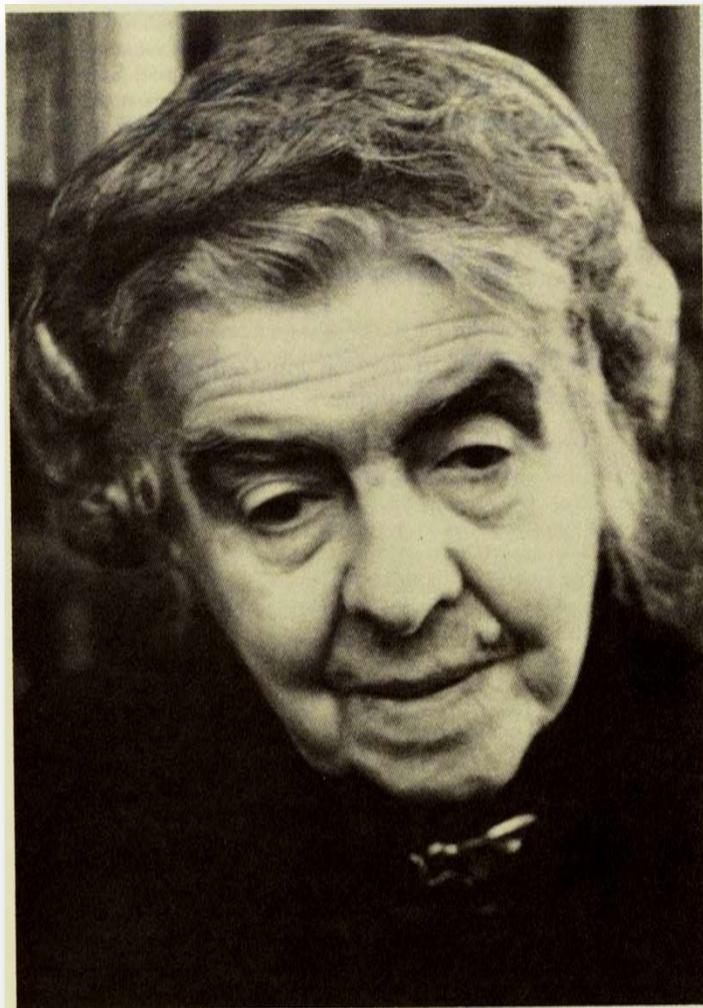


Wie man sich in der Sprache fremd bewegt. Nachwort. Zu den Essays von Margarete Susman

Nordmann, Ingeborg. *Margarete Susman: Das Nah- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 1992.

Das Ganze ist in der Tat ein Gedicht oder eine
Abstraktionssinfonie.

Gustav Landauer zu Margarete Susmans Buch „Vom Sinn der Liebe“



Margarete Susman im Alter

Mein ganzes Leben von Kindheit an war ein Erwachen aus einem immer erneuten Traum, und bei jedem Erwachen war die Welt und war ich selbst eine andere geworden. Doch konnte ich nie sogleich das Ganze und die Folgen der Wandlung überschauen und nicht sogleich zu dem anderen Menschen werden, den die neue Wirklichkeit von mir forderte. Erst später, oft nur um Augenblicke, oft auch erst um Jahre später, ist mir die jeweilige Forderung der Stunde aufgegangen. (...) Ich habe nicht nur *ein* Leben, ich habe viele Leben gelebt.¹

Wer sich die Zeit vergegenwärtigt, die Margarete Susmans Leben umspannt, der ist nicht erstaunt darüber, daß sie von sich behauptet, sie habe nicht ein Leben, sondern viele Leben gelebt. Margarete Susman ist 1872 in Hamburg als Tochter einer großbürgerlichen jüdischen Familie geboren und 1966 in Zürich gestorben. In Zürich verbrachte sie ihre Kindheit und Jugend und dorthin kehrte sie als Emigrantin nach 1933 zurück.

Der erste Weltkrieg und die Machtergreifung des Nationalsozialismus bewirkten jeweils einen tiefen Einschnitt in ihrem Leben. Der erste Weltkrieg beendete die rein geistige und unpolitische Zeit ihres Daseins, der Nationalsozialismus vernichtete alle ihre Hoffnungen, aus der Begegnung zweier Traditionen, der deutschen und der jüdischen, eine pluralistische Kultur entstehen zu lassen.

Doch nicht nur die Geschichte zwang das Leben Margarete Susmans in mehrere Zeiten hinein. Die Aufspaltung in mehrere Leben war auch ein Gesetz ihrer inneren Verfassung. Sie zeigte sich in der Vielfalt ihrer Begabungen und Tätigkeiten. Sie war Malerin, Lyrikerin, Essayistin und Privatgelehrte. Neben dieser offensichtlichen Seite gab es noch eine tieferliegende, strukturelle. So weist sie ihre Rolle als Gesprächs- und Briefpartnerin von Philosophen und Dichtern eher in das 19. Jahrhundert, in die Tradition der romantischen Salons ihrer berühmten jüdischen Vorgängerinnen. Ihre engagierte Teilnahme an den philosophischen und politischen Fragen ihrer Zeit in das 20. Jahrhundert. Sie nahm an verschiedenen theoretischen Strömungen teil, der Lebensphilosophie,

¹ Margarete Susman: *Ich habe viele Leben gelebt*. Erinnerungen. Stuttgart 1964, S. 10.

der Phänomenologie, dem Existentialismus, ohne daß man von genau bestimmbaren Entwicklungsetappen sprechen kann. In diesem Fall ist es nicht der Wechsel der Zeiten, der ihrem Engagement verschiedene Signaturen aufprägte. Vielmehr wird die Abfolge der Zeit außer Kraft gesetzt durch ein Vermögen, das sich in die Spannung des Augenblicks zu stellen vermochte. Die Vielfalt ihrer theoretischen Interessen verdankte sich der *Beweglichkeit* ihrer Vorstellungskraft, die keineswegs mit Relativismus verwechselt werden darf. Denn ebenso wie sie sich immer wieder von der Besonderheit anderer Autoren überraschen ließ, war sie interessiert an der Aufrechterhaltung von Kontinuitäten. Es ging ihr um eine Balance von Altem und Neuem, nicht um die „Zuspitzung der Extreme“ (Walter Benjamin). Ihr ganzes Werk durchzieht eine merkwürdige Mischung aus einer oft altmodischen, vergangenen Traditionen verpflichteten Denkweise und einer ganz modern anmutenden, konzentrierten Auffassung eines zeitkritischen Gedankens. Hinter dieser Verwirrung der Zeiten lassen sich zwei Pole erkennen, zwischen denen sich ihr Denken bewegt hat: Sie wollte gleichzeitig den Augenblick erfassen und die Ewigkeit denken.

Ebenso diskontinuierlich war ihr Zugang zur philosophischen Diskussion. Sie begann zunächst Gedichte zu schreiben. Bevor sie mit ihrem ersten philosophischen Essay an die Öffentlichkeit trat, hatte sie mehrere Gedichtbände publiziert. Ihre Vorbilder waren Rilke und Leopardi. Doch hat sie in ihren Gedichten mehr eine autobiographische Dimension gesehen und nicht die strenge Arbeit am Text. Am Unterschied zu Ricarda Huch und Else Lasker-Schüler wurde ihr klar, daß für sie das „Dichten immer etwas (war), das allein mich selbst anging, eine innere Befreiung, die mit meinem äußeren Verhalten nichts zu tun hatte, und das lag sicher nicht allein an der größeren Bedeutung jener beiden“.² Die Erfahrung des 1. Weltkriegs motivierte sie dann, diesen Weg abubrechen. Sie wollte als Schriftstellerin eine größere Realitätsnähe und politische Wirksamkeit. In ihrer Schreibweise blieb sie

² ebda., S.48

jedoch Grenzgängerin zwischen Dichtung und Theorie. Deshalb wurde der Essay für sie zur idealen Form, in der sich ihre Sprache bewegen konnte. Margarete Susmans geistige Welt war eine Welt der Bilder. Erfahrungen wurden zu Bildern konzentriert, durch Bilder interpretiert, die wie Knotenpunkte ihr Werk durchziehen und es strukturieren. In der ersten Zeit ihres schriftstellerischen Engagements waren alle Erfahrungen an die mystische Sehnsucht nach der vollkommenen Einheit und ihre Erfüllung in der Allmacht des schönen Bildes gebunden:

Ich schrieb neben den vielen lyrischen Gedichten oft auch lange merkwürdige Epen, in denen die Menschen so überwältigend schön waren, daß sie, wenn sie sich zum erstenmal sahen, ohnmächtig einander zu Füßen sanken.³

Die sinnliche Präsenz des Bildes vermittelte ihrer Phantasie das Erlebnis einer unmittelbaren Beziehung zwischen der eigenen und einer höheren Ursprünglichkeit. Widerstände und Gefahren durch die Begegnung mit der äußeren Realität und Geschichte konnten auf diese Weise umgangen werden. Rückblickend hat Margarete Susman die Realitätsabgewandtheit dieser Zeit als „Leben im Traum“ bezeichnet. Trotz dieser Distanzierung blieb die Faszination durch eine Sprache, die nicht von einer verabredeten Logik beherrscht ist. Durch die Lektüre Nietzsches erhielt ihre kritische Haltung gegenüber der philosophischen Begrifflichkeit eine konkretere Richtung. Sie setzte nun nicht mehr Intuition und Reflexion in einen Gegensatz, sondern versuchte, verdeckte sprachliche Wirklichkeiten durch das Abtragen konventioneller Bedeutungsschichten zu erkunden. Auf der Suche nach einer neuen Genauigkeit wurde die Begegnung mit Georg Simmel zu einer sie bestätigenden und motivierenden Erfahrung. Seit 1900 besuchte Margarete Susman als Gasthörerin die soziologischen Vorlesungen von Georg Simmel in Berlin und war fasziniert von seinem individuellen, keinem System verpflichteten Denkstil. Simmels mikroskopischer Blick für die Phänomene des Alltags und der Kultur

³ ebda., S.24.

war in der Lage, die materiellen Verschiedenheiten der Dinge zu rekonstruieren, welche die Begriffe verflüchtigt hatten. Aber noch ein weiterer Aspekt muß Margarete Susman besonders angezogen haben: Sein Versuch, gegenüber den durch Geld-und Warenverkehr zerstückelten Erfahrungen eine individuelle Gegenwelt in der Kunst aufzubieten. Doch die Wirklichkeit, die authentischer Ausdruck des Lebens sein konnte, wurde für sie nicht die Kunst, sondern die Religion. Damit einher ging eine Akzentverschiebung. Während Simmel dazu neigte, die Kunst zum Ort des geretteten Andersseins zu stilisieren, hielt Margarete Susman eine derartige positive Formulierung nicht mehr für möglich. In ihrem 1912 veröffentlichten Essay über den *Sinn der Liebe* wird die Liebe zur einzigen Realität erhoben, die auf die Partikularität und Zerrissenheit des Menschen noch eine adäquate Antwort zu geben vermag. Sie ist einzige, aber unverlierbare Möglichkeit, zu einem Absoluten in Beziehung zu treten. Das heißt nicht, daß Margarete Susman an die substantielle Macht der Liebe glaubt. Liebe ist wirklich nur, wenn wir, während wir sie denken, auf ihre reale Anwesenheit verzichten. Die Liebe „muß Sehnsucht bleiben ihrem Wesen und dem Wesen des Lebens nach“.⁴ Der Wunsch nach Liebe wird begriffen als der Rückzug aus dem Selbst und der Welt der Selbstbehauptung, jedoch nicht als ein in die inneren Kammern verschlossenes Gefühl. Sie ist eine nach außen gerichtete Bewegung: der Dialog mit dem anderen.

