

1 .

Die erste Ausgabe von *Zwei Wege des Judentums* erschien Anfang August 1939, vier Wochen vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges. Mit dem Schreiben hatte ich im Januar 1938 begonnen, fünfzig Tage vor dem *Anschluß* und etwa zwei Monate nach jener Győrer Rede, in der Ministerpräsident Kálmán Darányi das erste Judengesetz ankündigte.

Diese wenigen chronologischen Daten beleuchten bereits den historischen Rahmen, in dem das Buch entstand. Niemand zweifelte daran, daß die Győrer Ankündigung nicht nur ein Gesetz zur Einschränkung der Rechte des Judentums einläutete, sondern auch eine Eskalation des Feldzuges, der schon seit langem gegen die ungarischen Juden geführt wurde. Soviel entnahmen sie alle der Rede; mehr noch nicht. Die meisten begriffen die Ankündigung nicht als Vorboten der Katastrophe, sondern lediglich als Alarmzeichen für die zunehmende Bedrohung ihrer Daseinsform. Aber selbst dies drang nur gedämpft in ihr Bewußtsein, denn sie lebten ja schon seit zwei Jahrzehnten mit dem Wissen um die Bedrohung.

Aus dieser Abgestumpftheit wollte ich sie mit *Zwei Wege des Judentums* aufrütteln. Ich hoffte, das Buch werde einen Beitrag zur geistigen Mobilisierung der ungarischen Juden leisten. Dazu war es notwendig, über den inneren – und vom Wesen her esoterischen – Gehalt ihres Judentums zu informieren, auf ihre spezifische und heikle historische Situation in der westlichen Kultur mit den sich daraus ergebenden Aufgaben hinzuweisen. Ich mußte auftreten gegen Selbstmitleid und Selbstgenügsamkeit sowie die bei ungarischen Juden weitverbreitete Neigung, den Grund allen Übels immer außerhalb von sich selbst zu suchen. Die hohen Maßstäbe, die ihnen abverlangten, das eigene Verhalten, die eigenen Taten und Wert-Optionen nicht an den Fehlern anderer zu messen, sondern an der historischen Selbstverantwortung, sollten eine sich auf Selbstkenntnis stützende, selbstbewußte, sich selbst gegenüber strenge jüdische Generation heranziehen. Eine Generation, die – ohne Schwächung der gemeinschaftlichen Identität – all das in sich auszumerzen vermag, was den Horizont einschränkt, und sich – ohne Beeinträchtigung der universellen Sensibilität – die althergebrachten Gemeinschaftswerte aneignet. Wieviel Zeit dafür zur Verfügung stünde, wußte niemand; daß es nicht viel sei, meinte wohl jeder real Denkende; daß schier keine Zeit mehr blieb, weil die Katastrophe vor der Tür stand, ahnte noch niemand.

Das halbe Jahrhundert der Emanzipation und die folgenden zwei Jahrzehnte des Antisemitismus hatten bei den ungarischen Juden zu einer Identitätsstörung geführt. In den Zeiten vor der Emanzipation und in den Regionen jenseits der Karpaten brauchten die Juden nicht gegen solche Krisen anzukämpfen. Sie lebten ihr traditionelles Leben, ohne Voreingenommenheit, vor keinem Spiegel. Doch eine Vielzahl der ungarischen Juden – natürlich nicht die streng Traditionsbewußten, wohl aber die im Leben der ungarischen Gesellschaft und der jüdischen Öffentlichkeit besonders Aktiven – war seelisch überaus stark daran interessiert, die eigene Geschichte zeitlich mit der Emanzipation zu beginnen und räumlich westlich der Karpaten zu lokalisieren. Dies war im Grunde der historische Wunschtraum, den sie Assimilation nannten. Mit den Werten der modernen westlichen Kultur aufgewachsen, konnte man nicht mehr durch einfachen Fingerzeig evident machen, daß das Judentum nicht bloß eine Konfession, sondern noch etwas anderes sei. Ihre Führungsschicht versuchte zwar, das Dasein auf die Konfession zu reduzieren, indem sie ständig betonte, daß das Judentum eine Religion und nichts anderes sei, doch das unmittelbare Judentum-Erlebnis der Juden stand in irritierendem Widerspruch zu dieser Behauptung. Allerdings erlebten sie auch ihr Ungartum gleichermaßen unmittelbar, zumindest der überwiegende Teil der ungarischen Juden. Dies führte zu einem weiteren Widerspruch. Man hätte die Identitätsstörung nur durch eine Analyse dieses Widerspruch-Geflechts beheben können. Doch die geistige Elite des ungarischen Judentums unternahm weder in dem halben Jahrhundert der Emanzipation noch in den folgenden zwei Jahrzehnten einen ernsthaften Versuch, zu klären, was diese augenfällige Zweiseitigkeit – als Religion und Volk – bedeutet und was für eine Einheit sie birgt.¹

