

# Dekonstruktion „jüdischer Souveränität“ als „ehrbarer Antisemitismus“. Judith Butler liest Hannah Arendt

*Gerhard Scheit*

## Israel und der Welthegeemon

1946 schreibt Gershom Scholem an Hannah Arendt, dass ihm „das Staatsproblem vollkommen schnuppe“ sei, da er nicht glaube, dass „die Erneuerung des juedischen Volkes von der Frage seiner politischen, ja sogar von der Frage seiner sozialen Organisation abhaengt. Mein politischer Glaube ist, wenn er irgendetwas ist – anarchistisch.“ Im Hinblick auf das politische Verhalten der Briten und der Araber schlieÙe er sich jedoch den „zionistischen Politikern“ an, denen es vor allem um die Errichtung eines Staates geht, der die Juden schützen kann und ihnen die Einwanderung ermöglicht, schweren Herzens würde er für den binationalen Staat ebenso stimmen wie für „Partition“. „Ich selbst habe gewiss zur Gegenseite gehoert, als alter Brith-Shalom-Mann“, aber die arabischen Gegner seien, so Scholem, nicht „an unseren moralischen Gesinnungen interessiert, sondern an der Frage, ob wir ueberhaupt vorhanden sind oder nicht“.<sup>1</sup>

Diese Darstellung des eigenen Wegs ist gegen Arendts neue Auffassungen über zionistische Politik gerichtet, die Scholem als ihr „Assortimentaere Natur Herzls, die schamlose Ausbeutung des Antisemitismus fuer zionistische Propaganda, die Gottverlassene Theorie von der Ewigkeit des Antisemitismus“, um seinerseits etwas wie eine Rückkehr zu Herzl zu bekennen: „Ich muss ihnen sagen, dass ich die Schriften von Herzl heute nicht ohne Erschuetterung lesen kann und dass es mich tief ergreift, wie in einem Menschen als realer Einheit eben Torheit und Groesse beieinander wohnen können. Auf Herzl zu schimpfen ist so ungeheuer leicht, dass ich es mir abgewoehnt

<sup>1</sup> Gershom Scholem, Brief an Hannah Arendt, 28.1.1946, in: Marie Luise Knott (Hrsg.), Hannah Arendt, Gershom Scholem. Der Briefwechsel, Frankfurt a. M. 2010, S. 91–100, hier S. 94. – Micha Brumlik hat in seiner „Kritik des Zionismus“ den „vernünftigen Sinn“ von Scholems Wendung anerkannt und folgendermaßen zusammengefasst: Wenn schon „der Versuch einer normativen Neugründung des Judentums durch den Zionismus [...] früh gescheitert“ sei, und das heiÙe: „widerlegt“ worden sei, bleibe „doch ein realpolitisches Experiment, dem man sich unter Beibehaltung moralischer Prinzipien ohne jeden utopischen Überschwang zu stellen hat. Vernünftiger konnte man sich im 20. Jahrhundert zu einem normativ-utopischen Entwurf tatsächlich nicht verhalten.“ Und so begründet auch Brumlik in seiner Deutung von Scholems Weg die Staatsbildung, spricht aber vom dürrsten aller Motive: „Es ist kein Zufall, dass sie alle, Martin Buber, Robert Weltsch und Gershom Scholem, Felix Rosenblüth, Kurt Blumenfeld und Hans Kohn, letzten Endes nationalstaatskritische Universalisten waren, die sich – wenn überhaupt – zur jüdischen Staatsbildung nur aus dem dürrsten aller Motive bereit fanden: dem unmittelbaren Schutz von Leib und Leben einer bedrängten Minderheit.“ (Micha Brumlik, Kritik des Zionismus, Hamburg 2007, S. 110.)

habe. [...] Wer heute gegen die Einsichten Herzls aus seinen naivsten Schritten heraus argumentieren zu können glaubt, hat nichts von uns verstanden. Ich bin nicht fein genug, die Unbeflecktheit meiner Sekte um jeden Preis durchhalten zu wollen. Und, um auch dies gebührend und hochachtungsvoll anzumerken, der Zynismus, mit dem die erhabenen und progressiven Argumente gegen eine Sache, die fuer das juedische Volk lebenswichtig ist, bei Ihnen vorgebracht werden, ist gar nicht dazu angetan, mich zu veranlassen, mich von ihr loszusagen. Ich hatte nie geglaubt, dass es mir leichter sein wuerde, mich mit Ben Gurion zu verstaendigen als mit Ihnen!<sup>2</sup> Wenn er Arendts Argument zur Sprache bringt, die Auffassung sei überholt, „dass die Organisation einer Gemeinschaft als Staat sogar in einer Periode der Foederationen noch einen Sinn haben mag“, trifft er den Kern ihrer Kritik des Zionismus, die von einer neuen Theorie vom Ende der Souveränität herrührt: Die Nation „oder besser der Nationalstaat als Organisation von Voelkern“ sei tot. „Dies duerfte jedem Historiker, der weiss, dass die Nation von ihrer Souveraenitaet abhaengt und von der Identitaet von Staat, Volk und Territorium, klar sein.“<sup>3</sup>