Margarete Susman besuchte nun regelmäßig die wöchentlichen Privatkolloquien Simmels in Berlin, an denen auch Georg Lukács und Ernst Bloch teilnahmen. In ihren Erinnerungen schreibt sie:

Die Empfänge des Hauses Simmel, die wöchentlichen >Jours< waren ganz im gemeinsamen Geist ihrer Kultur gestaltet. Sie waren eine soziologische Schöpfung im Kleinen: die einer Geselligkeit, deren Sinn die Pflege des höchst Individuellen war. Das Gespräch hatte dort eine Form, in die kein Mensch sich selbst mit seinen Eigenarten, Problemen und Nöten mitbringen durfte,

⁴ Margarete Susman: *Vom Sinn der Liebe*. Jena 1912, S. 25.

die, losgelöst von aller Schwere, in einer Atmosphäre von Geistigkeit, Liebenswürdigkeit und Takt schwebte.⁵

Die Rolle, die Margarete Susman dort einnahm, war merkwürdig doppeldeutig. Aus ihrer Korrespondenz gewinnt man den Eindruck, daß sie neben Simmel ein geheimes zweites Zentrum war, neben dem unaufhörlich Einfälle produzierenden männlichen ein spezifisch weibliches, begabt zu hören und zu verstehen. In dieser Rolle läßt sich Margarete Susman mit Rahel Varnhagen vergleichen, von der sie später in ihrem Buch *Frauen der Romantik* ein mit ihren eigenen Zügen vernetztes Porträt zeichnen wird. Mit Rahel Varnhagen gemeinsam hat sie nicht nur die umfangreiche Korrespondenz, sondern auch die kulturelle Zwischenstellung zwischen Rezeptivität und eigener Berufung zur Schriftstellerin. Ihre rezeptive Fähigkeit machte sie zur bevorzugten Rezensentin der Werke ihrer Gesprächs- und Briefpartner. In dieser Tätigkeit war sie nicht dagegen gefeit, in die Rolle der Muse gedrängt zu werden. Die heftigen Stilisierungen ihrer Person verdecken nur oberflächlich ihre problematische Position: daß sie zwar als Rezensentin, der es nie um Polemik, sondern immer um eine den Gegenstand bewahrende Interpretation ging, gesucht war, als Frau mit eigenen theoretischen Interessen jedoch kaum auf Resonanz stieß. Ein Beispiel dafür ist die konfliktreiche Geschichte ihrer Freundschaft mit Ernst Bloch. Aber auch Georg Lukács und später Gershom Scholem haben sich gegenüber ihren Schriften sehr distanzierend geäußert. Wie existenziell jedoch ihr Bedürfnis nach Selbständigkeit war, zeigt die an Virginia Woolf erinnernde emphatische Begrüßung des ersten eigenen Zimmers:

Nie vergesse ich den Augenblick, in dem ich zum ersten Mal ein bescheidenes, kleines Zimmer in einer mir fremden Stadt betrat, das aber mein eigenes Zimmer war. Frei! Freiheit! rief damals alles in mir. Es war ein Rausch, der mich überkam, wie er mit dem Begriff der Freiheit verbunden ist.⁶

⁵ Margarete Susman: *Ich habe viele Leben gelebt* (Anm. 1), S. 52/3.

⁶ ebda., S.36.

Ebensowenig wie ihr rezeptives Vermögen mit Einfühlung verwechselt werden darf, ist ihr hartnäckiges Beharren auf theoretischer Eigenständigkeit mit dem Versuch der Durchsetzung eines Standpunkts zu vergleichen. Der Dreh- und Angelpunkt ihrer Haltung ist ein Verständnis von Individualität, das in seiner kritischen Sensibilität gegenüber Selbstbehauptung und Konkurrenz einen Gedanken der Kabbala zu wiederholen scheint: die Nichtbeachtung oder der Verlust auch nur einer Besonderheit kommt der Zerstörung von Welt gleich. In dieser Aufmerksamkeit, die wahrnehmen, aber nicht besitzen will, kristallisieren sich zwei Richtungen, welche die Art und Weise ihres Denkens ausmachen: ihr Sinn für die in der Sprache aufbewahrten unverwechselbaren Verschiedenheiten und ihre Affinität für bestimmte Formen des dialogischen Denkens, wie sie ihr vor allem in der jüdischen Philosophie begegnen sollten.

Die Entzifferung verborgener Sprachelemente hat bei Nietzsche zur Voraussetzung, daß die stillschweigende Allianz zwischen Philosophie und Religion sichtbar und rückgängig gemacht wird. Während jedoch für Nietzsche die strukturelle Identität philosophischen und religiösen Fragens - die Philosophie funktioniert nach Art ewiger Glaubenssätze - auf eine sich wechselseitig bestätigende Machtkonstellation verweist, die es abzuschaffen gilt, wird für Margarete Susman der „Exodus aus der Philosophie“ zum Anlaß eines erneuten Nachdenkens über den Stellenwert religiöser Erfahrung. Für Nietzsche arbeitet die Kunst an der Subversion der philosophischen Metaphern, für Margarete Susman ist das Unsagbare mit der Religion verknüpft. Da sie keineswegs hinter Nietzsches Zeitdiagnose „Gott ist tot“ zurückfallen will, begibt sie sich auf das Terrain einer Paradoxie. Sie versucht auf dem Boden des Zusammenbruchs transzendentaler Gewißeheiten Transzendenz zu denken. Man kann diese Paradoxie noch zugespitzter formulieren. Gerade der Zusammenbruch abendländischer Traditionen und Werte machte für Margarete Susman den Rekurs auf das religiöse Denken zu einer Notwendigkeit, weil es gegenüber der Philosophie unmittelbarer mit den entscheidenden Fragen menschlicher Existenz, seiner Endlichkeit und

Zufälligkeit, verbunden war. Das hieß jedoch, daß Religiosität nicht mehr von einer bestimmten Religion, der institutionalisierten Tradition, sondern von der Erfahrung her zu entfalten war.

Die Hervorhebung der Erfahrung als das eigentliche menschliche Vermögen gegenüber einer abstrakten und weltfremden Philosophie rückt Margarete Susman in die Nähe ähnlicher existentialistischer Versuche, einen Bruch mit der Vergangenheit zu vollziehen. Vor allem sind hier Martin Buber und Franz Rosenzweig zu nennen. Durch die Schrecken des ersten Weltkriegs war der Glaube an eine herstellbare Einheit zwischen einer vernünftigen ethischen Norm und der Wirklichkeit verlorengegangen. Die Vernunft mußte entweder zu den Fragen schweigen, auf die sie keine gewisse Antwort hatte; diesen Weg ging Wittgenstein. Oder sie konnte jene Erfahrung zum Ausgangspunkt dafür machen, ihre Rechtfertigung nicht in der Welt, sondern in einem letztlich nicht begründbaren Außen zu suchen. Für diesen Weg entschieden sich Buber und Rosenzweig ebenso wie Margarete Susman. Aber anders als bei Buber und Rosenzweig hat ihr religiöses Bekenntnis weder einen präzise benennbaren Ursprung in einem Erlebnis, noch fügt es sich einer Tradition ein. Es gleicht vielmehr einer komplexen Vernetzung von Lektüren und Gesprächen. Religiosität bedeutet für Margarete Susman erfahrene Intensität durch Sprache. Damit kündigt sich eine Besonderheit in ihrem Bekenntnis zum Judentum an.

Margarete Susman ist nicht religiös erzogen worden. Ihr Vater war in erster Linie Demokrat, ein Anhänger der 48er Revolution, der sich an den Werten der Aufklärung und des Liberalismus orientierte. Die Familie war assimiliert, aber nicht in jener bemühten Art, die leicht zur Überidentifikation neigt. So ist für Margarete Susman bei aller Affinität für die Werte der deutschen Kultur kennzeichnend, daß sie sich selbstverständlich in den verschiedenen kulturellen Kontexten bewegte, mit denen sie sich auseinandersetzte. Vielleicht bot der Ort, an dem sie ihre Kindheit und Jugend verbrachte, einen Bewegungsraum für diese Selbstverständlichkeit. Sie ist zwar in Hamburg geboren, aber in Zürich aufgewachsen. In dieser Richtung lassen

sich die wenigen Anmerkungen ihrer Autobiographie interpretieren, die sie zu ihren Erlebnissen in Hamburg und Zürich macht. Aus der Hamburger Zeit berichtet sie von einer frühen Erfahrung der Ausgrenzung, während für Zürich ein Ausspruch des Vaters steht, daß sie dieses Land lieben müsse, weil es politische Flüchtlinge aufnehme.

Ihr zunehmendes Interesse an der jüdischen Philosophie und Religion und ihr schließliches Bekenntnis zu ihrer jüdischen Existenz sind aber keineswegs als eine politische Entscheidung zu verstehen, die durch die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus hervorgerufen wurde. Erst der Nationalsozialismus veranlaßt Margarete Susman zu einem politisch begründeten Einschnitt. Ihr Bekenntnis zur jüdischen Kultur verdankt sie einer anderen Erfahrung. Sie ist Jüdin, weil sie im jüdischen Denken Bildern und Denkfiguren begegnet, die ihrer Suche nach einer Sprache, die dazu anhält zu fragen und nicht zu antworten, entgegenkommen. Ihre Art zu denken bedeutet, Fragen zu stellen. So sehr ihr bewußt ist, daß dies die Nahtstelle ihrer Zugehörigkeit zum jüdischen Denken ist, beginnt sie nicht mit einem Studium des Talmud. Ihr Zugang zur jüdischen Tradition bleibt individuell und autodidaktisch. Sie hat nicht das Wissen des Philosophen oder Theologen. Ihr Wissen ist ein Schriftstellerwissen. Es kultiviert, wie Octavio Paz am Beispiel von Borges formuliert hat, den individuellen Zugang zur Tradition, indem es behält und wiederholt, was ihm zusagt, und den Rest unbeachtet läßt. Auf diese Weise werden die Lektüren Spinozas, Bergsons, Bubers und Rosenzweigs zu Erfahrungen, die es ihr ermöglichen, eine eigene Haltung zu entwickeln; und nicht zuletzt die Lektüre der Bibel, die für sie nicht eine Reihe abgeschlossener Geschichten darstellt, sondern in unmittelbarer Beziehung zum Exil des jüdischen Volkes und der Heimatlosigkeit des modernen Menschen überhaupt stehen.

Das Fehlen einer systematischen Gedankenführung läßt ein anderes Vermögen in den Vordergrund treten: eine produktive Beweglichkeit und immer neu ansetzende Aufmerksamkeit für die Momente in der Geschichte, in denen die Werte der Freiheit und der Verantwortung bedroht sind. Ihr

unbeirrbares religiöses Interesse artikuliert sich vor allem als *Widerstand* gegen die totale Vereinnahmung des Menschen durch die Geschichte. Der Mensch ist mehr als die Geschichte. Er hat die Wahl, seine Existenz selbst zu bestimmen. Diese Möglichkeit sieht sie gefährdet, wenn an die Stelle Gottes der moderne Götze Geschichte tritt. Deshalb wendet sie sich gegen die völlige Säkularisierung von Transzendenz. Seismographisch registriert sie Elemente eines nicht mehr balancierbaren Machbarkeitswahns, wenn Transzendenz in absolutes Wissen und geschichtliche Verfügbarkeit umgewandelt wird. Bereits in ihrer Rezension zu Georg Lukács' Essaysammlung *Die Seele und die Formen* schreibt sie:

Unsere metaphysische Sehnsucht treibt uns in die Geschichte, läßt uns in ihr Formen und Bewährungen des Ewigen suchen. Der Schaffenswahnsinn unserer Zeit, für die Schaffen etwas ganz anderes bedeutet als für alle früheren Zeiten, die schaffen muß, weil sie jene Formen des Absoluten nicht *vor* dem Leben besitzt, sondern sie selbst erzeugen muß, die gestalten muß, weil die Welt leer ist (...) Geschichte wird in unserer Zeit, in der alle Träume von einer in ihr geoffenbarten, durchschaubaren göttlichen Logik zerronnen sind, vielleicht religiöser empfunden als je zuvor.⁷

Was Lukács in seinen späteren Schriften in so widersprüchlicher Weise miteinander verknüpfen sollte, die Geschichte und die Hoffnung auf eine andere Welt, wird von Margarete Susman getrennt. Die messianische Hoffnung ist für sie in der Geschichte unerfüllbar, aber sie kann als ethische Haltung vergegenwärtigt werden in Momenten der Unterbrechung der geschichtlichen Zeit. Im Gegensatz zum utopischen Denken, das die Idee der befreiten Menschheit in die Zukunft projiziert, orientiert sich Margarete Susman nicht an einem utopischen Ziel, sondern an den Aufgaben individuellen Urteilens und Handelns in der Gegenwart. Darin unterscheidet sie sich auch von Ernst Blochs apokalyptischen Deutungen der Prophetie, obwohl eine Reihe von Formulierungen, insbesondere in ihrer Rezension zu *Geist der Utopie*, in Blochs

⁷ Margarete Susman: *Die Seele und die Formen*. Rezension. In: Frankfurter Zeitung v. 5.9. 1912; im vorlieg. Bd. S. 15ff.

