

Tatjana Petzer, Sylvia Sasse,  
Franziska Thun-Hohenstein, Sandro Zanetti (Hg.)

# Namen

Benennung – Verehrung – Wirkung  
Positionen der europäischen Moderne

Mit Beiträgen von

Elke Dubbels, Mirjam Goller, Michael Hagemeister,  
Gernot Kamecke, Andreas B. Kilcher, Tatjana Petzer,  
Erik Porath, Frank Ruda, Thomas Schestag,  
Elisabeth Strowick, Franziska Thun-Hohenstein,  
Martin Tremel, Stefan Willer und Sandro Zanetti

Kulturverlag Kadmos Berlin

2009

1919

## Margarete Susman und die Politik des Namens

SANDRO ZANETTI

»Die Revolution und die Juden«, so lautet der Titel eines Vortrags, den Margarete Susman 1919 mehrfach hielt. Im selben Jahr noch erschien der Vortrag als Aufsatz in der Zeitschrift *Das Forum*. Susman entwirft in diesem Aufsatz ein Modell des Namens, das zugleich ein Modell von Gemeinschaft ist: So wie der Name für seinen Träger steht und für diesen ebenso wie für dessen Umwelt eine Orientierungsfunktion übernimmt, die wiederum durch die Handlungen des Namenträgers und deren Einschätzungen seitens anderer Namenträger semantischen Aufladungen offensteht, so besteht auch eine Gemeinschaft aus ihren Trägern, die wiederum in komplexen Prozessen der Aushandlung bestimmend auf das wirken, was ihre Gemeinschaftlichkeit ausmachen soll. Die Motivationen für einen solchen Entwurf von Gemeinschaft nach dem Modell des Namens – nach einem bestimmten Modell, wie zu zeigen sein wird – werden in Susmans Aufsatz über den darin deutlich markierten Rekurs auf den Ersten Weltkrieg in ihrer zeitgeschichtlichen Aktualität plausibel. Sie sind aber zugleich Elemente in einem dichten Netz von religiös präfigurierten Diskurssträngen. Susman nutzt diese Diskursstränge, um an ihnen einen zukunftsorientierten Index freizulegen, der dem Gemeinschaftsmodell nach dem Modell des Namens insgesamt eine anhaltende Aktualität sichern soll.

Mit dem Wort »Revolution« im Titel des Aufsatzes ist eine solche *anhaltende* Aktualität gemeint: So sehr diese Aktualität ihre Anlässe in der Vergangenheit und Gegenwart findet, so sehr bleibt sie in ihrer – aus den jeweiligen gegenwärtigen Umbrüchen und zeitgeschichtlichen Zäsuren heraus entworfenen – Orientierung auf eine Zukunft bezogen. Der Entwurf einer solchen Zukunft ist in Susmans Aufsatz so gedacht, daß er sich an denjenigen vergangenen und gegenwärtigen Möglichkeiten orientiert, die sich noch nicht realisiert haben und die sich gegebenenfalls, aus der Perspektive der Nicht-Realisierung, in utopische Projekte mit einem Anspruch auf Gerechtigkeit transformieren lassen. Tradition und Revolution verschränken sich auf diese Weise in der gegenwärtigen, an den Bruchstellen realisierter Handlungen orientierten Dimensionierung

geschichtlicher Ereignisse. Einer solchen Orientierung folgen auch die religionsgeschichtlichen Bezüge in Susmans Aufsatz. Auch diese kommen weniger im Modus einer Rückvergewisserung ins Spiel als vielmehr in ihrem offenen Projektcharakter – und also in ihrer transformativen Stoßrichtung: gegebenenfalls bis zur Entleerung religiöser Besetzungen. Um diesem Projektcharakter von Susmans Aufsatz näherzukommen, mag es hilfreich sein, einen Umweg über ein paar biographische und historische Wegmarken zu nehmen.

Geboren 1872 in Hamburg, gestorben 1966 in Zürich, wuchs Margarete Susman in Hamburg und Zürich auf, studierte in Düsseldorf und Paris Kunst, danach Philosophie bei Georg Simmel in München und Berlin. Nach weiteren Jahren in Oerlikon und in Säckingen zog sie 1928 nach Frankfurt und nach der Machtergreifung Hitlers wieder in die Schweiz – nach Zürich. Susman schrieb Gedichte, malte, publizierte Aufsätze und Bücher zur Lyrik, zu Simmel, Goethe, den Frauen in der Romantik, zu Fragen der Religion, besonders zum Judentum, zur Philosophie und Politik sowie zu aktuellen Neuerscheinungen auf dem Buchmarkt. Das Spektrum ihrer Gesprächspartner reichte in den frühen Jahren von Stefan George bis hin zu Gustav Landauer und Ernst Bloch, die man in diesem Zusammenhang weniger als Gegenspieler untereinander sehen sollte, sondern als Figuren, die – jede für sich – jene grundkonservativen und – wie ausgeprägt auch immer – revolutionären Züge im Denken verkörperten, die auch für Susman selbst keine Widersprüche, sondern Beweggründe für eine Auseinandersetzung mit den aktuellen Fragen der Zeit waren.

Als eine solche Zeitgenossin, der ein Hang zur allumfassenden Spekulation nicht abging, wird Susman heutzutage kaum noch wahrgenommen. Wenn sie noch Erwähnung findet, dann meist nicht als Interpretin ihrer Zeit, sondern – man mag sagen: immerhin – als Erfinderin, als Erfinderin nämlich der Rede vom ›lyrischen Ich‹: ein Ausdruck, den sie 1910 in ihrem schmalen bei Strecker und Schröder in Stuttgart erschienenen Bändchen mit dem Titel *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik* prägte. Eine der Grundannahmen dieser frühen Schrift ist die, daß der »Gehalt« der Religion nach dem Verlust ihrer gesellschaftlich und kulturell bindenden Funktion einen Zufluchtsort gefunden habe in der Kunst und besonders in der Lyrik. Hier habe sich der Gehalt der Religion im Sinne einer »wachsenden Verinnerlichung« am vollendetsten »gerettet«.<sup>1</sup> Nicht von ungefähr nimmt George in dieser frühen Schrift

<sup>1</sup> Margarete Susman, *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, Stuttgart: Strecker und Schröder 1910, S. 9.

einen breiten Raum ein. Wichtiger ist jedoch, daß Susman eine enge Verbindung eines säkularisierten Verständnisses von Religion einerseits und kulturell interessierter Philologie andererseits zum Ausgangspunkt ihrer Analyse nimmt, in diesem Fall der Lyrik.