An die Stelle des Nationalstaats sieht Arendt eine den Staaten übergeordnete Macht treten und zwar in Gestalt der neuen hegemonialen Stärke der USA, wie sie aus dem Zweiten Weltkrieg hervorgegangen ist: Entscheidend sei, „daß es im Interesse amerikanischer Außenpolitik zu liegen scheint, einen neuen Weg zur Lösung von Völkerkonflikten anzubahnen, welcher darauf hinauslaufen würde, kleineren Nationen mit Hilfe der eigenen Macht jenen Boden zu bereiten, von welchem aus sie weiterhin von sich aus in relativer Unabhängigkeit Politik machen können. Diese Real- und Machtpolitik unterscheidet sich von imperialistischer Machtpolitik dadurch, daß sie nicht darauf aus ist, auf Grund der bestehenden Macht unbegrenzt mehr und mehr Macht zu akkumulieren. [...] Die offenbar von Roosevelt angebahnte Lösung des palästinensischen Konfliktes versucht gerade, ihn aus der tragischen Hölle der Unlösbarkeit, welche die Folge auch des gemäßigtsten Imperialismus ist, heraus in die Sphäre jener Humanität zu heben, in welcher manchmal bessere und manchmal schlechtere und meistens Kompromiß-Lösungen gefunden werden.“<sup>4</sup>

Während es Gershom Scholem im Verlauf seiner Erfahrungen in Palästina immer bewusster wurde, was Utopie im messianischen Sinn ist – eine Welt, die staatlicher Herrschaft nicht mehr bedarf – und was sie nicht sein kann: der Aufbau eines jüdischen Staats, verleiht Hannah Arendt ihrer utopischen Hoffnung den Charakter eines sofort realisierbaren politischen Programms, legt aber nur eine weitere Utopie im ursprünglichen Sinn des Wortes vor und denkt einen Staat ohne Ort. Das Problem, das sich hier zuspitzt, lautet im Grunde, dass die Kritik des Staats, die eine Welt ohne Staaten

<sup>2</sup> Scholem, Brief an Hannah Arendt, 28.1.1946, S. 92 u. 99.

<sup>3</sup> Hannah Arendt, Brief an Gershom Scholem, 21.4.1946, in: Knott (Hrsg.), Der Briefwechsel, S. 105–111, hier S. 109.

<sup>4</sup> Hannah Arendt, Völkerverständigung im Nahen Osten – eine Basis jüdischer Politik [16.3.1945], in: Marie Luise Knott (Hrsg.), Hannah Arendt. Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzzeitung „Aufbau“ 1941–1945, München-Zürich 2000, S. 177–180, hier S. 178f.

als *petitio principii* voraussetzt, die wirkliche Bedeutung des Judenstaats für die Gegenwart einschließen muss: Zufluchtsort der Juden zu sein. Arendt jedoch sieht in Israel einen Staat wie jeden anderen, doch gilt ihr im Sinne der menschheitlichen Utopie des ewigen Friedens staatliche Souveränität bereits als obsolet, weil die neue hegemoniale Macht der USA den Staaten selbst eine friedliche Existenz garantieren könnte wie ein wirklicher Souverän seinen Bürgern. So übergeht sie, worin jener eine Staat sich von den anderen zu unterscheiden hat, weil doch diese hegemoniale Macht so wenig wie irgendeine andere ein über den Staaten selbst regierender Souverän sein kann, sondern nur ein besonders mächtiger in ihrer Reihe.

