

Meine Schulzeit insgesamt ist eine gute Erziehung zu Auschwitz gewesen: *Non scholae, sed vitae discimus*.^{*} Am nächsten Tag sah ich die Brandstätte der Synagoge; sie roch abscheulich, ich ging schnell fort. –«

* Schläfenlocken

* *Nicht für die Schule, fürs Leben lernen wir.*

... jetzt ist dieses Wort zum ersten Mal gefallen, eine Art Zielwort, das unausgesprochen und damals vermutlich auch noch ungedacht bereits in der Geschichte vom *Judenauto* anwesend war: *Auschwitz* – denn der Autor hat inzwischen erkannt, dass auf dieses Wort, auf diesen Ort alles in seinem Leben hätte hinauslaufen können, jetzt ist er hellwach und hochbewusst genau bei dieser Selbsterkenntnis angekommen ...

In seinem Roman nähert er sich diesem Ort, diesem Wort noch um ein unerträgliches Stück mehr: »Gesetzt, du wärest nach Auschwitz kommandiert worden, was hättest du dort getan? ... Du hättest in Auschwitz vor der Gaskammer genau so funktioniert wie du in Charkow oder Athen hinter deinem Fernschreiber funktioniert hast ... Entweder du warst Faschist, dann wärest du auch in Auschwitz Faschist gewesen. Oder du warst keiner, dann verantworte dich, daß du den Faschismus überhaupt unterstützt hast. Oder du warst ein Drittes, dann warst du einer jener Lauen, die der Herr aus seinem Munde speit ... Also Gleichheitszeichen zwischen dir und Kaduk¹⁴? Ja. – Die Graduierung der Schuld ist eine juristische Frage; deine Einsicht aber lautet: Auch du hättest Kaduk werden können ... Du hast im Faschismus nicht gemordet, man hat dich nicht zum Tode verurteilt (was *auch* möglich und

14 Ein SS-Mann in Auschwitz, vielfacher Menschenhänder und Menschenmörder, bekannt geworden durch den Frankfurter Auschwitz-Prozess Anfang der sechziger Jahre; Fühmann hat dieses westdeutsche Gerichtsgeschehen offenbar deutlich wahrgenommen und auch auf sich bezogen.

auch gerecht gewesen wäre und was du ja auch erwartet hattest), aber du hast den, der du gewesen bist, zum Tode verurteilen müssen, sonst hättest du nicht weiterleben können. Deine Wandlung begann in dem Augenblick, als du Nürnberg als deine Sache und nicht als Sache irgendeines – wie hieß der doch gleich? – Göring oder Hitler zu begreifen anfingst.«

Angesichts solch wuchtiger und geradezu kaltblütiger Selbsteinschätzung nur ein knappes Schlussresümee: Ehrliche und reuevolle Täter-Erzählungen waren in Deutschland nach 1945 äußerst rar. Doch Franz Fühmann verschmähte es, im DDR-Antifa-Kollektiv organisierter Schuldlosigkeit unterzutauchen, so wie er ebenfalls darauf verzichtete, sich wie viele, allzu viele Deutsche im Westen zum gutgläubigen, missbrauchten und letztlich schuldlosen Hitler-Opfer zu erklären und – grad als hätte man sich millionenfach abgesprochen – auf Befehlsnotstand oder ungünstige Zeitumstände herauszureden. Stattdessen fragte er in brutaler Eindringlichkeit nach seinem eigenen Schuldbeitrag und benannte ihn hart, kompromisslos und unzweideutig. Er war sich gewiss, dass keine Großgruppe dem Einzelnen seine historische Verantwortung abnehmen und sie in einer diffusen, unpersönlichen, alle und niemand umfassenden Allgemeinheit auflösen kann. Einer der ganz, ganz wenigen, die zur unsentimentalen Selbstanalyse willens und fähig waren! Mehr Fühmann jedoch hätte Deutschland gutgetan, zumal in Zeiten, in denen sowohl in der DDR wie auch in der Bundesrepublik der Antisemitismus keineswegs tot und erledigt war, von der Gegenwart zu schweigen.

XIII

Friedrich Dürrenmatt

Abu Chanifa und Anan ben David

Nicht immer kommen die Theologen besser davon. Auch ihre Lehren enthalten Sprengstoff. Auch hier weisen das Judentum und der Islam eine Gemeinsamkeit auf, die im Wesen der Theologie zu liegen scheint. Als Religionen, die auf einer »offenbarten« Schrift gründen, begnügen sich beide nicht mit ihren Offenbarungen. Wie die Juden mit dem Talmud die Bibel erweitern, den Pentateuch dialektisch kommentierend, ergänzen die Muslime den Koran mit der mündlichen Überlieferung von Taten und Worten des Propheten, Sunna und Hadith: Als der Abbaside al-Mansur um 760 den Gottesgelehrten Abu Chanifa verhaften läßt, als offizieller Nachfolger des Propheten mit dem großen Korankenner theologisch in einen leidigen Streit geraten, befiehlt er, verärgert über die Theologen, bevor er sich von den täglichen Staatsgeschäften eher widerwillig, doch pflichtbewußt in den Harem zurückzieht, einen Rabbi namens Anan ben David ebenfalls einzukerkern. Niemand wagt al-Mansur zu fragen warum, vielleicht weiß er es selbst nicht. Wahrscheinlich handelt er bloß aus einem dumpfen Gefühl einer gewissen boshaften Gerechtigkeit, die den Kalifen als Herrscher über Gläubige und Ungläubige auszeichnet. Doch ist es auch möglich, daß er sich halb erinnert, eine Bittschrift flüchtig gelesen zu haben, ohne daß freilich al-Mansur noch weiß, von wem diese Bittschrift stammt, ob von einem Büro seiner Verwaltung, das sich

mit jüdischen Angelegenheiten beschäftigt, oder gar von mehreren, ja es kommt ihm plötzlich vor, als habe er nur von ihr geträumt, von einem halb leserlichen Schreiben, worin die Verhaftung Anans gefordert wurde, weil dessen Anhänger den Rabbi, der aus dem sektenreichen Inneren Persiens aufgetaucht war, widerrechtlich zum Exarchen über die babylonische Gemeinde ausgerufen hatten. Al-Mansur läßt Anan ben David in das schmutzige Verlies werfen, wo schon Abu Chanifa haust. Der hünenhafte Wärter, der Anan ben David hinführt, öffnet eine kleine eiserne Türe, mit zwei eichenen Querbalken verrammelt, die ihm kaum zur Hüfte reicht, zwingt den Rabbi nieder und befördert ihn mit einem gewaltigen Fußstoß in die Zelle. Lange liegt der Rabbi bewußtlos auf dem steinernen Boden. Wie er zu sich kommt, erkennt er allmählich das Verlies, worin er sich befindet. Es ist quadratisch, eng und hoch. Die einzige Lichtquelle bildet ein kleines vergittertes Fenster, unerreichbar über ihm, irgendwo in der rohen Mauer. In einer Ecke kauert eine Gestalt. Anan ben David kriecht zu ihr, erkennt Abu Chanifa, kriecht zurück, kauert sich in die Ecke nieder, die jener des Muslim diagonal gegenüberliegt. Die beiden Theologen schweigen, jeder glaubt vom anderen, dieser sei im Unrecht, wenn auch nicht al-Mansur gegenüber, der sie beide schändlich behandelt hat, aber in Hinsicht auf die ewige Wahrheit. Ein uralter Wärter, der sich, um in Ruhe gelassen zu werden, als Sabier ausgibt, aber in Wirklichkeit einen verrosteten einäugigen Götzen anbetet und Muslime, Juden und Christen als gottlose Esel verachtet, setzt ihnen täglich wortlos eine Schüssel mit Speise vor und einen Krug mit Wein. Die Speise ist köstlich zubereitet, auf Befehl al-Mansurs, dessen Grausamkeit nie gemein, doch stets exquisit ist: Die Beleidigung besteht für beide darin, daß der Jude und der Muslim aus der gleichen Schüssel essen müssen; der Wein beleidigt allein Abu Chanifa. Eine Woche essen die Theologen nicht. Standhaft bis zum Exzeß will jeder der Frömmste sein und seinen

