



Augsburger Universitätsreden 30

Leben und Werk von Friedrich G. Friedmann

Augsburger Universitätsreden 30

Herausgegeben vom Rektor der Universität Augsburg

ISSN 0939-7604



Prof. Dr. Dr. h. c. Friedrich Georg Friedmann

Leben und Werk von Friedrich G. Friedmann

Drei Vorträge von
Prof. Dr. Manfred Hinz, Herbert Ammon
und Dr. Adam Zak SJ
im Rahmen eines Symposiums
der Jüdischen Kulturwochen 1995
am 16. November 1995
an der Universität Augsburg

Augsburg 1997

Inhalt

Vorwort <i>Rektor Prof. Dr. Reinhard Blum</i>	S. 5
Friedrich Georg Friedmanns Süditalien-Studien <i>Prof. Dr. Manfred Hinz</i>	S. 6
Friedrich Georg Friedmann - Die Erfahrung der amerikanischen Kultur <i>Herbert Ammon</i>	S. 31
„Ein Jude, wer ist das?“ Vom jüdischen Selbstverständnis Friedrich Georg Friedmanns <i>Dr. Adam Zak SJ</i>	S. 54

Vorwort

Im Rahmen der von der Stiftung Jüdisches Kulturmuseum Augsburg-Schwaben im Herbst 1995 erstmals veranstalteten Jüdischen Kulturwochen fand am 16. November an der Universität Augsburg ein Symposium zu Stationen und Perspektiven in Leben und Werk von Prof. Dr. Friedrich Georg Friedmann statt.

Friedrich Georg Friedmann, der seit einigen Jahren wieder in der Nähe seiner Geburtsstadt Augsburgs lebt und Ehrenbürger unserer Universität ist, wurde 1912 in Augsburg geboren und besuchte hier das Humanistische Gymnasium bei St. Stephan. Er emigrierte bereits 1933 nach Italien, um in Rom Philosophie zu studieren. 1939 floh er vor den Nazis zunächst nach England und dann weiter in die USA, wo er an verschiedenen Universitäten lehrte. Zu Beginn der sechziger Jahre folgte er einem Ruf an die Universität München, um dort das Amerika-Institut aufzubauen und es fast zwanzig Jahre lang bis zu seiner Emeritierung zu leiten.

Friedmanns Werk und sein umfangreicher Briefwechsel waren bereits Gegenstand der Ausstellung „Augsburger Humanismus in der Fremde“, die gemeinsam vom Staatsarchiv Augsburg und vom Institut für Europäische Kulturgeschichte der Universität Augsburg 1993 anlässlich des Deutschen Archivartags in Augsburg gezeigt wurde. Das zwei Jahre später nunmehr von Dr. Peter Fassl organisierte und von Prof. Dr. Dr. h. c. Josef Becker wissenschaftlich geleitete Symposium machte in Form dreier Vorträge und einer Podiumsdiskussion mit Friedmann-Schülern aufmerksam auf die Vielfalt dieses Humanisten und seines Wirkens, das ebensowenig wie seine Person in die bei uns gängigen akademischen Schablonen passen will. Die drei Referate des Symposium, die die Spannweite des mit dem Namen Friedrich Georg Friedmann verbundenen Themenspektrums deutlich machen, sind in diesem Band versammelt.

Prof. Dr. Reinhard Blum
Rektor der Universität Augsburg

Augsburger Universitätsreden
Herausgegeben vom Rektor der Universität Augsburg
Redaktion, Satz, Gestaltung: Pressestelle der Universität Augsburg
Druck und Herstellung: Presse-Druck- und Verlags-GmbH, Augsburg

Friedrich Georg Friedmanns Süditalien-Studien

Von Manfred Hinz

Die Zeit seines Münchener Ordinariats hat Friedrich Georg Friedmann auch zur Rückbesinnung auf seine eigene Geschichte genutzt.¹ So spricht er in einem Aufsatz über das Versagen der deutschen Universitäten während des Nationalsozialismus von den „vier bestimmenden Einflüssen“, die sein Leben geprägt haben, dem jüdischen Elternhaus, der benediktinischen Erziehung in Augsburg, dem „amerikanischen Erlebnis“ und schließlich, ich zitiere, „der wissenschaftlichen Beschäftigung und menschlichen Verbundenheit mit der Welt der süditalienischen Bauern“.² Nur diesen letzten Aspekt aus Friedrich Georg Friedmanns facettenreicher Arbeit möchte ich an dieser Stelle kurz zu würdigen versuchen. Er selbst hat einmal bemerkt, er habe viele Leben gelebt, und ist insofern vielleicht kein ganz untypischer Repräsentant der Intellektuellen seiner Generation und Herkunft. Aber sogar in dieser knappen Vorführung seiner italienischen Arbeiten werde ich mich notgedrungen auf seine publizierten wissenschaftlichen Texte konzentrieren und sie soweit wie möglich von den hineinspielenden Sympathiefaktoren abtrennen müssen. Im Zentrum dieser Überlegungen wird also nicht das Studium der skandinavischen Literatur und der Philosophie stehen, das der junge Flüchtling in den 30er Jahren an der Universität Rom absolviert hat; nicht das Examen bei Giovanni Gentile, Mussolinis Hofphilosophen, dessen Assistent - gegen entsprechende intellektuelle Hilfestellung - dann allerdings bei der Organisation der rechtzeitigen Ausreise aus Italien behilflich war³, und auch nicht das Wachstum jenes antifaschistischen Freundeskreises um Aldo Natoli, einem späteren führenden Funktionär der kommunistischen Partei in Rom, der vielleicht am Ursprung des Wunsches lag, 1950 zunächst mit einem Stipendium von Senator Fulbright, dann der Rockefeller-Foundation wieder nach Italien zurückzukehren, wo er seine wissenschaftliche Aufmerksamkeit nun den archaischen Bauernkulturen in der rückständigsten aller süditalienischen Regionen, nämlich Lukanien, zuwandte.

Die Gründe, warum Friedrich Georg Friedmann sich gerade für die Erforschung einer antiken Bauernkultur interessierte, wobei er sich mit sicherem Gespür eine der abgelegensten Regionen Europas herausgesucht hat, waren sicher vielfältig. Abgesehen von der bewahrten Verbundenheit mit einem Land, das ihm während des Nationalsozialismus eine wie immer auch prekäre Zuflucht gewährt hatte, und das sich nach dem soeben niedergeschlagenen Faschismus in einer vielleicht noch euphorischeren Erneuerungsstimmung befand als das gleichzeitige Deutschland⁴, hat, wie Friedmann selbst einräumt⁵, der Roman *Cristo si è fermato a Eboli* des Widerstandsintellektuellen Carlo Levi eine katalysatorische Wirkung ausgeübt. Der italienische Faschismus verfügte bekanntlich im Vergleich zu seinem deutschen Nacheiferer über eine zumindest relativ humane Methode, mit seinen Gegnern umzuspringen, solange sie ihm nicht allzu gefährlich wurden. Sie bestand im sog. „confino politico“, also in der Verbannung des oder der Betroffenen heraus aus den politischen und ökonomischen Metropolen des Nordens auf die Inseln und abgelegenen Dörfer des Südens. Die Region Lukanien wurde dabei sozusagen als große Verbannunginsel benützt, mit der für das Regime nicht ganz erwünschten Folge allerdings, daß viele der Intellektuellen nun gezwungen wurden, mit einer bis dahin unvermuteten Wirklichkeit in Kontakt zu treten und die berühmte italienische Südfrage, die schon Antonio Gramsci als den eigentlichen Schlüssel zur Reform des Landes bezeichnet hatte⁶, mit größerer Realitätshaltigkeit neu aufzurollen. Von den führenden Schriftstellern der Nachkriegszeit war z. B. Cesare Pavese nach Kalabrien verbannt worden und Carlo Levi ins benachbarte Lukanien. Der in Turin, in der Schule des Radikalliberalen Piero Gobetti⁷ gereifte Carlo Levi hat in Lukanien nicht allein eine ihm völlig fremde Bauernwelt vorgefunden⁸, sondern schließlich auch so etwas wie eine zweite Wahlheimat⁹, der er auch nach dem Sieg über den Faschismus verbunden geblieben ist. Er ist nach dem Krieg gemeinsam mit Autoren wie Corrado Alvaro, Antonio Aniante und seinem früh verstorbenen Schüler Rocco Scotellaro¹⁰ zum wichtigsten Vertreter einer süditalienischen neorealistischen Literatur geworden, die sich von ihrem bekannteren norditalienischen Pendant um Pavese und Vittorini vor allem durch geringere existenzphilosophische Überfrachtung wohlthuend unterscheidet. Noch im Rückblick von 50 Jahren seit dem Erscheinen von Levis Roman (1945) ist evident, wie er als Herausforderung wirken konnte, die Verständnisschwierigkeiten zwischen den technisierten

Hochzivilisationen, die ganz auf die Offenheit der Zukunft vertrauen, und den geschlossenen, in zyklischen Zeitkategorien denkenden und operierenden archaischen Bauernkulturen ein Stück weiter aufzuklären. Die Welt der süditalienischen Bauern erscheint bei Carlo Levi nämlich nicht nur fremden, unverständlichen und irrationalen Gesetzen unterworfen sowie in unsagbares materielles Elend versenkt, sondern zugleich von einem zumindest potentiellen kulturellen Reichtum geprägt. Die Armut dieser Landschaft ist also nicht einfach Abwesenheit von Kultur oder deren Unterentwicklung, sondern im Gegenteil Dominanz einer anderen Kultur als der unseren. Carlo Levi nennt sie die „civiltà contadina“¹¹, Friedmann benützt einmal den Ausdruck „latente Kultur“¹². Sie muß zunächst einmal beachtet und in Wert gesetzt werden, bevor irgendeine Entwicklungshilfe greifen kann. Diesem Programm Carlo Levis ist Friedmann über die Jahrzehnte hinweg verbunden geblieben. Noch das seine Italien-Erfahrungen abschließende Buch *The Hoe and the Book* von 1960 unterstreicht mit aller Deutlichkeit, daß jede nur technische, paternalistische Hilfe in der Situation der Krise einer traditionellen Kultur nur zu immer weiterer, verantwortungsloser Kulturzerstörung führen kann.¹³ Interessanterweise ist der Roman *Cristo si è fermato a Eboli*, der ganz die Fremdheit der beiden Kulturen unterstreicht, in den schmalen Bildungsschichten von Lukanien selbst auf heftige Ablehnung gestoßen¹⁴, während auf der anderen Seite Rocco Scotellaro in seinem autobiographischen Roman von dem begeisterten Echo zu berichten weiß, das im Gefängnis das Vorlesen des Buches bei seinen in keiner Weise alphabetisierten Zellengenossen ausgelöst hat.¹⁵

In Wahrheit aber hatte Friedmann, über solche sicherlich wichtigen literarischen und kulturpolitischen Anregungen hinaus, schon in Amerika begonnen, sich für die „Alltagsphilosophie antiker Bauernkulturen“¹⁶, wie er es nennt, zu interessieren. Als Philosophiedozent an der Universität von Arkansas hatte er ausreichend Gelegenheit, die Lebensformen der „poor whites“ in den Ozark Mountains zu beobachten, die bei allen Unterschieden, welche uns jetzt nicht zu beschäftigen brauchen, eine ähnlich abgeschlossene, alles Äußere, womöglich gar Staatliche, mißtrauisch zurückweisende Kultur ausgebildet hatten wie die Bauern Lukiens.¹⁷ Die Philosophiegeschichte im engeren Sinn hat Friedmann in jenen Jahren weniger fasziniert; „über die akademische Philosophie in Italien“, schreibt er einmal, „glaubte ich genügend

zu wissen“.¹⁸ Friedmann vermeidet durchweg in seinen Schriften, wenn ich recht sehe, den Ausdruck „Lebensphilosophie“, die in seiner Perspektive wieder nur eine Schule innerhalb der akademischen Philosophie darstellt. Die Wendung zur „Alltagsphilosophie antiker Bauernkulturen“ erfolgte also nicht zuletzt aus einem Gefühl des Ungenügens abstrakter Begriffsapparate, die die metaphysische Tradition bereitstellte. Diese Ablehnung oder auch nur instinktive Zurückweisung der philosophischen Schule war, wie Sie wissen, keineswegs auf Friedrich Georg Friedmann beschränkt, sondern wahrscheinlich überhaupt das Hauptantriebsmotiv des Philosophierens in unserem Jahrhundert. Erst in den letzten Jahren hat Friedmann sich auch explizit mit dem sog. „Neuen Denken“ befaßt, das vor allem in den Jahren um den Ersten Weltkrieg herum versuchte, gegen die spekulativen Allgemeinbegriffe auch singulären Phänomenen, z. B. in Kunst und Religion, zu ihrem Recht zu verhelfen¹⁹, und dabei die Aufmerksamkeit vor allem auf Franz Rosenzweig und einige andere Intellektuelle der deutsch-jüdischen Kultur gelenkt²⁰, als deren letzten Vertreter Friedmann sich selbst einordnet.²¹ Wir werden über diese philosophische Auseinandersetzung heute noch genaueres hören. Die Tatsache aber, daß Friedrich Georg Friedmann sich erst relativ spät schriftlich zu im engeren Sinne philosophischen Problemen geäußert hat, bedeutet selbstverständlich nicht, daß die Hinwendung zur „Alltagsphilosophie“, wie sie in den 40er und 50er Jahren erfolgt ist, jenseits aller philosophischen Grundorientierungen stattgefunden hätte. Nur steckt diese Philosophie nicht in mehr oder minder autoritativ vorgetragenen Lehrsätzen, sondern ist in der Art und Weise des Herangehens an fremde Kulturen, im „Mut zur Begegnung“, von dem Friedmann einmal spricht²², immer schon enthalten. Ein solches Offenhalten des eigenen kulturellen Horizonts läßt sich durch wissenschaftliche Methodologie weder präjudizieren, noch ersetzen. Diese Zurückweisung einer strikten Methode, die zu jedem Gegenstand gültige Ergebnisse zu produzieren beansprucht, läßt sich wohl am kürzesten als „hermeneutische Haltung“ bezeichnen²³, die sich nun aber nicht mehr nur Texten und angeblich zeitlosen Kunstwerken zuwendet, als vielmehr zunächst fremden Kulturen und Menschen.

Aus diesem Grund ist die von Friedmann koordinierte Untersuchung über die *Sassi di Matera*, also über die Höhlenwohnungen im Tuffstein von Matera, in denen in den 50er Jahren immerhin noch 16.000 Men-

schen hausten²⁴, keine methodologisch abgesicherte Studie mit standardisierten, womöglich zu Hause entworfenen und ausgewerteten Fragebögen, sondern, wie es im englischen Text des Vorwortes heißt, ein „Encounter“.²⁵ Im Italienischen spricht Friedmann von dem Versuch der „penetrazione intima“ der Kulturen.²⁶ Zur gleichen Zeit, 1953, hat Friedmann in einem Aufsatz für die „Harvard Educational Review“ seine Bedingungen für ein interkulturelles Verständnis niedergelegt. Der objektivistische Abstand, den die Methodologie der modernen Sozialwissenschaft herzustellen sucht, sei immer dort unangemessen, wo es nicht um die Beschreibung von Gegenständen und ihrer physikalischen Verhältnisse untereinander geht, sondern um den Menschen als „symbol making animal“.²⁷ Ich zitiere Friedmann: „We cannot, and must not, detach ourselves from our basic human concerns.“²⁸ Die Möglichkeit eines solchen Verständnisses fremder Kulturen setzt allerdings voraus, daß es immer dieselbe Humanität ist, die sich in ihnen, bei aller Verschiedenartigkeit, manifestiert. So war schon der italienische Philosoph Giambattista Vico, der erstmals in der Neuzeit gegen den von Descartes ausgehenden Methodenzwang aufgetreten war, von dem Grundgedanken ausgegangen, in den verschiedenen historischen und geographischen Kulturformen drücke sich jeweils eine der immanenten Möglichkeiten des menschlichen Geistes aus, den man daher nur erkennen könne, wenn man theoretisch alle Kulturen präsent halte. Wie eigentlich alle Vertreter der deutsch-jüdischen Intelligenz und wie die meisten Philosophen seiner Generation ist auch Friedrich Georg Friedmann, ganz im Gegensatz zum Fußnotenfetischismus der heutigen akademischen Gebräuche, äußerst sparsam mit Verweisen auf die Orientierungspunkte seines Denkens. Ich hoffe aber, daß das Echo Vicos und der von ihm ausgehenden hermeneutischen Tradition im folgenden Zitat aus der „Harvard Educational Review“ unüberhörbar ist:

„The members of other civilizations...are now recognized as equal participants in the human struggle for meaning in life. Understanding thus becomes a continuing discourse between myself and...other civilizations, a dialectical advance within the bosom of the same humanity.“²⁹

Die hiermit resumierte hermeneutische Haltung distanziert die Arbeiten Friedmanns sowohl von der aus den USA kommenden empirischen Sozialforschung wie von der strukturalistischen Kulturanthro-

pologie, wie sie in denselben Jahren in Frankreich durch Claude Lévi-Strauss begründet worden ist. Friedmann ist ihr über die Jahrzehnte hinweg in erstaunlicher Weise treu geblieben. Noch in einem Aufsatz von 1991 heißt es: „Der Ausdruck ‘Humanismus’ (bedeutet) für mich die Fähigkeit, sich in andere Kulturen hineinzuverstehen.“³⁰ Er weiß aber mit Vico, daß dies auf der Voraussetzung beruht, ich zitiere weiter, „daß alle Kulturen und Religionen analog zueinander sind, und daß dies uns erlaubt, andere Kulturen und Religionen zu verstehen.“ Es ist demnach unzulässig, unbesehen hochentwickelte und primitive oder unterentwickelte Kulturen einander gegenüberzustellen. Auch Claude Lévi-Strauss entgeht solchen Vereinfachungen nicht, obwohl er die entsprechenden Wertungen zu vermeiden sucht, wenn von Kulturen der „Bastler“ solche der „Ingenieure“ unterscheidet.³¹ Friedmann geht entgegen solchen Verdinglichungen davon aus, „daß die Grenzen unserer Einfühlungskraft bzw. unseres verantwortlichen Engagements die Grenzen unseres Verständnisses bestimmen“.³²

Friedmanns Herangehen an die „Alltagsphilosophie antiker Bauernkulturen“, um noch einmal diese Formel aufzunehmen, ist demnach nicht einfach ein analytisches, sondern setzt ein mindestens „empathisches Verhältnis“³³ zwischen dem Forscher und seinem Gegenstand voraus. Friedmann selbst hat in jenen Jahren von der Unverzichtbarkeit einer stummen Leiterkenntnis gesprochen, die er „Intuition“ nennt.³⁴ Rein analytische Verfahren könnten immanent in der Tat niemals angeben, an welcher Stelle sie anfangen und wo sie aufhören sollten, weil so etwas wie ein Gesamtverständnis erreicht wäre.³⁵ Die Horizontverschmelzung bei Kulturkontakt setzt in der hermeneutischen Tradition immer voraus, daß auf der einen Seite eine Persönlichkeit mit ausgewiesenem kulturellem Horizont steht, die imstande ist, einen anderen stringenten kulturellen Horizont in der untersuchten Kultur überhaupt als solchen wahrzunehmen. Auf Objektivität der Untersuchungsergebnisse braucht deshalb nicht verzichtet zu werden. Lassen Sie mich zu diesem Punkt von Friedmanns Hermeneutik abschließend noch einmal ihn selbst zitieren. In einem Brief an den Ingenieur Quaroni hat er die Leitlinien seiner italienischen Erfahrungen folgendermaßen zusammengefaßt:

„Credo ... che, per capire la realtà umana, ci vuole una ...penetrazione intima, dettata non da sentimentalismi, ma da un senso profondo di

responsabilità sociale. In altre parole, ... sono convinto che c'è obiettività oltre il campo ristretto della scienza odierna: obiettività morale, se si vuole.“³⁶

Wenn alle Kulturen jeweils eine der immanenten Möglichkeiten des menschlichen Geistes explizieren, ist das Verständnis fremder Kulturen immer auch ein Stück Selbsterkenntnis und Kulturforschung damit selbst eine Form kulturellen Handelns.³⁷ Der Humanismus, ein Terminus, auf den Friedmann immer wieder hinsteuert, ist darum nur eine Tätigkeit und nicht ein Standpunkt, den man ein für allemal einnehmen könnte.³⁸ Die humanistische Kulturforschung in Friedmanns Verständnis appliziert nicht einfach die Standards und Kategorien der angeblich fortgeschrittenen Zivilisation auf die angeblich unterentwickelten, sondern begreift sich zunächst als Katalysator von deren immanenten, endogenen Potentialen. In einem Beitrag von 1956 für die von Henry Kissinger geleitete Zeitschrift „Confluence“ beschreibt Friedmann die Aufgabe der Forschergruppe innerhalb der Zielkultur folgendermaßen:

„We felt that our function was auxiliary in the sense that we acted as a catalyst ... for the local people in the articulation of their own insights and experiences.“³⁹

Ungleich viel pathetischer findet sich derselbe Gedanke aber schon 1953 im Vorwort zur Matera-Studie in einer Formel, die unmittelbar aus Carlo Levis oben erwähnten Roman stammen könnte. „I wanted to borrow from their wisdom“, nämlich von der Weisheit der antiken Bauernkultur, „and yet assist them in acquiring some of the ease and hope of a newer world.“⁴⁰

Der erste Niederschlag der mit dieser hermeneutischen Haltung in Italien gemachten Erfahrungen ist der Aufsatz *La miseria*, der Anfang 1952 zunächst auf Deutsch in der Zeitschrift „Mercur“ und wenig später auch auf Englisch und Italienisch erschienen ist. Dieser Artikel legt die Grundlinien der Interpretation süditalienischer Bauernkulturen fest, die Friedmann im folgenden Jahrzehnt immer weiter entwickelt hat. Der Zentralbegriff der *Miseria* meint dabei zugleich die elenden materiellen Lebensbedingungen der Bevölkerung als auch eine bestimmte Haltung, die dieselbe ihnen gegenüber einnimmt.⁴¹ Entschei-

dend für das Verständnis der süditalienischen Bauernkultur, aber vielleicht auch für das intakter archaischer Kulturen überhaupt, ist der Gegensatz, der zwischen diesen beiden Aspekten besteht. Was diese Menschen am deutlichsten auszeichnet, ist nämlich ihre Würde inmitten des Elends; Friedmann spricht sogar vom „Adel ihres Verhaltens“.⁴² Die Würde der süditalienischen Bauern impliziert also keine Verelendung wie beim Proletarier; sie resultiert aus der Hinnahme des natürlich wie geschichtlich Gegebenen, aus dem „Hineingeborensein“⁴³ in einen geschlossenen und jedenfalls für sie selbst sinnhaltigen Kosmos.⁴⁴ Was Friedmann in der süditalienischen Bauernkultur gefunden und beschrieben hat, ist letztlich die antike Welt, in der Sinn unmittelbar „naiv“ und nicht erst durch die Reflexion, also „sentimentalisch“, in Schillers Termini, gegeben war. Er vergleicht die Bauern Lukaniens daher auch immer wieder mit den vorsokratischen Philosophen.⁴⁵ Im Gegensatz zur modernen Armut kennt die *Miseria* noch nicht den Wohlstand als ihr notwendiges Komplement. In der archaischen Bauernkultur, hält Friedmann fest, ist der Besitz überhaupt „ein unzureichendes Zeichen der Distinktion“⁴⁶, die daher auf den außermateriellen Gestus der Würde zurückgreift. Eine weitere solche Distinktionsgeste besteht in der paradoxen Verachtung physischer Arbeit bei Menschen, die täglich den härtesten Arbeitsbedingungen ausgesetzt sind.⁴⁷ Selbst das neutrale Verbum „arbeiten“ existiert in den süditalienischen Dialekten nicht und wird in Lukanien durch „sacrificare“ (opfern)⁴⁸ und im Neapolitaner Großstadtdialekt durch „faticare“ (sich abmühen) ersetzt.