Richtung weisen. Unter dem Blickwinkel ihrer weiteren Entwicklung läßt sich jedoch ihre wesentliche Intention erkennen. Es geht ihr nicht um die negative Zuspitzung der Verhältnisse bis zur Katastrophe, sondern um die Fähigkeit zur Entscheidung in einer Zeit zugespitzter Widersprüche. In diesem Sinne verweigert sie einem Denken, das alle Hoffnung auf den geschichtlichen Fortschritt oder auf die erlösende Kraft der geschichtlichen Endzeit setzt, ihre Zustimmung. Die Katastrophen der Geschichte sollen nicht beschleunigt, sondern durch eine im Individuum tief verankerte Freiheit angehalten werden.

Der paradoxe Effekt von Margarete Susmans Haltung ist, daß sie gegenüber Lukács, der subjektive Möglichkeit und objektive Bedingung zu vermitteln sucht, geradezu subjektivistisch wirkt. Erst heute kann deutlicher gesehen werden, daß hinter Lukács ' dialektischem Vermögen, alles miteinander in Beziehung zu setzen, eine höchst spekulative Anschauung stand: daß Geschichte Gesetze aufweist, durch die ihr Verlauf voraussehbar und planbar erscheint. Dagegen ist Margarete Susmans Plädoyer für die freie individuelle Entscheidung nicht mit dezisionistischer Selbstermächtigung gleichzusetzen. Freiheit wird möglich durch die Fähigkeit der Erinnerung. Sie erinnert an Augenblicke in der Geschichte, in denen es gelang, gegen die Übermacht der Natur oder geschichtlicher Katastrophen die freie Entscheidung zu setzen. Beispielhaft ist für sie die biblische Geschichte des Bundes zwischen Gott und dem jüdischen Volk in der Wüste, in der die Gemeinschaft durch den Vertrag und den Dialog gestiftet wurde. Und ebenso erinnert sie an die Botschaft der Propheten. Sie verhießen keine Zukunft, sondern verkündeten die Gegenwart des *Dennoch*, das die Ausweglosigkeit unterbricht und die Zeit des Anfangs wiederherstellt:

Die messianische Hoffnung ist grundlose Hoffnung; sie ist überhaupt aus nichts Irdischem abzuleiten, sie geht von keiner irdischen Wirklichkeit aus, sie ist kein Mythos, hat keine Gestalt; sie ist (...) eine aller Wirklichkeit entgegenstehende, eine vollkommen paradoxe. Sie steht im Gegensatz zu allem irdischen

Dasein, ist ein reines Trotzdem.⁸

Eine Beziehung zu Gott herzustellen, bedeutet also keineswegs, sich von der Geschichte abzuwenden. Es bedeutet vielmehr, in sie hineinzugehen, indem man dem Zwang zu Konformismus und Anpassung widersteht und für sich den Moment der Entscheidung bestimmt. Diese stimmt niemals vollständig mit der Wirklichkeit überein, sondern ist partiell und in ihren Folgen unübersehbar. Dennoch gibt es keine andere Wahl. Nur indem dieser Augenblick erfaßt wird, entsteht die Möglichkeit, der erdrückenden Last der Vergangenheit und der Ungewißheit der Zukunft eine selbstbestimmte menschliche Praxis entgegenzusetzen:

Die einzige Form, in der wir die prophetische Wahrheit auf uns beziehen können, ist die geschichtliche Wahrheit. Wir heutigen Menschen können die Frage, wo wir stehen, nicht wie der Prophet unmittelbar vom Absoluten aus stellen und beantworten, weil wir es nicht mehr berühren; wir können sie nur stellen innerhalb des geschichtlichen Lebens, in dem allein wir uns zu erfassen vermögen: als Frage nach dem, an das wir kraft unseres Standortes heranreichen, was wir mit unserer eigenen, an diese Zeit, an diesen Raum gebundenen Existenz berühren.⁹

Wenn die größte Dichte von Bedeutung vom Unmittelbaren ausgeht, von der Erfahrung, dann wird es entscheidend für die Frage nach einer freien menschlichen Existenz, ob die Erfahrung des Authentischen wie bei Heidegger in einer Ontologie verankert wird oder im Dialog, ob der Dialog als eine Begegnung auf gleicher Ebene gefaßt wird oder asymmetrisch, als Anruf von außen. Wenn Margarete Susman von der nur individuell erfaßbaren Möglichkeit spricht, sich frei zu entscheiden, dann darf diese Freiheit nicht als spontane Selbstverwirklichung mißverstanden werden. Es ist immer eine Stimme von außen, die dazu aufruft und die wir unmöglich erkennen können.

⁸ Margarete Susman: „Die messianische Idee als Friedensidee.“ In: *Vom Geheimnis der Freiheit*. Gesammelte Aufsätze 1914- 1964. Hg. v. M. Schlösser. Darmstadt - Zürich 1965, S.59.

⁹ ebda., S.62.

Diese Unmöglichkeit beschreibt sie in der Metaphorik der jüdischen Religion. Sie nimmt hier eine Denkrichtung auf, welche im Gegensatz zu mystischen Entwürfen des Einsseins von Mensch und Gott die Offenbarung und den Dialog mit Gott als Erfahrung einer grundlegenden Andersheit begreift:

Der Abstand des Menschen von Gott ist und bleibt unendlich, durch kein Einzelnes und durch keinen Einzelnen ausfüllbar.¹⁰

Der so strukturierte Dialog ist vor jeder inhaltlichen Verständigung Appell, für den anderen Verantwortung zu übernehmen. Der Andere bleibt in dieser Beziehung in seiner Andersheit bestehen. Er ist trotz der Verbindung das Absolute, das durch kein Verstehen eingeholt werden kann. Für Margarete Susman erscheint im Dialog eine bleibende Fremdheit. Das unterscheidet ihre Konzeption von all jenen Formen des Dialogs, die von einer kommunikativen Auflösung der Widersprüche zwischen dem Ich und dem Du ausgehen. Margarete Susman hingegen rechnet immer mit dem Zufall und der Differenz. Der Dialog bleibt ständige Aufforderung, gerade weil der Mensch mit dem Unvorhersehbaren und Unverfügbaren konfrontiert ist. Aus dem gleichen Grund gibt es für sie auch kein philosophisches und ethisches System, das die richtige Entscheidung garantieren könnte:

Rechtzeitigkeit ist immer Gnade. Man möchte diese seltene Gnade als einen Augenblick bezeichnen, in dem die Zeit sich aus unserem Leben zurückzieht und nur die reine Gegenwart übrigläßt, und je öfter dies geschieht, um so mehr ist ein Leben ein Leben gewesen. Es liegt aber auch etwas Furchtbares darin, als wäre alles bisher Gelebte falsch gewesen, als hätte man das ganze bisherige Leben mißverstanden.¹¹

Woran ist ein solches Denken zu messen? Es widerspräche ihren Intentionen, wenn man ihre Schriften an den Kriterien eines durchkonzipierten Entwurfs

¹⁰ Margarete Susman: „Das Judentum als Weltreligion.“ In: *Vom Geheimnis der Freiheit* (Anm.8), S. 107.

¹¹ Margarete Susman: *Ich habe viele Leben gelebt* (Anm. 1), S. 10.

messen würde, da sie diesen Anspruch gar nicht hatte. Was aber ihr Schreiben auszeichnet, das ist die Offenheit einer Praxis des dialogischen Denkens. Ihre Stärke liegt darin, jeweils entlang der Besonderheit eines Textes, einer philosophischen oder politischen Fragestellung, konkrete Formen der Auseinandersetzung zu entwickeln, die sowohl der „Bahn des Gegenstandes“ (Walter Benjamin) zu folgen vermögen als auch Spielraum für das eigene Urteil lassen. Dieses dialogische Vermögen, das der Versicherung einer gemeinsamen Wahrheit nicht bedarf, hat Margarete Susman mit der anderen Art, als Jüdin zur abendländischen Kultur zu gehören, in Zusammenhang gebracht. Sie umschreibt diese mit einem Satz Georg Simmels als das Paradox des Nah-und Fernseins des Fremden:

Mit der Eigentümlichkeit des Nah-und Fernseins hängen zwei weitere Eigenschaften, die Beweglichkeit und die Objektivität, zusammen.¹²

Objektivität, nicht verstanden als wissenschaftliche Neutralität, sondern als das jeder Interpretation vorhergehende Erfordernis der Gerechtigkeit. Mit diesem Gedanken verknüpft Margarete Susman eine Ethik der Lektüre, die an Walter Benjamins Gedanken vom innehaltenden Leser erinnert. Dieser Leser legt sich dem Text gegenüber eine gewisse Passivität auf, um den Wegen nachgehen zu können, auf denen ein Text mehr verbirgt als er äußert. Die vergessenen, aber unvergeßlichen Elemente tragen nach Benjamin die unsichtbaren Züge der „wahren Sprache“, in welcher „die letzten Geheimnisse, um die alles Denken sich müht, spannungslos und selbst schweigend aufbewahrt sind.“¹³ Obwohl Margarete Susman Benjamins Auffassung eines

¹² Margarete Susman: *Die geistige Gestalt Georg Simmels*. Tübingen 1959, S. 38; im vorlieg. Bd. S.66.

¹³Walter Benjamin: „Die Aufgabe des Übersetzers.“ In: *Illuminationen*. Ausgewählte Schriften. Frankfurt am Main 1961, S. 64.

Einen persönlichen Kontakt zwischen Margarete Susman und Walter Benjamin hat es nicht gegeben. Nachweisbar ist, daß Benjamin Margarete Susmans Kafka-Aufsatz gelesen hat und Margarete Susman Benjamins Aufsatz über Goethes *Wahlverwandtschaften*. Darüber hinaus gibt es Affinitäten in der Rezeption von Motiven der jüdischen Philosophie und Mystik und über die Beschäftigung beider mit dem Werk Rosenzweigs.

Verfalls der paradiesischen Ursprache nicht teilt, stimmt sie mit ihm darin überein, daß Sprache durch die Reduktion auf ihre Mitteilungs- und Nützlichkeitsfunktion in ihren eigentlichen Möglichkeiten zerstört wird. Und das schließt für beide eine Kritik an der traditionellen Einbettung von Sprache in die visuelle Sphäre mit ein. Hören ist ein Sinn, der aufmerksamer und empfänglicher reagiert auf das Andere. Sich in die Tradition einer Kultur des Hörens stellen, heißt für Margarete Susman auch, sich jenen Teilen der jüdischen Tradition zuzuwenden, welche das Ethische mehr betonen als das Ästhetische. Aus dieser Haltung heraus liest sie Texte nicht wie Antworten auf Fragen, sondern wie Fragen auf Fragen. Das heißt nicht, daß die kritische Beurteilung eines Textes keine Rolle spielt. Das Urteil erscheint jedoch in Form einer Frage, auf die es noch keine Antwort gibt. Insofern ist jeder Text unerschöpflich und der Dialog mit ihm unendlich. Jede Ideologiekritik, die nur ein bereits fixiertes Schema von richtig und falsch wiederholt, lehnt sie ab. Das zeigt eine Kontroverse mit Siegfried Kracauer.

Kracauer hatte die Bibel-Übersetzung von Buber und Rosenzweig als einen neo-romantischen und archaisierenden Versuch abgetan, ein neues Band zwischen Religion und Gegenwart stiften zu wollen. Seiner Meinung nach konnte die Widersprüchlichkeit der sozialen Wirklichkeit mit religiösen Kategorien nicht mehr erfaßt werden.¹⁴ Die Reaktion Margarete Susmans zeigt ihre ganz andere Auffassung von Kritik. Sie bestreitet keineswegs Kracauers negative Haltung gegenüber der Religion, sondern die Tatsache, daß er auf der Überlegenheit seiner Position beharrt und andere Bewußtseinsformen als unwahre denunziert. Sie kritisiert seinen Absolutheitsanspruch:

Kritik, vor allem negative Kritik, (steht) immer in einem Mißverhältnis zur schöpferischen Leistung. Negative Kritik hat einen Wert im Sinne, wie die Romantiker sie übten: als schöpferisches Nachleben des Werkes bis in seine Zerstörung aus seinen eigenen Voraussetzungen hinein. Dies halte ich aber dem Buber-

¹⁴ Siegfried Kracauer: „Die Bibel auf Deutsch“. In: Frankfurter Zeitung. 27./28. 4.1926; wiederabgedruckt in: ders.: *Das Ornament der Masse*, Frankfurt/Main 1963.