Gegner durch Ergebenheit in den Willen Gottes beschämen. Bloß den Wein kosten sie gemeinsam, sich hin und wieder die Lippen netzend, der Muslim, um nicht zu verdursten – was Allah gegenüber ja auch eine Sünde gewesen wäre –, Anan ben David, dem Wein erlaubt ist, um Abu Chanifa gegenüber nicht unmenschlich zu erscheinen, dessen Durst er verdoppeln würde, tränke er in vollen Zügen. Ratten fallen über die Schüssel her, Ratten gibt es überall. Zuerst wagen sie sich zögernd hervor, dann täglich frecher. Nach einer Woche findet Abu Chanifa die Demut des Juden empörend, es kann sich unmöglich um eine echte Demut handeln wie bei ihm, dem Muslim; der Jude muß aus gotteslästerlichem Trotz handeln oder aus teuflischer Heimtücke, in der Absicht, den Diener des Propheten, den profunden Kenner des Korans, der Sunna des Hadith durch gespielte Demut zu demütigen: Abu Chanifa ißt die Schüssel leer, blitzschnell, bevor noch die Ratten wie bisher über sie herzufallen vermögen, so flink die Bestien auch sind. Nur einen kleinen Rest läßt der Gottesgelehrte zurück, den Anan ben David aufleckt, bescheiden, mit niedergeschlagenen Augen, wenn auch nicht gänzlich ohne Hast, der Hunger ist allzu rasend, aber er denkt an den Talmud, der das Martyrium verwirft, und die enttäuschten Ratten bedrängen nun ihn, ja schnappen nach ihm. Schlagartig, wie eine Erleuchtung, wird es Abu Chanifa bewußt, daß die Demut des Juden echt ist. Dadurch beschämt, zerschmettert, vor Allah zerknirscht, ißt nun Abu Chanifa am anderen Tag nichts, aber Anan ben David, der seinerseits Abu Chanifa nicht demütigen will, weil dieser doch am Vortage gegessen hat, und von dessen Frömmigkeit er überzeugt worden ist, dazu noch von der Demut des Muslim ihm und Jehova gegenüber gedemütigt, ißt, schlingt, so eilig hat er es, frißt die Schüssel leer, all die köstlich zubereiteten Speisen, noch hastiger als Abu Chanifa am Vortage, weil die Ratten noch gieriger geworden sind, noch unverschämter, noch ungestümer, doch auch er leert sie nur beinahe, wie der Mus-

lim vorher, so daß nun Abu Chanifa, glücklich darüber, sich endlich vor dem Rabbi auf dieselbe Weise demütigen zu dürfen, den Rest auflecken kann, auch er nun wieder von Ratten beklettert, ja überhäuft, überschwemmt, kaum ist es noch auszumachen, was Abu Chanifa, was Ratten sind, worauf sich die Biester mit der Zeit schwer enttäuscht und gekränkt zurückziehen. Beide, der Muslim und der Jude, kauern sich von da an zufrieden in gleicher Frömmigkeit gegenüber, beide gleich gedemütigt, beide gleich demütig, beide gleicherweise erschöpft durch den frommen Zweikampf. Sie haben einander überzeugt, nicht durch den Glauben, der bei beiden verschieden bleibt, unversöhnlich, doch durch ihre ebenbürtige Frömmigkeit, durch dieselbe mächtige Kraft, womit sie ihren unterschiedlichen Glauben glauben. So beginnt ein theologisches Gespräch, durch den Mondschein begünstigt, der schräg und grell durch die vergitterte Fensterlücke fällt. Die beiden sprechen miteinander, zögernd, vorsichtig zuerst, von langen Pausen tiefster Versunkenheit unterbrochen, bald fragt Abu Chanifa, und Anan ben David antwortet, bald fragt der Rabbi, und der Muslim antwortet. Der Morgen graut, irgendwo wird schon gefoltert. Das Schreien und Stöhnen macht das Gespräch der beiden unmöglich, Rabbi Anan und Abu Chanifa beten so laut und mächtig, jeder in seiner Sprache, daß die Folterknechte erschrocken von ihren Opfern lassen. Der Tag kommt, die Sonne flammt in die Zelle, scharf gestochen, ein Lichtstrahl, der freilich nicht den Boden des Kerkers erreicht, einen Augenblick nur glänzt in ihm Abu Chanifas weißes Haar auf. Ein Tag folgt dem anderen, eine Nacht der anderen, sie essen gemeinsam nur das Notwendige, nur wenig von der Speise, die immer schlechter wird, weil der Befehl des Kalifen allmählich vergessen wird. Statt Wein ist längst Wasser im Krug. Den Rest des undefinierbaren Breis, den der wortlose Wärter ihnen schließlich hinschmeißt, überlassen sie den Ratten, die ihre Freunde werden, sie freundlich umpfeifen, die Nasen an ihnen

reiben. Die beiden streicheln sie gedankenverloren, so sehr sind sie in ihr mächtiges Gespräch vertieft. Der Muslim und der Jude loben denselben majestätischen Gott und finden es über alle Maßen wundersam, daß er sich gleich in zwei Büchern offenbart hat, in der Bibel und im Koran, in der Bibel dunkler, unvorausberechenbar in seiner Gnade und in seinem Zorn, in seiner unbegreiflichen Ungerechtigkeit, die sich immer als Gerechtigkeit herausstellt, im Koran dichterischer, hymnischer, auch etwas praktischer in seinen Geboten. Doch indem die beiden Theologen Gott preisen, bedauern sie allmählich den menschlichen Aberwitz, die göttlichen Originalschriften zu ergänzen: Anan ben David verflucht den Talmud, Abu Chanifa Sunna und Hadith. Jahre vergehen. Der Kalif hat die beiden Theologen längst vergessen. Die Meldung seines Geheimdienstes, der Glaube breite sich aus, daß allein der Koran Geltung habe, nimmt er kaum zur Kenntnis, vielleicht kann man diesen neuen Glauben einmal politisch verwerten, so oder so, und wie der jüdische Minister für jüdische Angelegenheiten berichten will, der Zweifel an der Gültigkeit des Talmud verbreite sich unter den Juden in Babylonien immer mehr, unterbricht er den Vortrag, so sehr gähnt al-Mansur. Mit steigendem Alter macht diesem – mehr noch als sein Riesenreich – der Harem zu schaffen, die Eunuchen reißen schon Witze, außerdem ist dem Großwesir nicht recht zu trauen; und weil der Großwesir spürt, daß ihm der Kalif nicht mehr traut, vergiftet er die beiden Gefangenen ebenfalls, mit gutem Gewissen, ist es doch Aufgabe der Verwaltung, sich um Anan ben David und Abu Chanifa zu kümmern. Aber die Verwaltung ist überlastet, das Gefängnis längst zu klein bei den politischen Wirren, die einsetzen: Sklavenaufstände, Rebellionen von mazdakischen Kommunisten, ein Harem nach dem anderen läuft zu ihnen über, da sie auch die Frauen gemeinsam haben. Neue Gefängnisse werden gebaut, zuerst neben dem alten, seine Außenmauern als Stützmauern zu weiteren Kerkern benutzend, eine