Die Würde der süditalienischen Landbevölkerung, die aus der Hinnahme des Gegebenen wieder eine gewisse Freiheit empfängt, impliziert auch, daß Geschichte nicht als veränderbar und machbar erfahren wird. Die „organische Lebensauffassung“⁴⁹, die Friedmann den Bauern Lukaniens zuerkennt, liegt gewissermaßen vor dem Aufgang der geschichtlichen Welt.⁵⁰ Friedmann selbst hat die Würde dieser Bauern, ich zitiere, für einen „unwiderlegbaren Beweis gegen jede deterministische oder mechanistische Interpretation menschlicher Kulturen“ gehalten.⁵¹ Ich würde vielleicht allgemeiner hinzufügen, daß der beobachtete Kontrast zeigt, wie wenig moderne Klassentheorien bei der Auseinandersetzung mit archaischen und jedenfalls vorkapitalistischen Kulturen ausrichten.

Häufig schreibt Friedmann der Würde innerhalb der *Miseria* einen nachgerade homerischen Rang zu.⁵² Szenen einer fast homerischen Epik müssen sich in der Tat während der Landbesetzungen abgespielt haben, mit denen die Bauern vom Ende der 40er Jahre an jene längst versprochene Landreform vorwegzunehmen suchten, die dann auch, wenn auch viel zu halbherzig⁵³, gekommen ist. Friedmann berichtet u.a. eine Episode, die ich Ihnen zur Illustration zitieren möchte:

„Im allgemeinen war es ein ganzes Dorf, das, vom Pfarrer oder vom Bürgermeister angeführt, auszog, um symbolisch ein unkultiviertes Stück Land zu beackern. Dabei kam es gelegentlich zu Zusammenstößen mit der Polizei. (...) Als die Polizei einmal die Bewohner eines Dorfes bei einem solchen Auszug mit den Worten anhielt: ‘Halt! Im Namen des Gesetzés!’, fragte der Anführer der Bauern: ‘Im Namen welchen Gesetzes?’. Der Polizist antwortete: ‘Im Namen des Gesetzes der Republik Italien’. Darauf der Anführer der Bauern: ‘Laßt uns ziehen, denn wir sind hier im Namen eines höheren Gesetzes, des Gesetzes Jesu Christi.’“⁵⁴

Friedmann hat immer wieder, auch darin trifft er sich mit anderen Forschungen über dasselbe Gebiet, etwa mit denen von Ernesto De Martino, den grundsätzlich paganen Charakter der Bauernkultur Lukaniens hervorgehoben und mit umfangreichem Anschauungsmaterial untermauert.⁵⁵ Der süditalienische Bauer kennt daher auch keine Rationalität, die voraussetzt, daß die sinnstiftende Transzendenz aus dem Kosmos vertrieben wird, er kennt nur die *furberia*, eine Art von eigentlich irrationaler, aber unter Umständen hocheffizienter Bauernschläue, die ein letztlich undurchschaubares Netz blinder Mächte für ihre Ziele einzusetzen versucht.⁵⁶ Episoden von krudestem Aberglauben und ebenso schwarzer wie naiver Magie ließen sich häufen.⁵⁷ So hatte kurz vor Friedmann der amerikanische Sozialforscher George Peck die Bauern Lukaniens besucht, um mit Hilfe standardisierter Fragebögen ihre politische Partizipationsfähigkeit und -willigkeit festzustellen. Noch viele Jahre nach seiner Abreise wurde er immer wieder in seinem schwarzen Cadillac auf den kargen Bergen des Landes gesichtet.⁵⁸ Jeder Gegenstand und jede Handlung in einer solchen Welt ist nicht so sehr Teil eines rationalen Konstrukts zur Erreichung eines bestimmten Ziels, sondern verfügt zunächst über symbolische Vektoren.⁵⁹ Der geordnete Kosmos, den Friedmann in Lukanien vorgefunden hat, läßt

sich demnach als Zeichensystem lesen, das jedoch mit extrem wenigen Zeichen auskommen muß. Die archaische Bauernkultur unterliegt demnach einer Zeichenökonomie, aus der die Polysemie, die Vieldeutigkeit der symbolischen Bezüge, notwendig folgt. Diese Beobachtung hält vor allem das Vorwort zur Matera-Studie fest, die den zweiten wesentlichen Schritt in Friedmanns Italien-Erfahrungen darstellt. Ich zitiere: „A law of parsimony seemed to prevail according to which every act of life appeared to have more than one meaning, appeared to be performed on more than one plane of order and significance.“⁶⁰

Diese Beobachtung der Dominanz der symbolischen Dimension im Kosmos der archaischen Kultur hatte Friedmann im *Miseria*-Aufsatz anhand der Rolle der Frau illustriert, der in ihrer Unantastbarkeit die gesamte Würde der Familie wie deren Fragilität aufgebürdet wird.⁶¹

Die Matera-Studie, von der der größte Teil später vernichtet worden ist⁶², zielte darauf ab, eine so behutsame, auf den Kosmos der Bauern rücksichtnehmende Modernisierung einzuleiten, daß sowohl der Zusammenbruch der antiken Kultur und erst recht eine damit zusammenhängende Übergangsphase totalitärer Gesellschaftskontrolle vermieden werden könnten.⁶³ Dies bedeutet, daß die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit den absoluten Vorrang vor jeder rein technischen Entwicklungshilfe erhalten muß. „We rejected any idea of technical help“, schreibt Friedmann in seinem Vorwort, „which was to be given without regard to the people’s overriding concern for justice.“⁶⁴

Drei Jahrzehnte nach dieser programmatischen Erklärung bezeichnet er die in ihr ausgedrückte Hoffnung auf die Möglichkeit einer Versöhnung zwischen der Bewahrung der traditionellen Kulturgemeinschaft und technischer Modernisierung als naiv und darum gescheitert.⁶⁵ Das von der Studiengruppe projektierte Modelldorf La Martella, das den Höhlenbewohnern von Matera bessere Lebensbedingungen bei gleichzeitiger Rettung ihrer Gemeinschaftlichkeit bieten sollte, wurde sowohl von den Besitzern der Höhlenwohnungen wie von der regierenden *Democrazia Cristiana* behindert⁶⁶, gleichzeitig aber von Ministerpräsident De Gasperi wahlpropagandistisch ausgenutzt.⁶⁷ Auf der anderen Seite war die Studiengruppe von Matera und die mit ihr verbundenen Literaten Levi und Scotellaro aber ebenso Angriffen der italienischen Linksparteien ausgesetzt, die in der Beschäftigung mit der

„civiltà contadina“ regressive Tendenzen gegenüber den marxistischen Industrialisierungserwartungen zu erkennen meinten.⁶⁸

Die dritte wesentliche Arbeit zur süditalienischen Bauernkultur bestand in Friedmanns Beobachtung der Alphabetisierungskampagne, die 1960 in *The Hoe and the Book* ihren analytischen Abschluß gefunden hat. Getragen wurde diese Initiative zunächst von der Vereinigung UNLA, der *Unione Nazionale per la Lotta contro l'Analfabetismo*, die aus der *Resistenza* hervorgegangen war und nach der Befreiung vom Faschismus nach neuen konstruktiven Aufgaben suchte.⁶⁹ Dabei sollte zugleich die gerade in Italien abgrundtiefe Entfremdung zwischen der schmalen Schicht der Intellektuellen und dem sog. Volk ein Stück weit abgebaut werden.⁷⁰ Später haben dann, sehr zum Unwillen der Beteiligten, Regierungsstellen verschiedene Aktivitäten dieser Vereinigung übernommen.⁷¹ Zu den Gründungsvätern der UNLA gehörten 1948 Literaten wie Ignazio Silone⁷², Corrado Alvaro, Emilio Sereni und der schon genannte Carlo Levi, der Partisanenführer Ferruccio Parri sowie der bedeutendste Agrarökonom Manlio Rossi-Doria⁷³, alles Intellektuelle aus dem Widerstand gegen den Faschismus, die sich zugleich aber von der Kommunistischen Partei ferngehalten hatten. Ebenso wie das von Friedmann koordinierte Matera-Projekt ging auch UNLA vom Primat der Kultur über die Technik aus⁷⁴, der in Süditalien noch über die Hälfte der Bevölkerung umfassende Analphabetismus⁷⁵ wurde nicht einfach als zivilisatorische Rückständigkeit begriffen, der durch technische Hilfen beizukommen wäre.⁷⁶ Es war den Beteiligten vielmehr evident, daß der Übergang von der Oralität zur Schrift das gesamte kulturelle System berühren muß.⁷⁷ Wer schreiben kann, spricht und denkt auch anders als jemand, der dies nicht kann.⁷⁸

Während Friedmann noch in der Matera-Studie 1953 die Hoffnung auf einen Ausgleich zwischen der Rettung traditioneller Kulturen und Modernisierung bekräftigt und erst einige Jahrzehnte später deren Scheitern mit der erforderlichen Deutlichkeit ausgesprochen hatte, gelangt seine Analyse der Alphabetisierung schon 1960 zu deutlich skeptischeren Resultaten.⁷⁹ Nicht nur schätzt er den Erfolg der Alphabetisierung als relativ gering ein⁸⁰, er hält der UNLA in Übereinstimmung mit einer gleichzeitigen UNESCO-Studie zum gleichen Thema auch einen gewissen Paternalismus vor⁸¹, da die Bauern, um deren Kultur es ging, in ihren Organisationsorganen über keine Stimme ver-

fügten.⁸² Gravierender ist noch, daß die Vereinigung gerade wegen des eigentlich begrüßten Vorrangs der Kultur nicht über das hinausgelangt ist, was der englische Text die „humanities“ nennt.⁸³ Es ist also ein schon damals leicht anachronistischer Humanismus vertreten worden, der von der technischen Entwicklung, nicht zuletzt von den aufkommenden audio-visuellen Massenmedien schlicht überrollt wurde.⁸⁴

In allen bisher besprochenen Studien, aber besonders deutlich im Buch *The Hoe and the Book*, lenkt Friedmann unsere Aufmerksamkeit auf das Problem der Gemeinschaft, wobei er das italienische Wort „comunità“ an die mittelalterliche Stadtkommune zurückbindet, die normalerweise allerdings oligarchisch strukturiert war, mit allenfalls gelegentlich aufblitzenden Demokratieversuchen.⁸⁵ Die Frage ist also, ob und wie „überschaubare Gemeinschaften“⁸⁶ ein größeres Maß an Geborgenheit für ihre Mitglieder stiften können, als dies die modernen, aber anonymen Sozialversicherungssysteme zu leisten imstande sind.⁸⁷ In jedem Fall ist es politisch in jeder Hinsicht gefährlich, wenn sich traditionelle Gemeinschaftsformen auflösen, ohne daß, wie in Italien, moderne Staatlichkeit schon bereitstünde. Friedmann sucht daher nach einer lokalen, gemeinschaftsbezogenen Ebene unterhalb der offiziellen Parteipolitik, auf der die relevanten Entscheidungen weder einfach an Fachleute delegiert werden müssen, noch unnötig ideologisierten Debatten zum Opfer fallen, also nach einer „communitarian form of democracy“.⁸⁸ Ähnliche Ideen, bezogen auch auf eine erforderliche Regionalisierung des italienischen Zentralstaates, wurden gleichzeitig z. B. auch von Carlo Levi und Guido Dorso kultiviert.⁸⁹

Friedmann hat diese Form der „community“ im Sinne spontaner, gegenseitiger Nachbarschaftshilfe und des natürlichen Engagements für die lokal relevanten Belange in den USA, und zwar abseits der Metropolen, in Arkansas⁹⁰, schätzen gelernt, im gleichzeitigen Italien wurde diese Idee maßgeblich vertreten durch Adriano Olivetti, der auch die gleichnamige Schreibmaschinenfabrik nach solchen Prinzipien zu führen versucht hat.⁹¹ Von Olivetti, mit dem Friedmann eine jahrzehntelange Freundschaft verband und der auch maßgeblich die Finanzierung des Matera-Projekts gesichert hat, stammt der Satz: „Das Gesetz der Gemeinschaft ist das Evangelium“⁹², der den quasi-sakralen Rang, den der Gemeinschaftsgedanke bei vielen Intellektuellen damals okkupierte, sehr schön resümiert. Es fällt jedoch auf, daß sich Friedmann

selbst nur mit sich auflösenden und jedenfalls zum Untergang verurteilten Gemeinschaften befaßt hat. Um die archaische Bauernkultur der Höhlen von Matera war es geschehen, sobald ihre Bewohner in den sozialen Wohnungsbau und nicht in das von der Friedmann-Gruppe entworfene Ersatzdorf verpflanzt wurde, die Kulturzentren der Alphabetisierungskampagne wurden von der technischen Entwicklung rasch überholt und sogar die jüdische Gemeinschaft, die ihre archaische Kompaktheit in der Diaspora hat bewahren können⁹³, ist, wie Friedmann in seinem Buch *Von Cohen zu Benjamin* feststellt, seit Aufklärung und Assimilation unwiederbringlich dahin.⁹⁴ Friedmann spricht, soweit ich sehe, nirgends von der Bewegung der Kibbuzim, und das, obwohl Martin Buber 1950 gerade sie als den spezifisch „jüdischen Weg zum Sozialismus“ apostrophiert hatte.⁹⁵ Friedmann hat schon Mitte der 30er Jahre Palästina besuchen können, schweigt sich aber in seinen Publikationen über dieses Erlebnis aus.⁹⁶

Lassen Sie mich diese Ausführungen mit einer kurzen Schlußreflexion über einige Analogien beenden, die sich zwischen Friedmanns Analyse der Kultur Süditaliens und derjenigen der USA eröffnen. Friedmann selbst hatte ja in seinem hermeneutischen Programm festgehalten, daß jedes Verständnis einer fremden Kultur immer auch zum Verständnis der eigenen beitrage und umgekehrt. 1951, also unmittelbar vor dem *Miseria*-Aufsatz, erschien ebenfalls in der Zeitschrift „Merkur“ der Beitrag: *Land ohne Vorgeschichte*. Darin hält Friedmann fest, daß die amerikanische Gesellschaft kein „eigentlich geschichtliches Bewußtsein besitzt“⁹⁷, da sie sich als eine Gesellschaft begreift, die nach rationalen, naturrechtlichen und insofern überzeitlichen Vertragsprinzipien gegründet worden ist. Die fortgeschrittenste Zivilisation der westlichen Welt scheint sich damit jener Geschichtslosigkeit anzunähern, die Friedmann zu gleicher Zeit in der lukianischen Bauernkultur, die noch gar nicht ins geschichtliche Zeitalter eingetreten war, beobachten konnte. In den USA ist die ideale Gesellschaftsordnung ein für allemal in der Konstitution festgelegt, wie sehr ihr die Realität von Rassendiskriminierung, fordistischer Ausbeutung, sozialer Verunsicherung usw. auch widersprechen mag.⁹⁸ Eine ganz analoge Trennung oder Übergangslosigkeit zwischen Ideal und Wirklichkeit hat Friedmann erneut in Süditalien vorgefunden, mit dem Unterschied allerdings, daß den Bauern noch eine ganze Reihe an prärationalen Praktiken, nicht zuletzt das Brigantentum⁹⁹, zur Verfügung

standen, um sich, wie er formuliert, „mit einem märchenhaften Sprung auf die andere, die ideale Seite der Existenz zu schlagen“.¹⁰⁰ Solche Parallelen entwerfen selbstverständlich nicht die Analyse der jeweils spezifischen Kultur, sie können aber deutlich machen, wie sich in Friedmanns Arbeiten die verschiedenen Kulturen ineinander spiegeln, die in gewisser Weise alle „fremd“ sind, die er aber verstanden hat, bis zu einem gewissen Grad in „eigene“ zu verwandeln. Insofern ist er selbst ein gutes Exempel für eine Behauptung, die er einmal in einem Interview aufgestellt hat: „Die Personen, die etwas ausrichten können, sind immer die, die am Rand ihrer Kultur stehen“¹⁰¹, oder bei denen sich mehrere Kulturen überschneiden.

Anmerkungen

- 1) Herrn F. G. Friedmann bin ich für vielfältige und geduldige Hilfe während der Vorbereitung dieser Überlegungen zu herzlichem Dank verpflichtet.
- 2) F. G. Friedmann, *Auswanderung und Rückkehr. Gedanken zur nationalsozialistischen Universität*, in ders., *Politik und Kultur*, München 1969, S. 1 - 21, Zit. S. 1.
- 3) Zu diesem Punkt in Friedmanns Biografie cfr. *Intervista a Friedmann, Monaco 14/XII/85 e 28/I/1986. 3. stesura corretta, con ulteriori correzioni 7/7/95*, unveröffentlichtes Typoskript, S. 30f.
- 4) Cfr. *Intervista a Friedmann*, oS. cit, S. 4.
- 5) Cfr. F. G. Friedmann, *Erinnerungen aus dem Exil*, in Walter Schmitz (Hrsg.), *Modernisierung der Überfremdung? Zur Wirkung deutscher Exilanten in der Germanistik der Aufnahmeländer*, Stuttgart 1994, S. 143 - 158; Zit. S. 152.
- 6) Gramsci unterstreicht immer wieder die Notwendigkeit eines Bündnisses zwischen dem (norditalienischen) Proletariat und den (südtalienenischen) Bauern: „Se non si ottiene ciò, il proletariato non diventa classe dirigente, e questi strati (contadini e intellettuali), che in Italia rappresentano la maggioranza della popolazione, rimanendo sotto la direzione borghese, danno allo Stato la possibilità di resistere all'impeto proletario e di fiaccarlo“ (Antonio Gramsci, *Alcuni temi della questione meridionale*, in ders., *La questione meridionale*, a cura di F. De Felice e V. Parlato, Roma 1970, S. 142. In diesem Punkt ist sogar Carlo Levi den theoretischen Vorgaben von Gramsci gefolgt, obwohl er sich ansonsten programmatisch von der Kommunistischen Partei ferngehalten hat: „Senza una rivoluzione contadina non avremo mai una vera rivoluzione italiana“ (*Cristo si è fermato a Eboli*, Milano 1979, S. 210). Deutlicher als von Gramsci ist Levis Auseinandersetzung mit dem Mezzogiorno jedoch orientiert an Gaetano Salvemini und Giustino Fortunato.
- 7) Cfr. die gut kommentierte Neuausgabe: Piero Gobetti, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, a cura di E. Alessandrone Perona, Torino 1995. Die Faschisten hielten Gobetti für so gefährlich, daß sie ihn nicht in den Genuß des „confino“ kommen ließen. Ein beauftragter Schlägertrupp fügte ihm so schwere Verletzungen zu, daß er ihnen wenig später, in Paris, erlegen ist.
- 8) Das Thema der zwei, unversöhnlich sich gegenüberstehenden Kulturen

Italiens ist wahrscheinlich die Grundnote von Levis Buch: „Ora ... mi apparivano ad un tratto (die Bauern) appartenenti ad un altro tempo, sembravano seguire un altro ritmo, obbedire ad altre leggi incomprensibili qui e lontane più che l'India e la Cina. Capivo ad un tratto come questi due tempi fossero, fra loro, incomunicabili; come queste due civiltà non potessero avere nessun rapporto se non miracoloso“ (*Cristo si è fermato a Eboli*, op. cit., S. 75). Aus dieser Beobachtung ergibt sich am Ende dieses Romanessays zwingend Levis „politisches“ Programm, nämlich die Ablehnung oder zumindest die Relativierung aller staatlichen Hilfsprogramme zur Lösung des Südtalienenproblems. Diese Position mußte ihn selbstverständlich mit der italienischen Linken auf Kollisionskurs bringen: „Non può essere lo Stato ... a risolvere la questione meridionale, per la ragione che quello che noi chiamiamo problema meridionale non è altro che il problema dello Stato. Fra lo stalinismo fascista, lo stalinismo liberale, lo stalinismo socialista, e tutte quelle altre forme future di stalinismo che in un paese piccolo-borghese come il nostro cercheranno di sorgere, e l'antistalinismo dei contadini c'è, e ci sarà sempre, un abisso“ (*Cristo si è fermato a Eboli*, op. cit., S. 208). Dennoch hängen die beiden Kulturen weiterhin voneinander ab: „Finché Roma governerà Matera, Matera sarà anarchica e disperata, e Roma disperata e tirannica“ (op. cit., S. 209).

9) Cfr. Leonardo Sacco, *La funzione della cultura nell'evoluzione della società lucana: dal libro di Carlo Levi e dalla poesia di Rocco Scotellaro ai giorni nostri*, „Quaderni FORMEZ 29: Questione meridionale e Basilicata. Bilancio e prospettive“, Roma 1993, S. 105 - 113, insb. S. 105f.

10) 1956 hat Carlo Levi den posthumen Roman *L'uva puttanello* von Rocco Scotellaro herausgebracht. Cfr. die Neuausgabe: Rocco Scotellaro, *L'uva puttanello. Contadini del Sud*, prefazione di Carlo Levi, Bari 1964. Carlo Levi vergleicht darin Rocco Scotellaro mit seinem verehrten Lehrer Piero Gobetti (S. XIV).

11) Cfr. Carlo Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, op. cit., S. 121, 158, 208 f. u. ö. Auffallenderweise taucht dieser Ausdruck erst relativ spät in Levis Text auf.