Susmans Interesse für Prozesse der Säkularisierung ist jedoch nicht nur kennzeichnend für ihre Studien zur Literatur, sie bildet auch den Einsatzpunkt ihrer Stellungnahmen zur Politik, und zu diesen Stellungnahmen gehört auch der Vortrag und Aufsatz »Die Revolution und die Juden« von 1919. Die von Wilhelm Herzog herausgegebene Zeitschrift *Das Forum*, in deren Septemбераusgabe der Aufsatz zuerst erschien, war vor allem in den Jahren nach ihrem ersten Erscheinen 1914 ein Forum für expressionistische Schriftsteller. Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges stellte der Herausgeber Herzog die Zeitschrift mehr und mehr in den Dienst revolutionärer Agitation. In diese Zeit fallen auch der Vortrag und die Publikation des Aufsatzes von Susman.

›Revolution‹, das meint in diesem Zusammenhang ein Mehrfaches. Zum einen ist es eine direkte und im Text auch explizit gemachte Replik auf das Scheitern der deutschen Novemberrevolution 1918/1919 und die Niederschlagung der Münchner Räterepublik im Frühjahr 1919. Letztere fällt mit der Ermordung Gustav Landauers zusammen, mit dem Susman befreundet war und für den sie im selben Jahr auch einen Nachruf schrieb. Mit dem Wort »Revolution« ist aber neben der implizit stets mitaufgerufenen russischen Oktoberrevolution von 1917, der gescheiterten Deutschen Revolution von 1848/49 und der Französischen Revolution von 1789 auch eine mit den Überlegungen zur ›anhaltenden Aktualität‹ bereits angedeutete grundsätzlichere Frage angesprochen: Wie kann geschichtliche Gerechtigkeit gedacht und zugleich in Form erstrebenswerter Gemeinschaftsbildung praktiziert werden? Susman markiert in diesem Zusammenhang deutlich, daß weder die Revolution von 1848/49 noch die Novemberrevolution von 1918/1919 »umsonst« gewesen sei. Vielmehr seien »immer« in diesen Revolutionen »Kräfte wach geworden, Ziele und Gedanken ausgesprochen worden, die die Zeit, in der sie sich äußerten, überdauerten, die der Sturm der Zeit zur Befruchtung neuer Blüten in die ferne Zukunft hinüberträgt«.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Margarete Susman, »Die Revolution und die Juden« (1919), in: dies., Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914–1964, hg. von Manfred Schlösser, Berlin: Agora 1994, S. 122–143, hier S. 127. Unüberhörbar sind in diesen Äußerungen Anklänge an Gustav Landauers Revolutionskonzept, das auf dem Gedanken fortwährender Änderungen in der »Bestandssicherheit« von »Topien« beruht. Diese Änderungen nennt Landauer »Utopien«. »Revolution nennen wir die Zeitspanne, während deren die alte Topie nicht mehr, die neue noch nicht feststeht. [...] Auf jede Topie folgt eine Utopie, auf diese wieder eine Topie, und so immer weiter. [...] Utopien sind immer nur scheinbar tot,

Die Feststellung einer Überdauerung der Zeit bei gleichzeitigem Beharren auf der Aktualität der jeweiligen geschichtlichen Gerechtigkeit gibt Susman die Möglichkeit, und darin liegt der konservative Zug ihres Denkens, auf überlieferte Denk- und Handlungsmotive zurückzugreifen, deren nicht oder noch nicht realisierte Aspekte hervorzukehren und von ihnen her die Revolution im Sinne einer Umwälzung jener handlungsbestimmenden Ideen der Gegenwart zu denken, die ihrerseits *nicht* mehr lebbar und *nicht* mehr praktikierbar sind. Als eine solche nicht mehr lebbar Idee und somit als Problem erwies sich nach dem Ersten Weltkrieg für Susman, und selbstverständlich nicht nur für sie, die Idee der Nationalstaatlichkeit. Wie Susman in ihrem Aufsatz betont, stellte und stellt sich dieses Problem seit dem Ende des Ersten Weltkrieges in verschärfter Weise für die Juden, besonders für die assimilierten Juden, die in den Schützengräben damit rechnen mußten, zu Brudermördern zu werden. Die Unerträglichkeit dieses Gedankens und die Unerträglichkeit der tatsächlich (wenn auch unter dem Vorzeichen der Anonymität) geschehenen Bluttaten unter Verwandten nimmt Susman zum Anlaß, über die Aporien der Nationalstaatlichkeit nachzudenken und gleichzeitig zu fragen, in welcher Weise insbesondere der Zionismus die Aporien einer Nationalstaatlichkeit, die auf den Leitparametern von Blut und Boden beruht, überwinden könnte – und sollte.

In diesem Zusammenhang nun bringt Susman die Idee ins Spiel, die Nation als *Namen* zu konzeptualisieren. Im folgenden soll geklärt werden, was es mit diesem Konzept auf sich hat, woher es Anleihen nimmt und welches Projekt Susman mit ihm verbindet und verfolgt. Nachdem Susman mit dem »Entsetzen«, wie sie schreibt, »über den Brudermord« ihre Ausführungen in »Die Revolution und die Juden« begonnen und zugleich mit dem Index des historisch Aktuellen versehen hat, diskutiert sie zuerst die unterschiedlichen bekannten Möglichkeiten einer Definition des Begriffs ›Nation‹:

Es gibt viele Definitionen der Nation. Die Alldeutschen, überhaupt die Nationalisten hüben und drüben, fassen sie auf im Sinne einer Tierrasse, oder eines geographischen Bezirks, vermischt mit industriellen und agrarischen Interessen, in deren Sinne Machterweiterung das Hauptziel des nationalen Willens war. Aber selbst ein Hermann Cohen nannte die Nation einmal, und zwar gerade im Hinblick auf die Juden, eine Naturtatsache. Darüber sind wir längst hinaus, und es ist nicht zum wenigsten die Arbeit des Zionismus, die

---

und bei einer Erschütterung ihres Sarges, der Topie, leben sie [...] wieder auf.« Gustav Landauer, *Die Revolution*, Frankfurt am Main: Literarische Anstalt 1907 (Reihe: Die Gesellschaft. Sammlung sozialpsychologischer Monographien, hg. von Martin Buber, Band 13), S. 13–15.

gerade den Juden einen angemesseneren Nationalbegriff vermittelt hat. Wir wissen heute längst, daß Nation eine historische, eine Schicksalsgemeinschaft ist. In diesem Begriff liegt bereits etwas uns anders Aufrufendes, als in dem Irrtum der Naturtatsache. Aber auch ihm haftet doch noch soviel vom bloßen Zufall der Geburt an, und auch er ist doch in seiner Anwendung noch so vielfach problematisch, daß die Identität mit der historischen Gemeinschaft, zu der man gehört, nicht ohne weiteres als ein ethischer Wert, als das Ziel letzter Hingabe verstanden werden kann. Ich glaube, das wird die Nation mit dem Augenblick, wo wir sie begreifen als unseren *Namen*. Der Name ist an sich etwas Leeres, aber wir als seine Träger sind berufen, ihn zu dem zu machen, was er durch uns werden soll. Der Name kann nichts sein und alles. Er ist ein anvertrautes Gut; er ist eine Forderung an den, der ihn trägt, ihn zu dem zu machen, was er sein soll. Die Nation ist so wenig wie unser Einzelleben und so wenig wie die Menschheit, zwischen denen sie als vermittelndes Gebilde steht, etwas Seiendes, etwas Fertiges – sondern sie ist, wie jene beiden, etwas uns Aufgegebenes, uns als unsere Aufgabe Gesetztes.<sup>3</sup>