¹ Damalige Diskussionen drehten sich gewöhnlich um die Frage, ob das Judentum Religion oder *Rasse* sei. In dem Studienband „*Zsidókérdés, asszimiláció, antiszemitizmus*“ [*Judenfrage, Assimilation, Antisemitismus*] (Gondolat Kiadó, 1984) wird darauf hingewiesen, daß Begriffe wie „Rasse“ oder „Art“ im zeitgleichen Wortgebrauch nichts mit der späteren rassistischen Auslegung gemein hatten. Vor 1918 wurde das Wort *Rasse* generell im Sinne von „Nationalität“,

Das Versäumnis, die Identität ins Bewußtsein zu rufen, hatte keine spürbaren Konsequenzen, solange die günstigen Umstände der Emanzipationszeit der Judenheit Schutz bot. Da es ihr aber an authentischem Identitätsbewußtsein mangelte, wurde sie zu einem Spielball der Verhältnisse, und als diese eine ungünstige Wende nahmen, überfiel sie lähmende Ratlosigkeit. Die Menschen besaßen keine inneren Kraftreserven für eine seelisch-geistige Autonomie, mit der sie die verschärften äußeren Bedingungen hätten ausgleichen können. Grundsatz ihres Verhaltens wurde der Minimalismus: stets jener Zielsetzung, Lösung, Deutung, Lagebewertung den Vorzug zu geben, die den geringsten Willen und die geringste Sensibilität verlangte. Aus diesem Grund blieb ihnen auch die wahre Bedeutung der Győrer Rede verborgen. Sie wollten glauben, daß nur ihrer gewohnten Lebensform Gefahr drohe, und meinten, dem ließe sich mit kleineren Kurskorrekturen begegnen.

Wer in diesen Krisenzeiten wenigstens versuchen wollte, die seelische und geistige Widerstandskraft der ungarischen Juden zu mobilisieren, mußte vor allem diesen Minimalismus ausschalten und sie dazu bringen, sich nicht auch selbst als einen äußeren Umstand zu betrachten. Um flexibel auf die stetig wachsende Bedrohung reagieren zu können, war Geistesgegenwart notwendig. Und über Geistesgegenwart verfügen Gemeinschaften wie Individuen, wenn sie bei der Bewältigung von Situationen nicht gezwungen sind, ihr Daseinszentrum direkt zu mobilisieren – denn ein solcher Versuch erstickt nahezu zwangsläufig in Krampf und Panik. Vielmehr genügt es, die Energien aus den Kapillaren des eigenen körperlich-seelisch-geistigen Organismus auf die jeweilige Situation zu richten: Die Energien des Zentrums strömen hier so reichlich, frei und organisch, daß sie ganz nach Bedarf dosiert werden können.

Die Bedingung einer solchen Geistesgegenwart ist das, was Hölderlin an der Lebensform der griechischen Polis faszinierte: „jene Energie und Konsequenz, die auch in das Entfernteste die Übereinstimmung mit dem Mittelpunkt trägt.“ Damit formulierte er nicht nur das Maß der griechischen Polis, sondern *jeder* gemeinschaftlichen Identität. Das besagte Zentrum antwortet auf die Frage: Was ist das, womit sich die Gemeinschaft auf der höchsten Ebene identifizierte? Das Maß der Lebensform ist die Energie und Konsequenz, mit der die Gemeinschaft die höchste Ebene ihrer Identifizierung mit sich selbst noch am äußersten Randpunkt ihres Daseins widerspiegelt. In dem Maße, wie eine Gemeinschaft diesen Anspruch erfüllt, wird sie auch über genug Geistesgegenwart verfügen, um den Herausforderungen der Geschichte zu begegnen. Dazu bedarf es erstens einer Elite, die die höchste Identitätsebene der Gemeinschaft kennt, und zweitens einer Kommunikation zwischen der Elite und den übrigen Schichten der Gemeinschaft, die es ermöglicht, ja selbstverständlich macht, daß die gesamte Gemeinschaft in irgendeiner Form für die Wertewelt der Elite empfänglich ist.

Das Buch *Zwei Wege des Judentums* wollte die Judenfrage zur Frage der Juden machen, wobei es den Schlüssel zur Lösung in der Anhebung der Identitätsebene und in der freien Zirkulation der geistigen Energien des Judentums sah – in einer Spiegelung der höchsten Identitätsebene, die auch die entfernteste Peripherie erreicht. Eine ebenso konsequente Anwendung der biblischen Tradition wie ein Mittel zur Realisierung ist das gestrenge Festhalten an der biblischen Wertordnung, an der auf permanenter Spiritualisierung der Materie und des Materiellen basierenden Opferordnung.