### Vom Welthegeemon zum Weltsouverän

In ihrer Dekonstruktion des Souveränitätsbegriffs knüpft heute Judith Butler an die Position an, die Hannah Arendt im Briefwechsel mit Gershom Scholem einnahm. Dabei unterstellt sie in einer Art antizionistischem Manifest mit dem Titel „Parting Ways“, dass Scholem zwischen seiner messianischen Geschichtsauffassung und seiner Parteinahme für den Zionismus zu unterscheiden nicht imstande sei, jene vielmehr ein historisches „Erlösungsnarrativ für die Gründung des Staates Israel“ beinhalte, dem wiederum Arendt widersprochen habe.<sup>5</sup> Während Arendt aber noch den Hegemon konkret adressieren konnte, wie groß ihre Illusionen auch waren, die sie mit ihm verband, wendet Butler diese Illusionen gegen die USA selbst, indem sie statt von einer wirklichen hegemonialen Macht, die selbst nur ein Staat mit Territorium sein kann, von einem „international socius“ ausgeht, dessen Vorbild offenkundig die Vereinten Nationen sind, deren Verhältnis zu den Staaten sie jedoch damit auf den Kopf stellt: „kein ‚selbst‘, auch kein nationales Subjekt“ soll „unabhängig“ von diesem „internationalen Sozius“ existieren. Das Existenzrecht, das allein er verleihe, möge aber an kein Territorium mehr gebunden sein: Es gehe darum, dass die „Nation“ sich „von der Idee des Territoriums“ lossage.<sup>6</sup>

Sie sei, wie sie schon 2003 in ihrem Buch „Precarious Life“ betont, für nationale „Selbstbestimmung“<sup>7</sup>, meint damit einerseits Selbstbestimmung jedes Volkes – und setzt so einen allgemeinen Begriff von Volk allerdings nur voraus, um den Juden ein besonderes Recht auf Selbstbestimmung, das sich doch aus der Geschichte der Verfolgung und dem gegenwärtigen Antisemitismus ergeben müsste, abzusprechen. Andererseits soll diese Selbstbestimmung aber auch für andere Völker durchaus keine Souveränität bedeuten: „Der Modus dieser Selbstbestimmung irgendeines Volkes ist, ungeachtet seines aktuellen staatlichen Status, nicht dasselbe wie die außergesetzliche

<sup>5</sup> Judith Butler, *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*. Frankfurt a. M.-New York 2013, S. 147.

<sup>6</sup> Ebd., S. 172.

<sup>7</sup> Judith Butler, *Gefährdetes Leben* [2003], Frankfurt a. M. 2005, S. 119.

Ausübung von Souveränität zum Zweck der willkürlichen Außerkraftsetzung von Rechten. Folglich kann es keine legitime Ausübung von Selbstbestimmung geben, die nicht durch eine internationale Konzeption der Menschenrechte bedingt und eingeschränkt ist, insofern diese den verbindlichen Rahmen für staatliches Handeln bereitstellt.<sup>8</sup> Indem sie sich selbst in der Position des „international socius“ imaginiert, hat sie dann keine Probleme damit, „die gegenwärtige Gestalt von Israel in Frage“ zu stellen um „eine bessere Form für dieses Staatswesen zu finden“: „Eine Form, die beliebig viele Möglichkeiten einschließen könnte“ – vor allem ein „Aufgehen Israels in einem größeren Israel/Palästina“.<sup>9</sup>

Die Frage, wer, welche organisierte Gewalt, dann verhindern könnte, dass eine dieser beliebig vielen Möglichkeiten als Bedrohung von Leib und Leben der Juden realisiert würde und die Menschenrechte auch in dieser Hinsicht eingehalten werden, stellt sich Butler nicht nur nicht – denn es sei für die Juden „am besten [...], Formen der radikalen Demokratie zu befürworten, die das, was am besten ist, auf alles ausdehnen, seien die betreffenden nun jüdisch oder nicht“.<sup>10</sup> Sie leugnet vielmehr, dass es eines anerkannten Gewaltmonopols bedarf, das jener Bedrohung sich entgegensetzt. Ihr Begriff von radikaler Demokratie läuft darauf hinaus, alles zu boykottieren, was sie als ein „Wiedererstehen einer gewalttätigen und selbstverherrlichenden staatlichen Souveränität“ bezeichnet,<sup>11</sup> und dieses Wiedererstehen sieht sie wie selbstverständlich in den USA von George W. Bush und in Israel unter Sharon und Netanjahu am weitesten getrieben.