Rosenzweigschen Werke gegenüber nur dann für möglich, wenn man selbst ein sprachschöpferisch Schaffender ist, u. zwar sprachschöpferisch aus religiösen Voraussetzungen heraus. (...) Ich verlangte von Ihnen kein Opfer Ihrer Überzeugung, sondern eine Nachprüfung des unbedingten Muß Ihrer Äußerung an dieser Stelle. Von einer >sachlichen Polemik< schließlich, die, wie Sie meinen, Rosenzweig nicht scheuen würde, kann doch bei der Art der Distanz und bei Ihrem Ausgangspunkt und der Art Ihrer Kritik keine Rede sein. Das wäre bei einer beweisbaren wissenschaftlichen Leistung möglich, nicht aber bei einer schöpferisch-religiösen: Denn was soll er Ihnen entgegen: >Du sagst, mein Werk ist eine Lüge - mein Herz und mein Geist sagt mir: es ist eine Wahrheit< - oder >Du sagst, religiöse Erneuerung ist in unserer Zeit nicht möglich - ich aber und mein ganzes Leben sind erneut< - Sie sehen: jede Existenz und Leistung aus dem Ursprung ist hier in unendlicher Nacktheit gegenüber der Kritik. Sie hat zu ihrer Rechtfertigung nichts als ihr Dasein.¹⁵

In ihrer eigenen Rezension stellt sie den Gedanken heraus, daß Übersetzung ein Vermögen der Sprache sei, eine Beziehung zwischen zwei irreduziblen Einzigartigkeiten herzustellen. Diese Beziehung versteht sie nicht als eine Transformation der einen in die andere Sprache, sondern als Vergegenwärtigung zweier Sprachen, die sich in der Trennung begegnen. Insofern ist die Übersetzung Modellfall für die dialogische Lesbarkeit von Texten überhaupt.

Die Fähigkeit zu einer Wahrnehmung ohne Aneignung liegt für Margarete Susman in einer Annäherung an die unfaßbare Wirklichkeit des ursprünglichen Dialogs, in dem die Worte ihren Schwerpunkt in dem haben, worauf es unmittelbar ankommt. Für dessen Vergegenwärtigung ist im Grunde die schriftliche Sprache bereits ein Hindernis. Nur der gesprochenen Sprache eignet die Offenheit, die unmittelbar nach Antwort ruft. Auch altmodische Worte oder Worte, die durch ihren häufigen Gebrauch leer geworden sind, wie das Wort Gott, können, wenn sie gesprochen, das heißt mit der ganzen Existenz erfahren werden, eine neue Ausstrahlung gewinnen: Gott ist

¹⁵ Margarete Susman an Siegfried Kracauer, 22. 3. 1926. Nachlaß Kracauer. Literaturarchiv Marbach.

der einzige Name, den die Menschheit je gefunden hat, um das unaussprechbare Geheimnis auszudrücken, an dem sie ihr selber unenträtselbares Dasein hat, und an dem sie es schwer und halbschlafend ergreift. Aber weil sie nur dieses eine einzige, immer und überall gleichklingende Wort gefunden hat, darum wird es im Lauf der Jahrtausende eintönig und leer. Immer bedarf es, um diesen Namen zu erfüllen, einer Anstrengung des ganzen Lebens.¹⁶

Die Uneinholbarkeit sprachlicher Ursprünglichkeit belastet einen solchen Anspruch mit einem Risiko und der Versuchung, es mit traditionellen Metaphern zu bewältigen. In diesen Widerspruch gerät auch die Sprache Margarete Susmans, der den Zugang zu ihrem Werk schwierig macht. Nicht immer gelingt es, einen konzentrierten Gedanken aus den Konstruktionen sprachlicher Dichte hervorspringen zu lassen. Der Mangel an Sprachskepsis zeigt in vielen Textpassagen eine unkritische Weiterführung von Traditionen, die das pathetische Klima von Krise und Neubeginn Anfang des 20. Jahrhunderts ausmachten: der Lebensphilosophie, des Expressionismus, der negativen Theologie. Ihre Argumentation ist dann mit elementaren und apokalyptischen Metaphern überladen, durch welche die Widersprüchlichkeit der Realität und die Verschiedenheit der Erfahrungen nicht mehr artikuliert werden kann. Margarete Susmans Neigung, gegen den Schein der Oberfläche authentische Sprachkerne herausschälen zu wollen, führte dazu, daß sie die Bedeutungsmöglichkeiten bestimmter „Urworte“ überschätzte und in einer substantialistischen Weise gebrauchte. Sie sah in der Sinnkrise und Sprachskepsis der Moderne vor allem den Verlust, nicht die Möglichkeit, durch Auflösung erstarrter Referenzen neue Realitäten erkunden zu können.

Von hier aus ist auch die große Anziehungskraft zu verstehen, die Goethe zeitlebens auf sie ausgeübt hat. Goethe hatte für sie die Funktion einer Gegenfigur zu dem „unglückseligen Verhältnis, in dem die deutsche Metaphysik von je zur deutschen Wirklichkeit stand.“ Gegenüber der

¹⁶ Margarete Susman: *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*. Zürich 1948, S. 21 f.

Realitätsblindheit von deren Spekulationen erschien Goethe als Denker des Maßes und der geschlossenen Ganzheit, in dem die sonst getrennten Lebenssphären versöhnt sind. Verdankt sich dieser Gedanke eher einer idealistischen Projektion, so kommt in der folgenden Überlegung eine genauere Beobachtung zum Ausdruck, die wahrscheinlich durch die Lektüre von Benjamins Aufsatz über die *Wahlverwandtschaften* inspiriert worden ist. Es ist die im Theorem des Urphänomens sich kristallisierende Fähigkeit Goethes, was er materiell vorfindet, zum Ausgangspunkt seines Denkens zu machen und sich gegen die abstrakte Systemphilosophie zu stellen:

Goethes Denken war im strengen Sinne nur ein Anschauen der Welt, ein Nachdenken der Gedanken der Natur. Daher die strenge Objektivität und Präzision seines Denkens. Zu schauen, nicht zu schwärmen, war die Losung seines Lebens. (...) Sein Denken war, so möchte man sagen, durchweg ein Lesen. In ihrem bloßen Anschauen las er die Wahrheit der Dinge.¹⁷

Margarete Susman fand also bei Goethe die Haltungen wieder, die auch für sie gegenüber dem formalisierenden Definieren der Philosophie wichtig waren: die Orientierung an dem Konkreten und an der Erfahrung. So wurde Goethe nicht nur zur historisch einmaligen Erscheinung gelungener Selbstverwirklichung, sondern auch seine Sprache zum Modell erfüllter Erfahrungsfähigkeit und Authentizität. Diese Haltung führte Margarete Susman stellenweise zu konventionellen Lektüren, in denen sie Theoretiker der Auflösung traditioneller Werte wie Nietzsche und Heidegger dem Schema von Lukács' Irrationalismusverdikt zuordnete und im Vorfeld der „Zerstörung der Vernunft“ durch den Nationalsozialismus situierte.¹⁸

Es macht jedoch ihre Fähigkeit aus, diesen Diskurs immer wieder zu unterbrechen, daß sie an der Differenz jüdischer Existenz festhält und damit

¹⁷ Margarete Susman: „Goethes Verhältnis zur Schönheit.“ In: *Gestalten und Kreise*. Hg. v. M. Schlösser, Stuttgart- Darmstadt 1954, S.14.

¹⁸ Margarete Susman: „Vom Chaos unserer Zeit und seiner Überwindung.“ In: *Neue Wege*, Hg. v. L. Ragaz, 29. Jg., H. 1, Zürich 1935, S. 5ff.; dies.: „Die geistigen Triebkräfte des modernen Kollektivismus“. In: ebda., 33. Jg., H.7/8, 1939, S.305ff.

auch an der Art des Fragens, die sich durch die ethischen Implikationen der Bilderlosigkeit eröffnet. In ihrer Deutung kann die jüdische Bestimmung in dem Modell von Selbstverwirklichung, das Goethe repräsentiert, nicht ihr Ziel sehen. Sie ist an das Gebot der Bilderlosigkeit gebunden, solange nicht die gesamte Menschheit befreit ist. Deshalb ist jede gegenwärtige Möglichkeit, wie sie am Beispiel von Rahel Varnhagen ausführt, auf die Zukunft verwiesen:

Und wenn Rahel von sich selbst sagt: >Gestern habe ich erfunden, was ein Paradox ist: eine Wahrheit, die noch keinen Raum findet, sich darzustellen und darum mit einer Verrenkung hervorbricht< - so können wir heute sagen, daß ihre Wahrheit nicht so sehr eine geschichtlich verfrühte, wie eine in der geschichtlichen Welt, in der sie lebte, grundsätzlich undarstellbare war.¹⁹

Die Botschaft der Bilderlosigkeit interpretiert Margarete Susman nicht kategorisch als Verbot der Bilder. Wenn sie den Inbegriff des jüdischen Denkens mit der Bilderlosigkeit identisch setzt, so hat sie eine normative Unterscheidung im Sinn, die sich in der Geschichte vermischt. Die wesentlichen Intentionen sollen jedoch in den verschiedenen konkreten Verknüpfungen nicht verlorengehen, da sich in ihnen unterschiedliche Qualitäten ausdrücken, die für das Begreifen von Geschichte und vor allem der Momente von Freiheit und Gerechtigkeit unerlässlich sind. So stellt sie die griechische Idee, welche sich auf das Auge, und das jüdische Gebot, welches sich auf das Ohr gründet, als „geistige Grundformen“ nebeneinander, die dem „gesamten abendländischen Denken“ zugrunde liegen, sich aber nur in vielfältigen Kombinationen realisiert haben.²⁰ Unter den Bedingungen der Geschichte wird daher die Bilderlosigkeit zu einer regulativen Idee, die das Urteilsvermögen befähigt, aus der vorgegebenen Bilderwelt herauszutreten und sich von den Phantasien der Macht und des Konformismus zu distanzieren. Durch das Ethos der Bilderlosigkeit werden wir angehalten, dem

¹⁹ Margarete Susman: *Frauen der Romantik*, Köln 1960, S.98.

²⁰ Margarete Susman: „Der jüdische Geist.“ In: Blätter des jüdischen Frauenbundes für Frauenarbeit und Frauenbewegung. 9. Jg., H. 11/12, 1933, im vorlieg. Bd. S.209ff.

Identifizierungssog zu widerstehen und das Band zu knüpfen, das zwischen den Menschen als endlichen und unendlich verschiedenen Wesen eine gleichberechtigte Beziehung herzustellen vermag: den Dialog.

Es gibt also zwei Richtungen in ihrem Denken. Die eine zeigt sich in der Anziehungskraft, die ein bestimmtes Bild von Goethe auf sie ausübt, dessen Leben und Werk eine dem Menschen mögliche Vollkommenheit symbolisiert. Sie zeigt sich ebenso in ihrer Vorliebe für eine Sprache, die den ganzen Menschen anspricht. Im Grunde folgt sie mit diesem Ansatz dem Modell der klassischen Ästhetik, in dem Schönheit und Ethik versöhnt sind.

Auf der anderen Seite trennt sie Ethik und Schönheit. *Vor* allen Wahrnehmungen und Vorstellungen steht eine Beziehung, die über das bekannte Maß hinausgeht. Bevor das Ich durch den Blick des anderen zum Bild wird, hat es teil an einem Dialog, den es nicht gewählt hat, in dem daher Passivität und Neubeginn, Verantwortung und Selbstbewußtsein auf paradoxe Weise zusammenfallen. Daraus folgt nicht die Unterordnung der Ästhetik unter die Ethik. Die Verhältnisse von Ordnung und Unterordnung sollen gerade unterbrochen werden, um der Aufmerksamkeit ihre unendlichen Möglichkeiten der Differenzierung zurückzuerstatten. In der Ambivalenz beider Richtungen kommt eine Aporie ihres Denkens zum Ausdruck. Die Krise der Moderne wird von Margarete Susman nämlich in zweifacher Weise gedeutet. Sie ist einmal Folge der gespaltenen Existenz des Menschen, des tragischen Verlustes einer ursprünglichen Einheit; und sie ist zweitens Ausdruck eines anderen Verlustes: des mangelnden Vermögens zur Vielfalt. Beide Erklärungen führen jeweils zu Haltungen, die einander ausschließen. Denn die Vision einer Aufhebung der Widersprüche ist mit ihrem ethischen Grundgedanken, der auf eine andere Kultur des demokratischen Umgangs mit der Differenz und Andersheit zielt, nicht vereinbar.

