung eine unaufhörliche Rückkehr zu den besonderen Fällen ist, zur Konkretheit der Wirklichkeit, zu Analysen, die sich nie in Allgemeinheiten verlieren, sondern zu den Beispielen zurückkommen, den unveränderlichen begrifflichen Entitäten widerstehen; Analyse, deren freie Diskussion stets aktuell bleibt.« – Vgl. D. Krochmalnik, *Jüdische Philosophie?*, Essay in: *Neues Lexikon des Judentums*, hg. von J. H. Schoeps, Gütersloh 1992, 365: »Das Judentum versteht sich [...] als bewegliche Größe, die neben der fixierten Offenbarung stets die Berechtigung einer aktualisierenden Aneignung eingeräumt hat.«

35 Lazarus, *Die Ethik des Judentums*, Bd. 1, § 45, S. 48, setzt dem die »in der Behandlung aller Tradition herrschende Methode einer schrankenlosen Harmonisierung derselben« entgegen: »Jeder Widerstreit, sei es der biblischen Worte unter einander, oder ebenso der Rabbinen unter einander, oder eines Rabbinen gegen die heilige Schrift, galt von vornherein und unbedingt als ausgeschlossen und nichtig.« Lazarus fügt jedoch hinzu: »Es schien deshalb nicht bloss erlaubt, sondern geboten, auch Verschiedenes, Abweichendes, Widersprechendes zu dauerndem Bestande zu bringen und zu überliefern.« Die Autoritäten der Ausle-

Ethische Orientierung aus Zeichen in der jüdischen Tradition

Von hier aus kann deutlich werden, was ethische Orientierung aus Zeichen in der jüdischen Tradition bedeutet. Sie ist erstens (1) *Orientierung an der Schrift*: Weder Sokrates noch Christus haben geschrieben, die Thora dagegen ist als Schrift geoffenbart.³⁶ Die Schrift aber ist *als Schrift*, wofür uns besonders Jacques Derrida sensibilisiert hat, ihrerseits ein eigentümliches Allgemeines, ein Allgemeines im genannten Sinn des Universalen. Denn sie ist (a) für alle dieselbe und doch für jeden anders zu lesen. Sie stellt jedem frei, sie anders zu verstehen. Sie tut das, weil sie (b) selbst nicht spricht, ihren Sinn nicht verteidigt, was Platon zu ihrer generellen Kritik veranlaßte. Wird ihr aber immer neuer Sinn abgewonnen, erwirbt sie gleichwohl Autorität, und als Schrift, die über Jahrtausende hinweg Orientierung war, hat die Thora höchste Autorität erworben. Doch die Autorität bleibt geteilt. Die Schrift leiht ihre Autorität den Auslegern, und die Ausleger verleihen sie ihr.

gung, die Rabbinen, können und dürfen einander widersprechen, weil jeder von seiner Auslegung weiß, daß sie niemals die allein und für immer gültige sein kann. Denn eine solche Auslegung könnte nur die Gottes selbst sein. Im Talmud wird eine Autorität, auch wenn ihr entgegengetreten wird, nicht ausgeschlossen. Auch das, was nicht in die kanonischen Sammlungen aufgenommen wurde, wird weiter mitgeführt. Die Auslegung argumentiert regelmäßig und gern mit sog. Baraitot, den von Rabbi Jehuda ha-Nassi, dem Redaktor der Mischna, des Grundstocks des Talmud, nicht aufgenommenen Halachot und Haggadot (Gesetzen und Deutungen): »Wir haben eine Baraita...« (Vgl. Levinas, *Vier Talmud-Lesungen*, 8 f.). Wo andererseits Autoritäten sich zu stark hervortun, werden sie mit Humor, Ironie und Spott entkräftet und gegen andere ausgeglichen (vgl. Lazarus, *Die Ethik des Judentums*, Bd. 1, § 48 a, S. 49 f., Levinas, *Vier Talmud-Lesungen*, 10 f.).
36 Daran knüpfen sich unterschiedliche Denk- und Glaubensweisen, wie sie Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen* (1950), 2. Aufl. (Neuausgabe) mit einem editorischen Anhang von L. Stiehm und einem Nachwort von D. Flusser, Gerlingen 1994, herausgearbeitet hat. Für das Christentum mußte man sich ursprünglich bewußt entscheiden, und man entschied sich dafür aufgrund von Argumenten, Überzeugungen, Hoffnungen. In das Judentum wurde man – mit Ausnahme von Abraham – hineingeboren, und man konnte es nur schwer verlassen. Buber

Die Schrift ist (c) an Materie gebunden und so der Zeit und dem Verfall ausgesetzt. Dennoch hängt sie von keiner bestimmten Materie ab, sondern kann auf immer wieder andere Materie übertragen werden. Das geschieht freilich nur, solange sie genug Autorität hat, dies zu bewirken. So kann sie die Zeit tilgen, doch immer nur auf Zeit.