Susman kommt zum Modell des Namens, weil sie eine politische Gemeinschaft zu denken versucht, die weder durch ein gemeinsames Territorium noch durch gemeinsame Abstammung noch durch gemeinsame wirtschaftliche Interessen vorab bereits definiert sein soll und die trotzdem – oder eben dadurch – ein erstrebenswertes politisches »Gebilde« sein könnte. Mit dem Namen ist dabei nicht etwa das problematische, auf Abstammung zurückverweisende Wort »Nation« gemeint, sondern allein ein *Strukturprinzip*: Dieses setzt beim *Verhältnis* von Namenträger und Name und – in Analogie dazu – Einzellern und Gemeinschaft an, und es ist darauf ausgerichtet, den politischen Spielraum in diesem Verhältnis als dynamisches Verantwortungsverhältnis *zwischen* der gemeinschaftlichen »Forderung« und ihrer Verwirklichung durch die Taten der einzelnen »Träger« zu bestimmen.

Neben den in Frage gestellten Parametern des Territoriums, der Abstammung und der Wirtschaftlichkeit fällt in diesem Modell auch die Orientierung an einer Herrscherpersönlichkeit (etwa König oder Kaiser) oder (metonymisch dazu) an einem als Person gedachten Vaterland weg. Die beiden zuletzt genannten Modelle diskutiert Susman nicht eigens. Sie lassen sich aber kontrastiv nutzen, um das Profil des von ihr skizzierten Modells deutlicher hervortreten zu lassen. Das ist deshalb gut möglich, weil dem *Namen* in diesen beiden anderen Modellen – wie dem *Ruf*, den Susman ebenfalls ins Spiel bringt – auch eine wichtige, doch eben eine ganz andere Funktion zukommt als bei Susman.

›Im Namen des Kaisers‹ oder ›im Namen des Vaterlandes‹: Das waren die Parolen, die während des Ersten Weltkrieges – und zwar nicht nur

<sup>3</sup> Ebd., S. 124.

vom damaligen Deutschen Kaiserreich, sondern von allen beteiligten Kriegsmächten – ausgegeben wurden, um die Bürger als Soldaten und Agenten eines territorial und biopolitisch gedachten Gemeinwesens zu mobilisieren. Die korrespondierenden performativen Losungen, die Louis Althusser über ein halbes Jahrhundert später in seiner Theorie der Anrufung zum Einsatzpunkt seiner machtkritischen Überlegungen nahm,<sup>4</sup> artikulierten sich dementsprechend im ›Ruf des Kaisers‹ oder im ›Ruf des Vaterlandes‹.<sup>5</sup> Entscheidend ist jedoch deren Differenz zu dem von Susman entworfenen Modell. Der Hauptunterschied besteht darin, daß der Name in den genannten Varianten der Personifizierung durch den Kaiser oder, metonymisch, durch das Vaterland für ein Konglomerat von *vorab* bereits bestimmten oder suggerierten Tatsachen und Eigenschaften steht, nämlich genau für die von Susman kritisierten vermeintlichen Naturtatsachen: des Blutes, des Bodens – vermischt mit »industriellen und agrarischen Interessen«. Dem Namen werden Eigenschaften zugeschrieben, denen man sich zu unterstellen hat, in die man sich einordnen oder die man – über die Aufforderung des Rufs – annehmen und befolgen sollte. Der Name ist Element einer Re-

<sup>4</sup> Louis Althusser, »Ideologie und ideologische Staatsapparate«, in: ders., Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg-Berlin: VSA, S. 108–153. Zu der von Althusser angestoßenen Theoriedebatte, die bei Michel Foucault und Judith Butler unter dem Stichwort der ›Subjektivierung‹ eine Fortsetzung findet, vgl. Michel Foucault, »Two Lectures«, in: ders., Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977, Brighton: Harvester 1980, S. 78–108, sowie Judith Butler, Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung (1997), Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. Butler charakterisiert die Subjektivierung wie folgt: »›Subjektivierung‹ bezeichnet den Prozeß des Unterworfenwerdens durch Macht und zugleich den Prozeß der Subjektivierung. Ins Leben gerufen wird das Subjekt, sei es mittels Anrufung oder Interpellation im Sinne Althussters oder mittels diskursiver Produktivität im Sinne Foucaults, durch eine ursprüngliche Unterwerfung unter die Macht« (ebd., S. 8). Vgl. zur Anrufung auch dies., Haß spricht. Zur Politik des Performativen (1997), aus dem Englischen übers. von Katharina Menke, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, S. 52.

<sup>5</sup> Die Quellen zu diesem Ruf- und Namensmodell sind zahlreich. Für Frankreich finden sich (konzentriert auf den Klerus) weiterführende Hinweise in: Annette Jantzen, »Soldaten Frankreichs und Gottes. Der Klerus der Diözese Nancy im Ersten Weltkrieg«, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 25 (2006), S. 127–144. Für Deutschland sind die Theaterakten des Landesarchivs Berlin aufschlußreich (zu finden unter den Signaturen A Pr.Br.Rep.030–05–02, Nr. 6036, zum Stück »Es braust ein Ruf« von Hans Gaus, und A Pr.Br.Rep.030–05–02, Nr. 6025, zum Stück »Der Kaiser rief« von Franz Cornelius). Für England finden sich Hinweise in: Der Weltkrieg 1914–1918. Ereignis und Erinnerung, hg. im Auftrag des Deutschen Historischen Museums von Rainer Rother, Wolfenbüttel: Edition Minerva, S. 151 und S. 227. Die darin abgebildeten Plakate mit Telegrafengeräten (»Send More Men – Won't YOU Answer The Call«) geben zugleich Aufschluß über die erstmals breitenwirksam eingesetzte Verbindung von (politisierendem) Ruf und Telefontechnik zur Zeit des Ersten Weltkrieges. Diese Verbindung (sowie ihre Aktualisierungen in Philosophie, Psychoanalyse und Psychopathologie) untersucht Avital Ronell ausführlicher in: Das Telefonbuch. Technik, Schizophrenie, elektrische Rede, aus dem Amerikanischen von Rike Felka, Berlin: Brinkmann & Bose 2001.

präsentationslogik, die von einer bereits vorhandenen oder zumindest unterstellten Sinnfülle ausgeht, die wiederum – über den Ruf der im Namen repräsentierten Macht (Kaiser oder Vaterland) – performative Effekte zeitigen soll.

