

Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 47 (1967-1968)
Heft: 3

Buchbesprechung: Bücher

Autor: [s.n.]

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 19.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BÜCHER

KAMPF UND UNTERGANG DER INTELLEKTUELLEN

Zu einem Buch von Thomas Molnar

Wer mit der deutschen Sprache und dem Jargon des öffentlichen Lebens auch nur einigermaßen vertraut ist, weiß, wie es sich hierzulande mit dem Wort «intellektuell» verhält. Es ist, nicht nur der lateinisch-französischen Herkunft wegen, ein Fremdkörper. In dem 1877 herausgegebenen einschlägigen Band des Deutschen Wörterbuchs von Grimm suchen wir vergeblich nach einem Vertreter der Wortgruppe Intellekt — intellektuell — Intellektueller, gerade als ob man den Intellektuellen seit jeher als undeutsch, zu wenig bodenständig oder gar vaterlandsfeindlich betrachtet hätte. In jüngster Zeit ist das Wort, wie Dolf Sternberger im *Wörterbuch des Unmenschen*¹ bemerkt, oft geradezu als Schimpfwort gebraucht worden. Immer wieder schrecken politische Machtgruppen aller Art nicht davor zurück, den vielleicht ungefügigen Intellektuellen als «entartet», «zersetzend», «nihilistisch» zu bezeichnen. Andererseits ist es geschäftstüchtigen Reklameleuten gelungen, den Intellektuellen als «Typ» hochzuspielen und so der konsumfreudigen Massengesellschaft ein falsches Leitbild vorzugaukeln. Solch sprachlicher Mißbrauch ist in keinem Falle harmlos. Die Verwirrung, die um den Begriff des Intellektuellen herrscht, bedarf dringend der Klärung.

Thomas Molnars Buch, 1966 in deutscher Übersetzung erschienen, ist ein wesentlicher Beitrag zu solcher Klärung². Der Titel, welcher im Original «The Decline of the Intellectual» lautet, läßt allerdings kaum die Hoffnung aufkommen, daß dem Wort «intellektuell» durch dieses Buch auch im deutschen Sprachbereich endlich zu Ansehen und Würde verholfen werde; aber dennoch dürfen wir dieser sehr sorgfältigen und kenntnis-

reichen Untersuchung unsere Aufmerksamkeit nicht versagen.

Ist der Intellektuelle nichts anderes als der Philosoph, der Wahrheitsliebende? so fragt sich Molnar, ehe er zu seiner scharfsinnigen Analyse ansetzt. Er kann und soll Philosoph sein, indem er zunächst beobachtet und denkt, die Ereignisse seiner Umwelt interpretiert, auf der Suche nach Wahrheit zu immer größerer Klarheit gelangt. Und doch besteht ein beträchtlicher Unterschied zwischen philosophischer Lebensführung und intellektueller Lebenshaltung: der Philosoph tritt immer als Einzelmensch in Erscheinung; der Intellektuelle aber wird uns kaum je als Individuum faßbar, er ist seit seinem frühesten Erscheinen als Angehöriger einer bestimmten Klasse aufgetreten.

Die Intellektuellen sind — wie Molnar klar aufzeigt — ein Produkt der Renaissance. Damals vollzog sich ein gewaltiger Einbruch in die mittelalterliche *res publica christiana*, indem das Selbstbewußtsein einzelner Klassen, besonders natürlich dasjenige der Bourgeoisie, jäh erwachte. Von jenem Augenblick an konnten Humanisten, Buchdrucker, denkende Handwerker damit rechnen, daß ihre Ideen Ausbreitung und Verständnis fanden. Die Welt konnte verwandelt werden. Utopie ließ sich verwirklichen. In der Folge fehlte es nicht an Vorstößen des utopischen Geistes. Die Entwicklung der Wissenschaften, der Technik, des Handels und der Industrie, das harte Ringen um das ideale Staatswesen legen dafür ein deutliches Zeugnis ab. Eine eigentliche Religion des Fortschritts trat an die Stelle des alten Gottesglaubens.