Die Schrift ist schließlich (d) als Text ein Ganzes, das nie definitiv ein Ganzes ist. An einen Text kann jederzeit etwas angefügt, es kann etwas in ihn eingeschrieben oder aus ihm getilgt werden. Auch Auslegungen sind Einschreibungen. Der Talmud, die Sammlung von Auslegungen der Thora, die Autorität gewonnen haben, macht das für seinen Text auf jeder Seite durch seine bloße Anordnung deutlich: der Kommentar zur Thora ist umstellt von Kommentaren und von Kommentaren zu Kommentaren. So wird sichtbar, daß der Text unantastbar und doch nie abgeschlossen ist.³⁷

Nach allen vier genannten Momenten, ihrer individuellen Deutbarkeit, ihrer allgemeinen Autorität, ihrer Zeitlosigkeit auf Zeit

unterscheidet gr. »pístis« als »Anerkennungsverhältnis«, das »auf einem Akt der Akzeption« beruht, von hebr. »emunah« als »Vertrauensverhältnis«, das »auf einem Status des Kontakts« beruht (10). In der jüdischen Glaubensweise »findet sich« der Mensch«, in der christlichen »bekehrt er sich«: »Der Mensch, der sich darin [sc. im Glaubensverhältnis] findet, ist primär Glied einer Gemeinschaft, deren Bund mit dem Unbedingten ihn mit umgreift und determiniert; der Mensch, der sich zu ihm bekehrt, ist primär ein Einzelner, zu einem Einzelnen Gewordener, und die Gemeinschaft entsteht als Verband der bekehrten Einzelnen.« (11) Das »Anerkennungsverhältnis« führt auf das griechisch-sokratische Denken zurück; das Bindeglied ist Paulus als maßgeblicher Begründer der christlichen Theologie. Durch Paulus als Bindeglied konnte eine griechisch-christliche Tradition in der Ethik entstehen, die sich in der Denk- und Glaubensweise von der jüdischen wesentlich unterschied, ohne daß sie sich vollkommen trennen ließen. Bubers Unterscheidung ist idealtypisch gemeint. Natürlich kam es zu mannigfachen Überlagerungen beider Seiten in der Geschichte, von denen aus sich die Unterscheidung, wie jede idealtypische Unterscheidung, im ganzen in Frage stellen läßt. Vgl. zuletzt J. Taubes, Die politische Theologie des Paulus, hg. von A. u. J. Assmann u. a., München 1993, 16 ff.

37 Vgl. Levinas, Stunde der Nationen, 40: »Das Judentum bleibt der Lehre neuer Geschehnisse gegenüber offen, ohne sich zu verleugnen, ohne auf seine prinzipielle Einheit zu verzichten. Im Innern der Schrift wird ein Werden angenommen.«

und der Unabgeschlossenheit ihrer Ganzheit, ist die Schrift Zeichen, Zeichen im Sinn der Philosophie des Zeichens, nach der die Bedeutung von Zeichen immer wieder eine andere und immer wieder nur ein Zeichen sein kann.³⁸ Sie ist ein universaler Zusammenhang solcher Zeichen, ein Zusammenhang, der allgemein vorgegeben ist und dessen Sinn doch zu jeder Zeit von Einzelnen neu gestiftet werden kann und muß.

(2) Zweitens ist ethische Orientierung aus Zeichen in der jüdischen Tradition im genauen Sinn *Orientierung*: Orientierung leitet im ganzen, ohne im einzelnen feste Anhaltspunkte zu geben. In der Orientierung kann jeder Anhaltspunkt durch andere Anhaltspunkte zur Disposition gestellt werden; entscheidend ist nicht, ob alle Anhaltspunkte vollkommen miteinander übereinstimmen, sondern ob einige einigermaßen zusammenpassen. Die Orientierung gibt immer nur ein vorläufiges Wissen, aber dieses vorläufige Wissen muß zum Handeln ausreichen, und es reicht auch aus.

Ein vollkommenes, definitives Wissen wäre für das Handeln gar nicht geeignet. Denn das Handeln, dem die Orientierung dient, verändert selbst die Situation und überholt damit laufend die Orientierung, die es voraussetzt. Die Orientierung *muß* laufend überholt werden können, und dazu *muß* sie vorläufig, Orientierung auf Zeit sein. Sie kann Orientierung auf Zeit sein durch die besondere Struktur ihres Allgemeinen, die Struktur eines Geflechts. Sie läßt zu, laufend Anhaltspunkte auszutauschen. Zwar muß stets an einigen Anhaltspunkten festgehalten werden, während andere ausgetauscht werden, doch die, an denen festgehalten wird, müssen nicht immer dieselben sein. So kann die Orientierung mit der Zeit *alle* Anhaltspunkte austauschen und sich so im ganzen erneuern. Sie läßt zu, daß sich alles unablässig ändert, nur nicht alles zur selben Zeit.³⁹ Ein Text aber wie der Talmud ist nichts anderes als ein solches Geflecht.

38 Vgl. J. Simon, Philosophie des Zeichens, Berlin/New York 1989, bes. 39-46 (Abschnitte 7 und 8). Zur Schrift vgl. bes. 247-253 (Abschnitt 49).

39 Vgl. vom Verf., Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche, Göttingen 1992, Nietzsches »Genealogie der Moral«. Werkinterpretation, Darmstadt 1994, bes. 88-93, Weltabkürzungskunst. Orientierung durch Zeichen, in: J. Simon (Hg.), Zeichen und Interpretation, Frankfurt am Main 1994, 119-141, Praktische Vernunft und ethische Orientierung, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1994/1, 163-173.

Im Talmud ist aber auch niedergelegt, was an positiven Vorschriften aus der Thora gewonnen wurde, die unwandelbar eingehalten werden. Sie machen zusammen die Halacha aus, die ihren Ausdruck wiederum in den Zeremonien findet. Sie greift tief in das alltägliche Leben ein, gestaltet es, heiligt es im Sinne des Judentums: die Schrift durchdringt das Leben. Dies führt (3) zur *ethischen* Wirkung der Orientierung aus der Thora. Sie entsteht nicht aus dem Willen zum Wissen des Guten, sondern ist von anderer Art.