Was bei Arendt noch als Illusion durchsichtig bleibt in der Abhängigkeit ihrer Konzeption von der wirklichen Hegemonie der USA nach dem Zweiten Weltkrieg, schlägt bei Butler in den „Wahn vom Weltsouverän“<sup>12</sup> um. Sei es die Rede vom „international socius“ und davon, dass kein nationales Subjekt unabhängig von diesem Sozius existieren möge; oder die reine Ethik, auf die sie sich stützt – im Namen von Emmanuel Lévinas, aber im Widerspruch zu dessen prononciertem Parteieintrag für Israel – und die im Politischen die Souveränität ersetzen soll: auf Israel angewandt ist immer die Entwaffnung der Juden die Konsequenz. Butler lehnt zwar Gewalt in jedem Fall ab, indem sie aber Hamas und Hisbollah als „fortschrittlich“ bezeichnet und als „Teil der globalen Linken“ und „Bewegungen gegen Kolonialismus und Imperialismus“ versteht,<sup>13</sup> entpuppt sich ihre Dekonstruktion der Souveränität als eine Art gewaltfreier Dihad, der dem wirklichen Vorschub leistet. Warum Butler diese Propaganda betreibt, spricht sie selber indirekt an, wenn sie ihr Verhältnis zu den nichtjüdischen antizionistischen

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Ebd., S. 143f.

<sup>10</sup> Ebd., S. 134.

<sup>11</sup> Ebd., S. 121.

<sup>12</sup> Siehe hierzu Gerhard Scheit, *Der Wahn vom Weltsouverän. Zur Kritik des Völkerrechts*, Freiburg i. Br. 2009.

<sup>13</sup> Siehe hierzu Stephan Grigat, *Die Einsamkeit Israels. Zionismus, die israelische Linke und die iranische Bedrohung*, Hamburg 2014, S. 128.

Aktivistin beschreibt: Sie wird offenkundig von der Angst getrieben, in den Augen der anderen Linken mit Israel identifiziert zu werden, weil sie Jüdin ist.<sup>14</sup> Von diesen Linken geht offenbar ein stets wachsender Druck aus, dem Butler immer mehr nachgegeben hat, sodass sie schließlich zur Gallionsfigur der ganzen BDS-Bewegung avancierte. Niemand kann sie unverdächtiger und respektabler repräsentieren als eine Philosophin jüdischer Herkunft – umso mehr, wenn sie auch noch das Epitheton jüdisch ganz allgemein in Frage stellt. Und tatsächlich macht Butler auch noch diesen Schritt und liefert damit etwas wie die Gegenprobe zum Urteil Jean Améry's, der den Antizionismus einmal polemisch als den „ehrbaren Antisemitismus“ bezeichnete.<sup>15</sup> Dabei zeigt sich gerade bei Butler mit besonderer Klarheit, dass der Antizionismus nicht nur irgendeine weitere, sozusagen modernisierte Form des Antisemitismus ist, sondern gleichsam dessen Speerspitze, insofern er auf die Bewaffnung der vom Antisemitismus Verfolgten zielt. Diaspora heißt für Butler zwar zunächst „hineingeworfen sein in eine Welt der Nicht-Juden, in der man ethisch und politisch seinen Weg inmitten einer unumkehrbaren Heterogenität finden muss, [...] eine Bevölkerung und sogar eine ‚Macht‘, die von der Kohabitation mit den Nicht-Juden abhängt und die zionistische Verknüpfung von Volk und Land vermeidet“.<sup>16</sup> Als wäre jedoch der Ausdruck „Kohabitation“, den Butler verwendet, nicht schon historisch aussagekräftig genug, schreitet die Dekonstruktion ganz bewusst weiter zu dem Ziel, auch die Verknüpfung von Jude und Jude zu boykottieren: Jüdischsein sei hinfort eben als „anti-identitäres Projekt zu verstehen“.<sup>17</sup> Darin wird nun deutlich, dass Butler eine jüdische Antisemitin im vollen Wortsinn ist: Sie macht etwa nicht wie die vielen jüdischen Gegner des Zionismus in Vergangenheit und Gegenwart halt bei einer Trennung von gewaltfreiem Diaspora-Judentum und gewaltsamer Israel-Souveränität. Denn sie fürchtet sogar, dass das Judentum noch in der Kritik an Israel sich erneuern könnte. Darum schreibt sie den Satz hin, der für sich betrachtet eigentlich auf Delirium schließen lässt: „Ich will auch nicht einfach sagen, Juden seien zur Kritik am Staat Israel verpflichtet, obgleich ich tatsächlich der Auffassung bin, dass sie – oder vielmehr wir – dazu verpflichtet sind [...]“. Dass sie es nicht „einfach“ sagen will, heißt aber nur, dass sie es zugleich auch noch gegen das Judentum selbst wenden will: Die „Herausstellung progressiver Juden“, das heißt: israelkritischer Juden, sei nämlich „mit der Gefahr verbunden, dass man in identitären und kommunitaristischen Annahmen“ verharre<sup>18</sup> – sodass letztlich doch wieder Erfahrungen möglich wären, die es nahelegen könnten, sich zu bewaffnen. „Jüdischsein“ bedeutet jedoch in Butlers Denken, gegen die Juden sein – gerade auch dort, wo sie sich gegen ihre Feinde zusammenschließen: ein „anti-identitäres Projekt“; es bedeutet: „die