ganze Gefängnisstadt entsteht, über die sich mit der Zeit eine zweite und eine dritte Gefängnisstadt erhebt, planlos, doch solid, Quader auf Quader getürmt. Al-Mansur ist längst gestorben und auch dessen Nachfolger al-Mahdi und dessen Nachfolger al-Hadi ibn al-Mahdi, den seine Mutter ermorden ließ, um ihrem Lieblingssohn Harun al-Raschid ibn al-Mahdi zur Macht zu verhelfen; dann stirbt der und dessen Nachfolger und so weiter, alle sinken sie dahin. Das Gefängnis, in welchem sich Abu Chanifa und Anan ben David gegenüberkauern, tief unter all den Gefängnissen, die daneben und darüber gebaut worden sind und wiederum darüber und daneben gebaut werden, weil der Aufstand der Negersklaven den Kalifen al-Mutamid ibn al-Mutawakkil zu neuen riesigen Gefängnissen zwingt, dieses wenige Quadratmeter messende Verlies im ursprünglichen Gefängnis ist längst verschollen und mit ihm Abu Chanifa und Anan ben David, ohne daß sich die beiden dessen bewußt sind, sitzen sie sich doch immer noch im Dunkeln gegenüber, im beinahe Dunkeln, denn tagsüber dringt von irgendwo oben, gebrochen durch unzählige Schächte, die kreuz und quer laufen, wie es sich bei der endlosen Bauerei ergab, ein schwacher Lichtschimmer zu ihnen herunter, gerade genügend, daß sie, neigen sie sich einander entgegen, ihre Gesichtszüge erkennen können. Aber sie kümmern sich nicht darum, ihr Gegenstand, mit dem sie sich beschäftigen, ist unerschöpflich, ja er scheint immer unerschöpflicher zu werden, je tiefer sich die beiden in ihn versenken. Ihr Gegenstand ist Gott in seiner Erhabenheit, demgegenüber alles unbedeutend ist: das jämmerliche Essen, die feuchten Pelze der Ratten, die längst den Koran und die Thora aufgefressen haben, die beiden einzigen Bücher, die ihnen al-Mansur hatte als Gefängnislektüre gestatten müssen; daß sie diese heiligen Schätze nicht mehr besitzen, ist von ihnen nicht einmal mehr bemerkt worden: Abu Chanifa und Anan ben David strichen zärtlich über die Pelze der Bestien, als diese ihr Zerstörungswerk begannen.

Abu Chanifa ist längst gleichsam der Koran und Anan ben David die Thora geworden; spricht der Jude eine Stelle aus der Thora, spricht der Araber eine Sure aus dem Koran, die zur Stelle aus der Thora paßt. Auf eine geheimnisvolle Weise scheinen sich die beiden Bücher zu ergänzen; auch wenn ihrem Wortlaut nach keine Übereinstimmung vorliegt, sie stimmen doch überein. Der Friede der beiden Gefangenen ist vollkommen, doch rechnen sie in ihrer Versunkenheit in die göttlichen Offenbarungen, die sich scheinbar widersprechen und doch ergänzen, mit einem nicht, mit dem Nächsten, mit dem Wärter, mit dem wie die beiden nun uralten Sabier, der im geheimen immer noch seinen Götzen anbetet und, je unbarmherziger der rohe einäugige Götze schweigt, desto trotziger den Araber und den Juden verachtet. Er ist wie die beiden längst vergessen worden, die Gefängnisverwaltung weiß nichts mehr von seiner Existenz, er muß sich sein Essen bei anderen Gefängniswärtern zusammenbetteln, die ihrerseits vergessen worden sind und ihr Essen zusammenbetteln müssen. Das wenige, das der Sabier erbettelt, teilt er mit den Gefangenen mechanisch, aus einem gewissen Pflichtgefühl heraus, das stärker als die Verachtung ist, die er den beiden gegenüber empfindet, eine Verachtung, die sich langsam zum Haß steigert, zu einem ohnmächtigen dunklen Zorn, der in ihm nagt, ihn ausfüllt, so daß er eigentlich nichts mehr ist als dieser Haß auf alle Juden und Araber und darüber hinaus auf deren Gott, der einmal geredet haben soll, auf diesen Dichtergott, wie er ihn nennt, ohne eigentlich zu wissen, wo er dieses Wort aufgeschnappt hat, denn was ein Dichter sein soll, weiß er auch nicht. Da erläßt irgendein Kalif, sei es al-Qadir ibn Ishaq ibn al-Muqtadir oder al-Qaim ibn al-Qadir, nach einer glücklichen Liebesnacht mit einer gefangenen Venezianerin namens Amanda, Anunciata oder Annabella mit langen zinnoberroten Haaren, den Befehl, alle Staatsgefangenen, deren Namen mit A beginnen, freizulassen. Durch einen Zufall dringt der Befehl

zweihundert Jahre später, in den letzten Tagen al-Mustansir ibn az-Zahirs, des vorletzten aller Kalifen, bis zum uralten Sabier vor, der Anan ben David brummend freiläßt, nach einigem Zögern freilich, hat er doch das Gefühl, auch Abu Chanifa freilassen zu müssen, eigentlich könnte er sich, denkt er, nach dem »Abu« richten, niemand würde es bemerken, aber sein Haß, den er gegen die beiden hegt, bewegt ihn, sich an »Chanifa« zu halten und die beiden Theologen zu trennen. So läßt er schadenfroh nur Anan ben David frei. Bestürzt nimmt der Jude von Abu Chanifa Abschied, tastet noch einmal über das Gesicht des vertrauten Freundes, starrt in seine Augen, die wie aus Stein sind, und hat auf einmal das Gefühl, daß Abu Chanifa den Abschied nicht mehr wahrnimmt, daß dieser das Gefühl für jede Veränderung verloren hat, stolpert darauf verwirrt durch dunkle Gänge, von einer dumpfen Furcht vor der Freiheit ergriffen, erklimmt Leitern, die an nassen Mauern entlang in weitere Gefängnisse hinaufführen, irrt durch immer neue Gänge und gelangt zu steilen Treppen, bis er sich plötzlich im grellen Sonnenlicht in einem Hof befindet, blinzelnd, alt, unsäglich schmutzig, in Lumpen. Wie erlöst sieht er, daß die eine Hälfte des Hofes im Schatten liegt, schließt die Augen, tastet sich zur Mauer, läßt sich an ihr nieder. Ein Wärter oder ein Gefängnisbeamter findet ihn, fragt ihn aus, versteht nichts, schließt ihm kopfschüttelnd das Gefängnistor auf. Der Alte will seinen Platz an der Mauer nicht verlassen, der Wärter (oder der Gefängnisbeamte) droht, Gewalt anzuwenden, der Alte muß gehorchen: Die endlose Wanderung Anan ben Davids durch die Welt beginnt, unfreiwillig, denn kaum vor dem Gefängnistor, kaum unter Menschen, wird er von allen angestarrt; er ist anders als sie gekleidet, in zerrissenen, verschmutzten Lumpen zwar, aber doch in einer altertümlichen Kleidung. Auch sein Arabisch klingt anders; als er nach einer bestimmten Gasse fragt, versteht man ihn nicht, außerdem gibt es diese Gasse nicht mehr, die Stadt hat sich verändert;

dunkel erinnert er sich, einige Moscheen schon einmal gesehen zu haben. Er sucht die jüdische Gemeinde auf, meldet sich beim Rabbiner, einem berühmten Talmudkenner. Auch hier hat man Mühe, den Alten zu verstehen, aber man läßt ihn vor den heiligen Mann, der das arabisch geschriebene Buch des berühmten Rabbi Saadia ben Joseph studiert: »Die Widerlegung des Anan«. Das eisgraue uralte Männchen umklammert die Knie des großen Talmudisten, nennt seinen Namen. Der Rabbi stutzt, fragt noch einmal, wird streng, entweder sei Anan ben David ein Narr oder ein Betrüger, der echte Rabbi Anan sei schon vor fast fünfhundert Jahren gestorben und ein Ketzer gewesen, von persischen Geheimlehren verseucht, er solle sich davontrollen. Dann wendet er sich wieder seinem Buche zu. Anan ben Davids uraltes Gesicht verfärbt sich: Ob er denn immer noch an den Talmud glaube, fragt er den Rabbi, an dieses erbärmliche Menschenwerk? Nun richtet sich der berühmte Talmudkenner auf, ein Riese von Gestalt, mit einem wilden pechschwarzen Bart, nicht umsonst nennt ihn die Gemeinde »Heiliger Koloß«. »Weiche von mir, du jämmerlicher Geist Anan ben Davids!«, donnert er, »du längst verfallter! Laß ab von mir und von meiner Gemeinde. Du hast uns ins Unglück geführt, als du noch lebstest, und so seist du nun verflucht als schon längst Verscharrtter!« Entsetzt stürzt Anan ben David aus dem Haus des Heiligen, die Flüche des Juden gellen ihm nach. Er irrt ziellos durch die Straßen und Plätze der Riesenstadt. Gassenjungen bewerfen ihn mit Steinen, Hunde schnappen nach ihm, ein Betrunkener schlägt ihn zu Boden. Er weiß sich keinen anderen Rat mehr, als sich wieder am Gefängnistor zu melden, das er mit großer Mühe findet. Verwundert wird ihm das Tor aufgeschlossen, aber niemand erinnert sich seiner, der Gefängnisbeamte (oder der Wärter), der ihn entlassen hatte, ist nicht aufzutreiben. Der alte Jude berichtet von Abu Chanifa, niemand hat je von einem solchen Gefangenen gehört. Ein junger Subdirektor in der Leitung aller Ge-