Ob diese Überlegung, die Anwendung des biblischen Modells, der spirituellen Wertordnung des Opfers in der modernen wirtschaftszentrischen Gesellschaft utopistisch war, ist eine Frage, die ihren Zweck zweifach verfehlt. Erstens kennt das biblische Modell keine Zeit, die es an sich binden kann: Es ist nie mit seiner zeitlich fixierten Form identisch, sondern immer nur mit den Transformationen seiner selbst. Wer anderer Auffassung ist, der hält die Bibel für den Mythos einer vergangenen Zeit, das heißt statt sich mit ihr zu identifizieren, wandert er ab in eine fremde Religion. Hier trifft nämlich Campbells Behauptung, Mythos sei fremde Religion, tatsächlich zu. Zweitens könnten diese Frage nur jene 600 000 ungarischen Juden authentisch beantworten, die von dem in der Konzeption vermittelten Opferbefehl

„Ethnie“ verwendet. (S. 16) Und ohne jeden rassistischen Unterton gebrauchte man dieses Wort auch nach 1918 bei den internen Debatten um die Sachlage des Judentums; vielleicht, weil „jüdisches Volk“ als biblischer Begriff zu den religiösen Überlieferungen zählte und von beiden Seiten als Bezeichnung für das Judentum akzeptiert wurde, sich also nicht eignete, die Gegensätze zwischen den Anhängern und den Gegnern der Assimilation hervortreten zu lassen. Als in *Zwei Wege des Judentums* die Deutung der Rasse als Blutgemeinschaft verworfen wurde, ging es nicht nur um die Auseinandersetzung mit Antisemiten

Béla Tábor: *Zwei Wege des Judentums – Nachwort zur zweiten Ausgabe*, 1990.

unmittelbar angesprochen wurden. Sie aber, Ungarns letzte große *galut*-Scharen, lassen sich nicht mehr befragen.

Galut ist der hebräische Ausdruck für das, was man im allgemeinen griechisch *diaspora* nennt. Doch anders als *diaspora*, was Zerstreuung bedeutet, wird *galut* generell mit Verbannung übersetzt. Der Ausdruck stammt aus der Bibel, schon Jesaja und Jeremia benutzten ihn für die in babylonische Gefangenschaft verschleppte Gemeinschaft der Juden. Später bürgerte er sich als Begriff für die jüdische Diaspora ein. Heute meint er natürlich keine echte Verbannung mehr, sondern erinnert an die spät- und postbiblischen Zeiten der jüdischen Geschichte und versinnbildlicht die Identifizierung damit. Man könnte von einem religionsgeschichtlichen Symbol sprechen, wenn das Wort Religion das Wesen des Judentums erschöpfen würde. So kennzeichnet es die gleichen Zweier-Einheiten wie das Judentum selbst: ein einheitliches religions- und volksgeschichtliches Symbol, das eine nicht ohne das andere, wobei aber das religionsgeschichtliche Moment dominiert. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß der volksgeschichtliche Aspekt mit dem Zionismus wieder stärker an Bedeutung gewann. Erst seitdem gilt dieses Symbol erneut für die *außerhalb des Judenstaates (Israel)* lebenden Juden, zur Unterscheidung von den dort ansässigen. Doch die geistige Bedeutung des Wortes bezieht die politische nicht mit ein. Die geistige Bedeutung impliziert die im jüdischen Staat lebenden Juden ebenso wie die auswärtigen, und das bleibt so - so lebt es im religiösen Bewußtsein des Judentums -, bis der Messias erscheint und Israel wieder zum Heiligen Land wird. Bis dahin aber bedeutet *galut* die jüdische *Schicksalsgemeinschaft*, in der Verfolgung und Bedrohung seit zwei Jahrtausenden eine wahrhaft große Rolle spielten, auch wenn die Epochen der Verfolgung mit Glanzzeiten wechselten.

Vor dem Zweiten Weltkrieg war die osteuropäische *galut*-Gemeinde die größte. In der Emanzipationszeit und den nachfolgenden zwei Jahrzehnten fiel es besonders auf, daß sich die ungarischen Juden (oder ihre richtungweisende Schicht) von den osteuropäischen Juden, die weltweit etwa die Hälfte aller Juden ausmachten, abgrenzen wollten. Dieses Bestreben war einerseits eine natürliche Folge dessen, daß die ungarischen Juden bereits im Bannkreis der modernen westlichen Kultur lebten, freilich in deren östlichstem und der Tradition am nächsten stehenden Grenzgebiet; andererseits war sie ein Symptom der oben erwähnten Identitätsstörung. Und bei näherer Betrachtung offenbart sie das gleiche Versäumnis, das auch die Identitätsstörung verschuldete: das Ausbleiben von Analysen, die hätten aufzeigen können, welche reale Einheit die reale Doppelheit des jüdischen Daseins birgt. Hätte man diese Aufgabe bewältigt, wäre auch die Abgrenzung vom osteuropäischen Judentum überflüssig gewesen. Sie hätte das *historische Grenz-dasein* des Judentums verdeutlicht, das sich in keiner geschichtlichen Daseinsform erschöpfen kann: weder in einer, die die Verschiedenheit zwischen Judentum und Umwelt unkenntlich machen will, noch in einer, die diese Erkennbarkeit durch Überbetonung volkscundlicher, historische Phasen fixierender Spezifika sichern will.