<sup>14</sup> Butler, *Gefährdetes Leben*, S. 145.

<sup>15</sup> Jean Améry, *Der ehrbare Antisemitismus*, in: Irene Heidelberger-Leonard (Hrsg.), *Jean Améry, Werke*, Bd. 7, Stuttgart 2005, S.131–140.

<sup>16</sup> Butler, *Am Scheideweg*, S. 25f.

<sup>17</sup> Ebd., S. 140f.

<sup>18</sup> Ebd., S. 140.

Loslösung von einem jüdisch zentrierten Bezugsrahmen [...] und die Betrachtung des Jüdischseins im Moment seiner Begegnung mit dem Nicht-Jüdischen und der sich daraus ergebenden Zerstreuung des Selbst<sup>19</sup>. Die „Israelkritik“ soll letztlich eine Einheit des Judentums als solche unmöglich machen: sie in einem Judesein auflösen, das sich wiederum selbst auflöst.<sup>20</sup> Butlers Antizionismus ist so konsequent, dass er sich demaskiert: Er zielt zuletzt auf *jede* Vereinigung von Juden, weil darin noch etwas von Selbstverteidigung erkannt werden könnte, und sei es auch nur darin, sich selbst als Jude oder Jüdin zu bezeichnen, was immer der- oder diejenige unter dieser Zugehörigkeit auch verstehen mag.

So zielstrebig Butlers „Israelkritik“ auch vorgeht, sie ist nur möglich dank der Beliebtheit im moralphilosophischen Urteil, die sich ihr durch die schon seit langem eingeübte Dekonstruktion des Subjekts eröffnet hat. Das zeigt sich nicht zuletzt an Butlers Auseinandersetzung mit Arendts berühmten Buch über „Eichmann in Jerusalem“.

## Eichmann-Prozess und jüdische Souveränität

Hannah Arendts Ressentiment gegenüber dem Zionismus resultierte wohl aus einer Enttäuschung – Enttäuschung darüber, dass der Judenstaat seiner über den Staat hinausreichenden, menschheitlichen Mission nicht gerecht würde, die in Wahrheit einer übermenschlichen im Sinne Nietzsches gleichzukommen scheint: Arendt hatte es 1944 im Hinblick auf den zu gründenden Staat als eine „gute Botschaft“ angesehen, „daß in dem furchtbaren Morden, das die Nazis angerichtet haben, die Überlebenden zu den Besten gehören werden. Denn die Widerstandslosen und Gefügigen erwartete der sichere Tod.“<sup>21</sup> Diese Botschaft ist das genaue Gegenteil des späteren „Law of Return“, das jedem Juden und jeder Jüdin das Recht gewährt, nach Israel zu kommen. Unter den herrschenden Bedingungen war und ist dieses Gesetz die einzig mögliche, konsequente politische Praxis nach der Shoah, Praxis auch in emphatischer Bedeutung, denn sie gibt der Shoah nachträglich keinen Sinn, sondern hat den ihren allein darin, die Wiederholung von Auschwitz zu verhindern und das Überleben der Jüdinnen und Juden zu sichern. In der „guten Botschaft“ aber findet sich bereits ein Motiv für Arendts spätere Bemerkungen zu den Judenräten – jene Bemerkungen, die von vielen Verfolgten des Naziregimes als unerträglich empfunden wurden. Es ist die Verachtung jener „Gefügigen“, die womöglich überlebt hatten. Das berühmt gewordene Buch über den Eichmann-Prozess sollte schließlich ignorieren, in welcher realen Situation sich die Judenräte befanden, so etwa mit der Behauptung, den Judenräten wäre von den Nazis

<sup>19</sup> Ebd., S. 39.

<sup>20</sup> Siehe hierzu Ljiljana Radonić, „Deutsche Therapie ist irgendwie universell.“ Von der friedfertigen Antisemitin zur queer-theoretischen Post-Zionistin, in: *sans phrase* (2014), Heft 4, S. 48–62, hier S. 61.