In ihren Reflexionen zur Geschlechterdifferenz folgt Margarete Susman weitgehend der Argumentation Georg Simmels, die alle Bilder des Weiblichen als Projektionen einer männlichen symbolischen Ordnung ausweist. Die Frage nach dem Sein, genauer: Anders-Sein der Frau, die sich nicht in der

Wiederholung der traditionellen Geschlechterpolarität erschöpft, ist nach Simmel noch gar nicht gestellt worden. Diesen Versuch unternimmt er durch die metaphysische Konstruktion eines absoluten Seins der Frau. In der „übergeschlechtlich fundamentalen“ Weiblichkeit ist das weibliche Sein mehr als das, weil es „die allgemeine, die Geschlechter substantiell oder genetisch zusammenfassende Grundlage darstellt.“²¹ Simmel rettet das Anders Sein der Frau vor der Hegemonie einer männlich geprägten Kultur, indem er Weiblichkeit als Mütterlichkeit in den Rang einer absoluten Substanz hebt. Margarete Susman, die durchaus im lebensphilosophischen Kontext bleibt, insofern sie als das „Grundgesetz des weiblichen Daseins (...) die unaufhebbare Identität mit dem Leben“ bezeichnet, situiert jedoch im Dasein der Mutter eine Ambivalenz. Sie ist „eins mit sich und mit dem, was nicht mit ihr eins“ ist. In der Mutter verkörpert sich nicht der absolute und vollkommene Grund des Lebens. Sie ist Ort einer Kontraktion. Denn sie gibt das Leben dem anderen, dessen Dasein sie nicht leben und dessen Tod sie nicht sterben kann. Sie übernimmt letzte Verantwortung ohne die Freiheit der Entscheidung. An dieser „außerethischen, unterethischen Einsamkeit und Leere enden, alle männlichen Kategorien“.²²

Bei diesem Gedanken lässt sich Margarete Susman von einer strukturellen Affinität in der Deutung der Schöpfung leiten, wie sie auf den jüdischen Mystiker Isaak Luria zurückgeht. Gott, der immer schon alles und also auch die Vollkommenheit ist, hat die unvollkommene Welt nicht durch eine Ausweitung seiner selbst geschaffen, sondern durch einen Akt der Kontraktion. Indem Gott sich zurückzog, schuf er den Platz für die Welt - und lehnt zugleich eine Verantwortung für das Böse ab. Schöpfung ist für Luria nicht die Emanation der Bedeutungsfülle, sondern Katastrophe und Trennung. Zugleich aber wird die Vorstellung von der Abwesenheit Gottes in der Welt zu

²¹ Georg Simmel: „Das Relative und das Absolute im Geschlechter Problem“ (1911), zit. nach Georg Simmel: *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*. Hg. v. H.-J. Dahme u. a. Frankfurt am Main 1985, S. 217.

²² Margarete Susman: „Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt.“ In: *Der Morgen*, 2. Jg., H.6. Hg. v. J. Goldstein, Berlin 1926; im vorlieg. Bd., S. 153.

einem unabweisbaren Impuls jeder ethischen Entscheidung: der Achtung vor der unübersteigbaren Andersheit. Durch die Übertragung dieses Gedankens eröffnet Margarete Susman neben der symbolischen Welt der Geschlechterdifferenz einen vorgängigen Raum, der präsent, aber nicht definierbar, der auf die Kultur bezogen und ihr zugleich entzogen ist. Als eine der symbolischen Welt unzugängliche Region ist das Weibliche bilderlos. Margarete Susman gibt ihr den Namen der Seele in der Deutung Heraklits: „Der Seele Grenzen kannst Du nicht ausfinden, und ob Du jegliche Straße abschnittest, so tiefen Grund hat sie.“ Obwohl Margarete Susman in der Beschreibung des Anders-Seins der Seele auch traditionelle Bilder verwendet, ist doch die Art und Weise, wie sie das Unverfügbare der Seele auf die Kultur bezieht, nicht vereinbar mit einer Auffassung, die das Weibliche als andere Subjektivität festzuschreiben sucht. Das bilderlose Weibliche kann nur als Unterbrechung oder Störung der Symbolik in Erscheinung treten.

Für Margarete Susman ist die ethische Haltung, die sich mit dem Gebot der Bilderlosigkeit verknüpft, eine kulturelle Errungenschaft, hinter die auch die Emanzipation der Frau nicht zurückfallen darf. Bilderlosigkeit bedeutet für sie nicht Unterwerfung des Konkreten durch das abstrakte Gesetz. Die Bilderlosigkeit ist der authentische Gegenpol zur Macht. Der Weg der Frau ist daher immer Umweg, und damit meint sie eine oszillierende Bewegung zwischen Distanz und partieller Identifikation. Für diese schwierige Perspektive vermittelt sie keinen Wegweiser. Sie versucht nicht, aus den Bruchstücken imaginierter matriarchalischer Kultur weibliche Identität zu rekonstruieren. Ihre Suche zielt auf jene Dinge, die in einer aus den Fugen geratenen Welt noch Bestand haben können. So sind die Formulierungen zu verstehen, in denen sie zum Beispiel die Ehe als eine zivilisatorische, wenn auch prekäre Form verteidigt, in der die voneinander getrennten Geschlechter in eine Beziehung treten können, die auf der freien Entscheidung beruht.²³ Das Scheitern ihrer eigenen Ehe erfuhr sie als Zusammenbruch des ganzen

²³ ebda., S. 163f.

bisherigen Lebens. Doch hat Margarete Susman auch eingestanden, daß sie aufgrund ihres großen Bedürfnisses nach Unabhängigkeit und Einsamkeit, und beide Seiten bedingen einander, für eine dauerhafte Beziehung nicht geschaffen sei. Dennoch kommt in ihrer Auffassung von Ehe und Sexualität ein Beharren auf Bildern und Werten zum Ausdruck, die den idealistischen Vorstellungen des 19. Jahrhunderts verhaftet bleiben. Sie konnte die Beziehung zum anderen Geschlecht nur als eine denken, die mit der ganzen Schwere und Tiefe der Widersprüche verkettet ist. Eine Phänomenologie der unbeschwerten und freundlichen Gleichgültigkeit, die spielerische Dimension erotischer Beziehungen lag völlig außerhalb ihrer Denkmöglichkeiten. So hatte jede Beziehung zum anderen Geschlecht für sie etwas Endgültiges.

In ihrem Verlangen nach Unabhängigkeit muß auch der Grund für ihre „gnostische“²⁴ Distanz allem Körperlichen gegenüber gesehen werden. Der Körper spielt in Margarete Susmans Phantasien und Reflexionen eine mehrdeutige Rolle. In den verstiegenen idealistischen Träumen ihrer Jugend rettete die Schönheit die Liebe vor dem körperlichen Kontakt, vor den Erfahrungen der Häßlichkeit und des Todes. Doch in Wirklichkeit hat die Schönheit in Margarete Susmans Leben eine zwiespältige Rolle gespielt. Denn sie prädestiniert sie zur Muse und verstellt ihr wie eine Naturmacht den Weg zur Anerkennung als selbständiger Schriftstellerin. Bezeichnend dafür sind zwei Bilder, in denen sie als Verkörperung eines Denkens vergegenwärtigt wird, das die negativen Auswirkungen der analytischen Auflösung aller Wirklichkeiten nicht kennt. Georg Simmel nannte sie „Zentrum ohne Peripherie“ und Bernhard Groethuysen ein „Dasein der Präsenz und der Gründe“. Der Preis für diese bewundernde Anerkennung ist die Erstarrung zum Ideal, zu einer Projektionsfläche für das Auge des fremden Betrachters und seine diktatorischen Wünsche nach sinnlicher Präsenz der verlorenen Einheit. In der Schönheit als Körperbild ist die Individualität und Fremdheit des Anderen vernichtet. Margarete Susman war nicht bereit, diesen Preis zu

²⁴ Margarete Susman: *Ich habe viele Leben gelebt* (Anm.1), S. 40 u. 128.

zahlen. Als bewegliches Ideal zerstörte sie jedoch tendenziell die Aura um ihr Bild und geriet in das Spannungsfeld konkurrierender Beziehungen. Die Metaphern, die Ernst Bloch im Positiven und Negativen für sie erfand, zeigen deutlich den geschlechtsspezifischen Untergrund von Auseinandersetzungen, in denen es dem Anschein nach nur um persönliche Fragen ging.

Durch den Körper erfuhr Margarete Susman die Heterogenität ihres Daseins. Ein sie ihr ganzes Leben begleitendes Phänomen war das Stolpern und Fallen. Der Körper erinnerte sie an die Endlichkeit und Fremdheit des Menschen:

Den äußeren Anlaß meines Sturzes weiß ich in jedem Fall genau, aber warum sind es so viele Anlässe gewesen? Ich bin zu dem Ergebnis gekommen, daß in dieser merkwürdigen Tatsache doch wohl mein ganzes Verhältnis zur Erde beschlossen liegt. Es war vom Ganzen aus gesehen die Tatsache, daß ich mit meinen Gedanken so oft nicht an demselben Ort gewesen bin, an dem ich mit meinem Körper war, und darum auf die Gefahr dieser Orte nicht achtete. Die ganze Schuld an allen Stürzen trug also mein Verhältnis zur Erde, auf der ich nie ganz beheimatet war. Bei jedem Fall hat sie mich gewaltsam wieder an sich gerissen und mich schmerzhaft fühlen lassen, wie sehr ich trotz allem zu ihr gehöre und daß sie meine lange Zeit verkannte Heimat ist. Aber der Mensch ist ja überhaupt ein Fremdling auf Erden, und dafür erscheint mir mein Fallen als eine Art Symbol.²⁵

Doch der Weg zur „lange Zeit verkannten Heimat“ führte nicht in die Gemeinschaft mit anderen Menschen, sondern in die Einsamkeit. Nur in der Metapher der einsamen Schwimmerin, die von der „Meerestiefe“, dem Unbewußten, getragen und nicht fortgerissen wird, konnte Margarete Susman einen von der Eingrenzung des Bildes befreiten Körper denken. In einem Brief aus dem Jahre 1902 schreibt sie:

Ich weiß jetzt, daß ich ans Meer gehöre mit jeder Faser meines Lebens. So klar wurde mir mein Wesen nie vorher. Alles Gequälte, Marternde fiel von mir ab und es schien mir, als wäre ich

²⁵ ebda., S. 165/6.

gerechtfertigt und erlöst durch das Meer. Ich glaube, es ist nur für die Menschen, für die das Wort Ewigkeit einen Sinn hat und die so einsam sind, daß sie an ihrer Sehnsucht verderben.²⁶

Das Wasser ist für Margarete Susman nicht ein Spiegel, sondern Aufbewahrungsort grenzenloser Gefühle. Die Transparenz des Wassers gibt allen Bildern Raum und verflüssigt sie. So erfährt sie allein durch das Gefühl von ihrer Existenz, ohne sich im Bild wahrnehmen zu müssen. Das erotische Ich ist ein HautIch, dessen unendliche Berührungszentren mit der Unendlichkeit des Wassers korrespondieren. Genauer als in ihrem frühen Essay über die Liebe, der durch seinen allumfassenden Anspruch in einer grundsätzlichen Darstellung verblieb, lassen ihre kleinen Erzählungen über die Anziehungskraft des Wassers erkennen, daß sie mit ihrer „gnostischen“ Haltung die herrschende Ordnung des Sexuellen zurückwies. Zugleich sind sie aber auch Ausdruck einer faszinierten Bestätigung ihrer metaphysischen Selbstanschauung.

Frei fühlte sich Margarete Susman dem anderen Geschlecht gegenüber nur in Gesprächen, in denen es um die „letzten Fragen“ ging. „Und zuweilen kommen wir beide zusammen und treffen uns auf einem Stern“, hatte Bernhard Groethuysen zu ihr gesagt, und Margarete Susman fügte zustimmend in ihrer Autobiographie hinzu: „Die Seele war im Grunde immer unser Reich geblieben.“²⁷ Jede sexuelle Beziehung beschwor die Gefahr herauf, diese Unabhängigkeit in Frage zu stellen. Ihre Schilderung der Freundschaft mit Karl Wolfskehl macht deutlich, daß es die distanzlose Vereinnahmung ihrer Person war, die sie am meisten fürchtete und gegen die sie sich oft nur durch den Abbruch der Beziehung wehren konnte.²⁸

Die Lektüre von Freuds Analyse kam einem Ereignis gleich. Aber sie hat ihre Denkrichtung nicht verändert. Sie interessierte sich vor allem für Freuds Traumdeutung, die sie jedoch in einer Hinsicht nicht akzeptieren konnte. Sie

²⁶ Margarete Susman an Erwin Kircher v. 27. 9. 1902. Nachlaß Margarete Susman. Literaturarchiv Marbach.