fängnisse der Stadt nimmt sich, historisch interessiert, des alten Juden an. Abu Chanifa ist für ihn ein vager Begriff, wenn es sich wohl auch um eine Verwechslung des Juden handelt, aber irgend etwas Wahres muß sich hinter der Geschichte verbergen. Er weist dem Alten eine Zelle im neuen Gefängniscomplex an, eigentlich für vermögende Untersuchungsgefangene bestimmt, mit Aussicht auf die Harun-al-Raschid-Moschee, läßt ihn verpflegen und neu einkleiden. Der Subdirektor wundert sich selbst über seine Großzügigkeit. Er forscht in alten Verzeichnissen, besichtigt alte Pläne, aber nichts läßt darauf schließen, daß unter all den Gefängnisbauten sich noch ein Gefängnis befinde, das Urgefängnis sozusagen. Der Subdirektor läßt alte Wärter zu sich kommen, auch uralte, die sich schon längst im Ruhestand befinden, niemand hat je von einem Sabier als Wärter gehört. Sicher, niemand kennt das ganze Gefängnis, zugegeben, die Pläne sind unvollständig, aber irgendeine Spur müßte immerhin vorhanden sein, wäre am Bericht des alten Juden etwas Wahres. Das sieht denn der Subdirektor schließlich ein, betrübt, denn irgendwie glaubt er dem Juden, fühlt sich ihm verpflichtet, seltsam, er gibt es zu, fühlt sich wie willenlos, spricht mit dem Direktor, ob man dem Alten nicht eine Zelle zur Verfügung stellen könne, am besten die Zelle, in der er schon haust, mit der Aussicht auf die Moschee. Das sei leider ausgeschlossen, der Direktor ist leicht indigniert über seinen Subdirektor, dieser könne doch nicht im Ernst annehmen, daß zwischen dem alten Juden und dem seit Jahrhunderten verstorbenen Abu Chanifa ein Zusammenhang bestehe. Er sei Gefängnisdirektor und kein Irrenhausleiter, der Subdirektor solle den Juden in ein solches einweisen. Aber Anan ben David ist verschwunden, als dieser Entscheid gefällt wird. Niemand weiß zu sagen, wie er seine Zelle verlassen konnte, vielleicht war sie auch verschlossen, vielleicht fand ein Wärter den Juden tot auf seiner Pritsche und ließ die Leiche wegschaffen, ohne den unbedeutenden Vorfall zu mel-

den. Als aber fünfzehn Jahre später Hülägu, ein Enkel Dschingis-Khans, die Stadt mit ihren Moscheen, Krankenhäusern und Bibliotheken niederbrennt, achthunderttausend Einwohner niedermetzelt und den schriftstellernden al-Mustasim ibn az-Zahir, einen Abbasiden von einer beispielhaften Sanftheit, in einen Teppich gerollt zu Tode schütteln läßt, um, abergläubisch wie der Mongole ist, nicht den Boden des Abbasidenreiches, das er erobert hat, mit dem Blut des letzten Kalifen zu erzürnen, sieht ein Panzerreiter aus einer eingeäscherten Synagoge einen kleinen gebückten, uralten Juden entweichen und schickt ihm, verwundert, daß da noch jemand lebt, einen Pfeil nach, ohne schwören zu können, im ungewissen rauchigen Licht getroffen zu haben. Zweihundert Jahre später spricht in Granada ein unscheinbarer Jude unbestimmbaren Alters den Vorsteher der jüdischen Gemeinde an, er ist kaum zu verstehen, endlich begreift der Vorsteher, der Alte wolle mit Rabbi Moses ben Maimon diskutieren, und antwortet freundlich, der »Rambam« sei schon vor fast dreihundert Jahren in Kairo gestorben, worauf sich der Fremde erschrocken zurückzieht. Unter den ersten Jahren Karls V. als spanischer König fällt ein jüdischer Greis in die Hände der Inquisition, er wird als Kuriosum dem Großinquisitor vorgeführt. Der Jude beantwortet keine Fragen, ob er stumm ist oder nicht, ist nicht auszumachen. Der Großinquisitor schweigt lange, starrt den Juden an, wie andächtig, macht eine unbestimmte Handbewegung, läßt ihn laufen als ohnehin dem Tode verfallen. Ob es sich in all diesen Berichten um Anan ben David handelt, wissen wir nicht, sicher ist nur, daß er durch die Welt irrt, ohne sich je wieder zu erkennen zu geben, daß er seinen Namen verschweigt. Er wandert von einem Land zum anderen, von einer Judengemeinde zur anderen und sagt kein Wort mehr. In den Synagogen hüllt er sich in einen alten zerschlissenen Gebetsmantel, so daß man den Uralten, wie der Großinquisitor, für taubstumm hält. Bald taucht er in diesem, bald in jenem

Getto auf, kauert bald in diesem, bald in jenem Lehrhaus. Keiner kümmert sich um ihn, er ist eben der alte taubstumme Jude, der von irgendwoher gekommen ist, dem man das Notwendigste zuschiebt, den zwar jede Generation kennt, aber immer für jemand anderen hält, der einem anderen uralten, taubstummen Juden gleicht, den angeblich die ältere Generation gekannt haben soll. Er ist auch eigentlich so gut wie nichts, ein Schatten bloß, eine Erinnerung, eine Legende; was er braucht, etwas Brot, etwas Wasser, etwas Wein, etwas Schnaps, je nachdem, er nippt ja nur, starrt mit seinen großen Augen ins Leere, nickt nicht einmal zum Dank. Wahrscheinlich verblödet, altersschwach. Es ist ihm auch gleichgültig, was man von ihm denkt, gleichgültig, wo er sich befindet, die Verfolgungen, die Pogrome berühren ihn nicht, er ist nun so alt, daß sich auch niemand mehr von den Feinden seines Volkes gegen ihn wendet; der Großinquisitor war der letzte, der ihn beachtete. Anan ben David ist längst in Osteuropa untergetaucht, im Lehrhaus des großen Maggid von Mesritsch heizt er während Jahren im Winter den Ofen, wohl eine chassidische Sage; wo er sich sommers über aufhält, weiß niemand zu berichten. Im zweiten Weltkrieg endlich holt ihn ein Naziarzt aus einer langen Schlange nackter Juden, die sich einer der Gaskammern von Auschwitz zuwälzen; er hat mit dem kleinen Greis einige Experimente vor, friert ihn ein, fünf, zehn, fünfzehn Stunden minus hundert Grad, zwei Wochen, zwei Monate, der Jude lebt noch immer, denkt an irgend etwas, ist eigentlich nie da; der Arzt gibt es auf. Zurückschicken mag er ihn auch nicht, er läßt ihn in Ruhe, hin und wieder befiehlt er ihm, das Laboratorium zu säubern. Plötzlich ist der Jude verschwunden, und schon hat ihn der Nazi vergessen. Aber indem die Jahrhunderte versinken, werden für Anan ben David die Jahrhunderte, die er mit Abu Chanifa im Gefängnis zugebracht hat, in diesem elenden Verlies in Bagdad, immer bedeutender, gewaltiger, strahlender. Zwar hat er Abu Chanifa längst ver-