<sup>21</sup> Hannah Arendt, Eine Lehre in sechs Schlüssen [11.8.1944], in: Marie Luise Knott (Hrsg.), Hannah Arendt. Vor dem Antisemitismus, S. 154–157, hier S. 156.

„eine enorme Macht“ in die Hände gelegt worden und sie hätten, wie ihre Manifeste bezeugten, „ihre neue Macht genossen“. <sup>22</sup> In der englischen Erstausgabe versteigt sich Arendt sogar dazu, Leo Baeck „the Jewish Führer“ zu nennen. Immer wieder wird in „Eichmann in Jerusalem“ die „Trennungslinie zwischen Verfolgern und Opfern“, die ihre Artikel aus den frühen vierziger Jahren noch scharf gezogen hatten, verwischt: die Rolle des Kaposystems in den Lagern und die Funktion der jüdischen Sonderkommandos wird isoliert betrachtet, um deren Repräsentanten moralisch zu verurteilen; dabei spricht Arendt dem eigentlich Angeklagten selbst noch ein „Gran von Wahrheit“ zu, wenn dieser in seiner Aussage die innerhalb der SS gepflegte Teamarbeit auch als eine zwischen Tätern und Opfern darzustellen sucht, um sich zu entlasten: „wenn der Betreffende es nicht – nicht gern macht, dann leidet ja die gesamte Arbeit darunter“. <sup>23</sup> Die Frage, unter welchen Bedingungen jemand etwas „gerne macht“, welche Alternativen die Judenräte hatten, als sie die Macht über Leben und Tod übernahmen, stellt sich Arendt in diesem Zusammenhang nicht. <sup>24</sup>

Schon der Vorbehalt, den Arendt gegen den Prozess formulierte, dass es nämlich besser gewesen wäre, wenn Eichmann von einem internationalen Strafgericht der Prozess gemacht worden wäre, verweist auf ihre frühere Wendung gegen den Zionismus. Der Auffassung, dass Israel nur einspringen musste, weil es ein solches Gericht noch nicht gibt, dass es sich also lediglich um eine Notlösung handelte, ist – abgesehen von der dahinterstehenden Theorie obsolet gewordener Souveränität – insofern zu widersprechen, als sie den Blick auf die Verbrechen verzerrt: Sie richteten sich in Arendts Augen gegen die Menschheit als Ganzes, die sie aber als die „Pluralität der Existenz“ verschiedener Völker, nicht verschiedener Individuen, verstehen möchte, und eben deshalb hält sie ein internationales Gericht für einzig angemessen. So ist es möglich, dass die Autorin die besondere Lage der Juden als Verfolgte gegenüber der „Pluralität der Existenz“ aller anderen Verfolgten so wenig wie die je individuelle der Judenräte wahrzunehmen gewillt ist: Als wäre nicht der Weltverschwörungswahn ausschlaggebend für den Antisemitismus, behauptet Arendt, die Juden seien nur zufällig zum Objekt der Vernichtung geworden. Gershom Scholem wiederum hat eben das mit der nötigen Schärfe kritisiert und auch gespürt, wieviel „Hohn auf den Zionismus“ in Arendts Formulierung steckt, dass Eichmann durch die Lektüre von Herzls Judenstaat für immer zum Zionismus konvertiert sei. <sup>25</sup> Aber er vermag die Position Arendts nur als fehlende „Ahabath Israel“, „Liebe zu den Juden“ zu kritisieren, <sup>26</sup> worauf Arendt mit einem gewissen Recht antwortet, sie könne nur Individuen und keine Kollektive lieben. Solidarität mit den Juden und ihrem Staat ist tatsächlich keine Liebe, sondern die

<sup>22</sup> Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen [1963], Leipzig 1990, S. 220f.

<sup>23</sup> Ebd., S. 228.

<sup>24</sup> Doron Rabinovici, Instanzen der Ohnmacht. Wien 1938–1945, Der Weg zum Judenrat, Frankfurt a. M. 2000.

<sup>25</sup> Gershom Scholem, Brief an Hannah Arendt, 23./24.6.1962, in: Knott (Hrsg.), Der Briefwechsel, S. 428–437, hier S. 433.

<sup>26</sup> Ebd., S. 429.