Die Abgrenzung sei nötig, befand die illusionistisch-konformistische Schicht der ungarischen Juden, die das Leben der Gemeinschaft in wachsendem Maße beeinflusste, weil die osteuropäischen Juden in ihrer Lebensform einen auffälligen und herausfordernden Kontrast zu dem verkörperten, was sie selbst anstrebte: unkenntlich zu machen, was sie vom Umfeld unterschied. Im Zeichen der Eingleisigkeit und Zeichenblindheit, die der Neophyten-Rationalismus der Aufklärung hinterlassen hatte, konnte man sich nur diese uniformisierende Assimilation als einzig gangbaren Weg zur Harmonisierung des Verhältnisses zwischen den verschiedenen ethnischen Gemeinschaften vorstellen. Dem Moloch des Mimikry opferten die ungarischen Juden sogar die eigene Identität: Um ihr Anderssein vor der Umwelt unkenntlich zu machen, mußten sie eine Lebensform wählen, in der sie sich selbst nicht mehr erkennen konnten. Der Gefahr der kollektiven Schizophrenie versuchten sie dabei durch die Abgrenzung von den osteuropäischen Juden zu begegnen. Auf sie projizierten sie die Ablehnung des eigenen Andersseins und machten sich selbst glauben, daß dieser Widerwille ihnen gelte und nicht etwa dem, was sie selbst vom Umfeld unterscheidet. Dieser Mechanismus der Projizierung ist in der modernen Psychologie wohlbekannt.

In Wirklichkeit wollten sie sich natürlich von der jüdischen Schicksalsgemeinschaft loslösen. Und letztlich kam die grausame Logik der Geschichte zur Geltung, als die brutale Gewalt sie dann zwang, ihre Verschiedenheit, die sie verschwinden lassen wollten, für die Umgebung kenntlich zu machen, und

Béla Tábor: *Zwei Wege des Judentums – Nachwort zur zweiten Ausgabe*, 1990.

sie mit jenen, von denen sie sich abgrenzen wollten, in die intimste Schicksalsgemeinschaft stieß: die Schicksalsgemeinschaft der Vernichtung.

Galut bedeutet nicht nur *Verbannung*. Das hebräische Wort hat noch eine zweite Bedeutung: *Enthüllung des Verborgenen*, auf Griechisch *Apokalypse*

Apokalypso heißt, etwas Verborgenes aufdecken, offenbaren, enthüllen, egal ob es grauenvoll ist oder nicht. Gleich der Wurzel des hebräischen Wortes *galut*: *gala*. Doch die im Hellenismus entstandene jüdische apokalyptische Literatur enthüllt tatsächlich in grauenvollen Visionen die Geheimnisse vom Ende der Zeiten, und zwar so suggestiv, daß sich die Bedeutung von *apokalyptisch* – dem Ausdruck, der den Akt der Aufdeckung des Verborgenen beim Namen nennen soll – im Bewußtsein der seither verstrichenen langen Jahrhunderte gewandelt hat. Mittlerweile drückt das Wort nicht mehr das Aufdecken von etwas Verborgenen aus, ja eigentlich überhaupt kein Aufdecken, sondern das unbeschreiblich Grauenvolle selbst. Diese Sinndeutung erlangte das Wort in den Kulturen, die auf den Trümmern des Hellenismus entstanden, und so bürgerte es sich auch in der ungarischen Literatursprache ein.

Apokalyptisch hat aber nicht nur diese übertragene Bedeutung. Das hebräische Wort *gala* kommt in seiner doppelten Bedeutung von Verbannung beziehungsweise Aufdeckung des Verborgenen etwa 250 mal in der Bibel vor. Zu knapp fünfzig Prozent meint es die Aufdeckung des Verborgenen und beschränkt sich dabei keineswegs auf die Offenbarung des Endes. Die griechische Bibelübersetzung Septuaginta, die auf eine relativ frühe Periode des Hellenismus zurückgreift, verwendet bei dieser Wiedergabe die Wortgruppe *apokalypso/apokalypsis*. Die übertragene Bedeutung des Wortes verbreitete sich erst mit der apokalyptischen Literatur, jener Literatur eschatologischer Thematik, die in einer späteren Phase des Hellenismus in den Vordergrund rückte.

Daß im Hebräischen dasselbe Wort für Verbannung und für Aufdeckung des Verborgenen steht, spricht jedenfalls dafür, daß die jüdische Geistestradiation in einer Tiefenschicht einen – durchaus plausiblen – Zusammenhang zwischen den beiden Bedeutungen spürt. Die beiden hängen ebenso zusammen wie Heim und Verborgeneheit, und *galut* ist ihre Negierung. Es bedeutet zum einen Heimlosigkeit, zum anderen Unverborgeneheit. Oder genauer: Heimlos-Machen und Unverborgene-Machen. Die Verbannung – Exil, Deportation – beraubt den Verbannten seines Zuhauses, die Apokalypse beraubt das Geheimnis seiner Verborgeneheit. In der apokalyptischen Literatur zum Beispiel dessen, was uns, im Schoße der Zukunft verborgen, erwartet. Der gemeinsame Sinn der beiden Bedeutungen von *gala* lautet: in ein fremdes Milieu zwingen.