gessen, er bildet sich ein, allein im finsternen Kerker gewesen zu sein, in den ihn al-Mansur hatte werfen lassen (auch an dessen Namen erinnert er sich nicht mehr), aber es scheint ihm nun, als habe er während all den endlosen Jahren mit Jahwe geredet, und nicht nur geredet, als habe er seinen Atem gespürt, ja sein unermessliches Antlitz gesehen, so daß dieses erbärmliche Loch, das ihn gefangengehalten hatte, ihm immer mehr als das gelobte Land vorkommt und sich sein ganzes Denken, wie das Licht in einem Brennpunkt, auf diesen einen Ort konzentriert und zur übermächtigen Sehnsucht wird, dahin zurückzukehren, zurück an diesen heiligen Ort, ja, daß er nur noch lebt, weil diese Sehnsucht der Rückkehr in ihm ist und nichts anderes mehr, wobei er freilich längst vergessen hat, wo sich dieser heilige Ort nun eigentlich befindet, so wie er Abu Chanifa vergessen hat: Dieser indessen, immer noch in seinem Verlies kauern, von den von Zeit zu Zeit herabfallenden Wassertropfen zu einer Art Stalagmit geworden, mit einem Funken Leben, hat Anan ben David ebenfalls seit Jahrhunderten vergessen, so wie auch der alte Sabier Abu Chanifa vergessen hat; er ist immer seltener gekommen und schließlich ganz ausgeblieben. Vielleicht daß der einäugige, verrostete Götze ihn erschlug, als er sich von der Wand löste. Dennoch bleibt die Schüssel von Abu Chanifa nicht leer, die Ratten, die einzigen Lebewesen, die sich in den über- und durcheinandergebauten Gefängnissen auskennen, schleppen ihm das Wenige herbei, das er zu seiner Nahrung braucht. Ihr Leben ist kurz, aber die Sorge für den vergessenen Gefangenen vererbt sich, er ist ihr Freund seit unzähligen Rattengenerationen, er teilte einst sein Essen mit ihnen, und nun teilen sie das ihre mit ihm. Er nimmt dennoch ihren Dienst wie selbstverständlich hin, kaum daß er hin und wieder ihre Pelze streichelt, immer seltener, je mehr er versteinert, sind doch seine Gedanken anderswo: Auch ihm kommt es vor, als habe er während Jahrhunderten mit Allah geredet, allein in diesem finsternen Ker-

ker, und das elende Verlies, in welchem er kauert, ist für ihn längst kein Verlies mehr. Den Kalifen hat er längst vergessen, manchmal gibt er sich Mühe, sich an den Namen zu erinnern; die lächerliche Meinungsverschiedenheit, die ihn ins Gefängnis gebracht hat – er weiß nicht einmal mehr, worum es sich in diesem Streit gehandelt hat; auch ist es ihm nicht bewußt, daß er eigentlich schon längst den Kerker hätte verlassen können, daß niemand ihn hindern würde. Was ihn erfüllt, ist die Gewißheit, sich an einem heiligen Ort aufzuhalten, nur schwach hin und wieder erhellt, roh behauene Steinquader, schimmernd im Dunkeln, aber geheiligt durch den, der zu ihm gesprochen hat, durch Allah selbst; und was ihn am Leben erhält, ist die Aufgabe, diesen Ort durch sein Ausharren zu hüten als sein, Abu Chanifas Eigentum, ihm von Allah selbst übergeben. So wartet Abu Chanifa denn auf die Stunde, da Allah in seiner Barmherzigkeit wieder zu ihm sprechen, da er wieder seinen Atem spüren und sein unermessliches Antlitz sehen würde. Er wartet mit der ganzen Sehnsucht seines Herzens, mit der glühenden Kraft seines Geistes auf diese Stunde, und sie kommt auf ihn zu, wenn auch anders als erwartet: Anan ben David ist auf seinen Irrfahrten nach Istanbul gekommen, zufällig, er weiß nicht einmal, daß er in Istanbul ist. Er hockt seit Wochen vor einer alten Synagoge, fast eins mit dem Gemäuer, grau und verwittert wie dessen Steine, bis ihn ein betrunkenener Schweizer entdeckt, ein Bildhauer, der, wenn er nicht betrunken ist, gewaltige eiserne Geräte und Blöcke zusammenschweißt. Der Schweizer starrt den kleinen, uralten, zwerghaften Juden an, legt ihn über seine mächtigen Schultern und schleppt ihn zu einem verrosteten zusammengeflackten Volkswagenbus. Das heißt, in Istanbul ist der Schweizer noch nicht eigentlich betrunken, nur angesäuselt, aber dann durch Anatolien hindurch von Station zu Station berauschter, offenbar versucht er, in seinem Kleinbus Whisky zu schmuggeln, um sich Geld für seine Eisenplastiken zusammenzuverdienen, nicht ohne

Geschick offenbar, wobei freilich der Whisky sich bedenklich vermindert und damit der Gewinn: Bei jedem Grenzposten, bei jeder Polizeistation, bei jeder Kontrolle zeigt er großzügig den Whisky vor, und ein unendliches Fest beginnt, mit dem Erfolg, daß die Grenzposten, die Polizeistationen und Kontrollen noch betrunken sind als der Schweizer. Anan ben David hatte jedesmal bezeugt, indem er, wie immer sich stumm stellend, den Kopf schüttelte, daß der Whisky im Koran nicht verboten ist; dazu hat ihn der Schweizer auch mitgenommen, in der Meinung, das uralte Wesen sei ein Moslem, ein Zusammenhang, auf den Anan ben David, in Jahwe versenkt und in Erwartung seines Wiedertreffens mit ihm, nicht kommt. In Bagdad aber, ohne daß Anan ben David freilich weiß, daß er in Bagdad ist, glaubt er doch in Argentinien oder in Wladiwostok zu sein, so sehr sind ihm die Kontinente und die Erinnerungen durcheinandergeraten nach jahrhundertlangem Irren, in Bagdad aber saust der Schweizer in eine Verkehrsinsel, mit über hundertzwanzig Sachen auf dem Gashebel, wo man doch nur sechzig – die Verkehrsinsel, Verkehrspolizist, Bildhauer und Kleinbus stehen lichterloh in Benzin- und Whiskyflammen, alles explodiert, verpufft in einer gelben Rauchsäule Old Smuggler, samt einer der größten Kunsthoffnungen Helvetiens. Nur Anan ben David verschwindet in der Menschenmenge, die sich zusammenstaut, die tutenden Polizei- und Sanitätswagen am Herankommen hindert: Vom Schweizer ist nur noch eine schwörende Hand übrig, auf was sie schwor, ist nicht mehr auszumachen. Anan ben David eilt Luxusgeschäften entlang, biegt um ein Hochhaus, als er bemerkt, daß er von einem weißen Hund verfolgt wird. Der Hund ist hochbeinig und nackt, seine Haare sind ihm ausgefallen. Anan ben David flieht in eine Seitengasse, die Häuser sind uralte oder scheinen uralte, so verwahrlost sind sie, obgleich doch das Hochhaus ganz in der Nähe sein muß, auch wenn es nicht mehr sichtbar ist. Anan ben David erblickt den Hund nicht mehr,

aber er weiß, daß dieser ihm folgt. Er öffnet die Tür eines alten baufälligen Hauses, betritt einen Hof voller Schutt, über den er klettert, im Boden findet er eine Öffnung, halb ein Brunnen-schacht, halb eine Höhle. Eine Ratte starrt ihn böse an, verschwindet, in der Haustür erscheint der weiße nackte Hund, bleckt die Zähne. Anan ben David steigt in die Höhle hinab, ertastet Stufen, steigt hinunter, befindet sich in endlosen Gängen, die Finsternis ist vollkommen, aber er geht weiter. Er weiß, daß der nackte weiße Hund ihm nachschleicht, daß ihn die Ratten erwarten. Plötzlich fühlt er sich heimatlich, zu Hause, er bleibt stehen. Er weiß, ohne es zu sehen, daß vor ihm ein Abgrund ist, bückt sich, seine Hände sind im Leeren, fassen eine Leiter, er steigt hinab, furchtlos, gelangt auf festen Boden, ein neuer Abgrund, wieder tasten seine Hände im Nichts, wieder ist auf einmal eine neue Leiter da. Er steigt hinunter, die Leiter schwankt, oben kläfft der Hund. Jetzt weiß er den Weg, geht durch die niedrigen Gänge, findet die niedrige eiserne Türe, die Querbalken sind verfault, die Tür zerfällt in Staub, wie er sie berührt, so sehr ist sie verrostet, er kriecht in das gelobte Land: in seine Zelle, in sein Verlies, in sein Gefängnis, in seinen Kerker, in welchem er mit Jahwe geredet hat, an die unbehauenen rohen Quader, den feuchten Boden. Er läßt sich nieder. Ein unendlicher Friede senkt sich auf ihn, der Friede seines Gottes, der Friede Jahwes. Doch plötzlich schließen sich zwei Hände um seinen Hals. Abu Chanifa fällt ihn an, als sei Anan ben David ein wildes Tier, eine Bestie, die in sein, Abu Chanifas Reich gedrungen ist, das doch Allah gehört, und Abu Chanifa ist nur von der heiligen Pflicht beseelt, diesen Eindringling, der seine Freiheit bedroht, zu töten: denn seine Freiheit besteht nicht bloß darin, daß dieses erbärmliche Verlies sein Verlies ist, Abu Chanifas Verlies, sondern daß es von Allah als sein, Abu Chanifas Verlies geschaffen worden ist, während sich Anan ben David mit der gleichen Wut verteidigt: Der, welcher ihn angreift, hat von seinem,