²⁷ Margarete Susman: *Ich habe viele Leben gelebt* (Anm. 1), S. 117/8.

²⁸ ebda., S. 144ff.

wendete sich gegen eine restlose Auflösung des Traums zugunsten der wissenschaftlichen Wahrheit:

Wir träumen nicht nur das Leben, wir werden auch geträumt.
Traum ist unser Dasein, Träume sind wir selbst.²⁹

Margarete Susman sah im Traum eine Dimension, die in ihrer Besonderheit nicht mitteilbar, nicht teilbar ist. Ihre Zerstörung käme einer Zerstörung von Wirklichkeit gleich:

Auch dieser Gefahr war sich Freud bewußt. Keiner hat klarer als er selbst gesehen, daß die Analyse in ihrem allertiefsten Sinne im Bunde steht mit dem Tod.³⁰

Aus dem gleichen Grunde kritisierte sie die Elemente seines Ansatzes, durch welche die menschliche Existenz zum bloßen Duplikat von etwas Vorgängigem gemacht wird. Hier kreuzte sich ihre Kritik an Freuds Hypostasierung des Menschen zum sexuellen Wesen mit der an der objektivistischen Geschichtsauffassung. Wenn das Ich nichts anderes ist als ein Ort der dramatischen Verkettung unbeeinflussbarer Mächte, dann kann es keine Individualität und Freiheit geben. Auf eine differenzierte Auseinandersetzung mit den verschiedenen Aspekten von Freuds Theorie hat sich Margarete Susman nicht eingelassen. Doch steht diese Begrenzung nicht im Widerspruch zu der Denknötwendigkeit, welche die Triebfeder ihres Engagements ausmachte: gegenüber allen hegemonialen Ansprüchen der Theorie das zu verteidigen, was irreduzierbar *ist*, das Individuelle und das Eigensein der Dinge.

Es gibt jedoch einen Bruch in ihrer Argumentation, der sich dann bemerkbar macht, wenn sie sich Gegenständen zuwendet, die eine konkretere und lokale Analyse verlangen. So sind ihre Äußerungen zur Situation der

²⁹ Margarete Susman: „Sigmund Freud.“ In: *Gestalten und Kreise* (Anm. 17), S. 189.

³⁰ ebda., S. 185.

Frau in Amerika und in der Sowjetunion zu ungenau, als daß sie als wirkliche Einschätzungen gelten könnten. Auch die Perspektive, die sie entwirft, folgt eher der vereinfachenden Logik eschatologischer Hoffnung auf Auflösung aller Widersprüche, wenn sie schreibt, „daß jeder Schritt vorwärts zur Lösung des Frauenproblems auch ein Schritt zur Lösung des Problems des Mannes und des wahren Zusammenlebens von Mann und Frau und damit zuletzt der Weg zu einer neuen Menschheit“ ist.³¹ In dieser theoretischen Ungenauigkeit wiederholt sich die bereits angesprochene Widersprüchlichkeit ihres Denkens, die hier zu einem Nebeneinander von eschatologischen Elementen und einer an Partialität und Differenz orientierten Ethik führt.

Der erste Weltkrieg wurde für Margarete Susman zu einer politischen Zäsur. Bezeichnend für ihre erste Reaktion auf den Krieg war, daß sie auf einem eigenen Lernprozeß bestand. Unter ihren philosophischen Freunden gab es sowohl entschiedene Haltungen gegen den Krieg (Landauer, Bloch, Lukács) als auch Positionen, die meinten, mit Deutschland würden bedeutende geistige und ethische Werte verteidigt (Simmel, Buber). Georg Simmel hatte an sie nach Ausbruch des Krieges geschrieben:

Wir kämpfen jetzt mit äußeren Waffen um etwas gar nicht Äußeres: um Weltstellung, Macht, materielle Existenz. Wir kämpfen mit unseren Körpern sozusagen um den Körper von Deutschland. Allein er ist eben der Körper der *Seele* von Deutschland. (...) Was jetzt bedroht ist, ist *der* Körper von Deutschland, ohne den seine Seele nicht existieren kann. Wir kämpfen sozusagen weder um die Seele noch um die Idee, sondern darum, daß diese Seele und diese Idee in der *Form der Wirklichkeit* leben könne. (...) Und weil der Kampf, den wir jetzt um Deutschland führen, um die Lebensmöglichkeit der Seele und der Idee geht, darum fühlen wir uns nicht als >Glieder<, als Teile oder Elemente von Deutschland, sondern jeder hat das *Ganze* in sich, fühlt sich für das Ganze verantwortlich.³²

³¹ Margarete Susman: „Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt“ (Anm. 22). Vgl. S. 167.

³² Georg Simmel an Margarete Susman v. 21. 9. 1914. In: *Auf gespaltenem Pfad*. Margarete Susman zum 90. Geburtstag. Hg. v. M. Schlösser, Darmstadt 1964, S.309.

Margarete Susmans Antwort ist nicht erhalten geblieben. Aber in einem Brief an Martin Buber wird deutlich, daß sie die metaphysisch verschachtelte Realitätsblindheit Simmels als das erkannte, was sie war: ein für weite Teile der deutschen Intelligenz charakteristisches Verkennen der politischen Realität:

Für mich ist inzwischen durch schwere und furchtbare Erlebnisse persönlicher und politischer Art - und inzwischen ist mir das identisch geworden - eine ganze Welt hinabgesunken; die Menschen, die ich liebte, habe ich zum großen Teil verloren u. weiß, daß es für immer ist (...) Ich habe lange geglaubt, es könne nicht anders sein, als daß irgendeine Idee, irgendein Sinn bei Deutschland sein müßte; um so maßloser war meine Erschütterung und Verzweiflung, als ich erkannte, (...) daß es *nicht* so war u. daß zu all diesem Furchtbaren kein Grund war als der nackte blödsinnige Wille zur Macht. Da fühlte ich meine eigene Schuld - die Schuld unseres unpolitischen Lebens, u. ich kannte nur noch einen Wunsch: zu bekennen.³³

Die Novemberrevolution zeigte Margarete Susman auf der Seite derer, die eine Veränderung der politischen und sozialen Machtverhältnisse für notwendig hielten. An reinen Herzen, schrieb sie, habe es in Deutschland nicht gefehlt, aber an Freiheit, an lebendiger und unabhängiger Entscheidung für oder gegen das politische Geschehen. Dem Marxismus stand Margarete Susman skeptisch gegenüber. Sie konnte die autoritären Seiten der sozialistischen Revolution, die das Individuum den allgemeinen Zielen opfert, nicht akzeptieren. Eher waren ihre Vorstellungen von gesellschaftlicher Veränderung mit denen Gustav Landauers vergleichbar. In seinem Konzept vom Sozialismus bildeten Individuum und Gemeinschaft keine Gegensätze. Und darin Margarete Susman verwandt, richtete sich sein philosophisches Interesse nicht auf die Weitergabe eines Systems, sondern auf die Ermutigung zu einem Denken der individuellen Verschiedenheiten und materiellen

³³ Margarete Susman an Martin Buber v. 18. 1. 1919. Martin-Buber Archiv, Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem.

Besonderheiten. Für Gustav Landauer hat Margarete Susman gemeinsam mit Martin Buber vergeblich versucht, eine Solidaritätsbewegung ins Leben zu rufen, in der es auch darum ging, die wirklichen Gehalte seines Sozialismus einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Der sanfte Revolutionär und Theoretiker der Gewaltfreiheit Gustav Landauer war in die Münchner Räteregierung eingetreten und in dieser Verantwortung einer Verteufelungskampagne ausgesetzt. Margarete Susman berichtet von einer Veranstaltung in Frankfurt, auf der sie für Gustav Landauer eintrat. Ihr wurde dort der tiefe Bruch bewußt, der zwischen idealistischer Bildung und politischer Kultur mit ihren Werten der Toleranz und Demokratie existiert:

Ich sprach gestern öffentlich ein paar Worte - eigentlich nur, um Landauer zu erwähnen und für ihn Zeugnis abzulegen; das eisige Schweigen, das folgte, und manches, was ich nachher hörte, zeigte mir, wie wenig das >gebildete< Publikum von ihm ahnt. Es handelte sich wirklich um die geistigsten Kreise Frankfurts. Nach mir trat dann noch Goldstein für ihn ein; da ging ein wüstes Gerufe: >Strick!< los; es war wie ein grelles Streiflicht auf die Stimmung und Auffassung des Publikums. Es wird ein immer unerträglicherer Zustand, nichts für ihn tun zu können.³⁴

Gustav Landauer wurde für Margarete Susman zur Verkörperung des „reinen“ Revolutionärs. An dieser Vorstellung lassen sich Problematik und kritische Möglichkeit ihres politischen Verständnisses verdeutlichen. Der Begriff der Reinheit setzt sich aus mehreren Bedeutungsschichten zusammen. Er wird verknüpft mit der romantischen Auffassung, daß jede Idee durch den Kontakt mit der Realität verfälscht oder zunichte gemacht wird. Er verdankt sich jedoch zugleich einem anti-hegelschen Impuls. Margarete Susman kritisiert den Objektivismus Hegels und dessen Vorstellungen vom Fortlauf der Geschichte. Die Annahme geschichtlicher Gesetze und die freie Entscheidung des

³⁴ Margarete Susman an Martin Buber v. 4. 5. 1919. In: Martin Buber Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd.2: 1918-1938, Hg. v. G. Schaeder, Heidelberg 1973, S. 40/1. Nach Margarete Susmans Erinnerungen (Anm. 1), S. 92 war Kurt Goldstein ein mit ihr befreundeter Neurologe, der in Frankfurt lebte.

Individuums schließen sich aus. Sie konstruiert wiederum einen Raum der Freiheit vor den Zuordnungen und Hierarchisierungen von Bedeutung in den Systemen von Philosophie und Politik. In ihm artikuliert sich eine innerste Stimme des Individuums, die sich in keiner gesellschaftlichen Ordnung spiegelt oder bestätigt. Diese Stimme antwortet auf das, was der Mensch nicht geschaffen hat, für das er aber gleichwohl verantwortlich ist: die Schöpfung. Die Beziehung zwischen dem lebendigen Anfang, welcher der Mensch ist, und der Schöpfung nennt sie *die* Wirklichkeit, die wirklicher ist als alle geschichtlichen Hervorbringungen, weil sie sich der Macht und Unterwerfung entzieht, das schlechthin Nicht-Beherrschbare ist. Der reine Revolutionär besitzt daher nicht das Gute in Form einer Konzeption, er *wünscht* sich das Gute in einem nicht-autoritären Sinn:

Keiner von allen großen Führern des Anarchismus glaubte theoretisch an das Gute; keiner von ihnen stellte überhaupt diese Frage; sie alle begannen mit seiner Verwirklichung. Nirgends handelt es sich im Anarchismus um eine Aussage über den Menschen; keiner ging etwa von dem berühmten Worte Rousseaus >Der Mensch ist gut!< aus, wiewohl recht verstanden, so wie der Rousseau der >Confessions< selbst es verstand: eben nicht als flachen Optimismus, sondern als der ganzen Fruchtbarkeit der Wirklichkeitserfahrung abgerungene Bereitschaft zum Guten, dies Wort allem Anarchismus zugrunde liegt. Überall geht es in den anarchistischen Bewegungen um einen lebendigen Anfang, um ein Ernstmachen mit der Verwirklichung des Guten, um ein Hinabtauchen des Lebens in das ganze gefährvolle Dunkel des Wirklichen. Alles wahrhaftige Bekenntnis zum Anarchismus geht aus von den Menschen, die Landauer in seinem >Aufruf zum Sozialismus< anredet: >die es nicht aushalten wie ich<.³⁵

Die Unbeirrbarkeit des reinen Revolutionärs liegt in der Gewißheit, daß die Verantwortung für die Gemeinschaft unabweisbar ist. Doch Verantwortung ist nicht Ausdruck einer ethischen Norm, sondern individueller Entscheidung. Diese folgt nicht dem Muster der Selbstverwirklichung und der sich selbst

³⁵ Margarete Susman: „Der Sinn des Anarchismus.“ In: Neue Wege, 51 Jg., Ht. 1-3, Hg. v. L. Ragaz, Zürich 1947; zit. nach: Gestalten und Kreise (Anm. 17), S. 138/9.

behauptenden Subjektivität. Verantwortung entsteht durch die Begegnung mit dem unvordenklichen Anderen. Durch diese Haltung unterscheidet sich der reine Revolutionär von allen Selbstermächtigungsphantasien des Subjekts: sowohl von der des Marxisten, der die objektive Notwendigkeit an die Stelle des Anderen setzt, als auch von der des Terroristen, der sich selbst zur Wahrheit hypostasiert. Beiden gegenüber zeichnet sich der reine Revolutionär durch seine Gewaltlosigkeit aus. Hierin liegt auch Margarete Susmans schärfste Gegenposition zu Nietzsche. Gegen Nietzsches Willen zur Macht entwirft sie den reinen Willen zur Machtlosigkeit. Er bedeutet nicht die Preisgabe des Individuellen an das Allgemeine, sondern ist individuellste Eigenschaft des Menschen. Denn keine höhere Wahrheit ermächtigt das Individuum. Individuell sein, heißt das ganze Gewicht der Verantwortung tragen. Insofern sind für Margarete Susman Machtlosigkeit und Selbstbewußtsein identisch.