Wie die Geschichte zeigt, ist Fortschritt nicht immer menschlich. Ideen

erstarren zu starren Programmen. Einzelne, die sich von der Zweckdienlichkeit oder «Menschlichkeit» solcher Programme nicht überzeugen lassen wollen, fallen dem Terror zum Opfer. Spätestens die Französische Revolution hat die Gefahr, die mit der Realisierung utopischer Ideen verbunden ist, drastisch aufgezeigt. Im Namen der Freiheit übte Robespierre seine Schreckensherrschaft aus. Was blieb für die Intellektuellen nach diesem Scheitern der bürgerlichen Ideale des 18. Jahrhunderts zu tun? Die Uhr einfach zurückzustellen schien ihnen sinnlos und unmöglich. Wenn sie die allgemeine politische und soziale Zerrissenheit überwinden wollten, mußten sie wiederum Programme aufstellen. Und so bildeten sich im Verlaufe des 19. Jahrhunderts die großen Ideologien.

Molnar unterscheidet drei grundsätzlich verschiedene Haltungen der Intellektuellen: erstens die marxistische, zweitens die progressistische, drittens die reaktionäre. Drei politische Gruppierungen, die unserer Zeit ein wesentliches Gepräge verliehen haben, sind aus diesen Grundhaltungen hervorgegangen: Sozialismus, Liberalismus und Faschismus. Sowohl der Progressist als auch der Marxist streben im Grunde nach der totalen, einstimmigen, friedlichen und prosperierenden Gesellschaft Utopias. Auf die «Eine-Welt», auf «planetare Koexistenz» ist die Hoffnung dieser Intellektuellen ausgerichtet, eine Hoffnung, der Molnar von allem Anfang an skeptisch gegenübersteht. Vorab die Begründer der marxistischen Ideologie, Marx und Engels, bezichtigt er der «unglaublichen Naivität», weil sie an die Aufhebung der Entfremdung in der klassenlosen Gesellschaft geglaubt haben. Naivität läßt sich nun den Marxisten — jedenfalls in dem erwähnten Zusammenhang — gerade nicht vorwerfen; oder dann höchstens in dem Sinne, als jede menschliche Hoffnung, einschließlich der christlichen, naiv zu nennen wäre. Sind aber nicht gerade solche Hoffnungsgehalte die edelsten Möglichkeiten des menschlichen Denkens? Ein Hinweis auf das Hauptwerk Ernst Blochs³, dessen Name bezeichnenderweise in Molnars

Bibliographie fehlt, genügt, um diese Meinung zu erhärten. Um so überzeugender wirkt Molnars Nachweis, daß der Intellektuelle als Marxist eigentlich zu dauernden Selbstdemütigungen gezwungen wird. Wenn er sich nämlich einer Ideologie verschreibt, nach der Philosophie zu bestehen aufhört, weil sie sich angeblich im Prozeß des dialektischen Materialismus in die Realität der Welt verwandelt, hat der Intellektuelle tatsächlich sein eigenes Fundament bereits aufgegeben. Sein ständiges Dilemma ist dies: entweder bleibt er Philosoph und ist somit nach Ansicht seiner Partei kein Marxist mehr, oder er bleibt in der Partei und verpflichtet sich dadurch, die Partei selbst als die Inkarnation aller Philosophie zu betrachten. So reiten — wie Molnar in einem trefflichen Bild veranschaulicht — vor allen auch die westlichen Marxisten als intellektuelle Akrobaten auf zwei Pferden, ständig in Gefahr, auseinandergerissen zu werden.

Was der Marxist auf dem Wege der Revolution und der Diktatur des Proletariates anstrebt, nämlich die Einheit der ganzen Menschheit, möchte der *Progressist* auf friedlichem Wege erreichen, als Resultat einer vollkommenen Zusammenarbeit in Vernunft und Freiheit. Im Vertrauen auf das Gut-Sein des Menschen träumt der Progressist davon, die Macht vollkommen auszuschalten. Ihm schwebt eine führerlose Gesellschaft vor, in der jedes Individuum sein eigener Polizist und Richter wäre. So stellt sich jedenfalls den liberalen Humanisten, einer sehr wesentlichen Spielart der Progressisten, Utopia dar. Auch gegenüber einem solch humanitären Utopismus ist Molnar skeptisch. Aus eigener Anschauung weiß er zu berichten von der amerikanischen Emanzipation der Schüler und Studenten von jeder traditionellen Autorität, zu deren in den letzten dreißig Jahren besonders auffälligem Zerfall «pädagogische Quacksalber» aller Art sehr viel beigetragen haben.