Ganz anders bei Susman: Hier steht der Name nicht für eine bereits bestimmte und festgelegte Tatsache, Einheit oder Eigenschaft, sondern er ist Synonym einer Aufgabe, die erst noch erfüllt werden muß, auf die man also nicht einfach zurückgreifen kann, für die es keine unterstellte Ursprünglichkeit im Sinne einer ›Naturtatsächlichkeit‹ gibt. Der Name ist von Susman vielmehr als Forderung konzipiert, die in nichts anderem als dem Anspruch an seine Träger besteht, ihn – durch Taten – zu dem zu machen, was er sein soll. Noch einmal die Stelle: »Der Name ist an sich etwas Leeres, aber wir als seine Träger sind berufen, ihn zu dem zu machen, was er durch uns werden soll. Der Name kann nichts sein und alles. Er ist ein anvertrautes Gut; er ist eine Forderung an den, der ihn trägt, ihn zu dem zu machen, was er sein soll. Die Nation ist so wenig wie unser Einzelleben und so wenig wie die Menschheit, zwischen denen sie als vermittelndes Gebilde steht, etwas Seiendes, etwas Fertiges – sondern sie ist, wie jene beiden, etwas uns Aufgegebenes, uns als unsere Aufgabe Gesetztes.«<sup>6</sup>

Der Name hat keine Repräsentationsfunktion, da er sich auf kein Seiendes, sondern auf ein Werdendes beziehen soll. Er ist als Telos eines Projektes bestimmt, das durch diejenigen, die ihn tragen, gemeinschaftlich bestimmt und erreicht werden soll. Ein Rekurs auf vermeintliche Naturtatsachen im Sinne einer Legitimation politischen Handelns oder Unterlassens ist in diesem Modell nicht mehr möglich. Ebenso wenig wird in diesem Modell die gleichwohl unterstellte Dimension einer Wirkung nicht mehr qua Natur dem Namen selbst zugeschrieben, sondern seinen Trägern. Deren Taten bestimmen die Bedeutung des Namens, die nicht – sprachontologisch, semantisch – als vorausgesetzt, sondern – handlungstheoretisch, pragmatisch – als dynamisch und interaktiv sich konstituierend begriffen wird. Das ist auch der Grund, warum Susmans Modell des Namens nicht zunächst ein Sprach(wirkungs)modell, sondern ein Handlungsmodell (mit sprachlichen Implikationen und Folgen) ist.

Die Crux des Unternehmens besteht freilich darin, daß auch dieses Handlungsmodell sprachlich erst plausibel gemacht werden muß: So wie das höchst abstrakte und irrealen Gebilde der Nation oder des Vaterlandes sprachlich erst hervorgerufen werden muß, damit es (eben weil es

<sup>6</sup> Susman, »Die Revolution und die Juden« (Anm. 2), S. 124.

von sich aus hohl ist) überhaupt *als* real und *als* gehaltvoll (etwa über die Attribute des Blutes oder des Bodens) gelten kann (um daraufhin erst seinerseits als rufend und als handlungsbestimmend konzipiert werden zu können), so bleibt auch Susmans Modell auf eine sprachliche Evokation (genau genommen eine ›Vorberufung‹) angewiesen, die der Praktikabilität ihres Handlungsmodells vorausgehen muß. Daß die Träger des Namens »berufen« sind, wie Susman schreibt, »ihn zu dem zu machen, was er durch uns werden soll«, setzt die Behauptung des Berufenseins (im übrigen auch bereits eine Gruppe, die unter einem »uns« gemeint sein kann) voraus, und diese Behauptung muß sprachlich erst inszeniert, ja sie muß erst ausgerufen werden, was Susman in ihrem Aufsatz auch tut.<sup>7</sup>

Von da her erklärt sich auch das Pathos der »Aufgabe« und der »Forderung« in Susmans Überlegungen. Susman greift hier Motive der Philosophie Kants und der Neukantianer im Anschluß an Hermann Cohen auf (insbesondere den Unterschied von Gegebenem und Aufgegebenem)<sup>8</sup> und amalgamiert sie mit Modellen praktischer Weltzugewandtheit aus dem gedanklichen Umkreis der Schriften Martin Bubers (hervorzuheben sind hier insbesondere die Beiträge in der von Buber herausgegebenen Zeitschrift *Der Jude* sowie Bubers eigene Schriften, etwa die *Drei Reden über das Judentum* von 1911). Das Pathos der »Aufgabe« und der »Forderung«, das in Susmans Ausführungen zur Nation als »Ziel letzter Hingabe« kulminiert, bleibt freilich problematisch nicht nur in der Hinsicht, daß es sich strukturell mit jenem Pathos deckt, das auch die »Nationalisten hüben und drüben« im Zuge der Kriegsmobilmachung eingesetzt haben und das auch viele assimilationswillige Juden sich zu

<sup>7</sup> Dieses Dilemma teilt im übrigen eine jede Auseinandersetzung mit dem Problem des Berufenseins: Selbst eine höchst avancierte Auseinandersetzung mit diesem Problem, so wie Giorgio Agamben sie in seinem Kommentar zum *Römerbrief* führt, bleibt darauf verwiesen, im Akt der Sprechens oder des Schreibens eben jenen Ruf, der analysiert werden soll, stets auch auf unkontrollierbare Weise mitzuerzeugen. Es mag sein, daß Agamben (auch) deshalb zum Schluß kommt, daß die »messianische Berufung« nur darin bestehen könne, sich von konkreten Berufungen loszusagen. »Die messianische Berufung ist die Widerrufung jeder Berufung. In diesem Sinne definiert sie die einzige Berufung, die mir akzeptabel erscheint. Was ist nämlich eine Berufung anderes als die Widerrufung jeder konkreten, faktischen Berufung?« Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt*. Ein Kommentar zum *Römerbrief*, übers. von Davide Giuriato, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006. S. 34. Agamben formuliert damit ein radikaleres Berufungskonzept als jenes von Susman, das die Leere des Rufs ebenfalls umkreist. Wo Susman jedoch die Möglichkeit einer Handlung adressiert sehen möchte, bleibt Agamben zurückhaltend. Gleichwohl setzt auch Agamben das Berufensein als Faktum voraus, und diese setzende ›Vorberufung‹ auf ein Berufensein bleibt auch bei ihm merkwürdig unreflektiert.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu näher Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin: Cassirer 1902, bes. S. 53 und 67.

eigen gemacht haben (man mag sich fragen, warum die Nation überhaupt als »Ziel letzter Hingabe« konzipiert werden soll), sondern auch und zunächst in der Hinsicht, daß es sprachlich die Gewalt verdeckt, mit der »Aufgabe« und »Forderung« ihrerseits als ›gegeben‹ gesetzt und ausgerufen werden müssen, um modellhaft wirksam werden zu können.