12) Cfr. *Intervista a Friedmann*, op. cit., S. 56.

13) F. G. Friedmann, *The Hoe and the Book. An Italian Experiment in Community Development*, Cornell University Press 1960 pp 77f. Cfr. aber auch etwas früher ders., *The Impact of Technically Advanced Civilizations on Underdeveloped Areas*, „Confluence“, IV, 1956, S. 391 - 406, insb. S. 401, sowie später die *Intervista a Friedmann*, op. cit. S. 67.

14) Cfr. Leonardo Sacco, *La funzione della cultura nell'evoluzione della*

società lucana: dal libro di Carlo Levi e dalla poesia di Rocco Scotellaro ai giorni nostri, op. cit., S. 106. Diese Ablehnung von Levis Buch in Lukanien selbst wird sofort verständlich, wenn man bedenkt, daß Levi mehr als den süditalienischen Großgrundbesitz das dortige Kleinbürgertum angreift, die einzige Schicht, die des Lesens mächtig war. Levi folgt damit im wesentlichen der Argumentation von Gaetano Salvemini: „E' una classe degenerata, fisicamente e moralmente: incapace di adempiere la sua funzione, e che solo vive di piccole rapine e della tradizione imbastardita di un diritto feudale. Finché questa classe non sarà soppressa e sostituita non si potrà pensare di risolvere il problema meridionale“ (*Cristo si è fermato a Eboli*, op. cit., S. 210, cfr. ebda. S. 33f, 60). Zur Theoriebildung von Gaetano Salvemini in diesem Zusammenhang cfr. am kürzesten ders., *Opere*, vol. IV/2, Milano 1963, pp 72 ff.

15) Rocco Scotellaro, *L'uva puttanello. Contadini del Sud*, op. cit., S. 75f. Über Levis Buch heißt es dort: „Ha scritto questo che è i più appassionato e crudele memoriale dei nostri paesi. Ci sono parole e fatti da fare schiattare i signori nel sonno, meccanicamente, per la forza di verità. Ci sono morti e lamenti da fare impallidire i santi martiri per la forza di verità.“ Cfr. zum Ereignis dieser Lesung im Gefängnis auch *Intervista a Friedmann*, op. cit., S. 39f.

16) F. G. Friedmann, *Erinnerungen aus dem Exil*, op. cit., S.151. Dieselbe Formel findet sich auch in *Augsburger Humanismus in der Fremde*, Briefe und Dokumente aus dem Archiv Friedmann. Ausstellung des „Instituts für Europäische Kulturgeschichte der Universität Augsburg“, Augsburg 1993, S. 22.

17) Cfr. *Augsburger Humanismus in der Fremde*, op. cit., S. 103. Die Zurückweisung oder einfach Unkenntnis alles Politischen und Staatlichen, also auch des Faschismus, hatte bereits Carlo Levi in Lukanien beobachtet, cfr. *Cristo si è fermato a Eboli*, op. cit., S. 55, 71, 73, 115, 121 und vor allem 210.

18) *Augsburger Humanismus in der Fremde*, op. cit., S. 22.

19) F. G. Friedmann, *Von Cohen zu Benjamin. Zum Problem deutsch-jüdischer Existenz*, Einsiedeln 1981. Ich verwende die italienische Ausgabe: *Da Cohen a Benjamin. Essere ebrei tedeschi*, Firenze 1995, S. 27.

20) Außer dem erwähnten Buch *Von Cohen zu Benjamin* cfr. vor allem: *System und Offenbarung. Zur Philosophie Franz Rosenzweigs*, „Internationale katholische Zeitschrift“, XVI, 1987, S. 470 - 479, und *Judentum, Christentum, Deutschtum. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs*, „Stimmen der Zeit“, CCVI, 1988, S. 193 - 206.

21) F. G. Friedmann, *Erinnerungen aus dem Exil*, op. cit., S. 156.

22) *Politik und Kultur*, op. cit., S. XI.

23) Cfr. dazu neuerdings Barbara Godorecci, *After Machiavelli. „Re-Writing“ and the „Hermeneutic Attitude“*, Purdue University Press 1993.

24) Zu den Rahmenbedingungen und zum Schicksal dieser Untersuchung cfr. den allerdings nicht völlig zuverlässigen Artikel von Gilberto-Antonio Marselli, *Sociologia del vecchio e nuovo Mezzogiorno*, in ???, *Storia del Mezzogiorno*, ???, S. 174 - 233, insb. S. 219 ff. Einige Dokumente der Matera-Studie sind heute zugänglich in *Augsburger Humanismus in der Fremde*, op. cit., pp 69 - 77. Ausgangspunkt der Matera-Studie ist erneut in gewissem Sinne die Beschreibung der Stadt bei Carlo Levi, deren ambivalente Faszination sich auch bei Friedmann wiederfindet. Auf der einen Seite wird Matera mit dem *Inferno* Dantes verglichen (*Cristo si è fermato a Eboli*, op. cit., S. 78) und Levi unterstreicht mit aller Deutlichkeit ihr Elend: „A me pareva, in quel sole accecante, di esser capitata in mezzo a una città colpita dalla peste“ (ebda., S. 79). Die Beschreibung endet dann aber mit den Worten: „E' davvero una città bellissima, pittoresca e impressionante“ (ebda., S. 80).

25) F. G. Friedmann, *Matera: An Encounter Preface to the Italian Edition of the Matera Study* (1953), unveröffentlichtes Typoskript, S. 2.

26) Cfr. Gilberto Antonio Marselli, *Testimianza*, in „Quaderni FORMEZ 29“, op. cit., S. 81 - 88, Zit. S. 86, sowie *Intervista a Friedmann*, op. cit. S. 85.

27) Diese Formel stammt allerdings nicht von Friedmann, sondern von Kenneth Burke, *A Rhetoric of Motives*, University of California Press 1962.

28) F. G. Friedmann, *Toward the Understanding of Other Civilizations*, „The Harvard Educational Review“, XXIII, 1953, S. 93 - 98, Zit. S. 96.

29) F. G. Friedmann, *Toward the Understanding of Other Civilizations*, op. cit. S. 96

30) F. G. Friedmann, *Erinnerungen aus dem Exil*, op. cit., S. 144.

31) Cfr. zu dieser Kritik an Lévi-Strauss den amerikanischen Ethnologen Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press 1977, vor allem S. 7 ff.

32) F. G. Friedmann, *Politik und Kultur*, op. cit., S. XIII.

33) Cfr. *Augsburger Humanismus in der Fremde*, op. cit., S. 10 und *Intervista a Friedmann*, op. cit., S. 85.

34) F. G. Friedmann, *The Hoe and the Book*, op. cit., S. XVII.

35) Cfr. hierzu die stringente Argumentation bei Stanley Rosen, *The Limits of Analysis*, Yale University Press 1980, S. 111.

36) Zit. bei Gilberto Antonio Marselli, *Testimonianza*, „Quaderni FORMEZ 29“, oS. cit S. 86. Italienischer Originaltext von Friedmann

37) Cfr. *Intervista a Friedmann*, op. cit., S. 84. Walter Schmitz zieht in seinen Überlegungen zu Friedmann an dieser Stelle Clifford Geertz heran: *Humanismus und Kulturwissenschaft. Zu Friedrich Georg Friedmanns Wissenschaftsethik*, in W. Schmitz (Hrsg.), *Modernisierung oder Überfremdung?*, op. cit., S. 159 - 168. Dieser Verweis mag triftig sein, nötig ist er unseres Erachtens nicht. Bei der Selbstreflexivität der Kulturwissenschaften handelt es sich um einen alten Topos, der vielleicht gerade von deutsch-jüdischen Autoren immer wieder verwendet wurde; cfr. z. B. aus den dreißiger Jahren Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, in ders., *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1969, Bd. II, S. 137-191, insb. S. 147 ff. Damit soll nicht behauptet werden, Friedmann habe Horkheimer rezipiert, oder sei gar von ihm abhängig; nur zum späten, sich ganz auf Schopenhauer zurückziehenden Horkheimer könnten sich ernsthafte Parallelen ergeben. Gerade deshalb aber ist die Analogie ihrer Hermeneutik um so erstaunlicher und weist wohl auf ein gemeinsames Substrat in der „humanistisch“ geschul- ten deutsch-jüdischen Intelligenz dieser Generation hin.

38) Cfr. hierzu Walter Schmitz, *Humanismus und Kulturwissenschaft*, op. cit., S. 167. Treffend hebt Schmitz weiterhin hervor, daß ein solcher „Humanismus“ nur ein individualistisches Konzept sein kann und fährt fort: „Es ist die Frage, wie die Institutionen dieser humanistischen Vernunft unter den Bedingungen einer Massenuniversität aussehen könnten“ (ebda.).

39) F. G. Friedmann, *The Impact of Technically Advanced Civilizations on Underdeveloped Areas*, op. cit., S. 400.

40) F. G. Friedmann, *Matera: An Encounter*, op. cit., S. 2. Noch im Rückblick von 40 Jahren spricht Friedmann von einem „rispetto quasi mistico“, mit welchem ihn die Bauern von Matera erfüllt hatten (*Testimonianza*, „Quaderni FORMEZ 29“, op. cit., S. 77).

41) Cfr. am deutlichsten F. G. Friedmann, *The Hoe and the Book*, op. cit.,

pp 25f. Schon bei Carlo Levi ist die *Miseria* ein zentraler Terminus, ihm fehlt allerdings noch die doppelte Bedeutung, in der er bei Friedmann gebraucht wird (cfr. z. B. *Cristo si è fermato a Eboli*, op. cit., S. 15, 60 u. ö.).

42) F. G. Friedmann, *La Miseria. Die Welt des süditalienischen Bauern*, „Merkur“, VI, 1952, S. 163 - 177, Zit. S. 165. Friedmann kann auch hier eine Beobachtung von Carlo Levi fortführen; cfr. *Cristo si è fermato a Eboli*, op. cit., pp 28f).

43) F. G. Friedmann, *The Hoe and the Book*, op. cit., S. VIII. Cfr. auch Carlo Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, op. cit., S. 72.

44) F. G. Friedmann, *La Miseria*, op. cit., S. 166; cfr. auch *Intervista a Friedmann*, op. cit., S. 65, sowie *Matera: An Encounter*, op. cit., S. 4.

45) F. G. Friedmann, *La Miseria*, op. cit., S. 166; *The Hoe and the Book*, op. cit., S. 45 u. ö. Ähnlich archaisierende Metaphern finden sich oft auch bei Carlo Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, op. cit., S. 29, 94, 194.

46) F. G. Friedmann, *La Miseria*, op. cit., S. 170.

47) F. G. Friedmann, *La Miseria*, op. cit., S. 170.

48) F. G. Friedmann, *The Hoe and the Book*, op. cit., S. 26.

49) F. G. Friedmann, *La Miseria*, op. cit., S. 176, und gleichlautend noch 40 Jahre später in *Erinnerungen aus dem Exil*, op. cit., S. 191.

50) „Der Bauer hat keine andere Wahl“, schreibt Friedmann, „als in der Geschichte etwas Gegebenes zu sehen, an dessen Zustandekommen er keinen aktiven Anteil nehmen kann“ (*La Miseria*, op. cit., S. 176). Dies ist das Zentralargument des Aufsatzes, es findet sich bereits auf der ersten Seite angedeutet (S. 163). Ein Jahrzehnt später hat Friedmann aus dieser Beobachtung eine zumindest unrealistische Konsequenz gezogen: „Perhaps history ... has to be abolished, in one way or another, to permit on one side a broadly planned use of modern technology and on the other the re-emergence of the individual, able and willing to accept the specific circumstances of his time“ (*The Hoe and the Book*, op. cit., S. XVI). Ob man aus der unkontrollierbaren Irrationalität der Geschichte gleich die Forderung nach deren „Abschaffung“, wie immer man sich so etwas vorzustellen hätte, ziehen sollte, erscheint uns allerdings fraglich.

51) F. G. Friedmann, *Politik und Kultur*, op. cit. S. 5.

52) Cfr. z. B. F. G. Friedmann, *The Hoe and the Book*, op. cit., S. 32.

53) Zur Kritik der ab 1950 eingeleiteten Landreform im italienischen *Mezzogiorno* cfr. F. G. Friedmann, *The Hoe and the Book*, op. cit., S. 86, sowie *Augsburger Humanismus in der Fremde*, op. cit., S. 27.

54) *Augsburger Humanismus in der Fremde*, op. cit., S. 26. Dieselbe Geschichte wird auch berichtet in *The Hoe and the Book*, op. cit., S. 102f, wo ihr seine „solemn dignity“ zuerkannt wird. Ähnliche Landbesetzungen mit normalerweise wesentlich weniger glimpflichen Ausgang und daher auch geringerer epischer Würde berichtet Rocco Scotellaro, *L'uva puttarella. Contadini del Sud*, op. cit., S. 91 f.f und S. 102 ff.

55) Das beginnt schon in *La Miseria*, op. cit., S. 174 ff.

56) F. G. Friedmann, *The Hoe and the Book*, op. cit., S. 78, cfr aber bereits *La Miseria*, op. cit., S. 166.

57) In *Contadini del Sud* hat Rocco Scotellaro eine Reihe von (für gesamtitalienische Leser behutsam literarisierten) Autobiographien lukanischer Bauern (im Fall von Analphabeten als Diktat, gelegentlich auch als eigenhändiger Bericht) zusammengestellt und dabei ein offenbar möglichst weites Panorama entfaltet: ein Bauer ging als *colono* während des *Impero* nach Abissinien und wurde nach dem Krieg *qualunquista*, ein anderer geht nach Amerika als einfacher Waldarbeiter beim Eisenbahnbau, ein weiterer bekehrt sich zum Protestantismus und spickt seinen Bericht ostentativ mit Bibelzitaten; manchen gelingt ein bescheidener sozialer Aufstieg, andere bleiben im zeitlosen Elend. Die Texte werden von einem Bericht der Mutter über ihren wunderbaren Sohn Rocco Scotellaro nach dessen frühem Tod abgeschlossen; auch vorher schon taucht der Autor öfter in der Funktion als Bürgermeister von Tricarico und als Beschützer der Armen auf (cfr. z. B. Rocco Scotellaro, *L'uva puttarella. Contadini del Sud*, op. cit., S. 207, 236). Solche literarischen Praktiken bestätigen jedenfalls die schon von Friedmann beobachtete Tendenz zur Selbstinszenierung bei Scotellaro (*Intervista a Friedmann*, op. cit., S. 37f). Die von Scotellaro zusammengetragenen Berichte sind im übrigen möglicherweise zumindest teilweise mit denen identisch, die, wie Friedmann berichtet, auf Veranlassung der UNLA (auf die wir später noch kurz eingehen werden) von den Bauern niedergeschrieben (oder diktiert) wurden. In fast allen Autobiographien (außer in derjenigen des Bauern, der zum Protestantismus übergetreten ist) jedenfalls findet sich ein mehr oder minder überzeugter Rückgriff auf magische Praktiken (cfr. z. B. S. 182f, 199ff.). Ein Autor nennt sogar ausführlich die für solche Dinge zuständigen „*masciari*“ aus seiner Gegend (S. 201).

58) *Intervista a Friedmann*, op. cit., S. 16.

59) Cfr. hierzu bereits Carlo Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, op. cit., S. 81, 99, 103.

60) F. G. Friedmann, *Matera: An Encounter*, op. cit., S. 4.

61) Cfr. F. G. Friedmann, *La Miseria*, op. cit., S. 167 ff. Die Abwesenheit einer Sexualmoral im Mezzogiorno hat bereits Carlo Levi festgestellt, *Cristo si è fermato a Eboli*, op. cit., S. 89f.

62) „Qualcuno mi ha raccontato che l'hanno buttato nel Tevere. (...) Saranno stato delle tonnellate di materiale“ (*Intervista a Friedmann*, op. cit., S. 49), italienischer Text von Friedmann.

63) F. G. Friedmann, *Matera: An Encounter*, op. cit., S. 9.

64) F. G. Friedmann, *Matera: An Encounter*, op. cit., S. 11.

65) F. G. Friedmann, *Testimonianza*, „Quaderni FORMEZ 29“, op. cit. S. 79.

66) Cfr. *Intervista a Friedmann*, op. cit., S. 61f.

67) Zum effektvollen Besuch De Gasperis in La Martella cfr. *Intervista a Friedmann*, op. cit., S. 50f, sowie ders., *The Impact of Technically Advanced Civilizations on Underdeveloped Areas*, op. cit., S. 402.

68) Cfr. die Belege bei Leonardo Sacco, *La funzione della cultura nell'evoluzione della società lucana dal libro di Carlo Levi e dalla poesia di Rocco Scotellaro ai giorni nostri*, „Quaderni FORMEZ 29“, op. cit., S. 110f, sowie Vittore Fiore, *Testimonianza*, ebda., S. 125. Diese Ablehnung durch die italienische Linke wird verständlich, wenn man bedenkt, daß z. B. schon Carlo Levi unter dem Sammelbegriff „*statalismo*“ relativ umstandslos die verschiedenen Ideologien seiner Zeit in einen Topf wirft; z. B.: „Bisogna che noi ci rendiamo capaci di pensare e di creare un nuovo Stato, che non può più essere né quello fascista, né quello liberale, né quello comunista, forme tutte diverse e sostanzialmente identiche della stessa religione statale“ (*Cristo si è fermato a Eboli*, op. cit., S. 210f).

69) F. G. Friedmann, *The Hoe and the Book*, op. cit., S. 1.

70) F. G. Friedmann, *The Hoe and the Book*, op. cit., S. 14.

- 71) F. G. Friedmann, *The Hoe and the Book*, op. cit., S. 11f.
- 72) Zu Silones Autorität im damaligen Italien cfr. *Intervista a Friedmann*, op. cit., S. 13.
- 73) F. G. Friedmann, *The Hoe and the Book*, op. cit., S. 11.
- 74) F. G. Friedmann, *The Hoe and the Book*, op. cit., S. X und 79.
- 75) Einige genauere Daten zum Analphabetismus finden sich in *The Hoe and the Book*, op. cit., S. 2.
- 76) Cfr. in diesem Sinn auch F. G. Friedmann, *The Impact of Technically Advanced Civilisations on Underdeveloped Areas*, op. cit., S. 404.
- 77) Cfr. *Augsburger Humanismus in der Fremde*, op. cit., S. 30.
- 78) Cfr. zu diesen Problemen das fundamentale Buch von Walter J. Ong S.J., *Orality and Literacy*, New York 1982.
- 79) Noch 1956, in *The Impact of Technically Advanced Civilizations on Underdeveloped Areas*, hat Friedmann das Unternehmen der UNLA wesentlich optimistischer beurteilt (cfr. op. cit., S. 404f).
- 80) F. G. Friedmann, *The Hoe and the Book*, op. cit., S. 128.
- 81) Zit. bei F. G. Friedmann, *The Hoe and the Book*, op. cit., S. 142.
- 82) F. G. Friedmann, *The Hoe and the Book*, op. cit., S. 141.
- 83) F. G. Friedmann, *The Hoe and the Book*, op. cit., S. 148.
- 84) F. G. Friedmann, *The Hoe and the Book*, op. cit., S. 150. Hinzu kamen spezifisch politische Probleme, denn wie Friedmanns Matera-Projekt geriet auch UNLA, trotz aller Versuche, sich aus der Parteipolitik herauszuhalten (cfr. ebda., S. 114), zwischen die Fronten von DC und PCI (cfr. ebda., S. 149f).
- 85) Cfr. F. G. Friedmann, *The Hoe and the Book*, op. cit., S. XIV, sowie ders., *Testimonianza*, „Quaderni FORMEZ“ 29, op. cit., S. 77.
- 86) *Augsburger Humanismus in der Fremde*, op. cit., S. 10.

87) „Ich wollte wissen“, schreibt Friedmann im Rückblick, „ob es für das im eigenen Lande (in der BRD/M.H.) auf sozialer Gesetzgebung fußende Gefühl von Sicherheit eine Alternative gab, nämlich ein Gefühl der Geborgenheit, das etwa im Sinne vorsokratischer Philosophie auf einer Übereinstimmung des Lebensrhythmus mit der kosmischen Ordnung begründet war“ (*Hannah Arendt. Eine deutsche Jüdin im Zeitalter des Totalitarismus*, München-Zürich 1985, S. 9).

88) F. G. Friedmann, *The Hoe and the Book*, op. cit., S. 115. Cfr. aber bereits ders., *La Miseria*, op. cit., S. 176, und *The Impact of Technically Advanced Civilizations on Underdeveloped Areas*, op. cit., S. 398.

89) Levis Forderung nach dem „comune rurale autonomo“ findet sich in *Cristo si è fermato a Eboli*, op. cit., S. 211. Zu Carlo Levi cfr. außerdem Leonardo Sacco, *La funzione della cultura nell'evoluzione della società lucana: dal libro di Carlo Levi e dalla poesia di Rocco Scotellaro ai giorni nostri*, „Quaderni FORMEZ“, 29, op. cit., S. 111; zum „meridionalista“ Guido Dorso cfr. Francesco Vitelli, *Testimonianza*, ebda., S. 117.

90) Ein schönes Exempel für solches „community“-Verhalten in Arkansas findet sich in Friedmanns autobiographischem Text *Augsburger Humanismus in der Fremde*, op. cit., S. 43.

91) Cfr. *Augsburger Humanismus in der Fremde*, op. cit., S. 35.

92) *Augsburger Humanismus in der Fremde*, op. cit. S. 35.

93) Cfr. F. G. Friedmann, *Da Cohen a Benjamin*, op. cit., S. 12.

94) Cfr. F. G. Friedmann, *Da Cohen a Benjamin*, op. cit., S. 14f.

95) Martin Buber, *Pfade in Utopia*, Heidelberg 1950, S. 217 ff.

96) Vielleicht ist die klassisch-humanistische (benediktinische) Bildung bei Friedmann zu gewichtig, um sich ernsthaft mit der tabula-rasa-Stimmung der zionistischen Kolonisten identifizieren zu können. Die einzige Notiz dieser Reise, die ich habe finden können, vergleicht die lebendige Gemeinschaft italienischer Juden auf dem Schiff mit der toten und anscheinend unbewohnten Insel Ithaka, an der sie vorbeifahren (*Augsburger Humanismus in der Fremde*, op. cit., S. 15).

97) F. G. Friedmann, *Land ohne Vorgeschichte. Beitrag zum Verständnis Amerikas*, „Merkur“, V, 1951, S. 605 - 619, Zit., S. 606. Derselbe Gedanke

findet sich auch in *Amerika und das Problem der Geschichtlichkeit*, in ders., *Politik und Kultur*, op cit., S. 57 - 72.