Molnars Bedauern über den Schwund der traditionellen Autorität läßt erkennen, daß er selbst dem konservativen Denken ungleich enger verbunden ist als dem

marxistischen und progressistischen. Schon im Titel des vorliegenden Buches klingt ja Spenglers *Untergang des Abendlandes* an. Molnar teilt Spenglers Mißtrauen gegenüber den Massen in den «seelenlosen Städten», gegenüber der Maschine, der technischen Zivilisation überhaupt, die ja für den Progressisten wie für den Marxisten wesentlich zur Befreiung des Menschen beiträgt. Andererseits sieht dieser im guten Sinne konservative Denker aber sehr klar, wie nahe konservativ-reaktionäres Bedauern über den Schwund alter Ordnungen daran ist, selbst zu einer antidemokratischen, antifortschrittlichen Ideologie auszuwachsen. Wie gefährlich, wie unmenschlich solche Anti-Ideologien werden können, haben die Bewegungen des Faschismus in Europa gezeigt. Manche sahen im Aufkommen des Faschismus die Möglichkeit eines gewaltigen Bollwerks gegen den Marxismus. Molnar zeigt sehr schön auf, welch ein verhängnisvoller Irrtum das war: der Faschist war nur insofern antimarxistisch, als er das utopische Element in der marxistischen Lehre ablehnte. Im übrigen bedienten sich die Faschisten zum Zwecke des eigenen Terrors durchaus kommunistischer Methoden.

Ist es nach den faschistisch-reaktionären Exzessen des kleinen Mannes, nach dem heillosen Versuch des reaktionären Intellektuellen in Deutschland, den Menschen in eine «blonde Bestie» zurückzuverwandeln, ist es nach all den Greueln noch möglich, eine konservative Haltung einzunehmen? Molnars Buch scheint uns ein eindeutiges Ja auf diese Frage zu sein. Dieser äußerst wachsame Beobachter und scharfsinnige Denker weiß sehr wohl zu begründen, warum er an das Utopia der Marxisten und Progressisten nicht zu glauben vermag. Die jüngste Entwicklung in den Vereinigten Staaten und in Europa zeigt nämlich sehr deutlich, wie der Intellektuelle mehr und mehr zum «Gesellschaftsingenieur» wird. Denkmethode der Technik und der Naturwissenschaften werden bedenkenlos auf den Menschen, auf die Gesellschaft der Menschen übertragen. «Der Gesellschaftsingenieur», so

schreibt Molnar, «hat keine Ehrfurcht mehr vor dem Bilde Gottes im Menschen, sondern schickt sich an, das Innenleben des Menschen — Persönlichkeit, Privatangelegenheiten, das Gefühl für Geheimnis und Freiheit — einem rein äußerlichen Ziel anzupassen: der idealen Gemeinschaft manipulierter Roboter.» Während der Intellektuelle noch von Utopia träumte, schickt sich der Gesellschaftsingenieur mit all den zur Verfügung stehenden Instrumenten und Techniken an, die Welt und den Menschen tatkräftig zu verändern. Freiheit wird aufgegeben zugunsten von Sicherheit und materiellem Vorteil. Eine wahre Sturzflut von Informationen ergießt sich täglich über den Menschen, denn jede Interessengruppe möchte die öffentliche Meinung in ihrem Sinne informieren, das heißt beeinflussen. Indem an das Verantwortungsbewußtsein des einzelnen erinnert wird, indem dem Individuum die Gruppenziele als das einzig Wünschbare vor Augen gestellt werden, erlahmt die Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft. Wir müssen zum Menschen zurückkehren, sagt Molnar. Möglich wäre das aber einzig durch eine Rückkehr zur Philosophie. Entgegen dem Utopisten und Sozialwissenschaftler wird es dem Philosophen gelingen, den Menschen wieder in den Mittelpunkt unseres Denkens zu rücken.