Das etymologische Wörterbuch der ungarischen Sprache definiert die Bedeutung von *apokalyptisch* folgendermaßen: ähnlich den Greueln des Jüngsten Gerichts, grausig.

2.

Ja, so ging die Geschichte nach dem August 1939, nach dem Erscheinen des Buches weiter: „apokalyptisch – ähnlich den Greueln des Jüngsten Gerichts, grausig.“ Dafür gibt es keinen Namen. Man pflegt es zu umschreiben, wenn auch nur mit einem Wort. Manche sagen Holocaust – griechisch für Brandopfer; manche Shoa - hebräisches Bibelwort für Vernichtung, Katastrophe, äußerste Gefahr; manche Auschwitz – pars pro toto, eines für die vielen Vernichtungslager. In Wirklichkeit die Ermordung von sechs Millionen Juden, überwiegend Ost- und Mitteleuropäer, unter ihnen 600 000 Ungarn. Männer und Frauen, Alte und Junge, Kinder an der Schwelle ihrer Zukunft und Kindlein, die die Schwelle des Lebens gerade erst hinter sich hatten, Familien und Fremde, Verliebte und Unverliebte, Glückliche und Unglückliche, Gesunde und Kranke, Sorglose und Sorgenvolle, Freunde, Feinde und Gleichgültige, Menschen mit der berausenden Verantwortung des Geistes im Herzen und andere, die sich damit begnügten, den Tag zu genießen. Wie könnte denn all dies zur Geschichte gehören? Der Tod, der unersetzbare Tod, jedermanns eigener Tod liegt immer diesseits der Geschichte. Die Geschichte macht den Tod zu ihrem Material, nutzt den Tod als Baustoff. Natürlich nicht nur den Tod: auch das potenzierte Leben, den Augenblick. Geschichte ist Brücke zwischen potenziertem Leben und Tod. Ein rastloses Wandern, ein Hin und Her zwischen ewigem Leben und ewigem Tod. Doch das persönliche Leben, das

Béla Tábor: *Zwei Wege des Judentums – Nachwort zur zweiten Ausgabe*, 1990.

individuelle Schicksal befindet sich diesseits der Geschichte, obgleich jeder Einzelne für sich Nutznießer und Opfer der Geschichte sein kann.

Dennoch ist dies das erste der drei Ereignisse, die den Epochenwechsel in der jüdischen Geschichte unmittelbar auslösten. Das zweite: die Gründung des neuen jüdischen Staates. Das dritte: die Entropisierung des Symbols.

Nehmen wir also Abschied von den sechs Millionen unersetzbarer Einzelner und geben wir sie ihrer gemeinsamen letzten Ruhestätte anheim, der Geschichte, die nur Diagonalen kennt. Auf diese Weise wurde die Vernichtung der sechs Millionen Juden, auf einen historischen Tatbestand reduziert, insofern zum ersten Beweggrund für den Epochenwechsel in der jüdischen Geschichte, als sie zum einen die geographische Verteilung der restlichen Juden grundlegend veränderte, was auch eine Verlagerung der geistigen Schwerpunkte des in verschiedenen Teilen der Welt lebenden Judentums nach sich zog, und zum anderen ihre traumatische Wirkung eine unauslöschliche Spur im Verhältnis zur Welt und zum eigenen Judentum hinterließ.

Beide Momente sind eng verflochten mit dem zweiten und dritten epochalen Ereignis, mit der Gründung des neuen jüdischen Staates und mit der Entropisierung des Symbols.

In Ost- und Mitteleuropa entging nur ein Bruchteil des Judentums der Vernichtung. Aber selbst unter denen, die nach dem Krieg in ihre alte Heimat zurückkehrten, schien vielen der Gedanke unerträglich, in einer Umgebung leben zu müssen, wo alles nur an die Vergangenheit, an die ermordeten Freunde und Verwandten erinnert, wo sie im Straßengewimmel auch den Komplizen der Mörder begegnen könnten. Sie entschieden sich auszuwandern. Und obwohl ihnen die Welt offen stand in den ersten Nachkriegsjahren, fühlten sich die Emigranten – neben Westeuropa – vor allem von zwei Mittelpunkten angezogen: von Amerika und dem neuen jüdischen Staat.