98) Cfr. F. G. Friedmann, *Politik und Kultur*, op. cit., S. 60 ff.

99) Schon Carlo Levi hat sich in gewisser Weise zu einer Apologie der Briganten hinreißen lassen, die er allerdings mit den Worten einleitet: „Non intendo, qui, fare un elogio del brigantaggio“ (*Cristo si è fermato a Eboli*, op. cit., S. 120). Eine Seite darauf erscheint dann aber ausgerechnet das Brigantentum als wichtigstes Dokument der antipolitischen Kultur der Bauern: „Col brigantaggio, la civiltà contadina difendeva la propria natura, contro quell'altra civiltà che le sta contro e che, senza comprenderla, eternamente la assoggetta. (...) La civiltà contadina è una civiltà senza Stato“. Die Geschichte eines solchen Briganten (mit Namen Brancaccio), der mit den Plünderungen während des Zweiten Weltkriegs groß geworden ist (erst gegen die Deutschen, dann gegen die Amerikaner) erzählt sehr schön Rocco Scotellaro, *L'uva puttarella. Contadini del Sud*, op. cit., S. 95 ff.

100) F. G. Friedmann, *La Miseria*, op. cit., S. 172.

101) „Le persone che possono fare qualcosa di buono sono quelle che stanno ai margini della propria cultura“ (*Intervista a Friedmann*, op. cit., S. 88).

Friedrich Georg Friedmann - Die Erfahrung der amerikanischen Kultur

Von Herbert Ammon

Mir ist die so ehrenvolle wie schwierige Aufgabe zugefallen, im Rahmen dieses Symposiums zu Ehren meines akademischen Lehrers Friedrich Georg Friedmann über dessen Erfahrung der amerikanischen Kultur zu referieren. Unter dieser Themenstellung will ich versuchen, zum Verständnis dessen beizutragen, was mir an der Persönlichkeit Friedmanns beispielhaft - sowohl typisch als auch vorbildlich - zu sein scheint: die Identität von menschlicher Existenz, wissenschaftlicher Reflexion und humaner Lebenspraxis.

Das Thema bedarf einer kurzen einleitenden Erläuterung: Mit dem Begriff „Erfahrung“ stoßen wir allgemein auf typische amerikanische Kulturtraditionen, denn mit „experience“ bezeichnen die Amerikaner selbst gerne ihre spezifische, von Kultur und Geschichte Europas über einen langen Zeitraum hin entrückte kollektive Geschichtserfahrung. Nicht zufällig fungiert daher auch „experience“ - im Sinne von praktischer Erfahrung und moralischer Tauglichkeit - als Schlüsselbegriff der für Amerika charakteristischen Denkschule des Pragmatismus.

In einem gewissen Gegensatz dazu scheint mir „Erfahrung“ der geeignete Begriff, um die existentielle Auseinandersetzung Friedrich Georg Friedmanns mit „Kultur“ bzw. mit „Kulturen“ zu definieren. Philosophisch gewiß etwas laienhaft, möchte ich „Erfahrung“ hier im umfassenden Wortsinn des griechischen *empeiria* verstehen. *Empeiria* bedeutet mehr als bloßes Erfahrungswissen, sondern enthält Begriffselemente wie Versuch, Unternehmung, Wagnis und Wissen. Im Unterschied zu bloßer Empirie, die sich entweder vorgefertigter Theorie unterwirft oder umgekehrt weiterführende theoretische Fragen - also letztlich „Sinnfragen“ - in positivistischer Manier als „unwissenschaftlich“ abweist, soll hier die von Friedmann entwickelte Methode angeedeutet werden: Für ihn geht es nicht um bloße Erweiterung des Erfahrungshorizontes, sondern um das von humaner Intention geleitete Ver-

stehen von Kulturen, d. h. von menschlichen Lebensformen mit unterschiedlichen Sinnsystemen.¹

Diese Art von Sinndeutung unterscheidet sich etwa von der Verstehenssoziologie Max Webers durch ihre über das Analytisch-Deskriptive hinausgehende philosophische Zielsetzung: Friedmanns Interesse ist nicht nur ein „wertfreies“ Verstehen der Sinnorientierung des Anderen (als Erkenntnisobjekts), sondern besteht in der Anteilnahme („inter-esse“) am Leben von Menschen in ihrem Sinnzusammenhang. Anders als die Webersche Verstehensmethode, die unter dem Begriff der okzidentalen Rationalität die unausweichliche „Entzauberung der Welt“ konstatiert, zielt Friedmanns „approach“ - Erfahren, Verstehen und Interpretieren - auf die Wahrnehmung der jede Kultur umgreifenden Transzendenz.²

Die Friedmannsche Methode ist geprägt von seinen Erfahrungen des Lebens „in der Fremde“.³ Eine an den Lebensstationen Friedmanns orientierte Darstellung müßte sich gleichwertig auf jene zwei Lebensabschnitte beziehen, die für seine Auseinandersetzung mit der Kultur Amerikas wesentlich sind, nämlich erstens: auf die Jahre in den USA mit ihrem biographisch-ethischen Höhepunkt in der Little-Rock-Affäre von 1957-59, zweitens: auf die Jahre nach der Rückkehr nach Deutschland, als Generationen von Studierenden Friedmann als engagierten Vermittler der Kultur Amerikas erleben durften.

Diesen zweiten Teil kann ich hier nur in knappen Strichen umreißen. Überdies werde ich mit dieser Zweiteilung der Biographie Friedmanns, gerade auch seiner wissenschaftlichen Leistung keineswegs gerecht. Denn selbstverständlich gehören zu den relevanten biographischen Fakten Friedmanns die Forschungsaufenthalte in Italien und Mexiko. Indes können wir in diesen Zwischenaufenthalten im Raum der europäischen Kultur auch eine Art dialektische Bewegung seiner Persönlichkeit im Umgang mit dem Thema sehen, das hier vorzustellen ist - mit der Erfahrung der amerikanischen Kultur.

Flüchtling und Immigrant

Am Anfang von Friedrich G. Friedmanns Amerika-Erfahrung steht die Flucht vor Hitler-Deutschland. Im Herbst 1940, nach der „Battle of Bri-

tain“, einem frühen Wendepunkt des Zweiten Weltkrieges, gelangt er mit Frau und Sohn über Kanada in die Vereinigten Staaten von Amerika.

Hinter ihm liegen Erfahrungen, die für Friedmanns Verständnis und Wertschätzung der amerikanischen Kultur grundlegend bleiben: Als junger Student war er im Sommer 1933 aus Deutschland geflohen, nachdem er in einer Art erhellendem Augenblick die mörderischen Triebkräfte des Nationalsozialismus intuitiv zu einem Zeitpunkt erkannt hatte, als viele Zeitgenossen Hitler und das Nazi-Regime noch belächelten.⁴

Friedmann entkommt aus der in Deutschland mit Hilfe „konservativer“, also angeblich kulturbewahrender Kräfte errichteten Diktatur in das faschistische Italien, in jenes Land, wo der Begriff „Totalitarismus“ etabliert worden war: als warnendes Signal seitens der Gegner Mussolinis, als auftrumpfende Aneignung des Begriffs zur Glorifizierung des eigenen Regimes seitens des Duce. Friedmann erkennt die Gemeinsamkeiten und den Unterschied der beiden totalitären Regimes: beide zielen unter der Ideologie des Nationalismus, durch Massenmobilisierung und Terror auf „Integration“ - persönliche Selbstaufgabe und Unterwerfung unter das Kollektiv -, also auf negative Integration von Volksmassen, welche ihre humane Sinnorientierung - die Anerkennung der Eigenpersönlichkeit durch andere und die Achtung für ihre Mitmenschen - verloren haben. Faschismus und Nazismus sind somit „moderne“ Systeme der Integration, die unter Symbolen der Selbstvergottung, des Jugendkults sowie der sozialen Harmonie Sinngebung suggerieren, in Wahrheit auf der Ausgrenzung und Verachtung anderer Menschen basieren.

Im Unterschied zum biologisch-rassistischen Integralismus der NS-Ideologie spielte im italienischen Faschismus die ethnische Herkunft für die Zugehörigkeit zum nationalen Kollektiv keine wesentliche Rolle.⁵ Dennoch führte Mussolini für sein Zweckbündnis mit Hitler am 14. Juli 1938 in Italien die Nürnberger „Rassegesetze“ ein. Dies geschah an dem Tag, an dem Friedrich Georg Friedmann und Elisabeth Oberndorfer in der Synagoge von Rom ihre Hochzeit feierten. Ein Jahr später, zweieinhalb Wochen vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges gelangten sie, im glücklichen Besitz von Visa, nach England. Zu den prägenden Erinnerungen der Flüchtlinge Friedmann gehören seither

auch die Erfahrung von englischer Zivilität und die humane Wirksamkeit von gelebter Rechtstradition.

Mit der Ankunft in Amerika wiederholt Friedmann jene Erfahrung, die Generationen von Einwanderern vor ihm gemacht haben: Viele von ihnen kamen in die Neue Welt als Flüchtlinge vor religiöser oder politischer Verfolgung. Am Anfang der Geschichte der USA, der „nation of immigrants“, steht die Landung der puritanischen „Pilgerväter“ in der Massachusetts Bay im Dezember 1620. Auf jene ersten Glaubensflüchtlinge folgten Quaker und Baptisten, Mennoniten, Hugenotten und Juden, die Opfer feudalabsolutistischer Willkür und die Überlebenden mißglückter Revolutionen. Für Menschen, die vor Unterdrückung und Machtlaunen oder auch aus reiner materiellen Not geflohen sind, gewinnt das Wort „Freiheit“ einen ganz konkreten Sinn.

Wie Friedmann rückblickend erklärt, empfand er sich in den USA zu keiner Zeit als Emigrant, sondern als Immigrant.⁶ Friedmann ist vorbehaltlos offen für Erfahrungen in jenem Land, das ihn mit seiner Familie aufgenommen hat. Diese Einstellung unterscheidet ihn von Persönlichkeiten wie Bertolt Brecht, Thomas Mann oder Theodor Adorno, Emigranten, die ungeachtet ihrer bitteren Anklagen gegen die dem Nazismus verfallenen Deutschen Attitüde und Begriffe der gegenüber dem angeblich „kulturlosen“ Amerika stets überheblichen deutschen Kulturkritik nie ganz abgelegt haben.

Lebensstationen im amerikanischen Süden

Fernab von Emigrantengruppen und Intellektuellenzirkeln beginnt Friedmanns Wahrnehmung der amerikanischen Kultur aus einer ungewöhnlichen Perspektive, nämlich in abgelegenen Orten, in den „small towns“ des amerikanischen Südens.

Über jenen entfernten Verwandten seiner Frau in Memphis, Tenn., dem die Familie Friedmann die Affidavits (die Bürgerschaftserklärungen für die Einwanderung) verdankt, erhält Friedmann eine Anstellung an einem kleinen Methodisten-College in Jackson im Staat Tennessee. Finanz- und Personalknappheit gehören zur Grundausstattung derartiger Bildungseinrichtungen, und so unterrichtet Friedmann alsbald „fachfremd“ Mathematik.

Da für eine Familie mit zwei Kindern ein jährliches Taschengeld von 100 \$ - bei freier Unterkunft und Verpflegung - auf Dauer schwerlich ausreicht, bewirbt sich Friedmann im März 1943 um eine Stelle als Instrukteur an einer Marinefliegerschule in einem Nest im Nachbarstaat Kentucky, um dort 36 Stunden wöchentlich - jedenfalls am Anfang - so philosophiefremde Fächer wie Flugtechnik, Motorentchnik und Meteorologie zu unterrichten.

Das Leben in der Provinz des amerikanischen Südens birgt für den Europäer eine Vielfalt von widersprüchlichen Erfahrungen: Es sind dies zunächst die ziemlich gleichförmigen Lebensverhältnisse in einer amerikanischen Kleinstadt sowie der sie umgebenden „rural community“, also in einer kleinstädtisch-ländlichen Gesellschaft. Zu den tragenden Institutionen dieser „community“ gehören die zahlreichen Kirchen, die Schulen und gegebenenfalls das College. Daneben ist auch der Einfluß der „business community“ (Geschäftsleute) im öffentlichen Leben nicht zu übersehen. Die Kirchen zerfallen in zwei bzw. drei sozial und intellektuell getrennte Gruppen: hier die Fundamentalisten, dort die moderner Theologie aufgeschlossenen „denominations“, mit den Southern Baptists als zahlenmäßig dominierendem Zwischenglied.

Über die Kirchen - Baptisten, Presbyterianer, Methodisten und die fundamentalistischen Gruppen - und über die in den Familien gepflegte Bibelfrömmigkeit durchwirken die Traditionen des amerikanischen Protestantismus - Puritanismus und Pietismus, kalvinistische Ethik und demokratische Gefühlsreligion - den Alltag der Gesellschaft. In den Schulen folgen damals Schulgebet und Treueschwur („pledge of allegiance“) noch unangefochten aufeinander, religiöse Überzeugungen verbinden sich mit den Glaubenssätzen der amerikanischen Demokratie: „one nation under God with freedom and justice for all“.

Zu den Merkmalen der amerikanischen Provinz, zumal des Südens, gehört die Distanz zu den Industrie- und Wirtschaftszentren des Nordens und Nordostens. Weniger stark ausgeprägt war damals die politische Distanz der Südstaatler zur Bundesregierung in Washington: Denn in jenen Jahren identifizierte man sich im Süden durchaus mit dem demokratischen Präsidenten F. D. Roosevelt. Dies gewiß nicht nur, weil der „New Deal“ den kleinen Farmern im Süden wie allen von der Großen Depression Betroffenen neue Hoffnung gebracht hatte,

sondern auch weil die von Roosevelt geschmiedete Koalition von Industriearbeitern, Gewerkschaften, Einwanderergruppen im Norden und Dixiecrats im Süden die Rassenproblematik unberührt ließ.⁷

Nach dem japanischen Angriff auf Pearl Harbor und der nachfolgenden Kriegserklärung Hitlers schließt sich die ganze amerikanische Nation um ihren Präsidenten zur Verteidigung ihrer Demokratie und zur Durchsetzung des Weltfriedens auf der Grundlage der „Vier Freiheiten“ zusammen. Über das Radio-Netzwerk werden die „Kamingespräche“ („fireside chats“) Roosevelts mit Journalisten übertragen, der mit politischem Charisma begabte Präsident pflegt das Zwiegespräch mit dem Volk.

Nach seiner Erfahrung der Auflösung der Weimarer Republik sowie der Machtpraxis des faschistischen Italiens lernt Friedmann nunmehr die Konzepte und Mechanismen politischer Integration in Amerika kennen. Natürlich sind im amerikanischen Süden die sozialen und politischkulturellen Widersprüche nicht zu übersehen: Rassensegregation und die Verweigerung von Bürgerrechten gehen hier einher mit dem auf das weiße Machtmonopol zugeschnittenen Einparteiensystem. Zu den Schwachstellen des demokratischen Selbstverständnisses gehört im Süden auch das manipulative politische Wechselspiel: auf der einen Seite die etablierten Machtinteressen der sich aristokratisch gerierenden Oberschicht, auf der anderen Seite die aus der Tradition des Populismus hervorgegangenen Herausforderer, oft zweifelhafte Figuren, die als „Southern demagogues“ in die amerikanische Geschichte eingegangen sind.⁸

Das politisch-moralische Dilemma des Südens wird später zu einem Wendepunkt im Leben Friedmanns. Vorerst erlebt er die Kultur des amerikanischen Südens als eine von spezifischen Geschichtserfahrungen geprägte Regionalkultur, die in der Erinnerung an die „verlorene Sache“ („Lost Cause“), an erlittenes Unrecht in der Ära der „reconstruction“ (1865-77) lebt und über vergebliche Versuche der Selbstheilung nachsinnt. Ganz offenkundig erweist sich diese Selbstinterpretation des weißen Südens angesichts der Degradierung der schwarzen Bevölkerung als ideologische Konstruktion, sie wirkt nichtsdestoweniger als tragendes Kulturkonzept.

Wie kommt Friedmann zu seinem Verständnis jener - in spezifischer Weise historisch geprägten - Regionalkultur? Parallel zu den Perzeptionen des Alltags eröffnet sich der „Geist des Südens“ - dies der deutsche Titel des 1941 erschienenen Buches „The Mind of the South“ von Wilbur J. Cash, einem Autor, der sich aus Verzweiflung über den anscheinend unheilbaren Zustand seiner Heimatregion das Leben nahm - aus der Literatur.⁹ Wo geschichtliche Widersprüche, reale und imaginäre Verletzungen die kollektive Erinnerung prägen, wo die Gegenwart durchzogen ist von Gegensätzen von Schwarz und Weiß, von vertrauter Nähe und tiefsitzenden Ängsten, von puritanischer Moral und hedonistischer Versuchung, finden Dichter das Material für ihre Werke, für die produktive Interpretation von Kultur. In nur wenigen Jahrzehnten vor und nach dem Zweiten Weltkrieg, zu einer Zeit, da die Südstaaten anscheinend in hoffnungsloser Rückständigkeit versunken sind, erscheinen die Romane und Stücke der großen Schriftsteller wie William Faulkner, Robert Penn Warren, Tennessee Williams, die Werke von so gegensätzlichen Frauen wie Carson McCullers und Lillian Smith.

Als Philosophieprofessor in Fayetteville, Arkansas

1946 bekommt Friedmann eine Anstellung als Professor am Philosophy Department der Staatsuniversität von Arkansas in Fayetteville. Selbst unter den Staaten des Südens nahm Arkansas bis in die 70er Jahre einen der letzten Plätze ein, was in dem Spruch „Thanks God for Mississippi“ seinen selbstironischen Ausdruck fand. Die Universitätsstadt Fayetteville, im westlichen Teil des Staates am Rande der Ozark Mountains gelegen, zählte damals gerade 18000 Einwohner.

Wer wie Friedmann sich von dem Begriff „Provinz“ nicht abschrecken läßt, sieht in Arkansas nicht die kulturelle Ödnis, bewohnt von primitiven, religiös fanatischen „rednecks“ (eine abschätzbare Bezeichnung für die armen Farmer mit von der Sonne rot verbrannten Nacken) und von noch primitiveren „hillbillies“ („Hinterwäldler“ in den Appalachen und in den Ozark-Bergen), sondern kulturelle Grundmuster von Einheit und Vielfalt.¹⁰

Nach eigener Aussage beschränken sich Friedmanns Kenntnisse des Staates Arkansas vor allem auf die westlichen Ozarks.¹¹ Er meint damit

die unmittelbare Anschauung und das Verstehen eines Typs von Kultur, der ihm - im wiederholten Vergleich mit der Bauernkultur in Süditalien - vor Augen tritt. Hier, in den dünn besiedelten Ozark-Bergen existierte - und existiert in gewissen Grundstrukturen wohl auch noch heute - eine kulturelle Enklave der stehengebliebenen „frontier“, d. h. des Grenzgebietes aus alten Pionierzeiten.

Zur Tradition der „frontier“ gehören die Mischung aus Individualismus und nachbarschaftlicher Hilfsbereitschaft, die von archaisch-ekstatischen Zügen geprägte „revival“-Frömmigkeit, eine spezifische Tradition des Erzählens, nicht zuletzt die Musiktradition mit den noch aus dem elisabethanischen England stammenden Balladen.

Diese Lebensformen bezeichnet man in der Kulturanthropologie als „folk culture“. Die Begriffe „folk culture“ und „little traditions“ fließen über Friedmanns Begegnung mit Werk und Persönlichkeit des Kulturanthropologen Robert Redfield in seine Kulturtheorie ein. Ein wiederkehrendes Thema seiner Arbeit bildet somit der Kontrast, der Vergleich und die Vermittlung von „little traditions“, den Sinn- und Symbolsystemen in überschaubaren, kleinräumigen Lebensbereichen und von „great traditions“, den (meist) großräumigen Integrationssystemen der Hochkulturen.¹²

„Land ohne Vorgeschichte“

Vor diesem Hintergrund ist es m. E. kein Zufall, daß Friedmann eine erste, die amerikanische Gesamtkultur umfassende Interpretation vorlegt, als er dank seiner Aufenthalte in Italien die grundsätzliche Verschiedenheit von Europa und Amerika von neuem erlebt. Bereits im Titel des 1951 erschienenen Aufsatzes *Land ohne Vorgeschichte* benennt Friedmann eines seiner Grundthemen: die gegensätzliche Geschichtserfahrung, den Wesensunterschied zwischen traditionellen, „organischen“ Gesellschaften und der amerikanischen Vertragsgesellschaft.¹³

Der Unterschied zwischen den beiden Kulturkonzepten wird uns heute wieder angesichts der schrecklichen Kriegereignisse auf dem Balkan bewußt. Wir mögen die Geschehnisse als abscheulich und zutiefst „irrational“ empfinden, doch wir können nicht übersehen, daß das

scheinbar „Irrationale“ historisch verwurzelt ist. In dieser historisch-kulturell zerklüfteten Region Südosteuropas stoßen wir auf Geschichtsbilder und Geschichtsmymen - wie die Schlacht auf dem Amselfeld 1389 - die, unauflöslich verquickt mit religiöser Tradition, über Jahrhunderte hin ihre affektuelle und ideelle Wirksamkeit entfaltet haben.

Friedmann konstatiert im Blick auf die USA, daß eine Vertragsgesellschaft, die ihre Entstehung einem exakt datierbaren Anfang und einem rationalen Gründungsakt verdankt, „kein geschichtliches Bewußtsein besitzt“.¹⁴ Was heißt das? Kennzeichnend für die amerikanische Geschichte ist die geographische und politische Trennung von ihren europäischen Ursprüngen. Am Anfang der Kolonialgeschichte steht der „Mayflower Compact“, den die puritanischen Pilgerväter nach dem Vorbild des Sinaibundes „voneinander und vor Gott“ schließen. Durch diesen „covenant“ befreiten sich die Puritaner von der durch den Sündenfall bedingten geschichtlichen Willkür und wandten sich dem Lande ihrer Verheißung zu.