(a) Mizwot, Ge- und Verbote, können, aber müssen nicht unmittelbar aus der Thora abgeleitet sein; sie bedürfen in jedem Fall des Nachweises einer langen Tradition und der Berufung auf eine Autorität.⁴⁰ Auch in ihren Begründungsweisen wird so ein Bewegungsspielraum erhalten. Weder ihr Ursprung noch ihr Sinn ist nach festen Kriterien zu erfassen und in vielen Fällen auch nicht oder nicht mehr deutlich.⁴¹ Ohne sicher zu wissen, was das Gute und warum es das Gute ist, tut man es im Vertrauen darauf, daß es das Gute ist, im Vertrauen auf die Tradition der Auslegung der Thora im ganzen ohne einen festen Anhaltspunkt im einzelnen. Dennoch geht die Halacha (b) nicht einfach in alltäglich gewohnter, »natürlich« werdender Sittlichkeit auf. Ihre Regeln sind zum einen so komplex und heben zum andern den Alltag so stark von dem der Umgebung ab, daß sie immer *als* Regeln, als »künstlich« geschaffene Regeln bewußt bleiben. Sie machen stets auf sich aufmerksam, und eben darin könnte ihr Sinn liegen. Er wird weithin so verstanden, daß er nicht so sehr in sachlichen, etwa hygienischen oder sozialen Funktionen der einzelnen Regelungen, sondern in der Spürbarkeit der Regelung selbst liegt. Sie ist gerade dort spürbar, wo ihr sachlicher Sinn nicht unmittelbar einleuchtet. Regeln, die *als* Regeln spürbar sind, aber distanzieren die Menschen von ihren unmittelbaren Lebensimpulsen und disziplinieren ihre Natürlichkeit. Sie erinnern den Handelnden stets daran, daß er handelt und daß er bewußt und besonnen zu handeln hat.⁴²

40 Vgl. S. Ph. de Vries, Jüdische Riten und Symbole, Reinbek bei Hamburg 1990, 197 f.

41 Vgl. de Vries, a.a.O., 116 u. ö. Zum Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen im jüdischen Zeremonialgesetz vgl. 162.

42 Vgl. Levinas, Vier Talmud-Lesungen, 154 f.: Eine Mizwa soll »eine Zeit der Reflexion zwischen die natürliche Spontaneität und die Natur set-

Das auf diese Weise disziplinierte Verhalten wird selbst zum Zeichen, zum Zeichen für die Zeichen der Thora.⁴³ Deren Zeichen bekommen im zeremoniell geregelten Verhalten wiederum eine eigene Sichtbarkeit, eine eigene Materialität in der Unmittelbarkeit des Lebens. Das Leben wird als Zeichen, die Zeichen werden als Leben sichtbar. Die Heiligung des Lebens, die für Juden darin liegt⁴⁴, ist keine Verklärung des Lebens und keine Abwendung und Trennung von ihm, sondern eine nüchterne Annahme des

zen«, die »Methode der mizwot« besteht darin, »bei den unscheinbarsten praktischen Handlungen zwischen die Natur und uns ein Innenhalten durch das Erfüllen eines Gebotes, einer mizwa, einzuschieben«. Vgl. auch Levinas, Schwierige Freiheit, 30 u. 41, und Heschel, Gott sucht den Menschen, 242 ff., zur Kavana, der »Aufmerksamkeit« auf das Gebotene. Ohne Kavana die Regeln zu befolgen, als mechanische Gewohnheit, wäre, so Heschel, »religiöser Behaviorismus« (a.a.O., 246 ff.).

43 Vgl. Levinas, Vier Talmud-Lesungen, 13 u. 16 f.: »die von den Talmudtexten gelehrtens Bedeutungen [...] werden von Zeichen getragen, deren Materialität der Schrift entlehnt ist: ihren Erzählungen, ihrer rituellen und zivilen Gesetzgebung, ihrer Verkündigung: einem ganzen Inventar alttestamentlicher Vorstellungen, wie auch einer Anzahl von Ereignissen, Situationen oder, allgemeiner gesagt, Markzeichen, die der Zeit der Rabbinen – oder Gelehrten – des Talmud vertraut waren.« – Der Kontext der im Talmud als Zeichen fungierenden Gegenstände kann »nur vom Leben her verstanden werden. [...] Als konkrete Wirklichkeiten sind sie [sc. die Zeichen] ja nach dem Lebenskontext dieses oder jenes. So dienen diese Zeichen – Bibelverse, Gegenstände, Personen, Situationen, Rituale – als vollkommene Zeichen: Wenn auch das Werden ihre sinnlich erfahrbare Zusammensetzung immer wieder modifiziert, so bleibt ihnen ihre Eigenschaft, stets dieselben Bedeutungen oder neue Aspekte derselben Bedeutungen zu offenbaren, unbestritten. Vollkommene Zeichen, unersetzbar und, in diesem – rein hermeneutischen – Sinn, heilige Zeichen, heilige Buchstaben, heilige Schriften. Niemals entfernt sich die Bedeutung dieser Symbole völlig von der Stofflichkeit der sie tragenden Symbole, die immer eine unverhoffte Kraft bewahren, diese Bedeutung zu erneuern. Der Geist löst sich nie ganz von dem Buchstaben, der ihn offenbart. Ganz im Gegenteil erweckt der Geist im Buchstaben neue Möglichkeiten der Anregung.«