Anan ben Davids gelobtem Land Besitz ergriffen, vom Ort, wo Er, Jahwe, mit ihm, seinem unwürdigen Diener, gesprochen hat, wo er dessen Atem gespürt, dessen unermeßliches Antlitz geschaut hat. Der Kampf ist mörderisch, ohne Gnade; jeder verteidigt mit seiner Freiheit die Freiheit seines Gottes, einen Ort für den zu bestimmen, der an ihn glaubt. Und der Kampf ist um so schwerer für Anan ben David, als ihn unzählige Ratten überfallen, sich wütend, blutigierig in ihn verbeißen. Ermattet weichen die beiden Kämpfer voneinander, Anan ben David am Ende seiner Kraft, er weiß, einem neuen Angriff seines Gegners und der Ratten ist er nicht mehr gewachsen. Da schmiegen sich allmählich, zögernd zuerst, die Ratten, die Anan ben David doch angegriffen haben, diese fürchterlichen Bestien, an ihn und lecken seine Wunden; sie haben ihn im vererbten Instinkt unzähliger Generationen wiedererkannt, und wie sie ihn lecken, spürt er die unmittelbare Nähe Jahwes, seines Gottes, er beugt sich unwillkürlich vor, um im ungewissen dämmerhaften Licht seinen Gegner zu erkennen, und sein Gegner beugt sich ihm entgegen, mühsam, den Kalksandstein zerbrechend, der ihn wie ein Panzer umgibt, doch schon zerbrochen, da vorhin sein Haß ihn aufbrach. Anan ben David starrt Abu Chanifa ins Gesicht und Abu Chanifa ins Gesicht Anan ben Davids: Jeder, uralte geworden durch die unzähligen Jahrhunderte, starrt sich selber an, ihre Gesichter sind sich gleich. Aber allmählich weicht in ihren fast blinden, steinernen Augen der Haß, sie starren sich an, wie sie auf ihren Gott gestarrt haben, auf Jahwe und Allah, und zum erstenmal formen ihre Lippen, die so lange geschwiegen haben, jahrtausendlang, das erste Wort, nicht einen Spruch des Korans, nicht ein Wort des Pentateuchs, nur das Wort: Du. Anan ben David erkennt Abu Chanifa, und Abu Chanifa erkennt Anan ben David. Jahwe ist Abu Chanifa und Allah Anan ben David gewesen, ihr Kampf um die Freiheit war eine Sinnlosigkeit. Abu Chanifas versteinertes Mund formt sich zu einem Lä-

cheln, Anan ben David streicht zögernd durch das weiße Haar seines Freundes, fast scheu, als betaste er ein Heiligtum. Abu Chanifa begreift gegenüber dem uralten kleinen Juden, der da vor ihm hockt, und Anan ben David erkennt gegenüber dem Araber, der vor ihm auf den Fliesen des Kerkers kauert, daß beider Eigentum, das Gefängnis des Abu Chanifa und der Kerker des Anan ben David, die Freiheit des einen und die Freiheit des anderen ist.



Friedrich Dürrenmatts Gleichnis, so sehr es ins Überzeitliche abhebt, besitzt durchaus einen historischen Kern: Anan ben David und Abu Chanifa (*Chanifa* ist auf der ersten Silbe zu betonen) haben wirklich gelebt und sind als bedeutende Gelehrte ihrer jeweiligen Religion in die Geschichte eingegangen. Auch sind die beiden tatsächlich um die genannte Zeit zusammen im Gefängnis gewesen – sagen wir: wegen religionspolitischer Eigenwilligkeiten, die dem herrschenden Kalifen zu weit gingen. Dass sie in derselben Zelle miteinander saßen, dürfte sich allerdings kaum belegen lassen. Immerhin soll Abu Chanifa dem Juden wertvolle Ratschläge erteilt haben, wie er sich vor der Staatsmacht rehabilitieren könne. Ausschlaggebend für Dürrenmatt könnte freilich vor allem gewesen sein, dass Anan ben David seine Zeitgenossen damit beeindruckte, zahlreiche Übereinstimmungen zwischen Judentum und Islam zu entdecken und diese laut zu verkünden; ebenso soll er für Mohammed, den Gründer der noch jungen neuen Religion, mehrfach Hochachtung bezeugt haben (so zumindest kann man es unter dem Stichwort *Anan ben David* im ersten Band des »Jüdischen Lexikons« von 1927 nachlesen). Es handelt sich in dieser Geschichte also um zwei nicht unempathische, letztlich sogar versöhnungsbereite Helden des Ausgleichs. Auf weitere Anmerkungen möchte ich in diesem Fall übrigens verzichten, da sie zum Ver-

ständnis der Parabel nicht benötigt werden und deren emotionale Kraft eher beeinträchtigen könnten. Nur eins noch: »Rambam«, so lautete der Spitzname von Moses ben Maimon (auch Maimonides genannt), des bedeutendsten jüdischen Philosophen im Mittelalter, und er setzt sich aus Rabbi Moses Ben Maimon zusammen; die beiden a dürften als Lautbrücken gedient haben ...

Dürrenmatts so gleichnis- wie modellhafte Erzählung kann als Versuch gelesen werden, für Gerechtigkeit im Nahen Osten einzutreten, ohne in brutaler Einseitigkeit parteiisch zu sein. Ihr Hauptantrieb scheint mir der Wunsch, jenseits alles Politischen sozusagen die Seelenkräfte fühlbar zu machen, mit der Juden und Araber an ihrem »Verlies«, ihrem »Eigentum«, ihrer »Freiheit« hängen. Seelenkräfte, die für den Verfasser eindeutig vom Religiösen gespeist werden. Erst am Ende, mit dem unerwarteten »Du«, scheint so etwas wie Einträchtigkeit, ja, sogar Brüderlichkeit auf. Was aber wäre leichter, als genau diesen Ausblick naiv und kitschig zu finden? Oder überhaupt der vormodernen Erzählform des Gleichnisses – jeder der beiden Gefangenen soll sein Volk, dessen Kultur und Geschichte verkörpern – kategorisch die literarische sowie ästhetische Triftigkeit für unsere modern-unübersichtlichen Zeiten abzusprechen? Zweifellos ist der Schriftsteller Dürrenmatt, sei es bewusst, sei es unbewusst, diese, aber auch noch ein paar andere Risiken eingegangen! Ich kann so viel Mut durchaus wertschätzen.