Der tatsächlich bestehende Unterschied zwischen der Politik der »Nationalisten hüben und drüben« und dem von Susman vorgeschlagenen Modell von Politik wird dadurch nicht aufgehoben. Er bleibt, und das ist wichtig genug, dadurch bestehen, daß Susman die »Aufgabe« und »Forderung« als Projekt entwirft, dessen Inhalt gemeinschaftlich erst bestimmt werden soll und nicht bereits vorausgesetzt werden kann. Aber in der Rhetorik des Aufrufs – die im übrigen gerade in den zehner und zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts auch in der Philosophie und Kulturtheorie omnipräsent ist und von Vertretern unterschiedlichster Strömungen in Anspruch genommen wird<sup>9</sup> – manifestiert sich in Susmans Aufsatz doch ein ungelöster Konflikt zwischen der sprachlichen Setzungsgewalt, die zum fundamentaldemokratisch gedachten Projekt einer gerechten Nation nach dem Modell des Namens in Spannung steht. Susman löst diese Spannung nicht, sondern nutzt sie für ihre Arbeit, allerdings mit dem Risiko, die ›Leere‹ des Namens doch suggestiver auszufüllen, als auf der Ebene des Ausgesagten zunächst erkennbar sein mag.

Vergleicht man die Äußerungen Susmans zum Ersten Weltkrieg ganz zu Beginn des Krieges 1914 mit jenen von 1919 in »Die Revolution und die Juden«, so fällt auf, daß die Zuspitzung auf die unabweisbar gewordene Frage nach dem Judentum zugleich eine Neuorientierung im Hinblick auf die Frage nach der Handlung markiert. Gleichgeblieben ist das zunächst unspezifisch gehaltene Pathos des Aufrufs: »Der Ernst der Stunde ruft laut«, heißt es bereits in ihrem am 16. August 1914 in der *Neuen Zürcher Zeitung* erschienenen Leitartikel mit dem Titel »Der Krieg und das Wort Gottes«. Doch der Adressatenkreis dieses Rufs blieb ebenso unspezifisch wie die politische Stoßrichtung ihrer Ausführungen

---

<sup>9</sup> Hingewiesen sei hier nur – um zwei gegensätzliche Pole zu benennen – auf Gustav Landauers *Aufruf zum Sozialismus* von 1911 und auf Martin Heideggers *Sein und Zeit* von 1927 (worin der »Ruf des Gewissens« in § 56 nicht nur als Echo auf Kierkegaard und den Pietismus, sondern auch auf die Parolen der Mobilmachung während des Ersten Weltkrieges vernehmbar wird). Wichtige Stationen und Knotenpunkte in der Geschichte der Nachwirkungen und des Nachlebens dieser Evokationen (vgl. hierzu auch Anm. 4, 5 und 7) bis zur Sprechakttheorie – und bis über ihre Kritik im Poststrukturalismus hinaus – sind analysiert in: Andrea Allerkamp, *Anruf, Adresse, Appell. Figurationen der Kommunikation in Philosophie und Literatur*, Bielefeld: Transcript 2005.

jenseits von Trostspendung.<sup>10</sup> Geändert haben sich nach Ende des Ersten Weltkrieges schließlich die Parameter, innerhalb deren Susman – am Leitfaden des projektorientierten Namenmodells – politische Konsequenzen konkret im Hinblick auf die Frage nach einer spezifisch jüdischen Gemeinschaftsbildung zu formulieren sucht.

Nun wird man kaum bestreiten können, daß zwischen den im Aufsatz von 1919 sich abzeichnenden Konturen eines repräsentationslogischen und eines projektorientierten Modells des Namens auch eine Differenz zwischen christlicher und jüdischer Tradition ausfindig gemacht werden kann.<sup>11</sup> Am deutlichsten artikuliert sich diese Differenz in den unterschiedlichen Messiasfiguren: Repräsentation Gottes im einen Fall, Zukunft im anderen. Doch bleibt diese Differenz zu grob bestimmt, als daß von ihr her tatsächlich weiterer Aufschluß über das von Susman vorgeschlagene Modell gewonnen werden könnte. Daß dieses Modell Anleihen bei Gedankenfiguren aus der jüdischen Tradition macht, steht außer Frage. Doch für welche christliche – oder: angeblich

<sup>10</sup> Margarete Susman, »Der Krieg und das Wort Gottes«, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 16. August 1914, S. 1. Susman diagnostiziert in diesem Leitartikel bereits die Instrumentalisierung des Rufs als sprachlicher Gewalt auf seiten der Machthaber: »Die Herrscher und die Regierungen erlassen einen Aufruf an ihre Völker, der sie über das Kommende und ihre neuen Pflichten in großen Zügen verständigt.« Aber ihre eigenen Ausführungen zum Ruf sind noch ganz und gar vom christlichen Topos der Umkehr und Einkehr geprägt: »das Kommen des Christus meint immer reine vollkommene Umkehr, eine Einkehr des Menschen in sich selbst, es meint Arbeit und Entsagung, Hingabe und Aufgabe des eigenen Selbst um seinetwillen. Aber ruft nicht die Zeit durch sich selbst schon zur Umkehr, zur Einkehr, zur Arbeit und Hingabe und über allem zur Aufgabe des eigenen Selbst auf?« Bei allem Aufruf zur Liebe (»Der traurige Haß [...] ruft stärker der Liebe zwischen den Menschen«) öffnen diese Zeilen ihrerseits ihrer politischen Instrumentalisierbarkeit bis hin zum bitteren Ende (»Aufgabe des eigenen Selbst«) Tür und Tor. In »Die Revolution und die Juden« verfährt Susman entsprechend vorsichtiger.