Mit dem Gedanken, daß sich das Individuum durch eine ethische Entscheidung konstituiert, welche die Grenzen des Selbst zu überschreiten vermag, gelingt es Margarete Susman, die einzigartige Integrität Gustav Landauers deutlich zu machen und sie gegen den Vorwurf eines übermoralischen, realitätsfremden Dezinismus abzuschirmen. Und zugleich kann sie zum Ausdruck bringen, daß seine Haltung durch eine unauflöbliche Paradoxie bewegt wird. Die extreme Existenz, auf die das Leben des reinen Revolutionärs und Anarchisten zuläuft, ist die des Märtyrers. Der Märtyrer verkörpert die äußerste Entschiedenheit, noch in der absoluten Verlassenheit und Einsamkeit die Menschheit zu verteidigen. Im Verständnis Margarete Susmans kommt in der Situation des Märtyrers nicht passive Hingabe an das Leiden zum Ausdruck, sondern echtes Scheitern. Es ist die Niederlage eines Menschen, der die Widersprüche seiner Zeit zu nahe an sich herankommen ließ.

Dennoch ist der Märtyrer eine Grenzfigur menschlicher Existenz. In der folgenden Formulierung Margarete Susmans wird jedoch diese Grenzsituation, die nur im konkreten Erzählen des Unlösbaren und Unbewältigten Sinn findet, in einer Weise verallgemeinert, die Züge eines ethischen Absolutismus

annimmt:

Nichts und niemand nimmt dem Einzelnen die Verantwortung für die Gemeinschaft mehr ab. Darum kann von nun an die Gestaltung der Gemeinschaft nur noch durch den Einsatz des Einzelnen in das Ganze, durch das Opfer des Einzelnen geschehen, kann der Verwalter der Gemeinschaft nur noch der Märtyrer sein.³⁶

Indem Margarete Susman der Unbedingtheit ethischer Entscheidung im Märtyrer eine positive Gestalt gibt, verläßt sie die argumentative Ebene, in der sie die unverzichtbare Bedingung einer ethischen Haltung gesehen hatte, die der normativen Verabsolutierung widersteht: die der Bilderlosigkeit. Nicht nur verleitet die Positivität des Märtyrers dazu, das Nicht-Nachahmbare und Unvermittelbare seiner Haltung zu neutralisieren; auch der Differenz zwischen Religion und Politik wird dadurch der Boden entzogen. Obwohl Margarete Susman der Gedanke einer Diktatur des Guten völlig fremd ist, begibt sie sich auf ein Terrain des schwebenden Übergangs von Politik zu Religion, wo es schwierig wird, die Unterschiede noch wahrzunehmen.

Denn die „Reinheit“ des Revolutionärs ist nur dann eine kritische Vorstellung, wenn sie als regulative Idee aufgefaßt wird, die dazu anhält, Positionen der Macht zu prüfen. Sie wird zur moralischen Überanstrengung in dem Moment, wo sie die konkrete Analyse der politischen Situation ersetzt.

Margarete Susman hatte die Ignoranz gegenüber den eigenen Gesetzen des Politischen als Ursache des Versagens der deutschen Intelligenz angesichts des ersten Weltkriegs dargestellt. In ihrem Aufsatz „Die Frau und die Revolution“ findet man den scharfsinnigen Gedanken, daß zwar die großen europäischen Nationalstaaten gleichermaßen in den Krieg schuldig verstrickt seien, bei den Deutschen jedoch der Mangel an politischer Verantwortung auf eine zusätzliche Entfremdung hinweise: auf die Unwirklichkeit ethischer Werte,

³⁶ ebda., S. 153.

die nur auf die Innerlichkeit bezogen sind. Die verstiegene Moral der deutschen „Gralsritter“ ist die Kehrseite einer ethischen Leere:

Aber nirgends ist die Politik so kahl und aller menschlichen Gesichtspunkte bar geworden, wie im Lande der das Außen brachliegen lassenden Innerlichkeit. (...) Was diesen Krieg verloren hat, das ist das unpolitische Deutschland - aber unpolitisch nicht etwa im Sinne einer nur ungeschickten und unerfahrenen Politik, sondern im Sinne der vom Menschlichen verlassenen leeren Machtorientierung und schwankenden Doppelzüngigkeit.³⁷

Das Studium der Komplexität des Politischen hat Margarete Susman jedoch nicht wirklich angezogen. An diesem Punkt teilt sie die deutsche Entfremdung von der angelsächsischen liberalen Tradition, eine Haltung, die Hannah Arendt als den blinden Fleck im deutschen Denken bezeichnet hat und die sie verantwortlich gemacht hat für die Unfähigkeit, zwischen Philosophie und Politik zu unterscheiden. Margarete Susmans politische Neigungen orientieren sich trotz der Distanz gegenüber dem deutschen Idealismus an geschichtsphilosophischen Traditionen. Die Folge ist eine Entdifferenzierung des Politischen, das tendenziell als der Bereich erscheint, der am meisten durch Strukturen der Entfremdung und Verdinglichung, der Macht und Gewalt geprägt ist. Ähnlich wie sozialistische Utopien läßt sich Margarete Susman von der Vorstellung eines Gesellschaftszustandes leiten, in dem die Transparenz in den menschlichen Beziehungen wiederhergestellt werden kann und an die Stelle der Politik direkte Formen der Verständigung und der „Verwaltung der Sachen“ (Marx) treten. Daher neigt sie in ihren Formulierungen zu messianischen Vereinfachungen und kommt zu keiner konkreteren Erkenntnis der politischen und sozialen Wirklichkeit. Doch liegt die Integrität ihrer Fragestellung darin, daß sie an der individuellen Fähigkeit zu unabhängiger Entscheidung und Verantwortung gegen alle Haltungen festhält, die es erlauben, Verantwortung an unbeeinflussbare höhere Gesetze

³⁷ Margarete Susman: „Die Frau und die Revolution.“ In: Das Flugblatt, Nr.4, Frankfurt 1918; im vorlieg. Bd., S. 122.

und Instanzen zu delegieren. Weder das Argument des ungünstigen geschichtlichen Augenblicks noch das der Notwendigkeit, deren unerbittliche Folgerichtigkeit die individuelle Existenz übersteigt, haben jemals ihr politisches Urteil bestimmt. Dessen bestimmende Haltungen bleiben ein Verständnis von Freiheit, das um die Problematik von Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung weiß, und ein Verständnis von Verantwortung, dem die individuelle Unterordnung unter das Allgemeine absolut widerstrebt.

Margarete Susman war 1933 in dem Bewußtsein in die Schweiz emigriert, daß mit der Machtergreifung des Nationalsozialismus der kulturelle Zusammenhang, der die Koordinaten ihres Denkens gebildet hatte, zerstört worden war. In ihrer Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus rückte sie einen Gedanken in den Vordergrund: den des Verrats der Gastfreundschaft. Diesen begriff sie nicht nur als Ursache für die Vernichtung des deutschen Judentums, das ihrer Meinung nach nie wieder entstehen konnte. Der Verrat betraf etwas Fundamentaleres. Mit ihm waren die Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens in Frage gestellt, das auf dem Vertrauen in die wechselseitige Anerkennung der Menschenrechte basiert. Das Bild, mit dem sie das Spezifische an der nationalsozialistischen Zerstörung zu erfassen versucht, ist nicht der sich plötzlich auftuende dunkle Abgrund, der alles in seine Tiefe reißt, sondern das „helle Nichts“, das alle Differenzen negiert. Damit signalisiert sie, daß sie den Nationalsozialismus für ein Produkt der Moderne und keineswegs für einen Einbruch vorzivilisatorischer Mächte hält. Hierin unterscheidet sie sich von Georg Lukács' Nihilismusbegriff in seinem Buch *Die Zerstörung der Vernunft*. Während Lukács Nihilismus und Irrationalismus vor allem als erkenntnistheoretisches Problem entfaltet, als klassenbedingtes Unvermögen und Leugnen objektiver geschichtlicher Wahrheit und daher im Nationalsozialismus einen Extremismus akzentuiert, der mit allen Mitteln den Lauf der Geschichte aufzuhalten versucht, betont Margarete Susman dessen Modernität. Der nationalsozialistische Nihilismus ist „Weltgestaltung aus rasender Aktivität“. Er funktioniert in einem Vakuum, das ein ins Extrem

getriebenes Phänomen der Moderne darstellt: den Verlust einer sozialen Ethik, in der die Menschen die Gemeinsamkeit ihres Lebens reflektieren und verantworten. Er zerstört daher jede individuelle Unterscheidungs- und Entscheidungsfähigkeit und setzt an deren Stelle eine „Scheinverantwortung“ in der Gleichschaltung.³⁸ Es macht ihre kritische Teilhabe aus, daß sie sich verantwortlich fühlte, diese Realität, in der Verantwortung wie nie zuvor von jedem gefordert war und wie nie zuvor verweigert werden würde, nicht früher wahrgenommen zu haben:

Wer hätte den Umschwung je für möglich gehalten? So tief er geschichtlich begründet ist, so wenig haben wir lange die Zeichen der Zeit verstanden. Es war ja auch für uns alle, besonders für uns Juden schwer. Wir waren leidenschaftliche Deutsche und hatten uns in Deutschland durch alle Schrecken der Zeit hindurch mit solchem Vertrauen eingelebt, daß wir nun, wo uns das Schrecklichste aus unserem eigenen Land erreichte, dem Mann aus dem chinesischen Märchen glichen, der in dem vertrauten Nachbarn, den er zum Schutz gegen ein furchtbares Ungeheuer hinter sich aufs Pferd genommen hat, plötzlich sich umwendend dies Ungeheuer selbst erblickt und ohnmächtig vom Pferde sinkt.³⁹

Nachdem sie vom Ausmaß der Vernichtung ihres Volkes erfahren hatte, wollte sie nie wieder deutschen Boden betreten, es sei denn, man würde sie zu einem jüdischen Thema einladen. Ihr Hiob-Buch nannte sie ein „jüdisches Bekenntnis“, zu dem es „von außen keinen Zugang“ gibt und für das „Freunde unnütze Zeugen sind“.⁴⁰ Damit brachte sie zum Ausdruck, daß sie mit ihrem Buch weniger eine erzieherische Wirkung nach außen als in einen Dialog mit sich selbst einzutreten beabsichtigte. Sie wollte vor sich selbst Rechenschaft ablegen, ob das, was sie als eigentliche Bestimmung jüdischer Existenz ansah, nach der Shoah noch Bestand haben konnte. Dabei war ihr bewußt, daß sie sich „um dieser Arbeit willen isolieren mußte“. Die Aufgabe, die sie sich gestellt

³⁸ Margarete Susman: „Die geistigen Triebkräfte des modernen Kollektivismus“ (Anm. 18), S.312.

³⁹ Margarete Susman: *Ich habe viele Leben gelebt* (Anm. 1), S. 132.

⁴⁰ Margarete Susman: *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (Anm. 16), S. 111.

hatte, erschien „unlösbar“ und „brach immer neu vor der Wirklichkeit zusammen“.⁴¹ Doch auch auf die Gefahr hin zu scheitern, mußte dieses Buch geschrieben werden.