44 Vgl. Das Buch Er rief [Lev.] 19,1: »Ihr sollt heilig werden, denn heilig bin ICH euer Gott.« Vgl. Heschel, Gott sucht den Menschen, 289 u. 290: Eine Mizwa ist »ein Gebet im Gewand eines Tuns«. – »Die biblische Antwort auf das Böse ist nicht das Gute, sondern *das Heilige*.«

Lebens mit allem Glück und Leid, Gutem und Bösem darin.⁴⁵
 (c) Als Zeichen im Leben wird die Orientierung aus der Thora auch für andere sichtbar. In der griechisch-christlichen Tradition ist es das Gewissen, das unablässig zu überprüfen hat, ob der Einzelne in seinem Handeln den allgemeinen Normen und Prinzipien folgt, und der Ort des Gewissens ist das Innere. Das Innere ist das, was für andere nicht zugänglich ist, und es ist nicht zugänglich, weil es ohne Zeichen ist, die andere verstehen und überprüfen könnten. Es ist dann aber auch für den Handelnden selbst ohne Zeichen, an die er sich halten und bei denen er mit seiner Überprüfung einhalten könnte. Die Gewissensprüfung kann auf diese Weise nie zu Ende kommen, sie kann nur in immer tiefere Abgründe führen, das Gewissen kann nur immer schlechter, böser werden – Nietzsche hat in seiner *Genealogie der Moral* das Wesentliche dazu gesagt. Das jüdische Zeremonialgesetz vermeidet diesen Weg in die Abgründe des Innern, indem es auf äußeren Zeichen des Rechten besteht, die vom Handelnden selbst und den anderen unmittelbar verstanden werden und bei denen es darum genug sein kann.⁴⁶ Das mag etwas von der Freude an den Geboten, der Grundstimmung der Freude im traditionellen Judentum überhaupt erklären, von der schon im Psalter und immer wieder bei den Auslegern die Rede ist.⁴⁷

45 Vgl. de Vries, a.a.O., 190.

46 Vgl. Levinas, Vier Talmud-Lesungen, 31: »Die Innerlichkeit des Engagements bleibt nicht bei der Innerlichkeit stehen. Sie gibt sich objektive Formen, wie es auch die Opfer zur Zeit des zweiten Tempels waren. Diese wechselseitige Abhängigkeit von Innerem und Äußerem ist ebenfalls Bestandteil der jüdischen Weisheit.« Heschel (Die Vermischung von Gut und Böse) legt das Gewicht auf das tatsächliche Handeln: »Allein gelassen, ist die Seele Stimmungen unterworfen. Aber der Tat wohnt eine Kraft inne, die die Wünsche läutert. Die Tat, das Leben selbst, erzieht den Willen. Gute Motive entstehen, wenn man Gutes tut.« (118) Ein Jude aber, der eine Mizwa erfüllt, kann darauf vertrauen, daß er tun kann, was er tun soll: »Wenn das Judentum die grundsätzliche Bedeutung der Mizwa betont, so geht es davon aus, daß der Mensch die Fähigkeit erhalten hat zu erfüllen, was Gott fordert, zumindest teilweise. Dies könnte tatsächlich ein Artikel des prophetischen Glaubens sein: Wir glauben, daß wir Seinen Willen tun können.« (121) Vgl. auch Heschel, Gott sucht den Menschen, 226 ff. u. 292.

47 Ps. 112,1. Vgl. Moses ben Maimon (Maimonides), Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis, deutsch und

(d) So detailliert das Zeremonialgesetz das Leben der Menschen regelt, es regelt das Leben dennoch immer nur in bestimmten Tätigkeiten und begrenzten Bereichen, insbesondere den Sabbat, die Fest- und Fastentage, das Essen, die Beschneidung, die Ehe und das Sterben. Damit ist die ethische Orientierung jedoch nicht erschöpft. Das Zeremonialgesetz ist nur ihr Anfang, es bereitet erst die individuelle Verantwortung vor.

Die individuelle Verantwortung, die die Thora dem Einzelnen zumutet, ist unbegrenzt. Sie ist nach Emmanuel Levinas eine Verantwortung nicht nur für das, was man begangen hat, sondern auch »für die Verfehlungen, die man nicht begangen hat, Verantwortung für die anderen«.⁴⁸ In nichts, was man tut oder unterläßt, kann man sich der Verantwortung für die Folgen entziehen, die es für andere hat.