Was den Epochenwechsel in der jüdischen Geschichte wirklich auslöste, das war der Verlust des osteuropäischen Judenzentrums (hier ist die große Anzahl der Juden, die in der Sowjetunion überlebten – und sofern sie ihr Judentum bewahrten –, außer acht zu lassen, weil sie vom Weltjudentum getrennt waren). Dabei hatte gerade dieses Zentrum in dieser Region – und durch seine weitreichende Ausstrahlung auch anderswo – die Kontinuität der Tradition gewährleistet. Für Europa und Amerika war es der *Hüter des Symbols*, es nährte die uralten oder zumindest seit einigen Jahrhunderten als uralte empfundenen Symbole mit der Wärme seiner rundum kristallisierten Daseinsform.

Jetzt war das osteuropäische Judenzentrum gespalten, geometrisch gesagt: der Kreis mit seinem Mittelpunkt wurde zu einer Ellipse mit zwei Brennpunkten. Den einen Brennpunkt verkörperte das Judentum der Vereinigten Staaten, den anderen Israel. In diesen beiden Ländern leben nun die meisten Juden, und wenn wir die rund 2,5 Millionen sowjetischen Juden beim statistischen Vergleich unberücksichtigt lassen – was der Realität entspricht, vor allem wenn man bedenkt, daß sie in Scharen auswandern, in erster Linie eben nach Israel und zum Teil in die USA –, dann verlagern sich die Proportionen noch mehr zugunsten der beiden Fokusse.

Außerdem gibt es noch ein wichtigeres Moment, und das betrifft die *Art und Weise* des Epochenwechsels: von wo nach wo das Judenzentrum gelangte, als sein einer Mittelpunkt in zwei Brennpunkte zerfiel. An die Stelle der alten Verhältnisse mit ihrem wirtschaftlich, gesellschaftlich und kulturell gleichermaßen niedrigen Niveau, der politischen Geringschätzung der Menschenrechte und der unterschiedlichsten Bedrohung der Menschenwürde trat eine neue Situation, die den angesiedelten jüdischen Gemeinschaften all das zubilligte, was ihnen das Umfeld des alten Zentrums verwehrt hatte oder nicht zu bieten vermochte. Dies gilt, in abweichender Form, auch für Israel und die Vereinigten Staaten. Damit hat erstmals in der galut-Geschichte eine Epoche begonnen, in der die Juden unter den gleichen Bedingungen wie ihre Umwelt ihr Schicksal gestalten und sich an der Gemeinschaftsarbeit der universellen Geschichte beteiligen können. Noch weiter weist vielleicht folgendes Moment in dieser Schicksalswende: Während das Umfeld des alten, osteuropäischen Zentrums und damit auch der weltliche jüdische Alltag an das europäische Mittelalter beziehungsweise den Übergangszustand zwischen dem Mittelalter und der Neuzeit anknüpfte, fanden die beiden Brennpunkte, die das Zentrum ablösten, in der Elite der modernen Gesellschaft eine Heimstätte. Dieser Umstand könnte das Verhältnis zwischen Sakralität und Säkularität innerhalb des Judentums langfristig grundlegend verändern.

Das seelisch-geistige Trauma der Shoa enthielt auch für den überlebenden Einzelnen Elemente, die in die Geschichte mündeten. Im großen und ganzen verstärkte diese Wirkung die bereits vorhandenen Tendenzen: die Engherzigen wurden noch enger, die Weitherzigen noch weiter. Mit letzteren brauchen wir uns hier nicht näher zu beschäftigen; diejenigen, die es angeht, können sie und alles, was die Weitherzigen vertreten, durch folgenden Hinweis aufspüren: die Tiefe ruft die Tiefe, die Weite ruft die Weite. Übrigens veranschaulicht das vorliegende Buch sogar mehrfach, worum es hierbei geht. Ersteres trat vor allem auf der breiten Skala der Entfremdung in Erscheinung. Manche entfremdeten sich ihrem Umfeld - und auch das auf einer breiten Skala: vom kindlichen Schmollen bis zu zerstörerischen Ressentiments. Ein anschauliches Beispiel für das kindliche Schmollen bieten diejenigen, die sich der deutschen Sprache entfremdeten, die sich weigerten, Deutsch zu sprechen oder auch nur Deutsch zu hören. Wer könnte ihnen das verübeln. Diese Entfremdung war authentisch: Sie läßt sich einwandfrei ableiten von der Logik der ihres Raumes beraubten Emotionen, die der schwarze Mythos der blinden Qual induziert - ebenso wie der farbige Urmythos des Leids, der sich im Raum und im prismatischen Medium der Freude bricht, die Logik des Geistes induziert. Die Engherzigen produzierten noch schlimmere Symptome der Entfremdung. Manche entfremdeten sich ihrer nichtjüdischen Umgebung - die ungarischen Juden dem nichtjüdischen Ungarum -, manche entfremdeten sich dem eigenen Judentum, manche entfremdeten sich Gott. All das beschränkte sich nicht auf jene, die selbst durch die Hölle der Konzentrationslager gegangen waren. Vielmehr konnte es auch jenen als Alibi vor sich selbst dienen (den historischen Geschehnissen zufolge dürften es nur wenige gewesen sein), die bloß die Gelegenheit beim Schopfe ergriffen, um Laufbahnen einzuschlagen, die ihnen vorher verschlossen waren. So erlangten Juden in relativ großer Zahl („gemäß ihrem prozentualen Anteil“ - wie die absurde und willkürlich kreierte Kategorie lautete) Machtpositionen, die ihnen Haß einbrachten. Da gab es nicht nur brutale Karrieristen, sondern auch Schöngeister, die *sich selbst überzeugten, daß sie ihrer Überzeugung nach* einer edlen Sache dienen und daß sie die Wahrheit verkörpern, denn: Gewissen und Überzeugung lassen sich gleichermaßen leicht korrumpieren, ein schlummerndes Gewissen ist leicht mit einem guten Gewissen zu verwechseln, und das stolze Selbstbewußtsein, die Wahrheit zu verkörpern, erreicht man leicht durch Selbsttäuschung.