Die Gründung der USA selbst beruht auf drei aus der Vertragstheorie der Aufklärung entstammenden Dokumenten: Unabhängigkeitserklärung, Verfassung und Bill of Rights. Abgesehen von großen Krisen wie dem Bürgerkrieg, der Großen Depression sowie vom Krieg in Vietnam stellt sich die amerikanische Geschichte als ungebrochene Erfolgsgeschichte dar. Das Vertrauen in die rationalen und ethischen Grundlagen des Gemeinwesens blieb bis in die Gegenwart unerschüttert, jene die Geschichte Europas kennzeichnenden Widersprüche, Katastrophen und Ambivalenzen blieben den Amerikanern erspart. Die amerikanische Erfahrung vermittelt somit eine eindimensionale, nach vorne gerichtete Linearität des historischen Geschehens. Aus eben diesem Grund kann das amerikanische Geschichtsbewußtsein weitgehend auf außerweltliche religiöse Heilssuche verzichten. Vor allem bedarf es danach keiner geschichtsphilosophischen Konstruktionen - im Sinne von Hegel oder Marx - mehr: Der Sinn geschichtlicher Existenz erschließt sich aus den Doktrinen der Gründungsdokumente, deren „Wahrheiten“ Thomas Jefferson im Sinne praktischer Aufklärung für „self-evident“ (für von selbst einleuchtend) erklärt hat.

Dem amerikanischen Geschichtsbewußtsein ist vor allem die Erfahrung der „Geschichtlichkeit“ fremd. Wir verstehen darunter jene

Wahrnehmung der geschichtlichen Ungewißheit und Relativität der eigenen Existenz, welche Romantik und Historismus ins Bewußtsein gehoben haben.¹⁵

In der europäischen Kultur haben wir es also mit einer völlig anderen Geschichtserfahrung zu tun. Friedmann verweist hier auf die grundsätzlich verschiedene Funktion von Geschichtsmythen: In organischen Gesellschaften vermitteln Mythen immanente Antworten auf - letztlich unauflösliche - Grundfragen des Lebens. Dagegen stellt in der amerikanischen Vertragsgesellschaft die Verfassung einen rationalen, selbst geschaffenen Mythos dar, der als fester Rahmen den Alltag bestimmt. Das Wertesystem der Verfassung steht außerhalb der kritisch-relativierenden Reflexion, es ist gegenüber der Realität transzendent.¹⁶ Durch seine konkrete Transzendenz verleiht der rationale Mythos dem Subjekt zugleich ein hohes Maß an Sicherheit im Handeln.

Welche anderen Kulturelemente begründen die geschichtliche Eigenart Amerikas? Friedmann verweist auf die ideellen Wesensunterschiede in Begriffen wie Staat und Nation, Religion und Freiheit. Der Begriff „Staat“ bezieht sich nicht auf die von der Bundesregierung repräsentierten „Vereinigten Staaten“, sondern auf den geographisch definierten Einzelstaat. Somit schließt nicht nur die Vertragsidee, sondern auch die äußerliche Faktizität eine für die deutsche Tradition seit Hegel (oder bereits seit Fridericus Rex) maßgebliche Hypostasierung des Staates als „sittlicher Idee“ sowie als Objekt persönlicher Hingabe aus.¹⁷

Die amerikanische Demokratie lebt aus ihrem Verständnis des Begriffs Freiheit. Da die Verfassung den Bürgern ihre Freiheitsrechte garantiert, bedarf es keiner kollektiven Freiheitsmythen und keiner Explikation des Freiheitsbegriffs im Hegelschen Kontext, denn: „This is a free country!“ Freiheit wird verstanden als „absence from restraint“, als Freiheit von Beschränkungen, welche der Entfaltung der Persönlichkeit hinderlich sind. Der „negative“ Freiheitsbegriff inspiriert die Amerikaner zu ihrem optimistischen „Glauben an die Überwindbarkeit aller Grenzen“, zu ihrem Fortschrittsglauben.¹⁸

In einer Art genialen Kunstgriffs hat der einem aufgeklärten Deismus zugeneigte Thomas Jefferson - Friedmann spricht von Persönlichkeiten wie Jefferson und Lincoln stets von „poet-politicians“ (Dichter und

Staatsmänner in einem)¹⁹ - bei seiner Abfassung der „Declaration of Independence“, des revolutionären Freiheitsdokuments, die Doktrinen der Aufklärung mit Begriffen der christlichen Religion verknüpft. Aufklärungsreligion (oder „natural religion“ im Sinne der englischen „Freidenker“) geriet somit in Amerika kaum je in Konflikt mit der christlichen Offenbarungsreligion. Im Gegenteil: Der kalvinistisch-puritanische Glaube an Erwählung und Bewährung bildet mit den Freiheitsgedanken der Aufklärung den inneren Antrieb für amerikanische Wertvorstellungen wie Leistung, Erfolg, Mobilität und Pragmatismus.

Im Blick auf dieses religiöse Bewußtsein notiert Friedmann einen geradezu „funktionellen Gottesbegriff“²⁰ - durchaus nicht im Sinne der Funktionalisierung des Religiösen, sondern umgekehrt: menschliche Tätigkeit, Tagesaufgaben stehen gleichsam unter Gottes Gebot und werden mit geradezu religiösem Eifer betrieben.

Die Erfahrung mit dem „liberal establishment“

Zur Freiheitstradition Amerikas gehören zwei Arten von Liberalismus: Jene als „conservative“ etikettierte Version des individualistischen Liberalismus, der von der Richtigkeit der bestehenden Institutionen, im wirtschaftlichen Bereich also vom liberal-kapitalistischen Laissez-faire-System, überzeugt ist, und jene politische Philosophie, die von den amerikanischen „liberals“ verfochten wird. Diese sehen als engagierte Sozialreformer den vorgegebenen naturrechtlichen Wertesystemen noch keineswegs als realisiert an. Ihr ideeller Aktivismus lebt aus der Dialektik von Idee und Wirklichkeit und zielt im Sinne der universell-zeitlosen Gültigkeit der naturrechtlich begründeten Menschenrechte auf eine Ausdehnung und Übertragung des amerikanischen Wertesystems im Weltmaßstab. Wir stoßen hier auf die Quellen des oft als „naiv“ empfundenen amerikanischen Sendungsbewußtseins.

Zu den Wegbereitern dieser politisch-religiösen Tradition zählen im 19. Jahrhundert die Vorkämpfer der Anti-Sklaverei-Bewegung, um die Jahrhundertwende die Vertreter des „Social Gospel“ (eines sozial verantwortlichen Christentums) sowie die „muckrakers“, welche das Elend in den Industriezentren und Großstädten anprangerten. Eine führende Rolle in allen sozialen Reformbewegungen spielen gemäß ihren christlich-pazifistischen Idealen durchgehend die Quaker („Friends“).

Im 20. Jahrhundert verbindet sich die Tradition des sozialreformerischen „liberalism“ mit Begriffen und Namen wie der „Progressive Era“ unter Theodore Roosevelt und Woodrow Wilson sowie des „New Deal“ unter Franklin D. Roosevelt. Sie ist verknüpft mit Sozialgesetzen, die unter den Präsidenten Truman, Kennedy und Johnson fortgesetzt und erweitert wurden. Ihren Höhepunkt erreichte die Geschichte des amerikanischen „liberalism“ mit der Durchsetzung der Bürgerrechte für die schwarze Bevölkerung in den 60er Jahren.

In mehreren seiner Aufsätze übt Friedmann behutsam Kritik an den unhistorischen Zügen des „liberalism“.²¹ Dieser muß vor allem außenpolitisch immer dort in eine Krise geraten, wo seine universalistischen Konzepte auf andere Kulturtraditionen treffen - sei es auf den konkurrierenden Universalanspruch des Kommunismus in der Ära des Kalten Krieges oder auf die nationalkommunistische Bewegung in Vietnam, sei es heute auf den islamischen Fundamentalismus oder auf jede andere von historischer Komplexität geprägte Wirklichkeit wie im ehemaligen Jugoslawien. Wo unerwartete Machtrealitäten der Durchsetzung der Naturrechtsphilosophie im Wege stehen, gerät die Tradition des progressiven Liberalismus in Gefahr, ideologisch zu erstarren.²²

Dessen ungeachtet läßt Friedmann keinen Zweifel an seiner Wertschätzung dieser amerikanischen Tradition. Seine Einstellung entspringt wiederum jener Verbindung von persönlicher Erfahrung und ideeller Aneignung auf der Basis der eigenen ethisch-religiösen Grundhaltung.

In den ersten Nachkriegsjahren wird er in karitativ-praktischem Sinne tätig - und zumindest an dieser Stelle sollten wir der Rolle seiner Frau Elisabeth gedenken, ohne die Leben und Werk Friedmanns gar nicht vorstellbar wäre. Er veranstaltet z. B. einen Wettbewerb unter den Studenten der Universität für die Sammlung von Kleidungsstücken. Darüber kommt Friedmann in Kontakt mit der CARE-Organisation und mit den Quakern, und aus diesen Kontakten resultieren wenig später die biographisch folgenreichen Beziehungen zum „liberal establishment“. Darunter ist jene Konstellation von akademischer Elite, wirtschaftlich Mächtigen und Politikern zu verstehen, die bis in die Ära Kennedy/Johnson als amerikanisches Machtzentrum fungierte.

Einer wichtigen Führungsfigur der Liberalen in Washington, dem Senator William F. Fulbright aus Arkansas, begegnet Friedmann in der frühen Nachkriegszeit anlässlich eines Vortrags im Lions Club. Fulbright bittet Friedmann um eine persönliche Stellungnahme zu dem in Harvard vorgestellten Marshall-Plan.

Rein äußerlich betrachtet, war es dann eher ein Zufall, daß Friedmanns erste Wiederkehr nach Europa über die Fulbright-Stiftung zustandekam. Doch auf diesem Umweg, über seine Forschungsarbeit in Italien, gelangt er zu einem besseren Verständnis eben jenes amerikanischen Kulturkomplexes, den wir als liberales Establishment bezeichnen. Als aktivistische Gruppe trifft Friedmann hier wiederum auf die Quaker.

In Italien beteiligten sich die Quaker an dem „community-development“ von UNLA (der auf Privatinitiative gegründeten Nationalen Union für den Kampf gegen den Analphabetismus) und an ähnlichen Projekten. Dank ihrer Vermittlung unterstützte die Ford Foundation die UNLA-Kampagne mit der damals bedeutenden Summe von einer Million \$. Zugleich organisierten die Quaker in den USA ein Netzwerk unter dem Namen „Friends of UNLA“, zu dessen Förderern prominente Diplomaten wie Chester Bowles und Ellsworth Bunker zählten. (Beide Namen stehen übrigens exemplarisch für das Scheitern liberaler Außenpolitik in Vietnam.)

Wie jede Elite operiert das „liberal establishment“ über ein Netz von persönlichen Kontakten. Schon bald - noch lange vor der Veröffentlichung zu *La Miseria* - beginnt sich die Rockefeller-Stiftung für Friedmanns Arbeit in Lukanien zu interessieren. Sie ermöglicht die Fortsetzung seiner Studien in Italien und darauffolgend, 1952, den Aufenthalt in Mexiko. Hier führte ihn die Forschungsarbeit unter anderem in die Provinz Chiapas, die neuerdings - als Symbol für Bauernunruhen - in die Schlagzeilen geraten ist. 1957 folgt sodann ein weiteres Stipendium der Rockefeller Foundation für Studien in Italien an.

Kapitalismuskritik allein war nie Friedmanns Sache. Wie also können wir sein Verhältnis zur liberalen Machtelite interpretieren? Mir scheinen drei Erfahrungen maßgeblich:

Erstens: Er empfindet unter den Repräsentanten des „liberal establishment“, nicht nur bei den Quakern, eine gewisse Geistesverwandtschaft zum antifaschistischen Humanismus seiner italienischen Freunde, die in jenen Nachkriegsjahren unter dem Begriff der „Terza Forza“, der Dritten Kraft, eine freiheitlich-sozialistische Alternative zwischen Kommunisten und Christdemokraten zu formieren versuchten. Wenn Friedmann hier also eine Affinität zwischen Personen feststellt, die gänzlich verschiedenen geistigen Traditionen entstammen - so findet er darin die Bestätigung seines Verständnisses von Transzendenz, jener in unterschiedlicher Kulturtradition vorhandenen religiösen Dimension, welche zu humanem Handeln inspiriert und befähigt.²³

Zweitens: Er sieht auch hinter den Institutionen der Mächtigen den religiösen Grundzug der amerikanischen Kultur: Industriemagnaten wie John D. Rockefeller, Andrew Carnegie (immerhin ein bekennender Agnostiker), Henry Ford usw. sind Repräsentanten jener kalvinistischen Ethik, die nach Max Weber den „Geist des Kapitalismus“ erfüllt. Den Räuberbaronen ging es nie allein um Reichtum und wirtschaftliche Macht, sondern um innerweltliche Bewährung durch Erfolg. Die großen Stiftungen sind Ausdruck der frommen Überzeugung des „stewardship“, der Stellvertretung, des Handelns an Gottes Stelle auf Erden. Der im realen Leben rücksichtslos praktizierte, höchst unchristliche Sozialdarwinismus erfährt so seine Umkehrung in Philanthropie.

Drittens: Friedmann sieht in der subtilen Verknüpfung verschiedener Handlungsebenen, von etablierter Macht „oben“, von gutem Willen auf mittlerer Ebene, mit humaner Praxis „unten“, d. h. in überschaubaren Bereichen, eine gelungene Form politisch-kultureller Integration.

Friedmann als homo politicus

Durch seine Veröffentlichungen über *La Miseria* und das Wesen von Kulturen (*Toward the Understanding of Other Civilisations*) wird Friedmanns Name zu einem Begriff in der amerikanischen Gelehrtenwelt und Politik.²⁴ Mit dem Soziologen David Riesman, und dem Kulturanthropologen Robert Redfield entstehen freundschaftliche Verbindungen. Henry Kissinger, damals Director der Harvard Summer School, bittet Friedmann um einen Beitrag zu seiner Zeitschrift „Confluence“, die sich Problemen der Dritten Welt widmet.²⁵

Mit dem Namen Kissinger verbinden wir das Bild des an europäischer Machtpolitik geschulten Protagonisten illusionsloser „Realpolitik“. Kissinger ging es jedoch - nicht anders als vielen anderen Vertretern des Establishments - keineswegs nur um „richtige“ Konzepte für Geländegewinne im Kalten Krieg, sondern um ernsthaftes Suchen nach Lösungsmöglichkeiten für jene Menschheitsprobleme, die heute angesichts zerstörerischer Zweckrationalität im globalen Maßstab vollends unlösbar scheinen.

Von den 50er Jahren an begegnen wir Friedmann im klassischen Sinne als homo politicus: ein Mann, der sich aus philosophischem Antrieb sowohl mit Wissenschaft als auch mit Politik befaßt. Ein überwältigendes Zeugnis für diese Haltung finden wir in der dem Bayerischen Hauptstaatsarchiv übereigneten Korrespondenz. Ich kann hier nur stichwortartig einige Namen nennen: den Diplomaten und Historiker George F. Kennan²⁶, den Time-Life Herausgeber Henry Luce, den italienischen Industriellen Adriano Olivetti, den früheren amerikanischen Hochkommissar John McCloy.

Zur selben Zeit sehen wir ihn als inspirierenden Lehrer an der Universität und zusammen mit seiner Frau als Gastgeber. Ihr Ehrgeiz besteht darin, Fayetteville und Arkansas in eine Art amerikanisches Magna Graecia zu verwandeln. Die Friedmanns laden ein - dank einer Dotation der Rockefeller Stiftung an das Philosophy Department - und beherbergen Persönlichkeiten wie David Riesman, den japanischen Zen-Buddhisten Suzuki, den Dichter W. H. Auden. Zu den Gästen zählt der Theologe Paul Tillich, der im Hause Friedmann auch in späten Stunden unermüdlich die „Tiefe des Seins“ bei Rheinwein (!) und in Gesprächen über das Wesen des „American girl“ auslotet. Als der langjährige UNO-Diplomat Ralph Bunche wegen seiner Hautfarbe in den zwei Hotels von Fayetteville auf gewisse Vorbehalte stößt, findet er bei Friedmanns Unterkunft.

Die Arkansas-Story: Krise und Bewährung

Im Herbst 1957 spitzte sich im Südstaat Arkansas die Kontroverse um die Aufhebung der Rassentrennung zu einer dramatischen Krise zu: Der Gouverneur Orval Faubus mobilisierte die National Guard. Die Nationalgarde sollte angeblich in der Hauptstadt Little Rock drohen-

den Gewaltausbrüchen vorbeugen. In Wirklichkeit war sie damit beschäftigt, neun schwarze Kinder an dem vor einem regionalen Bundesgericht erstrittenen Recht zum Unterrichtsbesuch an der Highschool zu hindern. Wenig später intervenierte Präsident Eisenhower, indem er die Nationalgarde seinem eigenen Befehl unterstellte, zusätzlich Fallschirmjäger nach Little Rock entsandte und so den Zugang der schwarzen Schüler zu „Central High“ erzwang.²⁷

In dieser sich über mehrere Jahre hinziehenden Arkansas-Krise treffen wir Friedmann zweimal „in statu confessionis“: Im kritischen Septembermonat 1957 richtet er einen Brief an Gouverneur Faubus. Darin äußert er Verständnis für das Dilemma des Gouverneurs, sich zwischen den Lebensgewohnheiten des Südens und dem naturrechtlich begründeten Richterspruch des Obersten Bundesgerichts (Supreme Court) sowie zwischen divergierenden Rechtsauffassungen - Rechte des Einzelstaates vs. Bundesrecht - entscheiden und als Politiker („politician“) durchlavieren zu müssen. Dennoch beschwört er den Gouverneur zu einer Handlungsweise, „welche die Frage von falsch und richtig überschreitet, (zu) einem Akt der Großzügigkeit, einem Sich-Beugen vor den übermenschlichen Dimensionen dieser Frage.“²⁸

Nicht minder typisch ist Friedmanns Verhalten im zweiten Akt des vielschichtigen Dramas. 1958 brachte die Mehrheit im Staatsparlament ein Gesetz („Act 10“) durch, das von allen Staatsbediensteten eine eidesstattliche Erklärung über ihre Zugehörigkeit zu politischen Organisationen verlangte. „Act 10“ zielte darauf, die Mitgliedschaft in der NAACP (Nationale Vereinigung zur Förderung der farbigen Bevölkerung) aufzudecken und alle Lehrer zu entlassen, die für die Rassenintegration eintraten.

Dieses Staatsgesetz wurde unerwartet sogar von einem Bundesgericht für verfassungskonform erklärt. Dessen ungeachtet begründete Friedmann im Kollegium und gegenüber der Universität seine Ablehnung der Erklärung mit den naturrechtlichen Prinzipien der amerikanischen Verfassung. Am Ende verweigerten an der Staatsuniversität von Arkansas nur vier Angehörige des Lehrkörpers die Unterschrift: drei jüngere Quaker und Friedrich Georg Friedmann. Nach einem Ultimatum von 24 Stunden wurde er im Juli 1959 fristlos entlassen.

Hilfe kam unerwartet rasch über die AAUP, die Berufsorganisation amerikanischer Universitätsprofessoren: Unter den Stellenangeboten befand sich auch eines der angesehenen New School of Social Research in New York. Friedmann entschied sich vorerst für eine Gastprofessur am Wells College in Aurora, New York.

Hier erreichte ihn - Friedmann vermutet die Rockefeller-Stiftung im Hintergrund - die Anfrage, ob er an der Übernahme des an der Universität München vakant gewordenen Lehrstuhls für Kulturgeschichte Nordamerikas interessiert sei. Die Entscheidung für die Rückkehr - zunächst unter Vorbehalt - fiel in einem jener Augenblicke seines Lebens, die man mit Friedmann als Fügung bezeichnen darf: auf einem ausgedehnten Spaziergang mit Hannah Arendt.

Die Vermittlung der Erfahrung

Wie kann ich hier abschließend in wenigen Sätzen zusammenfassen, was Friedmann uns als Lehrer gegeben hat?

Friedmann ging es nie um die gleichsam kulinarische Darbietung von Kulturgeschichte, geordnet nach Chronologie und Themen, sondern um einen Begriff von Kultur, der uns zu eigenem Fragen nach den vielfältigen Wurzeln und Bedingungen unserer Existenz nötigte.

Von diesem philosophischen Ansatz her brachte er einerseits jenes Gesamtbild Amerikas nahe, welches ich hier umrissen habe: ein Land, in dem europäische Traditionen - Protestantismus und Aufklärung, englische Rechtsinstitutionen und naturrechtliche Vertragstheorie - zu einer vitalen, uneuropäischen, „geschichtslosen“ Tradition umgeformt wurden; ein Land, dessen faszinierende Gegenwart - Bürgerrechtskämpfe, politische Morde, Hollywood und Vietnamkrieg, danach Watergate, der „naive“ Idealismus des Präsidenten Carter, die Popularität eines Präsidenten Reagan und ähnliches - erst durch Interpretation seiner kulturellen Triebkräfte halbwegs verständlich wird.²⁹ Friedmann setzte einerseits seinen ins Philosophisch-Transzendente weisenden Kulturbegriff voraus, zeigte andererseits anhand von anscheinend weit auseinanderliegenden Phänomenen ihre innere Verknüpfung.

Zur amerikanischen Kulturgeschichte Friedmanns gehören neben Themen wie Puritanismus, Erweckungsbewegungen, christlicher Perfektionismus, utopische „communities“, Unitarismus und säkularisierter Protestantismus auch so anscheinend abseitige Sujets wie „amerikanischer Humor“. Da geht es um die sowohl individualistischen als auch demokratischen Traditionen der „frontier“; diese verlangen nach der Unterscheidung zwischen Mythos und Wirklichkeit, nach der Rolle der Natur im amerikanischen Bewußtsein. Die Immunität Amerikas gegenüber Ideologien zieht die Frage nach der Totalideologie (im Sinne Karl Mannheims) nach sich.³⁰ Das Land ohne (Vor-)Geschichte hat eine spezifische Tradition der Unschuld, doch die tatsächliche „innocence“ der jungen Helden von Huckleberry Finn bis zu Holden Caulfield (in J. D. Salingers „Catcher in the Rye“) verspürt die Widersprüche dieser Tradition in der Erwachsenenwelt.

Von großartiger Dichte schließlich erweist sich Friedmanns Interpretation des anhaltenden Spannungsverhältnisses zwischen dem weißen und dem schwarzen Amerika. Der Kulturhistoriker und Philosoph läßt keinen Zweifel daran, daß sich derartige Konflikte nicht auf einen simplen Klassenkonflikt reduzieren lassen: Hier überschneiden sich kosmisch-komplexe Dimensionen menschlicher Existenz in einer puritanisch-eindimensionalen Kultur, Motive von Schuld und Angst, Sex und Gewalt, Macht und Unterwerfung, Frustration und Aggression, Identitätsverweigerung und Identitätssuche.³¹

Mit der Frage nach der Identität - von schwarzen Amerikanern, von Amerikanern im selbstgewählten Exil („expatriates“), von Juden vor und nach dem Holocaust, von Christen, von Deutschen, von Menschen in der unerbittlichen Moderne - ist Friedmann bei seinem eigentlichen Thema: Es geht um die Wahrnehmung der Würde der Eigenpersönlichkeit in einer sinnvollen, lebenswerten Welt, in vorgefundener und veränderlicher Kultur und Geschichte.³² Das Schlüsselwort, mit dem Friedmann seine Erfahrung anderen nahelegt, heißt Sensibilität. Zur Ausbildung dieses Sensoriums verweist er uns auf die Werke der Weltliteratur, auf jene Werke der reichen amerikanischen Literatur, in denen Dichter aufgrund ihres Ungenügens an der puritanischen Eindimensionalität Amerikas in die Tiefenschichten menschlicher Existenz vorstoßen.