Erschienen ist sein Text zuerst 1976, und zwar in einem 250-Seiten-Buch mit dem sperrigen Titel: *Zusammenhänge. Essay über Israel. Eine Konzeption*; darin nimmt das Gleichnis von den beiden Häftlingen nur wenige Seiten ein – quasi übergangslos ist es an mehreren Stellen in den oft verzwickten Lauf dieses politisch-philosophisch-historischen Großessays über Nahost verwoben, ein Fremdkörper, der in das Labyrinth hoher und höchster Reflexion jedoch immer wieder ein erhellendes, mit-

unter scharf kontrastierendes Licht wirft. Von 1978 an wurde *Abu Chanifa und Anan ben David* in einer leicht bearbeiteten Fassung auch als Erzählung außerhalb ihres Entstehungszusammenhangs veröffentlicht, zuletzt in der Gesamtausgabe von Dürrenmatts Werken; in dieser Fassung ist sie hier vollständig abgedruckt. Gewöhnungsbedürftig scheint mir die Absatzlosigkeit, ja geradezu Blockartigkeit des Textganzen, in dem Tragisches und Komisches, Hauptsächliches und Nebensächliches oft gänzlich unvermittelt beieinander stehen. Auch hat der Autor – gewissermaßen – ein paar epische Girlanden um sein Gleichnis herumgelegt, und von Zeit zu Zeit blitzt ein typisch dürrenmattischer Humor auf, skurril und süffisant, aber nie zynisch (angesichts der historischen und moralischen Schwere des Stoffs). Der Schweizer VW-Bus-Pilot und Bildhauer, der betrunken durch Kleinasien kutschiert und am Ende tödlich verunglückt, dürfte als Satire auf den in Weltdingen so bestürzend ahnungs- wie gefühllosen zeitgenössischen Kunstbetrieb zu verstehen sein. Die abgerissene Schwurhand, der nicht mehr anzusehen ist, worauf sie schwört, erinnert grimmig an die Ursprünge einer – in Dürrenmatts Sicht offenbar gefährdeten oder zumindest gering geachteten – schweizerischen Wahrhaftigkeit.



Friedrich Dürrenmatts emphatische Auseinandersetzung mit Israel begann, soweit ich sehe, 1967, im Jahr des Sechstagekriegs. Zugespitzt könnte man sagen: Just in dem historischen Augenblick, als auch im deutschen Kulturraum die Entsolidarisierung mit dem kleinen, aber einzigen demokratisch-rechtsstaatlichen Land in Nahost einsetzte und der althergebrachte Antisemitismus in Europa klammheimlich anfang, ein neues Gewand anzulegen, das Gewand des angeblich sauberen und völlig unschuldigen

Antizionismus. Emotionen und Kategorien gerieten schwerstens durcheinander – folgenreich bis heute und frei nach dem Wort des israelischen Historikers Tom Segev: »1967 dauert immer noch an, es ist das längste Jahr.« Doch der 1921 geborenen Dramatiker und Erzähler Dürrenmatt, damals vor allem durch sein Bühnenstück »Die Physiker« bereits weltberühmt, behielt einen klaren, kühlen Kopf und bezog mit forciertem, sprich: echtem, vom Gewissen, nicht von Ideologie gestützten Verantwortungsgefühl seine Position. Diese Position war und blieb unverwechselbar! Er bezog sie als Schweizer, als Europäer, als Mensch, und keinem deutschsprachigen Autor, weder aus der Bundesrepublik noch aus der DDR, wäre zu Israel je auch nur annähernd eine Einlassung auf solch moralischem und literarischen Niveau gelungen, ja, wer hätte sie auch nur versucht.

Bevor ich zur Parabel von Abu Chanifa und Anan ben David zurückkehre, sollen Dürrenmatts Äußerungen mit ihren gewichtigsten Argumenten nachgezeichnet werden. Obgleich der Verfasser seine Sympathien für Israel an keiner Stelle verleugnet, zeigt er indes auch viel Verständnis für die Palästinenser sowie deren Wunsch nach einem eigenen Staat. Doch verläuft die von Dürrenmatt geführte Debatte grundsätzlich außerhalb der üblichen politisch-ideologischen Kampflinien. So kann sie sich freihalten von den üblichen Klischees, von Unterstellungen und Spekulationen. Letztlich ist sie ein Plädoyer für den beherzt zu verteidigenden »Sonderfall« Israel, damit aber auch – zumindest aus der Sicht des Verfassers – ein Plädoyer für das friedliche Nebeneinander von Juden und Palästinensern, in denen er gegen allen Augenschein dennoch Brüder erblickt. Um es hart und präzise auf den Punkt zu bringen: Wer nicht mit antisemitischem Zungenschlag über den Nahen Osten reden will, kann im Grunde gar nicht anders über ihn reden als Dürrenmatt es tut, auch heute noch. Warum sie sich also nicht zum Vorbild nehmen für eigene Verlautbarungen, die-

se »hochgradig unzeitgemäßen Töne«, wie Jean Améry seinerzeit beeindruckt schrieb?

Zunächst ein längeres Zitat aus dem Aufsatz »Israels Lebensrecht« von 1967:

»Es gibt den jüdischen Staat, weil es Hitler gab. Der Grund dieses Staates liegt in Auschwitz, in den Vernichtungslagern, doch liegt er nicht nur in unserer Zeit, er liegt in den Judenmetzeleien, in den Pogromen und Schikanen der Vergangenheit, er liegt im Christentum, das im Juden den Christumörder sah, er liegt im Ressentiment, im Rassendünkel und im Fremdenhaß aller Zeiten, er liegt aber auch bei den Gleichgültigen, den Allzuvorsichtigen, den Neutralen, er liegt bei uns, die wir statt eines Herzens einen Rothmund¹⁵ besaßen, kurz, der Grund liegt in den Demütigungen, Verfolgungen und Leiden, die den Juden immer wieder zum Juden stempelten und formten.

Der jüdische Staat ist aus einem Naturrecht heraus geboren, aus einem Recht der Geächteten auf eine Heimat, die – da die Juden überall, wo sie sich niederließen, gezeichnet waren – nur die Urheimat sein konnte: Israel. Aus solchem Recht entstanden, braucht der jüdische Staat keine andere Begründung seiner Existenz, seinen Grund bildet

15 Damit ist Heinrich Rothmund gemeint, der Chef der schweizerischen Fremdenpolizei: 1942 ließ Rothmund, von seiner Regierung gestützt, jene effektiven Grenzsperrern errichten, die von nazistischer Verfolgung bedrohte Juden an der Flucht in die sichere Schweiz hinderten; mit dem Hinweis auf Rothmund bekennt Dürrenmatt sich indirekt zur Mitverantwortung seines Landes am Tod zahlloser europäischer Juden, die so ihrer Deportation in die Todeslager nicht entgehen konnten. Was indessen ungehindert in die Schweiz gelangte, war das »Raubgold«, mit dem Nazi-Deutschland jahrelang schweizerische Exportlieferungen bezahlte und das von der schweizerischen Nationalbank umstandslos entgegengenommen wurde. Dieses Gold stammte nicht zuletzt aus dem Besitz deutscher Juden, die der nationalsozialistischen Verfolgung zum Opfer gefallen und zuvor vom Nazi-Staat ausgeplündert worden waren. Ruchbar wurde die Existenz dieses »Raubgolds« in einer größeren Öffentlichkeit erst Jahrzehnte später; hätte Dürrenmatt bereits um 1970 davon gewusst, so hätte er in seinen Essays sicherlich mit Nachdruck darauf verwiesen.

nicht irgendeine Machtkonstellation, seine Existenz ist mit einem Axiom der Menschlichkeit hinreichend begründet.