Mutatis mutandis wirkte ein ähnlicher Mechanismus auch in denjenigen, die sich ihrem Judentum entfremdeten. Nur spielte bei ihnen nicht Karriere-Gier, sondern Einschüchterung die entscheidende Rolle. Hier wie dort setzte natürlich eine enge Seele die Apostasie voraus. Längst war der Weg geebnet für die so bequem anmutende Lösung des Glaubensabfalls. Schließlich hatte es in der ganzen *galut*-Geschichte immer wieder Verfolgungen gegeben; die jetzige mag die allerschlimmste gewesen sein, nicht aber die allererste. Diese Überlegung bewog viele, ein Leben mit „falschen Papieren“ zu beginnen. Sie konvertierten oder säkularisierten und verschwiegen ihr Judentum oft sogar den eigenen Kindern. So entstand - wichtig für den Epochenwechsel in der jüdischen Geschichte - die Schicht der Menschen „jüdischer Abstammung“, die sich (völlig zu Recht) von den Juden abgrenzen und doch nicht abgrenzen. Dieses Niemandsland zwischen Juden und Nichtjuden bedeutet häufig nicht nur ein schwieriges inneres Problem für die zweite Generation der Religionsfernen, sondern auch eine komplizierte Aufgabe für die jüdische Geistesgemeinschaft.

Den Schlüssel zu all dem, was ich hier angeführt habe, liefert letztlich das Problem der Krise des Symbols. Ich sprach von der Entropisierung des Symbols als drittem Auslöser für den Epochenwechsel in der jüngsten Geschichte des Judentums. Die Entropisierung als drohender „Hitzetod“ ist noch keine *geschehene*, abschließende Phase der Geschichte des Symbols, sondern erst eine Tendenz. Ein Prozeß, gleichaltrig mit der Säkularisierung, aber nicht identisch mit ihr. Die Säkularisierung an sich betrifft nur eine Gruppe der althergebrachten, Bedeutung ausstrahlenden Symbole, freilich jene, die letztlich allen Symbolen Sinn verleiht.

Symbole können nur mit Symbolen beschrieben werden. Versucht man es mit mehr oder weniger desymbolisierten Zeichen, ist die Beschreibung in entsprechendem Maße verfehlt. Symbole sind ebenfalls Zeichen, aber Zeichen, die etwas bergen: eine Kette verborgener Bedeutungsschichten, die alle über sich hinaus weiterdrängen, zu einer noch tiefer verborgenen - und universelleren - Bedeutungsschicht. Symbole sind Zeichen, die eine unendliche Kette verbergender Zeichen bergen. Als Zeichen zeigen sie

etwas an, aber als Symbole verraten sie auch, daß sie etwas verbergen, nämlich diese unendliche Kette der verbergenden Zeichen. Ein Symbol zeigt also nicht weniger als ein konventionelles Zeichen an, sondern mehr, nämlich daß es verborgene Schichten enthält und daß auch diese Schichten verbergende Zeichen sind. Seine Verbergung zeigt an, und seine Anzeigung verbirgt – und beide *fordern auf*.

Sie fordern auf zum Durst – aber auch dieses Wort ist hier Symbol. Durst sei ein Beweis für die Existenz des Wassers, sagt Franz Baader. Er meint es als Gottesbeweis, aber uns interessiert das jetzt nur insofern, als er ein Symbol durch ein Symbol beweist: das verbergende Zeichen der Existenz des Wassers durch das verbergende Zeichen der Existenz des Durstes. „Aus dem Durst bereiten wir uns einen Trunk“, spannt Lajos Szabó den Gedankengang von Franz Baader weiter. Aus demselben Grund wie wir uns aus Durst einen Trunk bereiten können, ist der Durst ein Beweis für die Existenz des Wassers. Der Durst selbst ist das Wasser, sobald seine Existenz als Mangel seiner selbst auftritt. Um bei der Dimension des Symbols zu bleiben: Im Durst ruft – trinkt – der Urozean sein zu Flüssen zerrissenes Sein in sich zurück; und weil er als Mangel seiner selbst in den Flüssen präsent ist, geht dieser Ruf weiter von Fluß zu Fluß, von Durst zu Durst.