Molnars Rufe nach einer Wiederkehr der Philosophie sind nicht neu. Haben aber die philosophischen Bemühungen überhaupt jemals ausgesetzt? Hat nicht der von Molnar so vernichtend kritisierte Geist der Utopie gerade die größten Denker immer wieder vorangetrieben? Ist es nicht möglich, daß ebendieser Geist der Utopie das Handeln des Individuums durchdringt, es auf ein vernünftiges Ziel hinlenkt, ohne aber seine innere Freiheit zu schmälern? Wohnt nicht in uns ein «für den ganzen Weltprozeß verantwortliches utopisches Gewissen»⁴?

Mit diesen zuletzt aufgeworfenen Fragen soll der Wert des besprochenen Buches in keiner Weise geschmälert werden. Sie sollen vielmehr Zeugnis ablegen von der Erregung, die dieses Buch in uns auszu-

lösen vermag, wenn wir gewillt sind, den immer anspruchsvollen, nie vereinfachend-popularisierenden Gedankengängen Molnars zu folgen.

Bruno Bolliger

¹ dtv Nr. 48, München 1962, S. 62.

² Thomas Molnar, Kampf und Untergang

der Intellektuellen. Aus dem Englischen von Margarete Carroux, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1966. ³ Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959. ⁴ Vgl. dazu Margarete Susman, Geist der Utopie, in: Ernst Bloch zu ehren, Frankfurt 1965.

NACH ZWEI JAHRZEHNTE

Über das Dritte Reich und seine düsterste Seite, die Judenverfolgung, die Konzentrationslager, herrscht kein Mangel an Dokumenten; es fehlen auch nicht literarische Gestaltungen des Themas; Berichte über die Lagerprozesse stellen längst keine Sensation mehr dar, Auschwitz ist ein fürchterliches Museum geworden.

Was will in solcher Situation das Buch *Jenseits von Schuld und Sühne* von Jean Améry, in dem ein Schriftsteller jüdischer Abstammung, in Österreich aufgewachsen, heute in Bruxelles lebend, unter einem französischen Pseudonym über das schreibt, was er als Vertriebener im Exil, als Häftling im KZ erfahren hat¹? Was soll uns dieses Buch — zwanzig Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs?

Was den großen zeitlichen Abstand angeht, so wird nur völlige Gedankenlosigkeit ihn nicht als notwendig begreifen. Ein Buch dieser Art konnte aus unmittelbarer Nähe überhaupt nicht geschrieben werden. Denn es enthält weder sachlichen Bericht noch spontanen Ausdruck erlebten Geschehens, sondern eine gedankliche Durchdringung des Erfahrenen, wie sie bei einem solchen Stoff nur aus allergrößter Distanz überhaupt vorstellbar ist.

Auch in dieser Fernsicht bleiben die Tatsachen ja unverkennbar und unvergesslich. Zwar wäre es durchaus möglich (und wie verlockend, wie bequem für den Rezensenten!), das Buch zu charakterisieren und

zu rühmen, ohne vom Schrecken seines Inhalts mehr als nur beiläufig und nebenbei zu reden.

So könnte (und kann) man Amérys beeindruckende Begabung der Selbstbeobachtung hervorheben, jener alten Form psychologischer Erkenntnis (wir kennen sie vor allem von den Moralisten her), die auf genauer Beobachtung des Einzelnen beruht und von ihr zur allgemeinen Erkenntnis vorstößt. Oder man könnte auf die Eigenart der Sprache hinweisen. Es ist die urbane Sprache des humanistischen Intellektuellen, aber ohne Patina, aus dem Geiste unseres Jahrhunderts geschrieben, von unbestechlicher Klarheit und höflicher Umgänglichkeit zugleich.

Dies alles und mehr kann man sagen — aber man wird sich damit nicht zufrieden geben. Die Unbefangenheit, auf das vergleichsweise neutrale Gebiet ästhetischer und intellektueller Qualitäten auszuweichen, dürfte einem ja gerade durch dieses Buch gründlich zerstört worden sein. Auch die erwähnten Vorzüge gewinnen ihr Profil übrigens erst, wenn sie zusammen mit dem dargestellten Gegenstand gesehen werden: das Ganze lebt von der unaufhörlichen Spannung zwischen der Urbanität der Form und der Unmenschlichkeit des Inhalts. Die Form enthält den Inhalt, so weit überhaupt möglich (Unmenschlichkeit dieser Dimensionen entzieht sich letztlich der ordnenden

Sprache), zugleich aber ist der Geist, aus dem sie stammt — der Geist des klaren Denkens, der dialogischen Umgänglichkeit — in sich selber ein radikaler Widerspruch dazu.