Das Selbstzeugnis, das Friedmann in seiner Erklärung gegenüber seiner Universität in Arkansas ablegte, läßt sich so Wort für Wort auf seine Lehrtätigkeit im Lande seiner Herkunft übertragen:

„Ich war bestrebt, meine Studenten selbständig denken zu lehren, indem sie so viel Erhellung und Ermutigung wie möglich gewinnen von den großen Traditionen, wie sie von Dichtern und Heiligen, Philosophen und Wissenschaftlern in der Vergangenheit begründet worden sind. Ich habe sie ermutigt, sich mit den zentralen statt nur mit den peripheren Fragen ihrer Zeit - und jeder Zeit - zu befassen. Ich habe deutlich gemacht, daß andernfalls das einzelne Leben sinnlos wäre und Gesellschaften, ja ganze Kulturen ohne festen Rückhalt wären, vornehmlich in Zeiten der Geschichte, die so verwirrt und gefährlich sind wie unsere Gegenwart.“³³

Wer im Studium durch Friedmann diesen Anruf zu menschlicher Sinnuche erhalten hat, kann im Blick auf dessen Rückkehr nach Deutschland nur sagen: „Thanks God for Arkansas“.

Anmerkungen

1) „The members of other civilizations who were once regarded as simple subject-matter of investigation are now recognized as equal participants in the human struggle for meaning in life. Understanding thus becomes a continuing discourse between myself and members of other civilizations, a dialectical advance within the bosom of the same humanity.“ Aus dem grundlegenden Aufsatz von F.G. Friedmann: *Toward the Understanding of Other Civilizations*, in: Harvard Educational Review XXIII, 2 (Spring 1953), S.93 - 98 (Zitat S. 96). Zu Friedmanns Begriff von Kultur und zu seiner Methode siehe auch: F.G.F: *Gesellschaft ohne Humanität?*, Stuttgart 1967, S. 10 - 14; die *Einleitung*, in F.G.F: *Politik und Kultur*, München 1969, S. VII-XIV, sowie den Essay von F. G. Friedmann, *Augsburger Humanismus in der Fremde*, in: *Augsburger Humanismus in der Fremde. Briefe und Dokumente aus dem Archiv Friedmann*, Augsburg 1993, S. 10-11.

2) F. G. Friedmann, *Einleitung zu: Politik und Kultur*, S. VII. Eine Darstellung dieses von einem „neuen Humanismus“ geleiteten Wissenschaftsbegriffs unternimmt Walter Schmitz: *Humanismus und Kulturwissenschaft. Zu Friedrich Georg Friedmanns Wissenschaftsethik*, in: W. Schmitz (Hg.): *Modernisierung oder Überfremdung. Zur Wirkung deutscher Exilanten in der Germanistik der Aufnahmeländer*. Dokumentation eines Kolloquiums in Marbach, 2. - 4. September 1991, Stuttgart 1994, S. 159-167. Daran anknüpfend hat Friedmann zuletzt erklärt, daß seine Methode „anstelle einer Subjekt-Objekt-Beziehung eine Beziehung zwischen Subjekten, also zwischen erfahrenden, sinnvermittelnden, kulturschaffenden Personen“ voraussetzt und im Unterschied zur „teilnehmenden Beobachtung“ der herkömmlichen Soziologie/Kulturanthropologie die von Empathie und Sympathie getragene paraktische Verantwortung betont. Siehe Friedmanns Briefe an Walter Schmitz vom 21. März 1994 sowie vom 29. März 1994 (Briefkopien in meinem Privatbesitz).

3) Zit. nach dem Titel der Dokumentation: *Augsburger Humanismus in der Fremde* (Anm.1).

4) F. G. Friedmann in seinem autobiographischen Essay zu *Augsburger Humanismus in der Fremde*, S. 14. Auf englisch verfaßter Friedmann-Essay (unveröffentlichtes Manuskript ohne Titel) anlässlich der Übereignung des Friedmann Archivs an das Bayerische Hauptstaatsarchiv, S. 3 - 4. (Im folgenden zit. als *Introduction*). Die biographischen Details sind nachfolgend vor allem diesen beiden Quellen entnommen.

5) Zu spezifischen Erfahrungen hinsichtlich der Rolle von Juden im italienischen Faschismus siehe F. G. Friedmann, *Introduction*, S. 4.

6) F. G. Friedmann auf dem Kolloquium in Marbach, in: W. Schmitz (Hg.), *Modernisierung oder Überfremdung?*, S. 170.

7) Wilbur J. Cash: *The Mind of the South*, New York 1941 (zit. nach Taschenbuchausgabe: New York: Vintage Books 98), S. 374-378; Francis Butler Simkins: *A History of the South*, New York 3. Aufl. 1993, S. 561-578.

8) Ebda., S. 537-553; C.Vann Woodward: *Origins of the New South 1877-1913*, Baton Rouge, La. 1966 (Erstauflage 1951), S. 374-377, 392-395; ders.: *The Populist Heritage and the Intellectual*, in: *The Burden of Southern History*, Baton Rouge 1960 (zit. nach Taschenbuchausgabe New York: Vintage Books 208), S. 141 - 165.

9) Anm. 7.

10) Zum Aspekt von „Einheit und Vielfalt“ siehe u. a. F. G. Friedmann, *Amerikanische Gegenwart*, in: Stimmen der Zeit, Bd. 187, H. 1 (Januar 1971), S. 1-4.

11) F. G. Friedmann, *Die Arkansas-Geschichte*, unveröffentl. MS, S. 2.

12) F. G. Friedmann, *Gesellschaft ohne Humanität?* (Anm.1) , S. 14.

13) F. G. Friedmann, *Land ohne Vorgeschichte. Beitrag zum Verständnis Amerikas*, in: Merkur 41 (Juli 1951), S. 605-619.

14) Ebda., S.606.

15) F. G. Friedmann, *Amerika und das Problem der Geschichtlichkeit*, in: *Politik und Kultur*, S. 57 - 72 (erstmal erschienen 1965).

16) *Land ohne Vorgeschichte*, S. 606-608.

17) Hierzu F. G. Friedmann, *Toward the Understanding of Other Civilizations*, S. 95 und 98; *Amerika und das Problem der Geschichtlichkeit*, S. 63.

18) *Land ohne Vorgeschichte*, S. 615 und 611.

19) Z. B. in einem Brief an Richard von Weizsäcker vom 8. Februar 1984, S. 3 (Briefkopie in meinem Privatbesitz, H. A.). Verkörpert der „Dichter-Philosoph“ gleichsam Friedmanns Wissenschaftsideal, so repräsentiert der „Dichter-Staatsmann“ seinen Idealbegriff von lebendiger, humaner politischer Kultur. Zum „poet-philosopher“ cf. z. B. Friedmanns Brief an Henry Luce vom 11. Dezember 1955, in: *Augsburger Humanismus in der Fremde*, S. 125.

20) *Land ohne Vorgeschichte*, S. 613.

21) F. G. Friedmann, *Amerika - Lebenskampf einer Kultur*, in: Zeitschrift für Kulturaustausch“ XXII, 2 (1972), S. 27 - 28.

22) *Amerikanische Gegenwart*, S. 9.

23) *Introduction* (Anm.4.), S. 14.

24) *Augsburger Humanismus in der Fremde*, S. 31 - 36 und 79 - 99.

25) F. G. Friedmann, *The Impact of Technically Advanced Civilizations on Underdeveloped Areas*, in: *Confluence* Bd.IV, Nr. 4 (Januar 1956), S. 391 - 406.

26) Mit Kennan - und nicht nur mit diesem - teilt Friedmann die Besorgnis über die ideologische Perversion des amerikanischen Demokratiedenkens in der Ära McCarthy. Siehe Kennans Brief an Friedmann vom 2. Juni 1953, in: *Augsburger Humanismus in der Fremde*, S. 129.

27) *Die Arkansas-Geschichte*, S. 9-32, *Augsburger Humanismus in der Fremde*, S. 36-42, 101-119.

28)“...an act of yours that transcends the question of right and wrong, an act of generosity, a bowing before the superhuman dimensions of this problem“ („superhuman“ hier auch im Sinne von „transzendent“ gemeint). Brief Friedmanns an Orval Faubus vom 17. September 1957, ebda., S. 108-109. Hinzuzufügen ist hier, daß Friedmann Jahrzehnte später, anlässlich einer Gedenkfeier zum 100. Geburtstag des Präsidenten Eisenhower im Jahre 1990, noch einmal mit Faubus, der während der Little-Rock-Affäre von den Medien mal als zweiter McCarthy, mal als Faschist behandelt wurde, in einen versöhnlichen Briefdialog eintritt. Ebda., S. 118-119.

29) Zu einigen der hier genannten Themen siehe F. G. Friedmann, *Demokratie und Partizipation*, in: *Stimmen der Zeit*, Bd. 183, H. 5 (Mai 1969), S. 289-299; *Kontinuität und Wandel. Die Vereinigten Staaten im 200. Jahr der Unabhängigkeitserklärung*, in: *Stimmen der Zeit*, Bd. 194, H. 7 (Juli 1976), S. 435 - 444; *Renaissance des Populismus in den USA. Geistig-religiöse Hintergründe der Präsidentschaftswahlen*, in: *Stimmen der Zeit*, Bd. 194, H. 11 (Nov. 1976), S. 757 - 765.

30) F. G. Friedmann, *Die Überlebenschancen der amerikanischen Demokratie*, in: *Politik und Kultur*, S. 110 (erstmalig 1966).

31) F. G. Friedmann, *Schwarz-Weißes Amerika*, in: *Merkur* Nr. 189 (November 1963), S. 1089 - 1105, abgedr. in: *Politik und Kultur*, S. 73 - 96.

32) Z. B. in: *Gesellschaft ohne Humanität?*, S. 28 - 29 und 45 - 48; hierzu zuletzt F. G. Friedmann, *Identität und Integration. Zu einem Grundproblem der Moderne*, in: *Stimmen der Zeit*, Bd. 211, H. 4 (April 1993), S. 270-278.

33) Zit. aus „Fritz Friedmann: Statement, University of Arkansas, July 15, 1959 („I have tried to teach my students to think for themselves while getting as much enlightenment as possible from the great traditions established in the past by poets and saints, philosophers and scientists. I have encouraged them to deal with the central rather than the peripheral problems of their time and of any time, pointing out that otherwise individual lives would be without meaning and societies and whole civilizations without solid support, particularly in periods of history as confused and dangerous as ours.“), in: *Augsburger Humanismus in der Fremde*, S. 115.

„Ein Jude, wer ist das?“ Vom jüdischen Selbstverständnis Friedrich Georg Friedmanns

Von Adam Zak SJ

1. Mehr als Nachholbedarf

In meiner Heimat, wo einst Jahrhunderte lang Polen und viele Juden gemeinsam lebten, aber vielleicht noch stärker in Deutschland, wo eine fruchtbare deutsch-jüdische Symbiose mit einem Hermann Cohen, Franz Rosenzweig oder Martin Buber zustande kam, ist die Frage, die meine Überlegungen leitet - „Ein Jude, wer ist das?“ - eine Frage nach dem abwesenden Nachbarn. Hinzu kommt, daß es sich um einen Nachbarn handelt, den man zur „rechten Zeit“ nicht kennengelernt und nicht verstanden, ja sogar vielleicht gründlich mißverstanden hat. So scheint diese Frage zunächst einen Nachholbedarf zu signalisieren. Das gilt insbesondere für die Nachkriegsgeneration, deren Angehörige infolge der Vernichtung der europäischen Juden kaum persönlich und bewußt einem Juden begegnen, geschweige denn vom jüdischen Leben eine bleibende Wahrnehmung haben konnten. Das gilt aber auch für die ältere Generation, die infolge ihrer Verstrickung in die unheilvolle Zeit zum Selbstschutz manchen Panzer angelegt hat und nicht selten sich im geschlossenen Kreis ihrer Vorstellungen bewegt. Obwohl ich diese Frage nicht als Ausdruck der Befangenheit verstehen möchte, die das christlich-jüdische Verhältnis immer noch hemmend bedingt, so bin ich davon überzeugt, daß die Überwindung der vorhandenen Befangenheit nicht ohne wiederholte Versuche, diese Frage zu beantworten, gelingen kann.

Der angesprochene Nachholbedarf resultiert aber nicht nur aus der historischen Tatsache, daß wir kaum Juden als unsere Nachbarn mehr haben. Denn das Bedürfnis, den Juden als Juden kennenzulernen und sein Jüdissein zu verstehen, und zwar als etwas lebendiges und nicht als ein Museumsstück, entspringt auch aus einem christlichen Grundanliegen, das vielen Christen in den letzten Jahrzehnten sehr wichtig

wurde, nämlich aus dem Versuch der Neubestimmung der christlichen Identität durch eine Rückbesinnung auf die Urquellen der christlichen Erfahrung. So verdichtet sich für einen gläubigen Christen die Frage nach dem Juden als dem abwesenden Nachbarn zu einer existentiellen Frage nach dem eigenen, christlichen Selbstverständnis. Der Weg der christlichen Identitätsfindung durch negative Abgrenzung zum Judentum, das zu diesem Zweck zum Schreckgespenst einer bloßen Gesetzesreligion verdreht werden mußte, hat sich als Irrweg erwiesen, weil er den Zugang zum Verständnis der Person Jesu, seines Gottesbildes und seiner Verkündigung versperrt und darüber hinaus in offensichtlicher Verletzung des höchsten Liebesgebotes der Judenfeindschaft den Vorschub leistet. Dieser Weg wurde in der christlichen Frühzeit durch Marcion radikal beschritten, und trotz des Widerstandes des kirchlichen Lehramtes finden wir ihn bis auf den heutigen Tag als Mittel der christlichen Identitätsfindung bei Denkern und Theologen.

Es gibt aber noch eine weitere Dimension der Frage nach dem Jüdissein heute, die nicht mehr auf den wie auch immer motivierten Nachholbedarf zurückgeführt werden kann. Denn unabhängig davon, ob wir gläubige Christen sind oder nicht, ist es nach der Shoah nicht mehr möglich, die Frage nach dem Sinn der eigenen Existenz von der Frage nach dem Bruder, nach dem Nächsten, nach dem Anderen zu trennen. Die Frage nach dem Juden als Juden, nach seinem Jüdissein wird damit in einem gewissen Sinne zu einer Chiffre für das Problembewußtsein einer Philosophie, die ihren Sinn darin sieht, daß sie die Vernichtungslager und Gulags zu verhindern lehrt, oder anders ausgedrückt, daß sie die Beteiligung der Vernunft an der Rechtfertigung der Gewalt unmöglich macht. So erhält mein Versuch der Darstellung des jüdischen Selbstverständnisses von Professor Friedrich Georg Friedmann seinen Platz im Vorfeld eines Denkens, das in der Begegnung von Angesicht zu Angesicht den Anspruch erfährt: du wirst nicht töten!

Mit diesen Hinweisen auf den weiten Horizont der Frage nach dem Jüdissein soll nicht die Erwartung geweckt werden, daß hier mehr angeboten werden kann als ein Zeugnis von einem jüdischen Leben inmitten der säkularisierten Gesellschaft, von dem Impulse ausgehen für den unbefangenen Umgang von Juden und Christen und für die Übernahme der Verantwortung für Gegenwart und Zukunft aus einer religiös begründeten Hoffnung. Wir haben damit den Rahmen ge-

zeichnet, in dem nun das jüdische Selbstverständnis von Prof. Friedrich Georg Friedmann dargestellt werden kann.

2. Zurückgekehrter Nachbar

Wenn man im Lebenslauf von Friedmann liest, daß er - der gebürtige Augsburger, Jahrgang 1912 - ab 1933 bis 1960 nacheinander in Rom, England und in den USA lebte und tätig war und dort weiterhin erfolgreich hätte wirken können; wenn man bedenkt, daß seine Eltern, die meisten Verwandten und jüdischen Freunde die Nazizeit nicht überlebten, dann kann man es nachvollziehen, wenn er sagt: „Ich hatte Glück in meinem Leben, viel Glück“. Sicher beinhaltet dieser Ausspruch viel mehr als die Tatsache des bloßen Überlebens. Erstaunlich jedoch bleibt, daß Friedmann 1960 freiwillig nach Deutschland, an den „Ort der massivsten Betroffenheit“ zurückkehrt, wo ihn doch alles daran erinnern mußte, daß er ein Überlebender war; bis dahin, daß er sich fragte: „Welche Verdienste hatte ich, daß ich überleben durfte?“ Da er keine besonderen Verdienste fand, wurde ihm „Überleben zu Schuld“. Was mit diesem, für den Außenstehenden schwer nachvollziehbaren Schuldgefühl gemeint ist, deutet Friedmann mit einer Abfolge von Fragen an, die uns zeigen, daß er sein Judesein in die Erfahrung des Menschengeschlechts eingebettet und vor unbequemen Fragen ungeschützt weiß. Er fragt nämlich:

„Wie konnte ich Abbitte leisten denen gegenüber, bei denen ich vielleicht versäumt hatte, sie durch eigenes Tun in den Kreis der Überlebenden hinüberzuretten? Welche Schuld trifft den, der als Teil eines Volkes, einer Kultur, einer Gemeinschaft versäumt hat, Kräfte zu wecken, die den Lauf der Geschichte hätten verändern können? Welche Schuld trifft den, der als Angehöriger der menschlichen Rasse teilhat an den Verbrechen derer, die ebenfalls der menschlichen Rasse angehörten?“²

Sein Überleben ist ihm aber nicht nur Anlaß, sich selbst und andere nach der Verantwortung für Vergangenes zu fragen, sondern noch in viel stärkerem Maße eine Art Verpflichtung, an der Entwicklung eines Vertrauensverhältnisses zu den jungen Menschen in Deutschland, „für die menschenwürdiges Überleben zentrales Anliegen ist“³, mit allen Kräften zu arbeiten. Bei dieser Arbeit ging es ihm um mehr als um

gegenseitige Achtung, nämlich auch um „Achtung vor dem gesamten Mysterium menschlichen Daseins“.⁴ So gewinnt für Friedmann sein Entschluß zur Rückkehr nach Deutschland allmählich den Sinn einer Sendung. Diese kristallisierte sich heraus auf der Basis der „radikale[n] Ablehnung jeglichen Urteilens oder Moralisierens aus sicherer Ferne“ unter dem Eindruck der „täglich[e], erschütternde[n] und verwirrende[n] Begegnung mit Menschen, die in der einen oder anderen Weise die unaustilgbaren Spuren jener Zeiten zeigten, für deren Verständnis die Kategorien des Denkens und Urteilens, wie sie in der bisherigen Geschichte der Menschheit entwickelt worden sind, nicht ausreichten.“⁵

Sein Verständnis der (nicht nur) eigenen Aufgabe ist stark geprägt von der kritischen Diagnose des Versagens einer Gesellschaft, in der „weder Betroffenheit noch Bekehrung (...) einen Platz zu haben“ scheinen⁶, weil sie nicht durch die geistige Dynamik der „gegenseitigen Selbstoffenbarung von Personen“ beseelt ist, sondern durch „Austausch von Fakten“⁷ und durch das Ideal der technischen Machbarkeit⁸ beherrscht wird. Diese gesellschaftliche Entwicklung, die den Einzelnen der Bedrohung durch Sinnlosigkeit und Isoliertheit ausliefert, bringt Friedmann in Verbindung mit der Veränderung des Rationalitätsbegriffes in der Aufklärung und mit dem damit zusammenhängenden Verlust des Transzendenzbezuges. Die autonome, aufgeklärte Ratio behandelt die Wirklichkeit wie ein „Sammelsurium“ von meßbaren und technisch beherrschbaren Daten und nicht mehr als „ein sinnvolles Ganzes“, das gedeutet werden kann.⁹ Die sinnorientierte Vernunft, deren Auge die Liebe war, ist zum zweckorientierten, an willkürliche Interessen gebundenen Verstand geworden, der sich als unfähig erwiesen hat, sinnstiftend (d. h. vermittelnd zwischen der Vielheit von Daten und dem sinnvollen Ganzen) oder gesellschaftlich integrierend zu wirken.¹⁰ Die ästhetischen Werte, mit ihrer hochstilisierten Zeitlosigkeit waren als Ersatz der Transzendenz unfähig, die zeitgebundene Verbindlichkeit zu begründen. Für Friedmann gilt es deshalb als sicher, „daß das mangelnde Interesse des deutschen Bürgertums am politischen Geschehen, daß die mangelnde Zivilcourage und ähnliche Mangelerscheinungen mit diesem Problem in Verbindung standen. (...) Es war wohl der Umgang mit den zeitlosen Werken und Werten der deutschen Bildung, der dem deutsch-jüdischen Bürgertum sein Gefühl für die Dauerhaftigkeit und Unzerstörbarkeit, sei

es der bürgerlichen Existenz, sei es der Symbiose mit deutscher Kultur und Gesellschaft gab.“¹¹

Diese Kritik an dem vorherrschenden Kultur- und Rationalitätsmodell¹² gipfelt in der Feststellung, daß es „die Machtübernahme Hitlers nicht verhindert“ und sogar die Gebildeten für den Nationalsozialismus anfällig gemacht hat. Sehr nüchtern fügt er hinzu, daß „jüdische Intellektuelle wohl nicht anders gehandelt hätten, hätte es keine Verfolgung der Juden gegeben“.¹³

Im Einklang mit dieser Diagnose bestimmt Friedmann seine und seines deutschen Nachbars Aufgabe:

„Der Jude als Überlebender und sein für menschenwürdiges Überleben kämpfender Nachbar finden sich somit vor der gleichen Aufgabe: den absoluten Primat des rein zweckorientierten Verstandes abzubauen und der sinnvermittelnden, gesellschaftlich und politisch integrierenden Vernunft wieder ein größeres Maß an Geltung zu verschaffen.“¹⁴

Friedmann ist überzeugt von der Möglichkeit der Überwindung der Herrschaft des zweckorientierten Verstandes und von der Möglichkeit der Wiederherstellung des sinngebundenen Zusammenhangs der menschlichen Wirklichkeit. Das soll geschehen durch die Wiedergewinnung des Transzendenzbezuges. Friedmann wird dadurch keineswegs zu einer Art Missionar, wohl aber zu einem sich nicht aufdrängenden Zeugen der Menschlichkeit, deren Kern der eschatologische Glaube an die Verheißung ist, die den sinnvollen Zusammenhang zwischen seinem Leben und Überleben und dem der Mitmenschen herstellt. Deshalb führte er die erkannte Sendung durch, indem er seinen jungen Studentinnen und Studenten über die Jahre der Universitätstätigkeit hinaus die Bedingungen für Begegnungen geschaffen hat, wo sie die Fähigkeit des hinhörenden Erfahrens und des offenbarenden Sprechens entdecken konnten. „Worauf es mir ankommt „- schreibt er an die Benediktinerin S. Adelgundis Jaegerschmid - „ist zu verhindern, daß das Menschliche, also die Begegnung von Menschen in und aus gemeinsamer Not, Hoffnung, Glaube, verloren geht.“¹⁵

Offenbar hat diese Methode den Nerv der nach menschenwürdigem Überleben trachtenden Generation getroffen. In einem späteren Brief an S. Adelgundis bemerkt Friedmann nebenbei: „Ich merke doch selbst, daß die jungen Leute nicht wegen meiner ‘Wissenschaft’ zu mir kommen, sondern wegen der menschlichen Atmosphäre. Wissenschaft gibt es genug in der Welt, aber dieses andere eben nicht.“¹⁶

Das Menschlichste, dessen Verlust es zu verhindern gilt, ist für Friedmann der Glaube, verstanden „als eine ursprüngliche Haltung des Menschen, die in der Achtung des anderen Menschen, der Schöpfung überhaupt, das Numinose verspürt.“¹⁷ Der Glaube, der in der Achtung des anderen Menschen und der Schöpfung anhebt, bedeutet „unmittelbares Vertrauen, das in etwa dem Vertrauen eines Kindes entspricht, das an die wundersame Wahrheit des Märchens glaubt.“¹⁸ Wenn also Friedmann an einer Stelle die Überwindung der „absoluten Herrschaft der instrumentellen Vernunft und die Einsetzung einer durch Glauben erleuchteten Ratio“ postuliert¹⁹, meint er nicht die von der Autorität der Offenbarung her gedachte Ratio der Scholastik, sondern vielmehr den dialogischen Logos, die Sprachvernunft, die unter dem Anspruch der Wahrheit steht und ihren Weg zu ihr als Dienst an der Verständigung und an der Verantwortung für das menschenwürdige Überleben versteht. Im Grunde ist das ein Dienst an dem gesprochenen Wort, mit dem sich die Menschen gegenseitig offenbaren und anvertrauen, mit dem sie ihr Ja und ihr Nein der Verantwortung sprechen.