Das Zeremonialgesetz nimmt dem Einzelnen nichts von dieser Verantwortung ab, aber es hilft ihm, sie zu übernehmen. Unter dem Einfluß der Aufklärung ist es im 19. Jahrhundert zunehmend als ein unerträgliches, weil irrationales Joch gesehen worden. Der Talmud dagegen nennt es eine Umzäunung aus Rosen, einen Ro-

arabisch von Maurice Wolff, mit Einführung und Bibliographie von Friedrich Niewöhner, 2. durchgesehene Aufl. Hamburg 1992, 43 (6. Kap.), Lazarus, Die Ethik des Judentums, Bd. 1, § 253 (S. 279 f.), Levinas, Schwierige Freiheit, 31 u. 41, und de Vries, Jüdische Riten und Symbole, passim. Lazarus weist auf den Reichtum an sprachlichen Benennungen der Freude im Hebräischen hin, der »bei einer trüben Grundstimmung des Volksgemüthes unmöglich wäre«. Die stetige Nennung des Weins neben dem Brot als dem Lebensnotwendigen stehe für die Lebensnotwendigkeit der Freude (§ 254, unter Verweis auf Ps. 104,14-15). Heschel zieht den stärksten Schluß: »Obwohl sich das Judentum zutiefst bewußt ist, wie unrein und unvollkommen all unser Tun ist, so hält es doch daran fest, daß Handeln unser höchstes Privileg, eine Quelle der Freude ist, etwas, das dem Leben letzte Kostbarkeit verleiht. Wir glauben, daß Augenblicke, in Gemeinschaft mit Gott gelebt, daß Taten, in der Nachahmung von Gottes Willen vollbracht, nie vergehen; das Gute bleibt gültig trotz aller Unreinheit.« (Heschel, Die Vermischung von Gut und Böse, 119).

48 Levinas, Vier Talmud-Lesungen, 159. Vgl. Schwierige Freiheit, 32-34. Aus eigener Erfahrung dazu Jacques Derrida in: G. Bennington u. J. Derrida, Jacques Derrida. Ein Porträt [Or. Paris 1991], aus dem Frz. v. S. Lorenzer, Frankfurt am Main 1994, 304 ff.

sensaum.⁴⁹ Ein Rosensaum umgrenzt, ohne zu trennen, macht aufmerksam, ohne festzulegen, orientiert, ohne zu normieren. Er hält nicht auf, er läßt nur innehalten. Er erinnert das alltägliche Denken und Handeln an die Grenzen, die es einzuhalten hat, erinnert es durch seine Dornen, zugleich aber auch durch seine Schönheit. Er gibt der individuellen Verantwortung auf ästhetisch gewinnende, nicht logisch zwingende Weise Orientierung. Die individuelle Verantwortung bleibt auch dem Gesetz gegenüber stets bewußt. »Das Gesetz«, formuliert Rosenzweig im *Stern der Erlösung*, »ist dem Menschen, nicht der Mensch dem Gesetz gegeben.«⁵⁰ Es wird stets nur unter dem Vorbehalt erfüllt, daß es dem Leben und das heißt zuerst: der Rettung von Leben dient.⁵¹ Wieweit es ihm dient, hängt aber stets von den Individuen und ihren Lebenslagen ab. Eine Struktur des Allgemeinen ausgebildet zu haben, die die unbegrenzte individuelle Verantwortung offenhält und sie dennoch nicht nur sich selbst überläßt, sondern durch eine behutsame Eingrenzung lebbar macht, könnte die bedeutungsvollste ethische Wirkung sein, die von der jüdischen Tradition ausgeht.

Der Antisemitismus hat stets am Partikularismus des Judentums angeknüpft, der sich mit der Idee der Erwählung verbindet. Die Idee der Erwählung habe das Judentum dazu getrieben und darin gerechtfertigt, sich über die anderen Völker zu erheben und sie seiner Herrschaft zu unterwerfen. Man warf ihm so gerade das vor, dem zu widerstehen seine Tradition es lehrte. Der Antisemi-

49 Traktat Sanhedrin (36b-37a). Vgl. Levinas' Auslegung in: Vier Talmud-Lesungen, 149 ff., und Heschel, Gott sucht den Menschen, 235.

50 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), mit einer Einführung von R. Mayer und einer Gedenkrede von G. Scholem, Frankfurt am Main 1988, 15. Vgl. Heschel, *Gott sucht den Menschen*, 251: »Man darf aus dem Gesetz keinen Götzen machen. Es ist ein Teil der Tora, nicht die ganze Tora. Wir leben und sterben für Gott und nicht für die Tora.« Heschel kämpft energisch gegen jeden »Pan-Halachismus« (a.a.O., 253 ff.).

51 Mit Berufung auf das Buch Er rief [Lev. 18,5], in Buber/Rosenzweigs Übersetzung: »Wahret meine Satzungen und meine Rechtsgeheiß, als welche der Mensch tut und lebt durch sie.« Maimonides, *Mischne Tora*, 87, kommentiert: »Er soll also durch sie leben, nicht durch sie sterben; und hat er den Tod erwählt, so ist ihm sein Tod als Selbstmord anzurechnen.« Aber auch davon kann es wieder Ausnahmen geben (87 ff.).

tismus hat eine seiner Quellen in der Verwechslung des universalen Allgemeinen, das sich für die Individuen offenhält, mit dem abstrakten Allgemeinen, das sich über die Individuen hinwegsetzt. Die Verwechslung war naheliegend, vielleicht unvermeidlich, und auch die jüdische Tradition war und ist selbst nicht immer frei davon. Sie wurde möglich, weil der jüdische Universalismus, wie wir ihn darzulegen versuchten, durchaus ein Partikularismus ist, jedoch nicht in der Weise, daß er anderen ihr Recht auf Besonderheit abspricht, sondern daß er es ihnen gerade zugesteht. Andere dürfen anders sein, und die Verantwortung besteht gerade darin, ihre Andersheit zu achten.⁵²