Daß dabei die Persönlichkeit des Autors weder verborgen noch verleugnet werden kann, versteht sich von selbst; die eigene Erfahrung ist unabdingbare Voraussetzung der Erkenntnis. So bekennt sich der Autor zu seinen Erlebnissen und seiner geistigen Haltung. Wir wissen von ihm, daß er in seiner Jugend «weiße Wadenstrümpfe trug, eine lederne Kniehose und unruhig sein Spiegelbild beäugte, ob es ihm wohl einen ansehnlichen deutschen Jüngling zeige», wir wissen, daß er nie den Weg zu einer religiösen Gemeinschaft oder einer politischen Ideologie fand: er habe «als Agnostiker die Gefängnisse und Konzentrationslager betreten und das Inferno, am 15. April 1945, von den Engländern in Bergen-Belsen befreit, als Agnostiker wieder verlassen». Aber dies alles ist nichts als notwendige Voraussetzung, um ein allgemeines Schicksal in seiner individuellen Form zu zeigen: die Opfer-Existenz des verfolgten Juden, dessen, der Jude ist nicht durch Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft, sondern allein durch die erfahrene Verfolgung.

Daß der Einzelne sein Gesicht verliere, daß er sich auflöse in konturlose Anonymität, wenn die Vernichtung menschlichen Lebens, durch die Technik unterstützt, die Dimension des Unmeßbaren annehme, ist in den letzten Jahrzehnten oft festgestellt, ja bewiesen worden. Es mag sogar für dies Buch gelten, insofern nämlich, als das Individuum hier keinerlei heroisch-auszeichnende Züge trägt oder sich in der Rückschau solche gibt: es ist vor allem Repräsentant, Beispiel. Aber das Buch demonstriert zugleich, was man so gerne aus dem Bewußtsein verdrängen möchte: daß auch das Massenschicksal, in dem der Einzelne unterging, von eben diesem Einzelnen ertragen, durchgestanden und verarbeitet werden mußte. So erhält das Individuum hier doch sein un-

verwechselbares Gesicht und auch eine Art Würde zurück.

*

Ein wohlmeinender Freund habe ihm geraten, in seinem Aufsatz über die Situation des Intellektuellen in Auschwitz Vorsicht walten zu lassen, «von Auschwitz wenig und von den geistigen Fragen möglichst viel zu reden». Daß Améry sich an diesen Rat gehalten, ist wenig wahrscheinlich. Wenn seine Darstellung dennoch zurückhaltend ist — so zurückhaltend, wie überhaupt möglich —, so geschieht dies gewiß nicht, um in der Öffentlichkeit nicht anzu stoßen, den Leser in seiner Behaglichkeit zu belassen (eine ganz bestimmte Höflichkeit, Bestandteil der urbanen Form, ist dennoch überall vorhanden), sondern weil es ihm nicht primär um Schilderung zu tun ist, sondern um Erkenntnis.

Erkenntnis? Jene zum Beispiel (vielleicht die wichtigste im Buch): daß in den Grenzzuständen äußerster sozialer und physischer Bedrängnis der Geist dem Menschen weder Hilfe noch Trost ist — es sei denn (wie dies eben für den Autor außer Betracht fällt), er werde getragen von einem Glauben oder einer Ideologie. Während der Handwerker im KZ durch seine besonderen Fertigkeiten eine Sonderstellung gewinnen konnte, halfen dem Intellektuellen die seinen nichts, er sank zum Lumpenproletariat ab, und, die selbstverständliche Naivität seiner Lagergenossen entbehrend, erwies er sich auch als weniger geschickt in Selbstverteidigung und Anpassung an den allgemeinen Lagerton. Ohne jeden Rückhalt in der sozialen Wirklichkeit, verhalf der Geist dem Menschen auch nicht zum Transzendieren eben dieser Wirklichkeit. Auch wenn zufällig die Erinnerung an Hölderlinverse aufstieg, so vermochte sie doch nicht die frühere geistige Bezugswelt heraufzurufen: «Da stand (das Gedicht) und war nur noch sachliche Aussage: so und so, und der Kapo brüllt links, und die Suppe war dünn, und im Winde klirren die Fahnen.»