Der einst ausgeladene Nachbar ist also zurückgekehrt und nahm - trotz des starken Bewußtseins der eigenen „Verletzlichkeit“²⁰ - die „‘prophetische’ Funktion“ eines Zeugen der Verheißung²¹ auf sich, einer Verheißung, die in Vergessenheit geriet oder verraten wurde, was den Menschen das Gefühl der Sinnlosigkeit brachte und den Totalitätsansprüchen der Ideologien wehrlos auslieferte. Friedmann hat für diese bei dem Entschluß zur Rückkehr unbeabsichtigte und wohl auch ungeahnte Entwicklung²², zu der ihn die ungenügende Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus und die Auflösungserscheinungen der menschlichen Wirklichkeit herausgefordert haben, einen hohen Preis bezahlt: „Einerseits war es jetzt die Leugnung des Geschehenen von seiten deutscher Bürger, welche die Pietät verletzte, andererseits wurde eine Rückkehr nach Deutschland von nicht wenigen Juden als

Verrat betrachtet; zum Verlust von Familienangehörigen durch das Naziregime kam die oft absolute Entfremdung gegenüber überlebenden Verwandten und Freunden.“²³ Daß er diesen Preis bezahlt hatte, spricht nicht nur für die Glaubwürdigkeit Friedmanns, sondern auch für die Notwendigkeit seiner Sendung.

3. Jüdisch-christliche „*communio fidelium*“

Obwohl Friedmann eindeutig als Jude, der überlebt hat, nach Deutschland zurückkehrte, hat er sich dennoch nie als Repräsentant von irgend jemand verstanden, auch nicht als Repräsentant des Judentums. Er erlebt diese seine Nichtrepräsentativität als Einsamkeit und unteilbare Verantwortung aber keineswegs als Isolierung²⁴, wobei er ganz bewußt keiner konkreten Gemeinde angehört. Er möchte „nur Jude“ sein und als „nur Jude“ wirken und ernstgenommen werden. Diese Entschlossenheit zum eigenen Judesein bei gleichzeitigem Fernbleiben von jeder Form des organisierten jüdischen Lebens hat den Stellenwert einer solidarischen Gemeinschaft des Überlebenden mit den Opfern, die nur deshalb vernichtet wurden, weil sie eben „nur Juden“ waren. Das pietätvolle Gedenken der Opfer ist deshalb das erste Merkmal der jüdischen Identität Friedmanns und seine erste Aufgabe als „nur Jude“. Sein Leben in Deutschland als „nur Jude“ sollte also zunächst nur stummes Zeugnis von einer Abwesenheit sein, von einer nicht mehr vorhandenen Gemeinde, in die er hineingeboren wurde.

Wie hat sich aus dieser persönlichen, für den - man möchte fast sagen - privaten Bereich gedachten Bestimmung die gesellschaftlich relevante „prophetische“ Funktion eines Zeugen der religiösen Verheißung herauskristallisiert?

Die kultur- und gesellschaftskritische Analyse mit ihrer klaren Diagnose der negativen Folgen des Transzendenzverlustes bildet zwar einen Ansatzpunkt für ein solches prophetisches Bewußtsein, vermag es aber allein nicht zu erklären. Auch die urjüdische Tradition des Gedenkens, in der er als „Mittler des Gedenkens, durch den die unverbrauchte Liebe der Toten lebendige Gegenwart“ wird²⁵, bewußt gestanden hat, mußte nicht unbedingt zur Annahme einer in die Gesellschaft hineinwirkenden Sendung führen.

Ausschlaggebend scheinen hier zwei Faktoren zu sein, die Friedmanns Leben neuorientiert haben und die seiner ganzen Aktivität seit der Emeritierung 1979 bis heute eine besondere Prägung geben.

Der erste Faktor war das durch Konzilsdiskussionen über die Beziehung der katholischen Kirche zum Judentum angeregte Gespräch mit Karl Rahner, dem Konzilstheologen und Arbeitskollegen an der Universität München. Der zweite Faktor war die Entdeckung des jüdischen Denkers Franz Rosenzweig, dessen Konzeption der jüdischen Existenz als *Exil* und die der jüdisch-christlichen Beziehung Friedmann sich zu eigen machte. Diese Entdeckung geschah im Rahmen seiner Beschäftigung seit 1979 mit den Vertretern der deutsch-jüdischen Kultur.

Friedmann kommt also zum Nachdenken über sein Judentum nicht durch das Studium der Bibel und der alten jüdischen Traditionen, sondern durch die Anregungen, die letzten Endes vom zweiten Vatikanischen Konzil und von dem im 20. Jahrhundert wohl bedeutendsten jüdischen Denker ausgegangen sind. Beide Anregungen hängen mit den Versuchen zusammen, die jüdisch-christliche Beziehung auf neue solide theologische Grundlagen zu stellen. Es verwundert also nicht, daß Friedmann seine Sendung als eine mit den Christen gemeinsame Sendung versteht.

Bevor wir seine Auffassung von der Gemeinsamkeit zwischen Juden und Christen analysieren, betrachten wir zuerst kurz die Ausgangslage. So wird uns auch die Entwicklung sichtbar, die Friedmann in den letzten fast 30 Jahren in dieser wichtigen Frage durchgemacht hat. Rückblickend schreibt er zu dem Beginn seiner Besinnung auf das eigene Judentum:

„Ich war etwa 55 Jahre alt, als ich mir zum ersten Mal in meinem Leben Gedanken über mein Judentum machte. Vor dieser Zeit betrachtete ich es als eine biographische Selbstverständlichkeit, die teils durch Abkunft und Erziehung, teils durch äußere Umstände gegeben war. Die Tatsache, daß ich mit Karl Rahner der gleichen Fakultät angehörte und er Peritus beim zweiten Vatikanischen Konzil war, führte dazu, daß ich mit ihm einmal ein Gespräch führte, in dem er mein Anliegen in treffender Weise als die Überwindung der Befangenheit zwischen Christen und Juden charakterisierte. Ich zog mich kurz danach einige

Wochen in ein Bergdorf in Tirol zurück, um einige Bücher über jüdische Geschichte zu lesen und über meine Haltung zum Christentum bzw. zu meinen christlichen Freunden und Bekannten nachzudenken. Ich schrieb darauf einen Aufsatz in der Form eines Briefes an Karl Rahner, in dem ich versuchte, Befangenheit als Folge der verschiedenen Interpretationen der Heilsgeschichte durch Judentum und Christentum zu sehen.“²⁶

Die „biographische Selbstverständlichkeit“ des jüdischen Selbstgefühls Friedmanns war zwar eine vom Haus aus vererbte und positiv empfundene, sie war aber in religiöser Hinsicht nicht besonders tief geprägt.²⁷ Sie war vergleichbar mit der Selbstverständlichkeit der Achtung für die Werte der bürgerlichen Welt.²⁸ Nach der ersten Besinnung über sein Judentum war er der Meinung, daß für ihn „der Glaube an die Erwählung (...) heute als Aufruf zu exemplarischer Lebensweise verstanden werden“ kann.²⁹ Demnach wäre die Grundlage christlich-jüdischer Beziehung und Zusammenarbeit die Übernahme vor Gott einer größeren Verantwortung für das würdige Überleben. Für Rahner war diese humanistische Haltung eine ungenügende Grundlage der Beziehung von Juden und Christen, weil er sah, daß dabei das Geheimnis der göttlichen Erwählung und Verheißung, der göttliche Auftrag an Israel aufgegeben werden mußte. Rahners Einwände waren als Fragen formuliert:

„Aber kann der Christ vom Juden auch nur wünschen und hoffen, daß er (...) den Anspruch einer besonderen Erwählung und eines besonderen Anspruchs an die Welt aufgibt und aus seinem authentischen Wesen ausscheidet? Daß er sich als Humanist aus einem bestimmten Volkstum und einer bestimmten Geschichte versteht wie jedermann?“³⁰

Für einen Christen kann es laut Rahner nicht gleichgültig sein, ob sich der Jude „als Glied eines Volkes mit einer heilsgeschichtlichen Sendung“³¹, die auch für Christen von größter Bedeutung ist, versteht oder nicht.

Wenn Friedmann auf die Einwände Rahners erst vor kurzem, also nach 28 Jahren eine ausdrücklich zustimmende Antwort gibt³², dann bedeutet das nicht, daß er den Rahnerschen Anstoß nicht viel früher aufgenommen hat. Denn die Gemeinschaft der Juden und Christen ist

für Friedmann, spätestens seit der Beschäftigung mit Franz Rosenzweig, eine heilsgeschichtliche und nicht bloß eine profan humanistische. Es ist eine Gemeinschaft der gläubigen Juden und Christen, die die göttliche Verheißung vertrauensvoll und je auf eigene Weise empfangen haben und daher bereit sind - ihre jeweilige Identität nicht preisgebend - eine gemeinsame Sendung in der heutigen Welt so wahrzunehmen, daß ihre gemeinsame Hoffnung den bedrohten Menschen zuteil werden kann. In diesem Sinne darf wohl diese Gemeinschaft von Juden und Christen, wie sie von Friedmann gedacht und gelebt wird, mit dem Namen einer „communio fidelium“ bezeichnet werden. Sehen wir nun im einzelnen die Überlegungen Friedmanns, die diesen Schluß rechtfertigen.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß Friedmann über sein Judentum und über seine Auffassung von jüdisch-christlichem Verhältnis keine fachtheologischen Gedanken systematisch entwickelt, sondern daß er sich im Rahmen einer existentiellen Suche nach der Vergewisserung über das Wesentliche bewegt. Diese Suche führt ihn immer wieder zu den Wurzeln seiner jüdischen Identität, die nicht eine Art von Reflex darauf ist, was andere Menschen von den Juden denken, sondern Ureigenes, in der jüdischen Tradition von Anfang an Gegenwärtiges. Für Friedmann war das nicht eine Lehre oder Liturgie, sondern die „Tradition des Eingedenkseins, die mit den Stammesvätern beginnt und die ganze Vielfalt von Ereignissen einbezieht, da jüdische Menschen mit Gott haderten und um seinen Segen rangen“³³, d. h. die mystische Erfahrung der frühen jüdischen Geschichte, wo Einzelne - wie Abraham, Rachel, Jakob oder Moses - „in der Gegenwart eines sie anrufenden Gegenüber“ standen.³⁴ Diese Art der Rückbesinnung auf urjüdische Erfahrungen erklärt es, warum das Judesein für Friedmann kein Attribut unter anderen Attributen, keine institutionell abgestützte Volkzugehörigkeit bedeutet, sondern eine Existenzweise meint. Für den Vollzug dieser Existenz ist einerseits die persönliche Annahme der auserwählenden Verheißung Gottes an Abraham und dessen Nachkommen und andererseits die Bewährung der empfangenen Hoffnung durch weltgültige Nächstenliebe, solange die Erfüllung aussteht, entscheidend. Dieses Selbstverständnis läßt keinen Raum für Selbstgerechtigkeit und erlaubt eine klare Trennung der religiösen und der politischen Aspekte des jüdischen Lebens.

Daß für Friedmann Judentum und Christentum „zwei Modi oder Stile des Gedenkens an die Verheißung“³⁵ sind, hängt mit seiner Übernahme des von Franz Rosenzweig formulierten Glaubens zusammen, wonach „am Ende der Tage Christus und der jüdische Messias identisch sein werden“.³⁶ In der Geschichte bleiben laut Rosenzweig Judentum und Christentum getrennt und eigenständig, obwohl zugleich voneinander geheimnisvoll abhängig durch ihren Bezug auf dieselbe eschatologische Verheißung und durch ihre sich ergänzende heilsgeschichtlichen Aufgaben gegenüber der Welt.³⁷ Friedmann übernimmt diese Konzeption Rosenzweigs, der für ihn übrigens kein „Forschungsobjekt“ im üblichen Sinne geworden war.³⁸

Schon im Mai 1981 schreibt er in diesem Sinne an die inzwischen dem Hause Friedmann eng verbundene S. Adelgundis Jaegerschmid und zieht daraus Konsequenzen für eigene Auffassung des jüdisch christlichen Dialogs:

„Das Verhältnis Christentum und Judentum - im Guten wie im Bösen - scheint mir eines der allerletzten Mysterien zu sein. (...) Ich glaube wie Rosenzweig und andere, daß der Universalismus der Juden (...) das Christentum brauchte, um den anderen Völkern das zu geben, was von Anfang an im Judentum angelegt war, die Ausrichtung des Lebens auf das göttliche Reich am Ende der Tage. Ich verstehe deshalb den neuen Erzbischof von Paris vollständig, wenn er sagt: ich bin und bleibe Jude. Wenn ich gegen die üblichen jüdisch-christlichen Gespräche bin, so ist es, weil es sich hier nicht um ein intellektuelles, sondern mystisches Problem handelt.“³⁹

Der Dialog, der dem Mysterium des heilsgeschichtlichen Verhältnisses von Juden und Christen gerecht werden soll, muß „über den konventionellen christlich-jüdischen 'Dialog' hinaus den anderen nicht nur in seiner Eigenart anzuerkennen, sondern ihn darin zu bestätigen und ihm helfend beizustehen. Bedeutet doch in beiden Traditionen Dienst an Gott auch Dienst am Menschen.“⁴⁰

Wie wichtig auch der theologische Dialog sein mag, so gehört er doch dem „alten Denken“ an⁴¹ und Friedmann schreibt ihm höchstens eine „aufklärende Wirkung“⁴² zu. In einem Brief an S. Adelgundis Jaegerschmid vom 2. Februar 1981 begründet er seine Skepsis dem fachtheologischen Dialog gegenüber:

„Auch ich glaube nicht an das theologische Gespräch zwischen Christen und Juden. Viel von dem, was so unnötigerweise schief ging, hat mit der Intellektualisierung des Religiösen zu tun.“

Er selbst sieht seine Aufgabe nicht darin, den großartigen theologischen Entwurf Rosenzweigs weiter zu denken und zu entwickeln, sondern darin, das in ihm erfaßte *Mysterium* des jüdisch-christlichen Verhältnisses in den Begegnungen von Menschen als zwei eher komplementäre als konkurrierende Grunderfahrungen des Religiösen erfahrbar zu machen. So können wir eine ganze Reihe von Äußerungen Friedmanns finden, die diese *mystische* Bedeutung von Begegnungen, die der endzeitlichen Identität zusteuern, zumindest bestätigen. So lesen wir z. B. im Rückblick auf eine um 1981 stattgefundene Begegnung mit Urs von Balthasar: „Wir hatten uns in einem kurzen Gespräch darauf geeinigt, daß es sich für ihn und mich nicht um den üblichen jüdisch-christlichen Dialog handeln konnte, sondern eher um eine Begegnung, bei der zwei Formen der Wahrnehmung des menschlichen Urgeheimnisses sich gegenseitig stützten und ergänzten.“⁴³

In den Briefen an S. Adelgundis Jaegerschmid ist diese Entwicklung sehr eindrucksvoll bezeugt. Am 18. August 1981 schrieb Friedmann an S. Adelgundis: „Ich (...) glaube, daß die neue lebendige Gemeinschaft - es ist ein neutraleres Wort als „Kirche“ - eben aus der Gemeinschaft dieser „Einzelnen“ bestehen wird, wobei sich in jeder Person, das was wir traditionell Christentum und Judentum nennen, in eigener Weise vereinen und befruchten wird. Das spüre ich ganz stark in meiner Arbeit mit den Studenten, die mir helfen.“

Wenige Monate später am 16. Dezember 1981 schreibt er wieder: „Könnte man nicht sagen, daß wo ein Christ versucht ein guter Christ zu sein und wo ein Jude versucht zu entdecken, was es heißt oder heißen könnte, Jude zu sein, da fließen die beiden ineinander.“

Nach circa zwei Jahren am 19. März 1983 heißt es dann: „Wenn ich an dich oder Urs von Balthasar oder unseren süditalienischen Erzbischof, aber auch an manche unserer jungen Freunde denke, so scheint es doch so etwas wie eine *ecclesia invisibilis* zu geben und jede Arbeit, die aus Freude getan wird, wird so etwas wie eine Lobpreisung Gottes. Wie glücklich wir sein dürfen, uns gegenseitig zu haben.“

So verstandener und so gelebter Dialog dient „weder einer sentimentalen oder moralisierenden Selbstbestätigung noch einem politischen oder sozialen Kalkül“. Der auch öffentliche Einsatz Friedmanns für diesen Dialog wird durch die Hoffnung getragen, daß die eine oder andere Person sich in dieselbe Richtung bewegt, „auf daß unser Zusammenleben um ein paar Grade wärmer, um einige Nuancen menschlicher werde“.44 Er erhofft sich, daß von diesen tiefen menschlichen Begegnungen auch Impulse für die notwendige Erneuerung der jüdischen und der christlichen Menschen in ihrer jeweiligen Identität und unverwechselbaren Aufgabe ausgehen. Sie haben es nötig, weil sie durch Exklusivitätsansprüche nicht nur in ihrer Beziehung zueinander gefährdet sind, sondern auch ihre eigene Religiosität - und damit die eigene Menschlichkeit - dem Risiko der Ideologisierung und der geistigen Verkrustung aussetzen.

„Sollten wir nicht, Juden und Christen, gerade heute, da wir gemeinsam vor der Grundfrage menschlichen Überlebens stehen, uns gegenseitig helfen, zum Eigenen zurückzufinden? Haben wir Juden den Gedanken göttlicher Auserwählung nicht allzu oft im Sinne menschlicher Selbstgerechtigkeit praktiziert? Und hat der Anspruch der Universalität von Seiten der Verkünder der christlichen Botschaft nicht allzu oft zu einem allzu weltlichen Triumphalismus geführt? Könnte so nicht die Verschiedenheit der heilsgeschichtlichen Auffassungen zum Segen beider Traditionen reichen und diese wiederum zum Segen einer nach Frieden und Gerechtigkeit lechzenden Welt?“45

Bei aller Betonung des mystischen Elementes der jüdisch-christlichen Begegnungen dürfen sie also nicht zu einer Weltentfremdung führen, wohl aber zu einer demütigen, aus der gemeinsam getragenen Not kommenden Religiosität, die die Menschen befreit und vereint. Sie bedeuten keinen Rückzug ins Private oder gar ins Sektiererische, sondern vielmehr eine neue Art des religiös motivierten sozialen Einsatzes inmitten der säkularisierten und rein zweckorientierten Gesellschaft. Ziel dieses Einsatzes ist, daß Menschen wieder der Betroffenheit und der Bekehrung fähig werden und damit auch weniger anfällig für eine ideologische Verabsolutierung der innerweltlichen Kräfte oder Bestrebungen. Das eschatologische Element der jüdisch-christlichen Hoffnung, die gerade in den Begegnungen als das eigentlich Zusammenhaltende frei wird, erlaubt eben nicht, daß irgendwelche Nischen der

Gemütlichkeit bzw. innerweltliche Ziele oder Verwirklichungen mit dem Reich Gottes verwechselt werden. Friedmanns Kritik am Zionismus und sein Verhalten in vielen aktuellen jüdisch-christlichen Kontroversen wie die um den Karmel in Auschwitz oder die um die Seligsprechung von Edith Stein⁴⁶ sind konkrete Anwendungen der Freiheit des religiösen Menschen, der konsequent von der eschatologischen Hoffnung her denkt und handelt. Als Beispiel für diese Freiheit sei eine Stelle aus einem Brief an S. Adelgundis Jaegerschmid vom 25. Februar 1983 angeführt, wo die Absage an die Verwechslung der religiösen Ordnung mit der politischen unmißverständlich ausgesprochen ist:

„Jerusalem, Israel, sie stehen am Ende der Tage. (...) Als ein Refugium erkenne ich Israel vollständig an. Ich erkenne es auch an im Sinne, in dem Buber in Palästina einen zwei-Völker-Staat errichten wollte, um dadurch ein Zentrum einer jüdischen kulturellen Renaissance aufzubauen, aber ich weigere mich absolut diesen heutigen Staat Israel, auch wenn er von Engel regiert würde, als das anzusehen, was die Verheißung des endzeitlichen Jerusalem bedeutet. (...) Wenn die Zionisten heute ihren Staat mit biblischen Zitaten verteidigen, so ist dies für mich reine Blasphemie.“

Friedmann faßt den eschatologischen Charakter der jüdischen Existenz, die sowohl für seinen Umgang mit dem Christentum als auch für seine Haltung gegenüber manchen Formen des jüdischen Lebens bestimmend ist, unter dem von Rosenzweig verwendeten Begriff des Exils zusammen. Exil bedeutet für Rosenzweig wie für Friedmann „nicht die Folge des Verlustes eines uns von Natur gegebenen oder von uns geschichtlich erworbenen Landes, sondern die Ferne von einem göttlich verheißenen Zustand am Ende der Tage“.47 Der Jude lebt und wirkt also in der Abwesenheit der Erfüllung, aber zugleich in der Hoffnung dieser Erfüllung, und in diesem Sinne ist das *Exil* seine Heimat, unabhängig davon, ob es einen jüdischen Staat gibt oder nicht. Indem also auf diese Weise der Staat aber auch andere Formen der Beheimatung wie z. B. die Assimilation relativiert werden, gewinnt jene Gemeinschaft an Bedeutung, in der nicht die „Konfession“ von Menschen, die ihr angehören, das wichtigste ist, sondern vielmehr, ob sie die Substanz ihres Jude- bzw. Christseins einbringen, d. h. ob sie Menschen sind, „die in der Ganzheit ihrer Substanz erfaßt sind von dem göttlichen Paradox, dem sie den Ursprung ihrer Gemeinschaft verdan-

ken: von Gottes Befehl an Abraham, seinen einzigen Sohn, den Sohn der Verheißung, zu opfern; von Gottes Selbstopfer im menschengewordenen Sohn“.⁴⁸ So verstandene Gemeinschaft, in der sich Juden und Christen vereinen, obwohl sie auf je eigene Weise, d. h. getrennt, der Erlösung harren, muß von Liebe beseelt werden. Die Liebe ist es ja, die nach der großen Intuition Rosenzweigs die erlösende Tat Gottes am Ende der Zeit schon jetzt in die Welt hineinträgt, damit die Welt nicht der Versuchung zum Opfer fällt, das Reich mit seiner Parodie zu verwechseln.