Erkenntnis, wie die Vernichtung von Individuen zu verhindern ist. Es hängt wohl mit den alten anarchistischen und kulturzionistischen Vorstellungen zusammen, die Scholem vermutlich nie ganz aufgegeben hat, dass er an diesem Punkt Arendt nicht auf der ihr gemäßen Ebene des Politischen entgegen kann. Ebenso signifikant ist, dass Scholem einerseits dafür plädierte, das Todesurteil gegen Eichmann nicht zu vollziehen, andererseits meinte, Benjamin Murmelstein, der zu jenen Judenräten gehört hatte, habe „verdient, von den Juden gehängt zu werden“.<sup>27</sup> (Im Gespräch mit Claude Lanzmann am Ende des Films „Der Letzte der Ungerechten“, der dieses Urteil eindrucksvoll revidierte, sagt Murmelstein, er finde hier die Argumentation von Scholem „kapriziös“.) Eichmann hätte, so Scholem, deshalb nicht erhängt werden sollen, um „den Deutschen die Auseinandersetzung mit ihrer Vergangenheit nicht durch den Tod Eichmanns so zu erleichtern, wie wir es gemacht haben“.<sup>28</sup> Arendt hingegen hat in ihrem Buch für die Vollstreckung des Urteils plädiert: Niemandem könne „zugemutet“ werden, „mit denen, die solches wollen und in die Tat umsetzen, die Erde zusammen zu bewohnen“, und im Brief an Scholem ergänzte sie, dass ein Gnadentat den Mörder begnadigt, weil er mehr sein könne als seine Tat, was aber bei Eichmann nicht zutrefte, und ihn am Leben zu lassen, ohne ihn zu begnadigen, sei rein juristisch unmöglich.<sup>29</sup> Die Schwäche von Scholems Kritik an Arendt rührt daher, dass er mit ihren Auffassungen noch immer etwas teilt: Im Fall Eichmanns erscheint ihm der Staat Israel eher als moralische Anstalt für die Deutschen, statt in seiner Funktion als Schutz der Verfolgten; im Fall Murmelsteins wiederum will er die Öffentlichkeit im Judenstaat gerade nicht als eine moralische Anstalt betrachtet wissen, der durch die Hinrichtung die ihr und Murmelstein gemäße Auseinandersetzung mit der Lage und dem Verhalten jedes einzelnen Mitglieds der Judenräte entzogen würde.

## Verdrängung, Wiederkehr und Delegitimierung jüdischer Souveränität

Auf eigentümliche Weise verschoben kehrt demnach in Arendts Plädoyer für den Vollzug der Todesstrafe an Eichmann wieder, was sie in ihrer Polemik gegen den Prozess selbst verdrängt hatte: die Notwendigkeit eines jüdischen Souveräns.<sup>30</sup> Hier nun bewährt

<sup>27</sup> Ebd., S. 431.

<sup>28</sup> Gershom Scholem, Brief an Hannah Arendt, 12.8.1963, in: Knott (Hrsg.), Der Briefwechsel, S. 449–453, hier S. 452.

<sup>29</sup> Hannah Arendt, Brief an Gershom Scholem, 10.7.1963, in: Knott (Hrsg.), Der Briefwechsel, S. 438–446, hier S. 443f.

<sup>30</sup> Geht es – wie in ihren großen historischen Arbeiten über die „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ oder über die Französische und Amerikanische Revolution („On Revolution“) – nicht um ein Urteil über den Zionismus und die israelische Politik, dann vermag Arendt die Fragen der Souveränität mitunter ziemlich klar und ohne solche Verschiebungen zu stellen, so auch in ihrer Polemik gegen Carl Schmitts Großraumtheorie und dessen „Polemik gegen den ‚gerechten Krieg‘“: „Die amerikanische Auffassung vom gerechten Krieg ist wesentlich – nicht ‚a war to end wars‘ oder ‚a war to make the world safe for democracy‘ – von der Kriminalisierung des Angriffskriegs als Angriff, als Friedens- und Vertragsbruch bestimmt, wobei nach angelsächsischer Auffassung der Vertragsbruch schwerer wiegt als der Friedensbruch. Verwischt man diese Sache, wie Schmitt es konsequenterweise tut, so hat man aus Vertrag und