<sup>11</sup> Susman thematisiert diese Spannung, der sie selbst ausgesetzt war, im übrigen in ihrer Autobiographie. Vor ihrer Heirat mit Eduard von Bendemann 1906 wurde Susman von ihren künftigen Schwiegereltern zur Taufe gedrängt, verweigerte sich aber diesem Akt schließlich, nachdem der Tauftag bereits festgesetzt war. In ihrer knapp sechzig Jahre später veröffentlichten Autobiographie schreibt Susman: »Meine Schwiegereltern wünschten dringend, daß ich mich taufen ließe. Mein Verlobter hatte keinen Anteil daran. Es waren nur seine Eltern, die meine Taufe wünschten. Und sie bedrängten mich mit dieser Frage sehr, und da mir zu dieser Zeit durch vielerlei theologische Lektüre das Christentum fast näher war als das Judentum (von dem ich ja viel zu wenig wußte), willigte ich ein, bei einem Pfarrer in Hannover den üblichen Unterricht zu nehmen. [...] Der Tag der Taufe war schon festgesetzt. Am Abend vorher ergriff mich plötzlich die Gewißheit der vollkommenen Unmöglichkeit, die Grundlagen meines Lebens auszulöschen. Ich sandte dem Pfarrer ein Telegramm, daß mir die Taufe unmöglich sei. – So war das Kapitel abgeschlossen zum Kummer meiner Schwiegereltern [...].« Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt. Erinnerungen*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1964, S. 70–71. Der verweigerte Taufakt hinderte Susman allerdings nicht, ihr Interesse für das Christentum und den ›interreligiösen Dialog‹ (wie man heute sagt) zeitlebens weiterzuverfolgen.

christliche – Figur wäre dies nicht der Fall? Und was soll jüdisch heißen? Welche Übertragungen – im Sinne einer Tradition – finden tatsächlich statt? Und welche Stationen lassen sich genauer benennen?

Susman selbst stellt diese Fragen nicht explizit, und sie beantwortet sie auch nicht. Eher *arbeitet* sie mit Versatzstücken einer Theorie des Namens, deren Herkunft sie im Dunkeln läßt, vermutlich auch deshalb, weil sie sich vorrangig – und darin liegt der performative Zug ihrer Überlegungen – für die Zukunft interessiert, die aus einer solchen Theorie des Namens in praktischer Hinsicht resultieren könnte. Gleichwohl hilft es, hier den Versuch einer Rekonstruktion zu unternehmen, um nicht einfach von einer jüdischen Namenstheorie zu sprechen, die es als eine einheitliche Theorie ohnehin nicht gibt. Gerade im Hinblick auf den Namen unterscheiden sich die ebenfalls in der Zeit um und nach dem Ersten Weltkrieg formulierten sprachtheoretischen Überlegungen etwa von Walter Benjamin, Franz Rosenzweig, Ernst Bloch und Gershom Scholem ganz erheblich.

So wirft Scholem in einer Antwort an Benjamin vom 5. Februar 1920 Bloch vor, er gründe in seinem Buch *Geist der Utopie* seine Ausführungen zum Gottesnamen und insbesondere zum *Kiddusch Haschem* (zur Heiligung des Gottesnamens) auf der »kläglichsten, aus dem Buch ›Buch vom Judentum‹ stammenden Mißdeutung«. <sup>12</sup> Gemeint ist der Aufsatz »Die Heiligung des Namens (KIDDUSCH HASCHEM)« von Hugo Bergmann, der 1913 in dem vom »Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag« herausgegebenen »Sammelbuch« mit dem Titel »Vom Judentum« im Kurt-Wolff-Verlag in Leipzig erschien. Es ist hier nicht der Ort, die Richtigkeit oder Fragwürdigkeit der Einschätzung Scholems von Bloch, die im übrigen vor allem auf dem Vorwurf der latenten oder manifesten Christologie im Verbund mit mangelnder Philologie beruht, zu beurteilen. <sup>13</sup> Entscheidend ist vielmehr, daß Susman, die in *demselben*

<sup>12</sup> Gershom Scholem, Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975, S. 114. Gemeint sein dürfte insbesondere folgende Stelle in der ersten Fassung von Blochs *Geist der Utopie* von 1918: »Denn wir sind mächtig; nur die Bösen bestehen durch ihren Gott, aber die Gerechten – da besteht Gott durch sie, und in ihre Hände ist die Heiligung des Namens, ist Gottes Ernennung selbst gegeben [...]«. Ernst Bloch, *Geist der Utopie*. Erste Fassung (1918), in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 16, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 445.

<sup>13</sup> Was Bergmann angeht, so dürfte Scholem darin insbesondere die historische Quellenkritik vermißt haben. Scholem selbst lieferte in seinem viel späteren Beitrag »Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala« von 1970/1972 (wiederabgedruckt in: ders., *Judaica III. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S. 7–70) eine solche historische Kritik nach, konzentriert sich aber vor allem auf die kabbalistische Namensmystik, die mit dem *Kiddusch Haschem* höchstens indirekt verknüpft ist und die von Scholem entsprechend auch nur marginal behandelt wird (vgl. ebd. S. 13). Ein weiterer Grund, warum Scholem Bergmanns Aufsatz beargwöhnte, dürfte darin ausfindig

»Sammelbuch« mit ihrem Aufsatz »Spinoza und das jüdische Weltgefühl« vertreten war, ihre sechs Jahre später in »Die Revolution und die Juden« entwickelte Konzeption des Namens offensichtlich genau aus einer produktiven Auseinandersetzung mit der von Scholem als »Mißdeutung« disqualifizierten Konzeption von Bergmann gewinnt. Dabei greift Susman zwar die in Bergmanns Aufsatz enthaltenen Elemente und Schlußfolgerungen auf, interpretiert sie aber, wie zu zeigen sein wird, auf eine kühne Weise neu.<sup>14</sup>

Bergmann, der in seiner Schulzeit mit Franz Kafka befreundet war, sich in der Bar-Kochba-Gruppe engagierte, später Leiter der Kulturabteilung der zionistischen Bewegung in London wurde und ab 1925 schließlich in Jerusalem lebte und forschte, beginnt seine Ausführungen zur »Heiligung des Namens« mit der Auslegung einer Stelle aus der *Thora*, die ihn über die Länge des Aufsatzes innehalten läßt und zum Nachdenken bringt:

Im 22. Kapitel des dritten Buches Moses findet sich eine Stelle, welche bestimmt war, den Ausgangspunkt einer der eigenartigsten religiösen Konzeptionen des jüdischen Volkes zu bilden. Es heißt da: ›Beobachtet meine Gebote und erfüllet sie; ich bin Jahwe. Und entweihet nicht den Namen meiner Heiligkeit, auf daß *ich geheiligt werde in der Mitte der Kinder Israels*. Ich bin Jahwe, der euch heiligt.‹

Das Merkwürdige an diesem Verse liegt in dem Worte ›Wenikdaschti‹: ich werde geheiligt in der Mitte der Kinder Israel. Gott der Heilige, er, der selbst, wie es hier heißt, die Heiligkeit verleiht, soll durch die Kinder Israels geheiligt werden. Man könnte geneigt sein, in dem Vers nur eine Metapher zu erblicken, aber unsere Ausführungen wollen zeigen, daß hier ein ganz tiefes Wort ausgesprochen wurde. Sehr mit Recht hat Jellinek den Vers als Israels Bibel im kleinen bezeichnet.<sup>15</sup>

Der Auftakt gilt also einer ins Auge springenden Merkwürdigkeit, die Bergmann in der Folge zum Anlaß nimmt, eine Unterscheidung zwischen ›europäischer‹ und ›jüdischer‹ Gottesauffassung ins Spiel zu bringen.