Im Durst, zu dem das Symbol auffordert, dürsten wir nach dem Sein, und zwar nach jener verborgenen Dimension des Seins, die im Symbol über sich selbst hinaus weiterdrängt zu einer noch tiefer verborgenen Dimension. Dieses Sein ist kein Minimum an Sein, sondern ein Maximum an Sein: *wachsendes* Sein. Minimum und Maximum drücken keinen Zustand, sondern eine Bewegung aus: Seinsminimum ist schrumpfendes Sein, Seinsmaximum ist wachsendes Sein. Das Wachstum des Seins ist gleichzeitig das *Wachstum der Gemeinschaft*. Parmenides spricht von der Identität des Seins und des Denkens. Wenn wir stattdessen von der Identität des Seins und der *Gemeinschaft* sprechen, drücken wir uns *weitläufiger* aus, weil der Sinn der „Gemeinschaft“ auch das „Denken“ einschließt. Dieses Denken drängt über sich hinaus weiter zu einer noch tiefer verborgenen Bedeutung. So wie das Symbol und das Denken unendlich sind, ist auch die Gemeinschaft unendlich: unendlich potenzierbar und depotenzierbar. Die Gemeinschaft ist Subjekt und Objekt des Durstes – auch die Gemeinschaft in jedem einzelnen Menschen: das nenne ich Persönlichkeit. Das Gemeinschaftsmaximum dürstet es nach dem größten Durst, das Gemeinschaftsminimum nach dem kleinsten. In ersterem absorbiert der größere Durst den kleineren, in letzterem verteilt er sich in kleinere: der kleinere Durst macht den größeren vergessen. Der eine bereitet sich einen Trunk aus dem größtmöglichen Durst, der andere aus dem kleinstmöglichen.

Die Krise des Symbols, die in ihrer Tendenz die Entropisierung, der Hitzetod, die Auskühlung des Symbols ist, zeigt den Weg aus dem größeren Durst in den kleineren. Dieser Weg ist die Entkörperung des Geistes. Das Symbol ist der Körper des Geistes; dies verleiht ihm seine entscheidende Bedeutung, und darin liegt das Geheimnis seiner vieltausendjährigen Rolle.

Das Mysterium des Körpers ist das Mysterium des Lebens; das Mysterium des lebendigen Körpers ist auch das der Liebe; und das Mysterium der Liebe ist das *Gleichnis* vom Durst auf den größten Durst. Wenn das Symbol zum Durst auffordert, wird das von den zur Symbol-Gemeinschaft Gehörenden tief in ihrer Seele so empfunden, als würde sie ein junger Körper zur Liebe auffordern. Das Symbol erfüllt die Botschaft des Geistes mit Eros, die Bedeutung mit Bedeutsamkeit. Denn jede Bedeutung, die das Symbol vermittelt, bezieht Wärme vom lebendigen Körper des Geistes.

Die Entropisierung des Symbols ist also der Wertverlust einer bestimmten Geistesform innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft. Ich sprach von ihr als einem Auslöser des Epochenwechsels in der jüdischen Geschichte, doch eigentlich handelt es sich um einen Prozeß, der sich nicht auf das Judentum beschränkt, sondern die gesamte westliche Kultur betrifft. Gleichwohl ist es berechtigt, sie als einen Hauptfaktor der jüngsten Geschichte des Judentums besonders hervorzuheben; nicht nur, weil sie das Judentum wegen seiner relativ geringen Anzahl und seiner intensiven geistigen Teilhabe stärker angehen dürfte, sondern vor allem, weil Judentum eine unteilbare Einheit von Religion und Volk ist und diese Daseinsform dem Symbol im Hinblick auf die Wahrung der Identität eine viel vitalere Aufgabe verleiht als im Falle anderer Gemeinschaften. Die Identitätsstörung, die heute bei den osteuropäischen Juden in Erscheinung tritt, ist zum Großteil dadurch bedingt, daß für sie die Evidenz, sich als Symbol-Gemeinschaft zu offenbaren, einerseits infolge des politischen Drucks während der letzten Jahrzehnte und

Béla Tábor: *Zwei Wege des Judentums – Nachwort zur zweiten Ausgabe*, 1990.

andererseits wegen der unterbrochenen Kontinuität unmittelbar vor dem Krieg und in den Kriegsjahren verloren ging.

Unberührt von diesem Problem bleibt derzeit nur die Orthodoxie, und für Israel gilt insofern eine Sonderstellung, als es die Wirkung, die der Wertverlust des Symbols verursacht, vorerst neutralisieren kann. Allerdings hat die Symbolkrise eine so große Tragweite, daß es der geistigen Anstrengungen aller Richtungen des Judentums bedarf, wenn sie sich nicht zu einer allgemeinen Krise des Identitätsbewußtseins ausweiten soll.

1990

Aus dem Ungarischen von Madeleine Merán