Die jüdische Tradition versteht die Erwählung weitgehend so, daß das Gesetz, wie es in der Thora niedergelegt ist, für alle Völker gilt, seine Auslegung im Talmud und seine Symbolisierung im Zeremonialgesetz aber nur für das jüdische Volk. Dadurch ist anerkannt, daß jede Auslegung nur eine besondere sein kann und dies gerade für die eigene gilt. Ethisch bedeutet das, sich stets bewußt zu halten, daß andere, ob andere Völker oder andere Individuen, in vergleichbaren Situationen mit vergleichbarer Überzeugung moralisch anders denken und handeln, daß sie anderen Moralien folgen könnten. Die Einschränkung des Willens zum Wissen des Guten, die die jüdische Tradition an den Anfang stellt, verlangt so, die moralischen Maßstäbe und Impulse anderer zu achten und behutsam mit den eigenen umzugehen. Sie drängt auf eine Moral zweiter Ordnung: eine Moral im Umgang mit Moral, der eigenen und der Moralien anderer.⁵³ Ständige Voraussetzung

52 Vgl. H. Cohen, *Jüdische Schriften*, 3 Bde., Berlin 1924, Bd. 1, 149: »Der Gedanke, Gott liebe die Fremdlinge, verbindet den Gedanken, mit dem der Beruf Israels anfängt, den Gedanken der Erwählung, mit dem Gedanken, mit welchem der Beruf Israels abschließt, dem Gedanken der messianischen Einheit des Menschengeschlechts. *Beide Begriffe hat das Judentum erfunden, nicht bloß den einen.*« Auch Levinas deutet von der Verantwortung für den Fremden her den Messianismus. Vgl. *Schwierige Freiheit*, 95: »Der Messianismus ist also nicht die Gewißheit der Ankunft eines Menschen, der die Geschichte anhält. Er ist meine Fähigkeit, das Leid aller zu tragen.«

53 Im Gedanken einer Moral im Umgang mit Moral steht Levinas Nietzsche und Nietzsches wiederum Kant nahe. Vgl. vom Verf., *Levinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzschanismus oder ein Nietzschanismus?*, in: W. Stegmaier u. D. Krochmalnik

einer solchen Moral im Umgang mit Moral aber ist, das moralische Handeln als Zeichen zu verstehen. Eine Moral, die sich selbst ernst nimmt, kann anderen nur dann eine andere Moral zugestehen, wenn sie immer schon weiß, daß nicht die Handlungen moralisch sind, sondern nur die Deutungen, die ihnen gegeben werden.⁵⁴

(Hg.), Jüdischer Nietzscheanismus, Berlin/New York 1997, und Philosophie der Fluktanz, 290 f. Zur Bedeutung Kants für die moderne jüdische Ethik vgl. Z. Levy, Immanuel Kant und die moderne jüdische Ethik, in: Trumah (Zeitschrift der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg) 3 (1992) 79-99. Die Nähe jüdischer Ethik zu Nietzsche liegt in der Einsicht der Eigentümlichkeit und Begrenztheit aller Moral, die Nähe zu Kant darin, daß der Mensch als ursprünglich moralisches Wesen begriffen wird, aufgrund eines Faktums, das selbst nicht zu begreifen ist. Jacques Derrida läßt bei Hegel darum im Blick auf den sich selbst begreifenden Begriff Kant in der Position des Juden erscheinen (Glas, Paris 1974, vgl. G. Bennington u. J. Derrida, Jacques Derrida, a.a.O., 301).

- 54 Darauf hat schon Spinoza aufmerksam gemacht, und Nietzsche hat es bekräftigt. Vgl. Spinoza, Ethik, IV, Einl. (Opera, hg. v. Konrad Blumenstock, 2. Bd., Darmstadt 1967, 384: »Bonum et malum quod ainet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt, praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Nam una, eademque res potest eodem tempore bona, et mala, et etiam indifferens esse.«) und Nietzsche, Nachlaß Herbst 1885 – Herbst 1886, KWG VIII 2 [165], KSA 12.149 (»Mein Hauptsatz: es giebt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Interpretation dieser Phänomene. Diese Interpretation ist selbst außermoralischen Ursprungs.« [von Nietzsche gesperrt]; vgl. auch JGB 108). Mit Spinoza, der sein Judentum durch Philosophie zu überwinden suchte, mußten die Philosophen des Judentums sich schwertun: Vgl. etwa H. Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, nach dem Ms. des Verf. neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen v. B. Strauß, Wiesbaden 1988, 385 f. (»fundamentales Mißverständnis der jüdischen Religion«), und: Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum, in: ders., Jüdische Schriften, Bd. 3, 290-372, Rosenzweig, Stern der Erlösung, 19 (»jahrhundertalter Betrug«), E. Levinas, Der Fall Spinoza, in: ders., Schwierige Freiheit, Frankfurt am Main 1992, 106 (»Verrat Spinozas«), Heschel, Gott sucht den Menschen, 247 (»religiöser Behaviorismus«), freundlicher dagegen Lazarus, Ethik des Judentums, Bd. 1, 203 (»völlig unjüdisch« – »ganz und gar jüdisch«) u. 324 f. mit Anm. 438-442 (»Talmudjünger«). Das ambivalente Verhält-

Wir brauchen die greifbaren Folgen der ethischen Orientierung aus Zeichen in der jüdischen Tradition nicht mehr auszuführen. Wir erinnern nur an das außerordentliche Gewicht, das sie der Achtung und dem Recht der Fremden gibt⁵⁵, und an die unentwegte Sorge, niemanden zu beschämen.⁵⁶ Als höchstes Fest wird nicht die Übergabe der Gesetze, sondern Yom Kippur, der Tag der Versöhnung gefeiert, an dem alles unter Individuen getane und erlittene Böse ausgeglichen wird.⁵⁷ Die ethische Orientierung des

nis zum *Juden* Spinoza prägt auch die große Monographie Y. Yovels, Spinoza. Das Abenteurer der Immanenz, aus dem Engl. v. B. Flickinger, Göttingen 1994.