sich bei Judith Butler die Hellsicht der antizionistischen Ranküne. Die Darstellung Eichmanns in dem Buch von Arendt missversteht sie als Beispiel für die Dekonstruktion des Subjekts, umso mehr ist sie irritiert, wenn im Votum für die Todesstrafe plötzlich das Subjekt in Gestalt des Souveräns auftaucht: Arendt sei bereit gewesen, „der Todesstrafe zuzustimmen, weil sie zu dem Schluss gelangte, dass keine Person mehr da war, dass Eichmanns Handeln (oder Nichthandeln) effektiv die Vorbedingungen seines eigenen Personenseins zerstört hatte“.<sup>31</sup> In diesem Zusammenhang zitiert sie den Satz aus Arendts „Responsibility and Judgement“: „Im bodenlosen Bösen ist keine Person mehr da, der man je vergeben könnte“.<sup>32</sup> Wenn Arendt also die Stimme des Richters annimmt, um Eichmann zum Tode zu verurteilen, so verstört das Butler sichtlich und nachhaltig. Sie kann sich nicht damit beruhigen, dass es sich doch nur, wie sie beteuert, um ein „Texttheater“ handle oder dass die Todesstrafe selbst nur ein „Sprechakt“ sei, all diese aus ihrer Theorie stammenden Jargonwörter können den Dissens, den sie hier mit Arendt hat, nicht auslöschen. „Einerseits beschwört sie die Gestalt einer souveränen Autorität außerhalb aller Gesetze herauf; andererseits führt sie performativ eine Norm ein, anhand derer sich auf radikal egalitärer Basis gerechte von ungerechten Gesetzen unterscheiden ließen [...]. Es gibt aber keinen Grund zu der Annahme, dass der einzige Weg zur Opposition gegen das Recht oder zur Aussetzung des Rechts der Rückgriff auf eine außerrechtliche Souveränität ist.“<sup>33</sup> Beinahe desperat versucht sie darum, Arendt in die Nähe zu Carl Schmitt zu rücken, um sich von ihr an diesem Punkt loszusagen. Sie ist sogar bereit, ihre Polemik gegen den Primat der Selbstverteidigung und Selbsterhaltung fallenzulassen, wenn diese nicht Israel sondern einen Nazimörder betreffen, und gibt bei dieser Gelegenheit auch das Fundament ihres Genderbegriffs preis, um sich auf „das Leben des Körpers“, dessen „Hunger“, „Bedürfnisse nach Unterkunft und Schutz vor Gewalt“ zu berufen.<sup>34</sup> So können ihr dann Hamas und Hisbollah im selben Maß als fortschrittlich gelten wie das Urteil der Richter im Eichmannprozess als rückschrittlich. Der Unterschied zu Arendt tritt hier deutlich wie nirgendwo hervor: Alles wird dieser

Frieden eine ‚causa iusta‘ gemacht, die sie nicht sind. Erst wenn Frieden ideologisiert wird, also von der Realität gelöst, so dass es einer klaren Gefahr und Bedrohung nicht mehr bedarf, um die Welt zu pazifizieren, wird er zur ‚causa‘.“ (Ursula Ludz/Ingeborg Nordmann (Hrsg.), Hanna Arendt. Denktagebuch 1950 bis 1973, München 2003, S. 217.)

<sup>31</sup> Butler, Am Scheideweg, S. 201.

<sup>32</sup> Zit. n. ebd.

<sup>33</sup> Ebd., S. 204f.

<sup>34</sup> Gegen das Todesurteil von Eichmann argumentiert sie mit der Mannigfaltigkeit des menschlichen Lebens, worin aber selbst der anthropozentrische Horizont zu überschreiten wäre: „Wenn Denken – oder gutes Denken – den Schutz der Mannigfaltigkeit des menschlichen Lebens beinhaltet, dann denken wir, wenn wir denken, die Heterogenität. Wir müssen aber an dieser Stelle auch festhalten, dass diese Heterogenität in einem ausschließlich anthropozentrischen Horizont gedacht wird. Das Leben, das erhaltenswert ist, ist, auch wenn es sich auf das menschliche beschränkt, in ganz wesentlicher Hinsicht mit dem nichtmenschlichen Leben verbunden; das ergibt sich aus dem Gedanken des menschlichen Tieres. Denken wir also gut und verpflichtet uns unser Denken auf die Bewahrung des Lebens in der einen oder anderen Form, dann hat das zu bewahrende Leben körperliche Form. Umgekehrt bedeutet das, dass das Leben des Körpers – sein Hunger, seine Bedürfnisse nach Unterkunft und Schutz vor Gewalt – sämtlich zentrale Fragen der Politik würden.“ (Ebd., S. 205.)

Art Theorie beliebig, wenn nur eines als gesichert gelten kann: dass es keine jüdische Souveränität mehr geben soll.