Margarete Susman hatte weder im Zionismus noch in der jüdischen Gemeinde eine Perspektive für sich gesehen. Ihr Engagement hatte sich auf einen kulturellen Zusammenhang bezogen, der durch die Verknüpfung von persönlicher Freundschaft und theoretischem Interesse zustande gekommen war. Dieses Kommunikationsnetz, das aus Gesprächen, Briefen, Vorträgen und Publikationen bestand, beruhte darauf, daß der geistigen Tätigkeit jenseits ihrer Verwertbarkeit und berufsmäßigen Ausübung ein eigenständiger Wert zuerkannt wurde. Dabei stand nicht das geschriebene Werk im Vordergrund, obwohl es Gegenstand der Diskussion war. Vielmehr waren der briefliche Austausch und die Gespräche als kommunikative Experimente bedeutsam, in denen es auf die Genauigkeit des Zuhörens und die Bereitschaft des Antwortens ankam. Margarete Susmans eigentliche Berufung war die individuelle Fähigkeit zu Offenheit und Toleranz aus den Quellen des Judentums. In den Möglichkeiten zu einem Dialog jenseits des Besitzdenkens und der Abhängigkeit von einer Institution sah sie die authentischste Erfahrung des jüdischen Exils.⁴²

⁴¹ Margarete Susman an Karl Wolfskehl v. 21. 3. 1946, In: K. Wolfskehl – M. Susman Briefe. Eing. u. hg. v. M. Ruben. Castrum Peregrini CII-Cm, Amsterdam 1972/73, S.65.

⁴² Einen Einblick in diese Kommunikationsbereitschaft, deren wesentliche Elemente Selbstbewußtsein und Vorurteilslosigkeit waren, vermittelt ein Brief Franz Rosenzweigs an Margarete Susman, Frühjahr 1921: „Hochverehrte liebe Frau v. Bendemann, nach durchfahrener Nacht sitze ich im Mannheimer Wartesaal und muß Ihnen schreiben. Ich weiß noch nicht, ob es recht war, daß ich gestern so davonfuhr und nicht noch einen Tag blieb. Nun trage ich den gestrigen Nachmittag noch wie ein großes Gewicht mit mir herum oder vielmehr: ich lasse es ungehoben da liegen. Es ist ja nichts so schwer als wahr zu sein, besonders bei so einem ersten Mal. So habe ich gestern, ohne daß ich wollte, Ihnen einen viel breiteren und fundierteren Menschen gezeigt, als ich bin. Und ich fühle nachträglich, daß Sie das belasten muß. Aber das bin ich ja gar nicht. So *wäre* ich, wenn ich noch der Verfasser meines Buchs wäre und nicht, schon mit dem letzten Wort des Buchs selber, mein Leben von seiner allzu werkhafte Vollendetheit wieder gelöst hätte. Es war ja gestern natürlich: das Buch hatte mich zu Ihnen gebracht; so konnte es sich gestern mächtiger über mich aufspielen als es ist. In Wahrheit bin ich heute Anfänger wie je im Leben und verzweifle jeden Tag wie ich die Last dieses Tages heben soll: Und am Abend liegt sie ungehoben, oder wenn ich sie wirklich ein wenig von der Stelle gerückt haben sollte, - ich sehe es nicht. Die geistige Klarheit hilft da wenig, nein gar nichts. Mehr kann ich heute nicht sagen, ich brauche es auch nicht. Nur das

In der Geschichte Hiobs findet sie in eigentümlicher „Nähe“ und „Ferne“ Grundzüge des jüdischen Schicksals und des Dialogs eingezeichnet, in dem der Mensch durch die Erfahrung einer unbegreifbaren Alterität zum Bewußtsein seiner eigenen Verantwortung kommt. Einen ersten Versuch, in der alttestamentarischen Hiob-Gestalt ein Deutungsmodell für die Krise der Gegenwart zu gewinnen, hatte sie bereits 1929 in einem Aufsatz über Franz Kafka unternommen, der nicht nur einer der ersten Interpretationen zu Kafka überhaupt war, sondern auch in der später berühmt gewordenen Kafka - Diskussion zwischen Gershom Scholem und Walter Benjamin eine Rolle gespielt hat. Margarete Susman liest Hiob als den unschuldig, in absoluter Einsamkeit Leidenden und zugleich als den unerbittlich Fragenden nach göttlicher Gerechtigkeit. Die Frage nach der Gerechtigkeit ist auch die Frage Kafkas, jedoch in einer Zeit, in der im Gegensatz zu der Hiobs das göttliche Gesetz vollständig aus dem Leben der Menschen verschwunden ist:

Zum erstenmal in der abendländischen Welt ist das Gesetz ganz aus dem Leben herausgetreten. Kafka hat- nach einem eigenen Wort - zum erstenmal die bisher immer wenigstens zu ahnende Musik der Welt bis in alle Tiefen hinunter abgebrochen. (...) Und doch regelt überall ein verborgenes übermächtiges Gesetz, regeln strenge, unübertretbare Gebote einer dem Leben vollkommen transzendenten Macht das Leben. Alle sind sie auf uns bezogen; und doch verstehen wir sie nicht nur nicht - sondern wir vermögen sie nicht einmal zu vernehmen.⁴³

Bis hierhin gibt es eine, wenn auch leicht verschobene Übereinstimmung mit Scholem und Benjamin. Auch für Scholem ist das Gesetz nicht mehr entzifferbar, während für Benjamin das Gesetz absolut abhanden gekommen

Buch, das noch zwischen uns stand, wollte ich wegräumen. Glauben Sie, daß ich im Leben heute vor keinem etwas voraushabe. Vielleicht im Gegenteil.

Sie brauchen mir hierauf nicht zu antworten. Ich komme sicher wieder, im August oder September. In aufrichtiger Verehrung Ihr Franz Rosenzweig. (In: Franz Rosenzweig; Briefe und Tagebücher, Bd.2, 1918-1929, Hg. v. R. Rosenzweig u. a., Den Haag 1979, S. 703; ebso. in: M. Susman: *Ich habe viele Leben gelebt* [Anm. 1], S.106/7).

⁴³ Margarete Susman: „Das Hiob-Problem bei Kafka.“ In: *Der Morgen*, 5. Jg., H. 1, Hg. v. J. Goldstein, Berlin 1929; im vorlieg. Bd., S. 191.

ist.⁴⁴ Margarete Susman hat jedoch ein anderes Verständnis des Messianismus. Nach ihrer Interpretation führt Kafka nicht den Prozeß mit der Welt, sondern den Prozeß mit Gott, der sich aus dieser Welt zurückgezogen hat. Ihre Deutung setzt sich mit der Erfahrung auseinander, daß zwischen göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit eine Kluft existiert, die nicht überbrückbar ist. Die messianische Hoffnung richtet sich daher weder auf eine mögliche Wiedererrichtung des jüdischen Staates noch auf eine Zeit jenseits der Geschichte wie bei Benjamin, in der die menschliche an der göttlichen Gerechtigkeit teil hat, sondern auf die individuelle Verantwortung *in* der Geschichte, im Hier und Jetzt. Damit nimmt Margarete Susman den Gedanken der talmudischen Tradition auf, daß die entscheidende Begegnung zwischen Mensch und Gott nicht in der Natur, sondern in der Geschichte stattfindet. In der ursprünglichen Zeit der jüdischen Geschichte, wie sie die Bibel bewahrt, ist bereits die Struktur der ganzen Geschichte offenbart. Deshalb - so Margarete Susman - geht es der jüdischen Tradition nicht um Geschichtsschreibung, sondern um die Auslegung des *Sinns* von Geschichte. Dieser Sinn wird für sie zum Paradigma menschlicher Verantwortung in der Geschichte. Der Dialog mit Gott, wie er in dem jüdischen Ursprungsmythos vergegenwärtigt ist, symbolisiert ein Modell von Verantwortung, in dem es um die Bewahrung der Idee der Menschheit geht.

Durch die Shoah sah sie diese vom jüdischen Volk übernommene Aufgabe bedroht.

Das ist auch der Ausgangspunkt ihres 1945 geschriebenen Hiob-Buches. Welche Gültigkeit konnte nach der Shoah das Gebot des Dialogs noch haben? Die entscheidende Frage, welche die Unmöglichkeit des Dialogs mit Gott anzeigt, gilt seiner Abwesenheit während des millionenhaften Sterbens des jüdischen Volkes. Auf diese Frage kann es jedoch nach Margarete Susman

⁴⁴ Vgl. dazu: *Benjamin über Kafka*. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. Hg. v. H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1981; ebso.: Stéphane Moses: „Zur Frage des Gesetzes. Gershom Scholems Kafka-Bild.“ In: *Kafka und das Judentum*. Hg. v. K. E. Grözinger u. a., Frankfurt am Main 1987, S. 13ff.

aufgrund Ungleichheit zwischen Mensch und Gott keine Antwort geben. Gott lehnt die Verantwortung für die menschliche Geschichte ab. Die Frage muß also anders gestellt werden. Ist das jüdische Volk nach dieser Katastrophe, die alle Vorstellungen vom Satanisch-Bösen hinter sich läßt, noch fähig, die ursprünglich übernommene Verantwortung für die Idee der geeinten Menschheit weiter zu tragen und durch seine Existenz als eine Gemeinschaft ohne Staat zu symbolisieren? Ist es doch gerade diese Andersheit des jüdischen Volkes, die den Haß der in nationale Egoismen und Kriege verstrickten Völker auf sich zieht. Margarete Susman gibt eine doppelte Antwort. Sie akzeptiert die Gründung des Staates Israel als eine politische Notwendigkeit aufgrund der geschichtlichen Erfahrungen. Aber sie sieht es als ihre Aufgabe an, unabhängig von der Staatsgründung daran zu erinnern, daß das jüdische Volk in seiner Geschichte an der Schwelle einer Gemeinschaft ohne Staat gestanden hat. Diese Erinnerung betrifft nicht nur das jüdische Volk, sondern die ganze Menschheit. Sie betrifft jeden einzelnen in seiner Verantwortung in der Geschichte.

Das Hiob-Buch verheißt keine Perspektive für die Zukunft. Wir erfahren von einem unermeßlichen Verlust im Innern der europäischen Kulturen und von einer tiefen Krise des jüdischen Bewußtseins. Was geschieht mit jenem lebendigen Sinn der jüdischen Geschichte, dessen Vergegenwärtigung an die Diaspora geknüpft ist? Der Sinn der jüdischen Geschichte erfüllt sich nur so lange, als Juden diesen Anspruch aufrechterhalten und die verschiedenen Nationen dafür eintreten, daß eine Gemeinschaft, die unabhängig von der politischen Geschichte sich konstituiert, zu den inneren Bedingungen ihrer politischen Kultur gehört. Von der Fähigkeit zu dieser Toleranz und Verantwortungsbereitschaft hängt für Margarete Susman das Bestehen der Menschheit ab:

Das kleine, zerstreute, durch seine politische Formlosigkeit und Machtlosigkeit für die Völkerwelt gänzlich belanglose jüdische Volk, auf deutlich sichtbare und zugleich höchst geheimnisvolle Weise das Zentrum des heutigen Weltgeschehens, ist gen au der

Punkt, auf den die dunkle Macht ihren Finger gelegt hat, um von der Auflösung dieses winzigen Kerns aus die Auflösung der Völkerwelt und alles Menschlichen überhaupt zu betreiben.⁴⁵

Das, was Margarete Susman mit dem Hiob- Buch sagt, ist nicht verloren gegangen. In der Besinnung auf das Exil als den „ältesten Anspruch“ des Judentums (Emmanuel Levinas), finden wir diesen Gedanken im Werk von Maurice Blanchot oder Emmanuel Levinas. In diesem Sinne liest sich der folgende Satz Maurice Blanchots wie die Fortsetzung eines Dialogs:

Aber so schwer das Exil auch sein mag, es wird nicht nur als ein unbegreiflicher Fluch verstanden. Es gibt eine Wahrheit des Exils, es gibt eine Berufung zum Exil, und wenn Jude sein heißt, zur Verstreuung bestimmt zu sein, dann weil die Verstreuung - auf die gleiche Weise, wie sie den Anspruch stellt, ohne Ort zu wohnen, auf die gleiche Weise, wie sie jede feste Beziehung zur Macht, zu *einem* Individuum, zu *einer* Gruppe oder *einem* Staat zerrüttet - auch, angesichts der Forderung des Ganzen, eine andere Forderung freisetzt und schließlich die Versuchung zur Einheit-Identität beseitigt.⁴⁶

⁴⁵ Margarete Susman: *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (Anm.43), S.48.

⁴⁶ Maurice Blanchot: „Das Unzerstörbare.“ In: *Lettre International*, H. 10, Berlin 1990, S.66.