Bis an den Rand des Erträglichen wird die Erkenntnis von der Schwäche des

Geistes geführt im Kapitel über die Tortur: «Der Gefolterte hört nicht wieder auf, sich zu wundern, daß alles, was man je nach Neigung seine Seele oder seinen Geist oder sein Bewußtsein oder seine Identität nennen mag, zunichte wird, wenn es in den Schultergelenken kracht und splittert.»

«... er hört nicht wieder auf, sich zu wundern» — der Satz weist uns auf eine andere wesentliche Erkenntnis: daß es Erfahrungen gibt, die sich nicht auslöschen, nicht vergessen lassen, vor denen die gepriesene Heilkraft der Zeit ohne Wirkung bleibt. Das gilt am stärksten von der Erfahrung der Tortur, in welcher der Mensch, einer vom Folternden ausgeübten totalen Herrschaft über Körper und Geist erliegend, den andern als den Gegenmenschen schlechthin erlebt. Von ihr bleibt zurück, unaufhebbar, ein für immer gestörtes Weltvertrauen, das Erlebnis der Fremdheit in der Welt. «Wer der Folter erlag, kann nicht mehr heimisch werden in der Welt. Daß der Mitmensch als Gegenmensch erfahren wurde, bleibt als gestauter Schrecken im Gefolterten liegen: darüber blickt keiner hinaus in eine Welt, in der das Prinzip Hoffnung herrscht.»

Als unauslöschlich erweisen sich aber auch vergleichsweise harmlosere Erfahrungen wie das Erlebnis des Exils, genauer gesagt, der Heimatverlust dessen, der sein Land verlassen muß, weil ihm dort Vernichtung durch die eignen Landsleute droht. Der Heimatverlust ist endgültig, weil es eine neue Heimat nicht gibt mit der gleichen Wärme und Selbstverständlichkeit der Verbindung und weil die alte von dem Vertriebenen weder innerlich noch äußerlich zurückzugewinnen ist. Das Kapitel trägt den beziehungsreichen Titel: «Wieviel Heimat braucht der Mensch» — es stellt damit eine Frage, die man heute kaum als echte Frage stellt, weil eine neue Internationalität die althergebrachte Bindung an eine angestammte Heimat zu dominieren scheint. Améry redet ganz bewußt in den herrschenden Geist des Kosmopolitismus hinein, wenn er sagt: «Ich träume nicht von nationaler Größe, finde

in meinem Familienalbum keine Militärs und hohen Staatsdiener. Auch habe ich eine tiefe Abneigung gegen Schützen-, Sanges- und Trachtenfeste ... Aber da ich ein gelernter Heimatloser bin, wage ich einzustehen für den Wert Heimat, lehne auch die scharfsinnige Unterscheidung von Heimat und Vaterland ab und glaube schließlich, daß der Mensch meiner Generation ohne die beiden, die eins sind, nur schlecht auskommen kann ...»

Es geschieht nicht nur hier, aber hier mit besonderem Nachdruck, daß Améry auf die Gegenwart Bezug nimmt. Zusammen mit dem Rückblick, mit der Bewältigung der Vergangenheit, geht die Auseinandersetzung mit der Gegenwart. Das wird vor allem deutlich im Kapitel «Resentiments», das mehr noch als dem vergangenen dem heutigen Deutschland gewidmet ist. Was hier ausgesprochen wird, mag hart tönen, falls man Versöhnung und Vergessen für unabdingbare Erfordernisse hält: es ist von selbstverständlicher Richtigkeit für den, der Amérys Gedankengang bis hier gefolgt ist. Was als Konflikt nicht nur zwischen dem Opfer und dem Täter, sondern auch zwischen dem Opfer und dem Zuschauer da war, wird nicht beschönigt, sondern offen ausgetragen, nicht im Wunsche nach Vergeltung (das Buch heißt: Jenseits von Schuld und Sühne), sondern mit der Forderung, es möge vom deutschen Volk nicht vergessen und als Betriebsunfall der Geschichte bagatellisiert werden, was das Opfer mit solcher Wucht traf, daß die Spuren nicht mehr auszulöschen sind.