- 55 Vgl. Lazarus, Ethik des Judentums, Bd. 1, 172 ff., Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, 145 ff., Levinas, Stunde der Nationen, bes. »Israel unter den Nationen« (Traktat Pessachim 118 b), 141-163.
- 56 Vgl. Lazarus, Ethik des Judentums, Bd. 1, 307, und M. Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Das antike Judentum, in: M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, hg. v. Marianne Weber, Tübingen 1921, 81988, 421 (bei den Rabbinen ist »nichts so eindrucksvoll betont, als das Gebot: Andere nicht »beschämen« zu wollen«), und Levinas, Stunde der Nationen, 101, mit Verweis auf den Babylonischen Talmud (neu übertragen v. L. Goldschmidt, 12 Bde., Berlin 1929-36), Bd. 7, Berlin 1933, 634 (Baba Mezia 58 b: »Wenn jemand seinen Nächsten öffentlich beschämt, so ist es ebenso, als würde Blut vergossen.«). Vgl. auch F. Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Aph. 273 und 274: »Wen nennst du schlecht? – Den, der immer beschämen will.« – »Was ist dir das Menschlichste? – Jemandem Scham ersparen.«
- 57 Vgl. Levinas, Vier Talmud-Lesungen, Erste Lektion: Text aus dem Traktat »Joma« (85 a-85 b), 25-55. Auch Hegel hebt die auf Normen und Prinzipien bestehende Moralität in die Verzeihung und Versöhnung auf, die er als Aufopfern der eigenen Moralität versteht; mit ihm beginnt auch für ihn die Religion (vgl. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Theorie Werkausgabe, Bd. 3, Frankfurt am Main 1970, 464-494). Levinas setzt der Hegelschen Aufhebung den »Sinn des jüdischen Rituals« entgegen, das dem Gewissen einen äußeren Anlaß und Anhalt gibt, »in sich zu gehen und im wachen Zustand zu bleiben. Es erhält das Gewissen, es bereitet seine Erneuerung vor.« (a.a.O., 34) – Zum prekären Verhältnis Hegels zum Judentum vgl. H. Liebeschütz, Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber, Tübingen 1967.

Judentums ist im ganzen auf Ausgleich und Frieden angelegt⁵⁸, darauf, nicht auf dem Guten zu bestehen, sondern auch das Böse gelassen hinzunehmen.⁵⁹

Wir haben eingangs von den alltäglichen Tugenden der Würde und der Sorge gesprochen; wir haben ihnen nun noch die Güte hinzuzufügen. Die Güte ist fähig, den Individuen ihr Böses nicht anzurechnen, sie ist, selbst frei vom Bösen, für das Böse anderer freigeworden.⁶⁰ Nach Emmanuel Levinas sind die »drei Zeichen, an

58 Vgl. Maimonides, Acht Kapitel, 4. Kap., S. 25 ff., und Levinas, Totalität und Unendlichkeit, 445.

59 Vgl. Maimonides, Acht Kapitel 49 ff. (7. Kap.: Von den Scheidewänden): Selbst den Propheten kommt Wissen nur nach dem Maß ihrer Besonnenheit und Gelassenheit zu. Vom Propheten Elia, der zum Jähzorn neigte, erklärten die Weisen, »dass Gott ihn aus der Welt genommen und zu ihm gesagt habe: »Wer so viel Eifer hat wie du, taugt nicht für die Menschen: er bringt sie um.« – Die Beschränkung des Willens zum Wissen des Guten läßt stets mit dem Bösen rechnen, bei andern, aber auch bei sich selbst. Die Geschichte des Propheten Jona ist die Geschichte dessen, der sich zuerst der Verkündung der Strafe für das Böse entziehen will, dann, nachdem Gott dies vereitelt hat, eifriger als er im Gericht sein will und sich schließlich darüber belehren lassen muß, daß Gottes Nachsicht größer ist als sein Zorn. – Wer die Kraft zum Bösen hat, ist, so Maimonides, a.a.O., 42 ff. (6. Kap. Vom Unterschiede zwischen dem Tugendhaften und dem Enthaltamen) darum noch nicht der Geringere; die Weisen »sagen sogar, je vorzüglicher und vollkommener Jemand sei, desto stärker sei sein Verlangen nach gesetzwidrigen Handlungen und sein Missbehagen bei Unterlassen derselben.« Das Böse kann und soll nicht ausgetilgt werden, es soll beherrscht werden durch das Gesetz. Nach dem Talmud gibt es dem Gesetz erst Gelegenheit zur Bewährung. Vgl. Lazarus, Ethik des Judentums, Bd. 1, 259 f.: »Siegreich aber erscheint immer und zwar an unzähligen Stellen in der talmudischen Litteratur der Gedanke von dem unvergleichlichen *ethischen Werthe und Erfolge des Leidens*; der Gedanke, welcher einen wirklichen Pessimismus nicht aufkommen liess, in jenen Zeiten nicht aufkommen liess und in dem Menschenkreise nicht, welcher, weil er der geistige Führer und Vertreter war, mehr noch als die grosse Masse von Sorgen und Kümernissen, von Druck und Verfolgung unsäglich zu leiden hatte – mehr zu leiden hatte, als vielleicht irgendwann und irgendwo Menschen von Anderen erdulden mußten.« S. auch Heschel, Die Vermischung von Gut und Böse, 119 f.