---

zu machen sein, daß Bergmann Grundüberzeugungen von Buber einigermaßen unvermittelt aufgreift und in sein eigenes Gedankengebäude integriert. Auch wenn Bergmann sich von Buber immer wieder distanziert, entspricht das Programm, daß Gott im Leben zur Tat werden solle, exakt dem Programm, das Buber in seinen frühen Schriften, insbesondere in seinen *Drei Reden über das Judentum* von 1911, entwarf. Elke Dubbels, der ich an dieser Stelle für diesen Hinweis und für weitere Anregungen und Hinweise danke, geht in ihrem Beitrag in diesem Band auf Scholems Position näher ein.

<sup>14</sup> Eine solche produktive Form der Rezeption von Bergmanns Aufsatz betreibt, nach der Zäsur der Shoa, auch Paul Celan. Vgl. hierzu Sandro Zanetti, »zeitoffen«. Paul Celans Chronographie, München: Wilhelm Fink 2006, S. 80.

<sup>15</sup> Hugo Bergmann, »Die Heiligung des Namens (KIDDUSCH HASCHEM)«, in: *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, hg. vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag, erste Auflage, Leipzig: Kurt Wolff 1913, S. 32–43, hier S. 32.

In der Betrachtungsweise des heutigen Abendlandes sind Gott und Welt etwas ein- für allemal Gegebenes, die Welt und die Menschen in ihr von Gott geschieden. Auch die jüdische Auffassung trennt Gott und Welt, aber sie verknüpft das Schicksal der Welt und Gottes so miteinander, daß nicht bloß die Welt von Gott, sondern – und das ist für unsere Betrachtung von zentraler Bedeutung – *das Schicksal Gottes von der Welt abhängt*. Wir werden vielleicht den Gegensatz der heutigen Anschauungen gegenüber der jüdischen am besten so charakterisieren können, daß das Verhältnis von Gott und Welt in der europäischen Anschauung ein statisches, in der jüdischen ein dynamisches ist. Nach jener *ist* Gott und *ist* einer und *ist* heilig und so fort. Die jüdische Ansicht betrachtet Gott vom Standpunkte des Menschen aus, als des menschlichen Lebens *Ziel und Aufgabe*. [...] Gott ist dem Menschen die Aufgabe, die erfüllt, das Ziel, das erreicht werden soll. Selbst *die* Eigenschaft Gottes, die für den Juden die größte Bedeutung hatte, seine *Einheit*, wird in dieser Weise dynamisch gefaßt. [...] Die Einheit Gottes – so lehrt Sohar (I 44b unten) – hängt ab vom *Gebete* des Menschen.<sup>16</sup>

Es braucht vermutlich nicht eigens betont zu werden, daß die Unterscheidung zwischen ›europäischer‹ und ›jüdischer‹ Gottesauffassung mit durchaus fragwürdigen, historisch letztlich unhaltbaren Vereindeutigungen und Grenzziehungen operiert, die vermutlich mit dafür verantwortlich waren, daß Scholem sich derart von Bergmann (über Bloch) distanzieren zu müssen glaubte.

Die von Bergmann ins Überdeutliche verzerrte Unterscheidung birgt allerdings, wenn man einmal bloß auf die durch sie hervorgehobene *Umkehrung* der Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Gott und der Welt achtet, den Vorteil in sich, die *Stoßrichtung* der Überlegungen Bergmanns besonders deutlich hervortreten zu lassen. Ziel der Überlegungen ist eine radikale ›Verdiesseitigung‹, wenn man so sagen kann, der leitenden religionsphilosophischen Parameter. Diese Perspektive wird auch Susman weiterverfolgen (in gewisser Hinsicht auch Bloch, mit dem Susman, als er den *Geist der Utopie* zu Papier brachte, in regem Austausch stand). Bergmann betont, daß »die Stellen aus dem jüdischen Schrifttum, welche [...] die Abhängigkeit des göttlichen Schicksals vom menschlichen Tun betonen«, zahlreich seien.<sup>17</sup> Wenn Gott selbst als Ziel und Aufgabe verstanden werde, so sei der »Kiddusch Haschem« – die »Heiligung des Namens« – »die Richtung auf dieses Ziel«.<sup>18</sup> Die »Heiligung des Namens« bestehe in den konkreten Handlungen, die im Leben als sittliche Taten, als Befolgungen des zu erfüllenden Gesetzes vollzogen werden: In »jeder sittlichen Tat [...] realisieren wir das Göttliche.«<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Ebd., S. 33.

<sup>17</sup> Ebd., S. 36.

<sup>18</sup> Ebd., S. 41.

<sup>19</sup> Ebd.

Allerdings führt Bergmann auch eine Stoppregel ein, die verhindern soll, daß Gott zum bloßen Effekt menschlicher Tätigkeiten und Erfindungen (oder ihrer Leerstellen) wird. Diese Stoppregel gibt er freilich nicht als seine eigene Konstruktion aus, sondern kennzeichnet sie als Grundgewißheit jüdischen Denkens und Handelns:

Denn daran kann kein Zweifel sein: die Gottesidee ganz und gar aufzulösen in ein Ziel, Gott bloß zu denken als Telos, das zu verwirklichen ist – hieße den jüdischen Gottesbegriff verfehlen. Daß Gott *ist*, unabhängig davon, ob ich ihn mir realisiere, ist dem Juden über jeden Zweifel erhaben. Aber – und hier ist die entscheidende Gedankenwendung, die der Jude vollzieht – Gott ist nur für sich, ist kein an sich bestehendes, das man von außen ergreifen, haben könnte, wie man ein Ding ergreift [...]. So fragt denn der Jude: Wie ist Gott also für mich? Und antwortet: indem er in *deinem* Leben zu *deiner* Tat wird. Indem du ihn bewährst, ist er in deiner Welt Wirklichkeit geworden.<sup>20</sup>

Über die Unterscheidung der Frage, wie Gott »für sich« *ist*, von jener, wie er dem Menschen als Ziel *aufgegeben ist*, gelangt Bergmann schließlich dazu, für »das Göttliche« selbst eine »Doppelnatur« anzusetzen, die er wiederum in der Zweiheit von Gott und Name verdeutlicht sieht:

So hat das Göttliche diese eigentümliche Doppelnatur an sich, daß es ist und aufgegeben ist. ›Ist‹ für Gott selbst, für den Gottgeeynten, aufgegeben ist für den, der außerhalb dieser Einung steht. Diese Doppelnatur des Göttlichen ist es – glaube ich –, welche das hebräische Denken durch die Zweiheit Gott und Schem zum Ausdruck gebracht hat. Schem heißt ›Name‹, es bezeichnet den Gottesnamen Jahwe, ist aber von ihm zu scheiden. Es ist das, was man von Gott mit Worten bezeichnen, *sagen* kann, die Potenzialität des Göttlichen, die vom Menschen erst noch zu verwirklichen ist. Wenn dies getan ist, wenn der Mensch die Einung, den *Jichud Haschem*, in sich vollzogen hat, dann erst kann er zu Gott: Gott, Jahwe sagen. [...] Haschem [ist] Gott als Objekt der Rede, dasjenige, was wir, ohne in der Einung zu sein, von ihm ergreifen können.