Auch dieses Kapitel lebt aus dem Geist des Gesprächs — des Streitbaren, schonungslos offenen allerdings, lebt aus dem Ernstnehmen des anderen: ja, die Offenheit, die hier herrscht, bezeugt vielleicht einen stärkeren, echteren Willen zur Gemeinschaft als eine zu schnelle Versöhnlichkeit. Dieser Wille zur Gemeinschaft zeichnet vor allem das letzte Kapitel aus, das unter dem Titel «Vom Zwang und von der Unmöglichkeit Jude zu sein» das Geschick dessen schildert, der, außerhalb der religiösen Gemeinschaft der Juden

stehend und ohne die innere Möglichkeit, sich bewußt und willensmäßig dazu zu bekennen, Jude ist allein durch das Zeitgeschick: durch die erfahrene Feindschaft, durch die Ausstoßung aus der angestammten Gemeinschaft, durch die Auschwitznummer — und der sich dieser Zugehörigkeit, so wenig sie die selbstverständliche Geborgenheit in der alten Heimat ersetzt, nicht entziehen kann. «Ohne das Gefühl der Zugehörigkeit zu den Bedrohten wäre ich ein sich selbst aufgebender Flüchtling vor der Wirklichkeit.»

*

Bei einem Werk, das den Einzelnen so sehr mit seiner sozialen Umgebung, den Autor mit dem Leser verbindet, läßt sich die Frage nicht umgehen, wer denn hier als Leser gemeint sei — genauer: wen das Buch angehe. Er wende sich nicht an die Schicksalsgefährten, sagt Améry selbst in der Einleitung, «sie wissen Bescheid» (obgleich es ein anderes ist, ein Zeitschicksal zu erleben, ein anderes, das Erfahrene zu durchleuchten). «Den Deutschen freilich», so fährt er fort, «würde ich gern hier manches erzählen, was ihnen vordem nicht eröffnet wurde»: es sind, wir wissen es, unbequeme, fast unerträgliche Tatsachen, die er festhält (festhält für immer) — sie sind es auch für Nichtdeutsche, indem sie, ohne es zu erwähnen, daran erinnern, was damals von andern Völkern zwar nicht getan, wohl aber unterlassen wurde. «Und schließlich», so endet die Einleitung, «hoffe ich manchmal, es sei diese Arbeit zu einem guten Ende gebracht worden, dann könnte sie alle angehen, die einander Mitmenschen sein wollen.»

«Mitmenschen» — das Wort hat einen seltsamen Klang in diesem Buch, dessen Stil so sehr aus dem Geist des Gesprächs, des umgänglichen wie des streitbaren, lebt, dessen Inhalt aber bestimmt ist durch die Begegnung mit dem Unmenschlichen, mit dem «Gegenmenschen» schlechthin. Die als Mitmenschen Angesprochenen werden zwar stark und spontan reagieren, aber vielleicht ihrer eigenen Reaktion nicht ganz trauen. Das Gefühl des Mitleids etwa, das aufsteigen will, erweist sich als völlig unzulänglich vor der Größe und Unmenschlichkeit des Geschehens. Teilnahme wäre vielleicht das bessere — aber vor der Illusion der Einfühlung in ein Schicksal wie das geschilderte hat gerade Améry gewarnt, und es liegt darin tatsächlich sowohl die Indezenz wie die Anmaßung des Unerfahrenen und recht eigentlich Ahnungslosen. So bleibt wohl nur dies: was hier als Tatsachenmaterial wie als Erkenntnis enthalten ist, in das eigene Leben einzubeziehen. Die Sonne schiene uns freilich heller, Kinderlachen tönte unbeschwerter ohne die Tatsachen, die hier festgehalten und auf ihre Quintessenz hin untersucht werden. Aber da Wirklichkeit sich nicht ändern, Vergangenheit sich nicht auslöschen läßt, müssen wir mit dieser dunkelsten Seite unserer Zeit leben, weil sie uns, als Schicksal unserer Mitmenschen, unmittelbar angeht.

Elsbeth Pulver

¹Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Szczesny Verlag, München.