4. „Begegnungen von Personen“ statt „Behandlung von Problemem“⁴⁹

Schon in den vorausgegangenen Überlegungen zur jüdisch-christlichen *communio* tauchte immer wieder ein Wort auf, das für Friedmann ein Schlüsselwort zu sein scheint: Begegnung. Es ist in der Tat ein Schlüsselwort sowohl für das Verständnis der Biographie Friedmanns, die durch Begegnungen bestimmt ist, als auch für das Verständnis seiner Visionen der Zukunft. Begegnungen waren im Leben Friedmanns von Gott gefügte Ereignisse, die ihn zu dem machten, was er geworden ist, und die ihm erlaubten, sich selbst ganz einzubringen in den Prozeß der Überwindung der Sinnlosigkeit durch die Streuung der Hoffnung inmitten einer Gesellschaft, die dabei ist, die Selbstzerstörungskräfte zu entwickeln. Durch die Begegnungen soll der verlorene Sinn wieder zum Teil der gesellschaftlichen Erfahrung gemacht werden. In diesem Sinne ist für Friedmann die Begegnung von Personen, in der sich die vertrauensvolle Offenheit der Menschen aufeinander ereignet, „der Ort“, von dem aus die Gesellschaft ihre Erneuerung erfahren kann.⁵⁰ Friedmann setzt also nicht auf Institutionen, sondern auf Begegnungen, die als weltweites Netz von persönlichen Beziehungen dem Hang der Menschheit zur Selbstzerstörung entgegen wirken können. Was die Begegnung zur Erfüllung ihrer Rolle prädestiniert, ist die Tatsache, daß in ihr die menschlichen Grenzen nicht als Bedrohung, sondern dank Zuspruch und Vertrauen als Transzendenz erfahren werden können.

Wir finden zwar bei Friedmann keine Begegnungsphilosophie, wie sie z. B. ein anderer überlebender Jude, nämlich Emmanuel Lévinas formuliert hat, aber die Intuitionen seiner vom Chassidismus beeinflussten Mystik der Begegnung zielen auf die Etablierung einer Denkweise, die

die Wiederholung des Unheils unmöglich machen soll. Das ist auch das Ziel der Begegnungsphilosophie von Lévinas.⁵¹ In der Erfahrung der Begegnung ist unmittelbar eine Erfahrung der Unmöglichkeit gegeben, die Wirklichkeit bloß als zu verarbeitendes Material zu beherrschen. Das Gespräch von Angesicht zu Angesicht, das in der Begegnung stattfindet, verknüpft den Gebrauch der Vernunft mit dem unverfügbaren Anspruch der ethischen Verbindlichkeit - mit der Verantwortung für den Anderen. Dieser Anspruch erschöpft sich nicht in dem Verbot zu töten, sondern er bedeutet für Friedmann den Einbruch der Transzendenz, die die Grenzen der Angst und der Hoffnungslosigkeit sprengt und zur Verheißung der Erfüllung dessen wird, was sich zwischen den Menschen als Güte ereignet hat.

Wer ist also ein Jude? Er ist ein Mensch, wie Du. Wenn er für Dich ein Fremder geblieben ist, dann liegt es nicht an ihm. Er ist wohl ein Träger eines Geheimnisses. Dieses Geheimnis entfremdet ihn nicht von Dir, sondern umgekehrt - nähert. Denn das Geheimnis, von dem er Träger ist, offenbart Dir Deine Würde und daß Gott sich Deiner annimmt und Du hast nicht zu fürchten - selbst in Angesichts des Todes nicht. Er ist also Dein Bruder, der Liebe bezeugt, ohne die Du nicht sinnvoll leben kannst.

Anmerkungen

- 1) *Auswanderung und Rückkehr. Gedanken zur nationalsozialistischen Universität*, in: *Politik und Kultur*, München 1969, S. 5.
- 2) *Vom Schicksal der deutsch-jüdischen Kultur. Betrachtungen eines Überlebenden*, in: *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern*. Aufsätze, hg. v. M. Treml u. J. Kirmeier unter Mitarbeit v. E. Brockhoff, München: Haus der Bayerischen Geschichte 1988, S. 576. Vgl. *Judesein heute*, in: *Stimmen der Zeit*, Bd. 201/1983, S. 336.
- 3) *Judesein heute*, in: *Stimmen der Zeit*, Bd. 201/1983, S. 337.
- 4) Ebda.
- 5) *Auswanderung und Rückkehr. Gedanken zur nationalsozialistischen Universität*, in: *Politik und Kultur*, München 1969, S. 5-6.
- 6) *Ein heilsgeschichtliches Bündnis?*, in: Festschrift für J. B. Metz, 1988 (Typoskript, S. 13).
- 7) *Das Wort und die Schrift*. Festvortrag anlässlich der Segnung der erweiterten Bibliothek von St. Bonifaz, München, 19. Okt. 1984, S. 6. Staatsarchiv Augsburg, Nachlaß Friedmann Best.-Nr. 154.
- 8) Vgl. *Momentaufnahmen aus Augsburger Jahren - ein jüdischer Bürger erinnert sich*, in: *Stephania*, Nr. 61, 15. Dez. 1989 Augsburg, S. 41.
- 9) Vgl. ebda. S. 41-42
- 10) Vgl. *Brauchen wir eine neue Mythologie?* Vortrag am Goethe-Institut, Paris, 2./3. Juni 1983, S. 3-4. Staatsarchiv Augsburg, Nachlaß Friedmann, Best.-Nr. 154.
- 11) *Momentaufnahmen aus Augsburger Jahren - ein jüdischer Bürger erinnert sich*, in: *Stephania*, Nr. 61, 15. Dez. 1989, Augsburg, S. 40; vgl. auch S. 42.
- 12) Friedmanns Rationalismuskritik zeigt gewisse Parallelen mit dem Denken von E. Rosenstock-Huessy. Vgl. dazu A. Zak, *Die Zeit der Sprache - die Sprache der Zeit. Zum Sprachdenken Eugen Rosenstock-Huessys*, in: *Orientierung* 1/1990, S. 2-6.

13) Referat im Institut für Zeitgeschichte, München, anlässlich der Fertigstellung des *Biographischen Handbuchs der deutschsprachigen Emigration nach 1933*, München, 19. Januar 1984, S. 3. Staatsarchiv Augsburg, Nachlaß Friedmann, Best.-Nr. 154.

14) *Judesein heute*, in: *Stimmen der Zeit*, Bd. 201/1983, S. 337.

15) So im Brief vom 8. 11. 1980. Staatsarchiv Augsburg, Nachlaß Friedmann, Best.-Nr. 173.

16) So im Brief vom 3. 02. 81.

17) *Brauchen wir eine neue Mythologie?* Vortrag am Goethe-Institut, Paris, 2./3. Juni 1983, S. 5.

18) Ebda. S. 3.

19) *So nicht! Zur Seligsprechung Edith Steins*, in: W. Herbstrith (Hrsg.), *Erinnere dich - vergiß es nicht. Edith Stein - christlich-jüdische Perspektiven*, Annweiler/Essen 1990, S. 143

20) *Judesein heute*, in: *Stimmen der Zeit*, Bd. 201/1983, S. 336.

21) So im Brief an S. Adelgundis Jaegerschmid vom 17. 02. 1983.

22) Äußerungen Friedmanns zu den anfänglichen Motiven seines Entschlusses zur Rückkehr verdeutlichen die Entwicklung, die eingetreten ist. Vgl. *Vom Schicksal der deutsch-jüdischen Kultur. Betrachtungen eines Überlebenden*, in: *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern*. Aufsätze, hg. v. M. Treml u. J. Kirmeier unter Mitarbeit v. E. Brockhoff, München: Haus der Bayerischen Geschichte 1988, S. 575: „Es ist wahrscheinlich, daß meine Ablehnung der Kollektivschuld [bei dem Entschluß zur Rückkehr] eine Rolle spielte, gelegentlich wohl auch die Überzeugung, daß die Arbeit für die Zukunft die Pietät für die Gemarteten am besten zum Ausdruck bringt.“ Vgl. auch Aufsätze, Vorträge und Manuskripte Friedmanns über Rosenzweig. Unveröffentlichte Manuskripte, Einleitung: Franz Rosenzweig. Staatsarchiv Augsburg, Nachlaß Friedmann Best.-Nr. 201: „Des öfteren hatten mich Leute gefragt, warum ich das getan habe oder wie ich so etwas tun konnte. Ich hatte dann meist Antworten bereit, wie: ‘Ich glaube nicht an Kollektivschuld’ und ‘ich wollte die junge Generation verstehen’ oder ‘schon die Präsenz eines Überlebenden der untergegangenen deutsch-jüdischen Kultur könnte gewisse Folgen haben’ usw. Ich glaube, daß keine dieser Antworten unehrlich oder falsch war. Ganz richtig

waren sie aber auch nicht, denn wer weiß schon die Antworten auf solche Fragen.“

23) *Judesein heute*, in: Stimmen der Zeit, Bd. 201/1983, S. 336.

24) Vgl. Brief an S. Adelgundis Jaegerschmid vom 17. 02. 1983.

25) *Von Cohen zu Benjamin. Zum Problem deutsch-jüdischer Existenz*, Einsiedeln 1981, S. 64.

26) *Augsburger Humanismus in der Fremde. Briefe und Dokumente aus dem Archiv Friedmann*. Zur gleichnamigen Ausstellung des Instituts für Europäische Kulturgeschichte der Universität Augsburg und des Staatsarchivs Augsburg [...], Augsburg 1993, S. 49. Der Titel des Artikels, von dem hier die Rede ist und mit dem eine langjährige Zusammenarbeit Friedmanns mit der Münchener Jesuitenzeitschrift anfängt, lautet: *Unbefangenheit und Anspruch. Ein Briefwechsel zum jüdisch-christlichen Gespräch*, F. G. Friedmann - Karl Rahner SJ, Stimmen der Zeit, Bd. 91/1966, 81-97.

27) *Momentaufnahmen aus Augsburger Jahren - ein jüdischer Bürger erinnert sich*, in: *Stephania*, Nr. 61, 15. Dez. 1989, Augsburg, S. 38-39.

28) Aufsätze, Vorträge und Manuskripte Friedmanns über Rosenzweig. Unveröffentlichte Manuskripte, Einleitung: Franz Rosenzweig.

29) *Unbefangenheit und Anspruch*, in: Stimmen der Zeit, Bd. 91/1966, S. 90.

30) Ebda. S. 94.

31) Ebda. S. 96.

32) *Christen und Juden. Postskriptum zu einer Korrespondenz mit Karl Rahner*, in: Stimmen der Zeit, Bd. 213/1995, S. 30-36; besonders S. 35-36.

33) *Judesein heute*, in: Stimmen der Zeit, Bd. 201/1983, S. 336

34) Brief an S. Adelgundis Jaegerschmid vom 16. 12. 1981.

35) *Deutsch-jüdische Symbiose: Fiktion oder Wirklichkeit?* in: FAZ vom 20. März 1989.

36) *Augsburger Humanismus in der Fremde*, S. 49.

37) Näher zu Rosenzweig siehe A. Zak, *Aufgeschobene Begegnung - Franz Rosenzweigs Konzeption der Beziehung zwischen Judentum und Christentum*, in: *Judaica* 46(1990)4, S. 195-207.

38) Aufsätze, Vorträge und Manuskripte Friedmanns über Rosenzweig. Unveröffentlichte Manuskripte, Einleitung: Franz Rosenzweig, Nachlaß Friedmann Best.-Nr. 201.

39) Brief an S. Adelgundis Jaegerschmid vom 20. 05. 1981.

40) *Vom Schicksal der deutsch-jüdischen Kultur. Betrachtungen eines Überlebenden*, in: Manfred Tremel/Josef Kirmeier (Hg.), *Geschichte und Kultur der Juden in Bayern*, München 1988, S. 577.

41) Vgl. *Franz Rosenzweigs Neues Denken. Sein Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929). Internationaler Kongreß Kassel 1986*, Freiburg 1988, Bd. 1, S. 410.

42) Referat im Institut für Zeitgeschichte, München, anlässlich der Fertigstellung des *Biographischen Handbuchs der deutschsprachigen Emigration nach 1933*, München, 19. Jan. 1984, S. 5.

43) *Augsburger Humanismus in der Fremde*, S. 52.

44) Ansprache zur Eröffnung der „Woche der Brüderlichkeit“ im Münchner Rathaus, 1. März 1986, S. 1. Staatsarchiv Augsburg, Nachlaß Friedmann Nr. 154.

45) Ebda. S. 11.

46) Vgl. *So nicht! Zur Seligsprechung Edith Steins*, in: W. Herbrich (Hrsg.), *Erinnere dich - vergiß es nicht. Edith Stein - christlich-jüdische Perspektiven*, Annweiler/Essen 1990, S. 137-152.

47) *Momentaufnahmen aus Augsburger Jahren - ein jüdischer Bürger erinnert sich*, in: *Stephania*, Nr. 61, 15. Dez. 1989, Augsburg, S. 36-37

48) *Deutsch-jüdische Symbiose: Fiktion oder Wirklichkeit?* in: FAZ vom 20. März 1989.

49) „Ich verfolge zur Zeit sehr hartnäckig die ‘Strategie’, die mehr oder minder abstrakte, berufsmässige Behandlung von Prolemen in Begegnungen von Personen umzuwandeln.“ So im Brief an S. Adelgundis Jaegerschmid vom 7. Juni 1980.

50) Skizze einer Einleitung zur geplanten Festschrift für Dr. Wolfgang Ullmann, 1989, S. 1-9 (Typoskript).

51) Vgl. E. Lévinas, *Difficile liberté*, Paris 3. Auflage 1983, S. 20 ff.

Augsburger Universitätsreden
herausgegeben vom Präsidenten (bis Heft 21) bzw. vom Rektor der Universität Augsburg

Heft 1

Helmuth Kittel: 50 Jahre Religionspädagogik - Erlebnisse und Erfahrungen. Vortrag und Ansprachen anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Philosophische Fakultät I am 22. Juni 1983, Augsburg 1983

Heft 2

Helmut Zeddies: Luther, Staat und Kirche. Das Lutherjahr 1983 in der DDR, Augsburg 1984

Heft 3

Hochschulpolitik und Wissenschaftskonzeption bei der Gründung der Universität Augsburg. Ansprachen anlässlich der Feier des 65. Geburtstages des Augsburger Gründungspräsidenten Prof. Dr. Louis Perridon am 25. Januar 1984, Augsburg 1984

Heft 4

Bruno Bushart: Vortrag und Ansprachen anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Philosophische Fakultät II am 7. Dezember 1983, Augsburg 1985

Heft 5

Ruggero J. Aldisert: Grenzlinien: Die Schranken zulässiger richterlicher Rechtsschöpfung in Amerika. Vortrag und Ansprachen anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Juristische Fakultät am 7. November 1984, Augsburg 1985

Heft 6

Kanada-Studien in Augsburg. Vorträge und Ansprachen anlässlich der Eröffnung des Instituts für Kanada-Studien am 4. Dezember 1985, Augsburg 1986

Heft 7

Theodor Eschenburg: Anfänge der Politikwissenschaft und des Schulfaches Politik in Deutschland seit 1945. Vortrag und Ansprachen anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Philosophische Fakultät I am 16. Juli 1985, Augsburg 1986

Heft 8

Lothar Collatz: Geometrische Ornamente. Vortrag und Ansprachen anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Naturwissenschaftliche Fakultät am 12. November 1985, Augsburg 1986

Heft 9

in memoriam Jürgen Schäfer. Ansprachen anlässlich der Trauerfeier für Prof. Dr. Jürgen Schäfer am 4. Juni 1986, Augsburg 1986

Heft 10

Franz Klein: Unstetes Steuerrecht - Unternehmerdisposition im Spannungsfeld von Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung. Vortrag und Ansprachen anlässlich des Besuchs des Präsidenten des Bundesfinanzhofs am 9. Dezember 1985, Augsburg 1987

Heft 11

Paul Raabe: Die Bibliothek und die alten Bücher. Über das Erhalten, Erschließen und Erforschen historischer Bestände, Augsburg 1988

Heft 12

Hans Maier: Vertrauen als politische Kategorie. Vortrag und Ansprachen anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Philosophische Fakultät I am 7. Juni 1988, Augsburg 1988

Heft 13

Walther L. Bernecker: Schmuggel. Illegale Handelspraktiken im Mexiko des 19. Jahrhunderts. Festvortrag anlässlich der zweiten Verleihung des Augsburger Universitätspreises für Spanien- und Lateinamerika-Studien am 17. Mai 1988, Augsburg 1988

Heft 14

Karl Böck: Die Änderung des Bayerischen Konkordats von 1968. Vortrag und Ansprachen anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Katholisch-Theologische Fakultät am 17. Februar 1989, Augsburg 1989

Heft 15

Hans Vilmar Geppert: "Perfect Perfect". Das kodierte Kind in Werbung und Kurzgeschichte. Vortrag anlässlich des Augsburger Mansfield-Symposiums im Juni 1988 zum 100. Geburtstag von Katherine Mansfield, Augsburg 1989

Heft 16

Jean-Marie Cardinal Lustiger: Die Neuheit Christi und die Postmoderne. Vortrag und Ansprachen anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Katholisch-Theologische Fakultät am 17. November 1989, Augsburg 1990

Heft 17

Klaus Mainzer: Aufgaben und Ziele der Wissenschaftsphilosophie. Vortrag anlässlich der Eröffnung des Instituts für Philosophie am 20. November 1989, Augsburg 1990

Heft 18

Georges-Henri Soutou: Deutsche Einheit - Europäische Einigung. Französische Perspektiven. Festvortrag anlässlich der 20-Jahr-Feier der Universität am 20. Juli 1990, Augsburg 1990

Heft 19

Josef Becker: Deutsche Wege zur nationalen Einheit. Historisch-politische Überlegungen zum 3. Oktober 1990, Augsburg 1990

Heft 20

Louis Carlen: Kaspar Jodok von Stockalper. Großunternehmer im 17. Jahrhundert, Augsburg 1991

Heft 21

Mircea Dinescu - Lyrik, Revolution und das neue Europa. Ansprachen und Texte anlässlich der Verleihung der Akademischen Ehrenbürgerwürde der Universität Augsburg, hg. v. Ioan Constantinescu und Henning Krauß, Augsburg 1991

Heft 22

M. Immolata Wetter: Maria Ward - Mißverständnisse und Klärung. Vortrag anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Katholisch-Theologische Fakultät am 19. Februar 1993, Augsburg 1993

Heft 23

Wirtschaft in Wissenschaft und Literatur. Drei Perspektiven aus historischer und literaturwissenschaftlicher Sicht von Johannes Burkhardt, Helmut Koopmann und Henning Krauß, Augsburg 1993

Heft 24

Walther Busse von Colbe: Managementkontrolle durch Rechnungslegungspflichten. Vortrag und Ansprachen anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Fakultät am 12. Januar 1994, Augsburg 1994

Heft 25

John G. H. Halstead: Kanadas Rolle in einer sich wandelnden Welt. Vortrag und Ansprachen anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Philosophische Fakultät I am 22. Februar 1994, Augsburg 1994

Heft 26

Christian Virchow: Medizinhistorisches um den "Zauberberg". "Das gläserne Angebinde" und ein pneumologisches Nachspiel. Gastvortrag an der Universität Augsburg am 22. Juni 1992, Augsburg 1995

Heft 27

Jürgen Mittelstraß/Tilman Steiner: Wissenschaft verstehen. Ein Dialog in der Reihe "Forum Wissenschaft" am 8. Februar 1996 an der Universität Augsburg, Augsburg 1996

Heft 28

Jochen Brüning: Wissenschaft und Öffentlichkeit. Festvortrag und Ansprachen anlässlich der Verleihung der Ehrensatorenwürde der Universität Augsburg an Ministerialdirigenten a. D. Dietrich Bächler im Rahmen der Eröffnung der Tage der Forschung am 20. November 1995, Augsburg 1996

Heft 29

Harald Weinrich: Ehrensache Höflichkeit. Vortrag anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Philosophischen Fakultät II der Universität Augsburg am 11. Mai 1995, Augsburg 1996