Bergmann bringt darauf seine Überlegungen wie folgt auf den Punkt: »*Der in unser Wissen eingestellte, aber nicht von uns verwirklichte*« – doch, wie man ergänzen könnte, *zu verwirklichende* – »*Gott ist Haschem.*«<sup>21</sup>

Wenn die Heiligung des Namens – der *Kiddusch Haschem* – Bergmann zufolge nicht zunächst als ein Sprechakt zu verstehen ist, aber auch nicht einfach als Schweigen (als Folge des unaussprechlichen JHWH), sondern als ein Handlungsmodell, dann trifft sich dieses Konzept des Namens

<sup>20</sup> Ebd., S. 36.

<sup>21</sup> Ebd., S. 38. Im Hebräischen lautet der bestimmte Artikel ›ha‹. ›Ha-schem‹ ist also ›der Name‹, ›Kiddusch Haschem‹: die ›Heiligung des Namens‹. Ungeklärt bleibt in Bergmanns Ausführungen das Verhältnis von JHWH und Elohim. Was Bergmann »Gott« nennt, meint JHWH. Davon unterscheidet Bergmann den Namen Gottes, »Schem«, der aber nicht mit Elohim zusammenfällt.

mit jenem, das Susman sechs Jahre später auf ihr Modell von Nation, auf ihr Gemeinschaftsmodell übertragen wird. Aus der Perspektive einer solchen Übertragung wird auch verständlich, warum Susmans Ausführungen zum Namen und zur Gemeinschaft so eigenartig zwischen einem Modell von Eigennamen (angedeutet durch die Rede von den »Träger[n]«) und einem Modell von Handlung und Aufgabe oszillieren (angedeutet durch die Überlegungen zur »Forderung«).<sup>22</sup>

Nun ist die Leitidee des *Kiddusch Haschem* selbstverständlich in keiner Weise eine Erfindung von Bergmann. Susman wird mit dieser Idee auch unabhängig von Bergmann vertraut gewesen sein.<sup>23</sup> Gleichwohl bleibt hervorzuheben, daß Bergmann eine radikal diesseitige Interpretation des *Kiddusch Haschem* vornimmt, und diese radikale Zuspitzung, die Bergmann immer wieder auch eigens betont, wird von Susman noch weitergetrieben. Zwar kommt Susman im weiteren Verlauf ihrer Überlegungen ebenfalls auf den »Gott des Judentums« zu sprechen, und ihre Auffassungen decken sich dabei weitgehend mit jenen Bergmanns, aber ihre radikal diesseitig orientierte Interpretation des Namens *als* Aufgabe zu Beginn des Textes und im Hinblick auf die Nation ist zunächst einmal dadurch ausgezeichnet, daß sie nur ein Strukturprinzip kennzeichnet. Das wird auch daran deutlich, daß Susman nur vom Namen spricht, später zwar auch vom Gott des Judentums, nie aber vom Namen Gottes.

Was sich in diesem Modell des Namens überlebt und was von ihm als Rest aktualisiert wird, ist ein Handlungsmodell, das sich gerade dadurch auszeichnet, daß es nicht darum geht, einen bestimmten Namen zu nennen oder anzusprechen – oder zu verschweigen. Vielmehr geht es darum, ein politisches Handeln zu adressieren, das sich insbesondere auf

<sup>22</sup> Die Spannung zwischen diesen beiden Modellen resultiert auch daraus, daß der *Kiddusch Haschem* in der Tradition stets ein Handlungsmodell bezeichnete, das mit Sprachtheologie und -mystik eigentlich nichts zu tun hatte. Bergmann nimmt diese Verquickung gewiß vor, und Susman führt sie noch weiter. Das daraus resultierende pragmatische Namensmodell gewinnt allerdings, und das ist das Entscheidende und Interessante, insbesondere bei Susman eine eigenartige Plausibilität, die mit einem ›richtigen‹ Verständnis der Quellen nicht unbedingt in Einklang zu stehen braucht.

<sup>23</sup> Auf die reiche und komplizierte Diskussion zum *Kiddusch Haschem*, die sich insbesondere an der Problematik des Martyriums aufhält und aufreißt, kann hier nur hingewiesen werden. Eine deklariert (katholisch) theologische Perspektive auf die Thematik gibt (mit weiteren Literaturhinweisen) Verena Lenzen, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem)*, Zürich: Pendo 2002. Für das Verständnis von Susmans Ausführungen bleiben allerdings die Ausführungen von Bergmann entscheidend, auch wenn die Frage, wie weit die »Heiligung« im konkreten Handeln gehen soll (insbesondere wenn der Name »Israel« volksetymologisch als »Gottesstreiter« interpretiert werden sollte), auch den Problemhorizont von Susmans Ausführungen bildet.

keine Naturtatsache und also auch auf keine Naturtatsache, die durch einen Namen *repräsentiert* werden könnte, verlassen will. Das gilt selbst für den für die zionistische Bewegung so wichtigen Namen »Zion«, der zunächst einmal auf Jerusalem und seine Geographie zu beziehen war. Auch »Zion«, schreibt Susman im weiteren Verlauf, und auch »Palästina ist ein Name« – und damit, so könnte man mit Susmans eigenen Worten ergänzen: »an sich etwas Leeres«.

Eine voreilige Besetzung dieses Namens durch territoriale und sonstige scheinbar feststehende Ansprüche und Bedeutungen schien Susman nach dem Ende des Ersten Weltkrieges, der für sie gerade die Aporien solcher Zuschreibungen offengelegt hatte, äußerst problematisch. Auch wenn – oder vielleicht: gerade weil – ihre eigenen Ausführungen durch einen ungelösten Konflikt zwischen der sprachlichen Setzungsgewalt und dem Anspruch auf eine gemeinschaftlich bestimmte Politik nach dem Modell des Namens gekennzeichnet sind, gelingt es ihr, die Abgründe einer politischen Kultur, die sich von vornherein auf angebliche Naturtatsachen zu gründen sucht, klar zu benennen. Es liegt denn auch in der Konsequenz ihres Ansatzes, daß sie in ihrem Text an den konkreten Namen »Zion« keine feststehende Bedeutung, sondern eine Frage knüpft, und die Frage an diesen *Namen* lautet, immer noch: »Was sollen wir aus ihm machen?«