60 Vgl. Todorov, a.a.O., 125 ff., und Levinas, Totalität und Unendlich-

denen man Israel erkennt«, die Demut, der Gerechtigkeitssinn und der Elan selbstloser Güte. Um demütig zu sein, müsse man »etwas oder jemanden über sich selbst setzen«, die Gerechtigkeit verlange »strikte« Wahrung der Gesetze, die grausam sein könne, zur Güte aber gehöre, Verzeihung zu gewähren, ohne sie für sich selbst zu fordern.⁶¹ Sie mag dem jüdischen Volk die Kraft gegeben haben, an dem Bösen, das es immer neu erfahren hat, nicht zu verzweifeln, sondern inmitten dieses Bösen zu überleben.

Schindlers Liste

Das Gute ohne den Willen zum Wissen des Guten findet sich nicht allein in der jüdischen Tradition. Er läßt sich auch in der alltäglichen säkularen ethischen Orientierung wiedererkennen.⁶² Begnügen wir uns mit einem Beispiel, dem Oskar Schindlers.

keit, 442 ff., Stunde der Nationen, 135 ff. Beide verweisen, offenbar unabhängig voneinander, auf Wassilij Grossmans Roman »Leben und Schickal«, der der Verteidigung und dem Sieg von Stalingrad gewidmet ist und dabei eine »unbewohnbare Welt der erniedrigten, in ihrer Würde getroffenen Menschen« beschreibt, »die der Demütigung, dem Leiden, dem Tod ausgeliefert sind [...] In seinem Realismus kann Grossmans Buch [...] als ein Meisterwerk der Berichterstattung gelten, die alle Formen des Grauens der Konzentrationslager und des noch außerhalb des Stacheldrahtes sich abspielenden, jedoch schon auf all seinen Ebenen und in all seinen Momenten verurteilten Lebens protokolliert.« (Levinas, Stunde der Nationen, 136). Grossman setzt die Güte gegen das *Wollen* des Guten, »schlichte menschliche Güte« gegen das »fürchterliche Große Gute«. Wer das Gute *wolle*, definiere es immer schon auf seine Weise und tue damit immer schon das Böse. »Die Geschichte der Menschheit ist nicht die des Kampfes zwischen Gut und Böse, sondern die des Kampfes zwischen dem sogenannten Guten und jenem kleinen Körnchen Menschlichkeit.« (Wassilij Grossman, Leben und Schickal, aus dem Russischen übertragen v. M. von Ballestrem, A. Dorfmann, E. Markstein u. A. Nitschke, Frankfurt/Berlin 1987, 426-431). Die Güte, so Todorov, ist »die Güte eines Individuums gegenüber einem anderen Individuum, die Güte ohne Ideologie, ohne Diskurs und Rechtfertigungen, die nicht danach fragt, ob der Nutznießer sie verdient.«

61 Vgl. Levinas, Vier Talmud-Lesungen, 53 f.

62 Vgl. vom Verf., Praktische Vernunft und ethische Orientierung, und: Ethik als Hemmung und Befreiung, in: M. Endreß (Hg.), Zur Grund-

Oskar Schindler, dem Steven Spielberg seinen Film »Schindlers Liste« gewidmet hat, Deutscher, Lebe- und Geschäftsmann, willkommen bei den Organisatoren der »Endlösung«, handelt ihnen einige Hundert Juden ab, weil sie als Arbeitskräfte billiger sind. Selbst weder gut noch böse, sieht er das Böse nicht, das ihn umgibt, oder will es nicht sehen und gewinnt ihm das Gute ab, ohne es gewollt zu haben. Er betrachtet die Juden, die er beschäftigt, mit der Zeit als Menschen, für die er Verantwortung trägt. Er wächst allmählich in ein moralisches Bewußtsein hinein, das ihn nicht mehr losläßt und ihn immer weiter in seine Verantwortung hineintreibt, auch gegen allen geschäftlichen Vorteil und unter wachsenden persönlichen Risiken. Mit dem Rest seines Vermögens kann er schließlich achthundert Menschen vom sicheren Tod loskaufen.

In der Dämmerung des Nazi-Reiches aber erkennt er, daß auch dies nicht genug war, daß es *nur* achthundert Menschen waren und daß er, unter größeren Risiken und mit weiteren Opfern, vielleicht noch mehr Menschen das Leben hätte retten können. Er verzweifelt an dem Guten, das er inmitten des Bösen geschaffen hat. Sein jüdischer Betriebsleiter, mit dem zusammen er die Liste derer erstellt, die gerettet werden sollen, rechtfertigt ihn. Er nennt diese Liste »das absolute Gute«. Es ist ein absolut Gutes nicht, weil es absoluten Prinzipien entspräche, sondern weil es ein Gutes ist, als das in dieser Situation nichts Besseres gedacht werden kann, ein absolut Gutes nicht jenseits des Bösen, sondern inmitten des Bösen.

legung einer integrativen Ethik. Für Hans Krämer, Frankfurt am Main
1995, 19-39.

2. Einleitung