Doch konnte die Geburt eines Staates aus dem Naturrecht heraus nicht in einem leeren Raum geschehen, sie war nicht möglich, ohne selbst ein Naturrecht zu verletzen ... Israel wurde in einer Umwelt gegründet, die sich selber neu gründete und zu einer neuen Einheit strebte, die den neuerstandenen jüdischen Staat als einen Fremdkörper empfand. Um diesen Fremdkörper kommen wir nicht herum, wollen wir nicht die Wahrheit unterdrücken, eine Wahrheit, die um so schmerzlicher ist, weil die Notwendigkeit, Israel inmitten der arabischen Welt zu errichten, durch unser Versagen entstand und nicht durch jenes der Araber, hat sich doch dieses Volk in seiner Geschichte den Juden gegenüber weitaus toleranter verhalten als die Christenheit. Nun müssen wir mit schlechtem Gewissen von ihm verlangen, was uns das Gewissen vorschreibt ... Doch beschämt uns diese Wahrheit nicht nur, sie könnte uns auch weiterhelfen. Wo beide im Recht sind, wo ein neues Recht gegen ein altes steht, vermöchten allein die praktische Vernunft und die Zeit eine solche Wunde zu heilen. Doch die Unordnung unseres Planeten ließ den Frieden nicht zu. Die Großmächte setzten im Kampf ums tägliche Öl die Israeli und die Araber als Figuren ins Schachspiel der Weltpolitik, man handelte an beiden bedenklich und trieb beide in ein Wettrüsten. Auch unser Land machte mit im großen Geschäft. ... Die Politik lief ab wie die Uhr einer Zeitbombe. Die Araber wähten sich am Zuge. Sie verkündeten die Vernichtung Israels, ja gaben zu, einen dritten Weltkrieg riskieren zu wollen. Sie gaben sich ihrem Machtgefühl hin wie einem Rauschgift: Es entrückte sie einer Realität, die sie nicht mehr zu bewältigen wußten. Es folgte der Krieg ... Er rettete Israels Leben ... (Doch) trotz seines Sieges ist heute Israel diplomatisch isolierter denn je, ziehen sich seine Freunde diskret zurück oder wenden sich ab. Seine Vernichtung ist zur fixen Idee der arabischen Massen geworden, ihr Haß pathologisch. Israel mag Fehler begangen haben – welcher Staat bestände unsere Zeit schuldlos –, es mag auf viele Forderungen verzichten müssen, genötigt, sich mehr

denn ein anderer Staat von der Vernunft statt von der Emotion leiten zu lassen: Es handelte aus Notwehr. Es stand vor Sein oder Nichtsein.«



Im folgenden will ich Friedrich Dürrenmatts Großessay *Zusammenhänge* in einer Skizze so summarisch, aber auch so detailgerecht wie nur möglich darstellen; er geht zurück auf eine Rede, die der schweizerische Dichter zum Dank für die Ehrendoktorwürde der Ben-Gurion-Universität in Beerschewa hielt und nachher, wieder zu Hause, in größerer Breite und Tiefe sowohl um- als auch ausgearbeitet hat. Israel hatte den damals Fünfzigjährigen nicht nur politisch und religiös, sondern auch existentiell bis zur Aufwühlung bewegt, und er drückt diese Wirkung auf einem Reflektionsniveau aus, das man sich in heutigen Nahost-Diskussionen hierzulande dringend wünschen würde: »Israel«, resümiert Dürrenmatt,

»ist eine Konzeption gegen das Instinktive, sein Schicksal ist jenes des Menschen ... In ihr wird die Kühnheit des Menschseins sichtbar. Israel ist damit ein Experiment unserer Zeit, eine ihrer gefährlichsten Belastungsproben. Nicht nur die Juden, auch die Araber werden mit diesem Experiment getestet, mehr noch, wir alle. Gewiß, wir hatten uns ein einfacheres Experiment gewünscht, nicht ein so mehrdeutiges und ein so gefährliches, diesen Versuch, sich in einem tosenden Sturm anzuschließen, der immer reißen wird, einem Abgrund zuzuschleunigen scheint. Was ich in Israel erlebte, war gleichzeitig in mir, in uns allen. Es war seine und unsere Möglichkeit, im Kriege unterzugehen, aber auch im Frieden zu scheitern.«

Vor fünf Jahrzehnten geschrieben, haben diese Sätze nichts von ihrer Hellsicht, ja Weisheit eingebüßt.

Dürrenmatt verlangt es danach, mit seinem Essay »Grundsätzliches« zu Israel zu sagen, also nicht nur Meinungen abzusondern und Stimmungen auszubreiten. Das scheint ihm unverzichtbar, wenn er sein Hauptziel erreichen will, nämlich die »Notwendigkeit« Israels unter Beweis zu stellen, eines Staates, der aus dem schlechten Gewissen der westlichen Welt, vor allem Europas, geboren wurde, die Juden nicht vor Auschwitz und Treblinka bewahrt zu haben. Doch dieses schlechte Gewissen hat sich mittlerweile verflüchtigt, und besonders seit dem Sechstagekrieg scheint der Staat Israel »vielen nicht (mehr) notwendig zu sein, ja mehr und mehr störend, man wäre froh, wenn er nicht da wäre, auch jene wären glücklich über seine Nichtexistenz, die seine Existenz bejahen«. Hinderlich ist Israel vor allem für jene, die machtpolitische oder ökonomische Interessen im Nahen Osten verfolgen und denen »das Öl« mehr bedeutet als »die Ideale«. Aber auch den Nachbarn, den Arabern, die den neuen Staat in der Stunde seiner Gründung bereits zum ersten Mal angegriffen haben – Dürrenmatt gesteht ihnen immerhin zu, Israel nicht aus ideologischen Gründen zu bekriegen, sondern aus »existentiellen«. Er zieht den Schluss: »Hier steht ... Heimat gegen Heimat. Für die arabische Welt ist der Staat Israel nicht nur ein echtes politisches Problem, wie ich zugebe, nicht nur ein neurotisches, wie ich befürchte, indem Israel das Haßobjekt darstellt, das allein diese Welt immer wieder notdürftig zu einen vermag, sondern darüber hinaus ein religiöser Konflikt, der dem jüdischen Volk wieder die Problematik aufzwingt, der zu entkommen es seinen Staat gegründet hat.«

Die religiöse Grundierung oder besser noch *Fundierung* von Konflikten ist aufgeklärten Zeitgenossen indessen höchst unangenehm, denn: »Wir neigen dazu, Konflikte zu rationalisieren, wenn möglich auf politische und weltanschauliche Formeln zu bringen, um mit gutem Gewissen Stellung beziehen zu können ... Doch wenn die Religion ins Spiel kommt, wird es ungemütlich, genier-

lich: Lässt man diesen Grund gelten, werden wir unsicher, selbst politisch vernünftige Vorschläge scheinen fragwürdig, utopisch. Die Religion ist für uns etwas Persönliches und daher politisch Irrelevantes geworden.« Allerdings, im arabisch-israelischen Konflikt spielt sie eine eigentlich unleugbare und unübersehbare Rolle, darauf besteht Dürrenmatt hartnäckig. Und schafft somit die Voraussetzung für sein späteres Gleichnis von Abu Chanifa und Anan ben David, in dessen Darstellungsweise die religiöse Dimension des Konflikts weitaus besser aufgehoben ist als im historisierenden und politisierenden Essay, der sich einer rationalen Redeweise nicht entziehen kann, soll die Leserschaft ihm folgen. So gesehen hat das Gleichnis den Vorteil, alles sichtbar machen zu können, aber nichts begründen zu müssen.



Der Sechstagekrieg vom Juni 1967 leitete ganz allmählich die Wende ein – und zwar *gegen* Israel, obwohl er dem Land aufgenötigt worden war. Er wurde nicht geführt, um Grund und Boden für neue Siedlungen zu gewinnen oder um eine militärische Besatzung auszudehnen und zu festigen, ebensowenig, um den Palästinensern ihre Rechte vorzuenthalten, sondern weil die Araber Israels Existenzrecht nicht anerkennen, den jüdischen Staat vernichten und seine Bevölkerung ausrotten oder vertreiben wollten. Der Sechstagekrieg war daher ein Präventivschlag wie aus dem Lehrbuch für unvermeidliche Kriege und vollauf berechtigt! Überlebende des Holocaust bildeten damals die »Hauptstütze der israelischen Gesellschaft« (Yaakov Lozowick), die meisten im Alter zwischen vierzig und fünfzig; es waren überwiegend *ihre* Kinder, die in diesem Krieg für das Überleben des Landes kämpften. Die mentale Bedeutung des Sechstagekriegs ist bis heute kaum zu überschätzen. Tom Segev spricht von »Israels zweiter Geburt«, und

die amerikanische Historikerin Barbara Tuchman schrieb damals: »Vielleicht war es etwas, was dieses Volk brauchte: sich selbst zu beweisen, daß Unterwerfung ein Ding der Vergangenheit, daß das Getto für immer gestorben ist.« Fraglos hätte Friedrich Dürrenmatt diesen Befund unterzeichnet, aber er selbst gräbt in seinem Essay noch um einiges tiefer, zumal inzwischen ein weiterer Krieg gegen Israel vom Zaun gebrochen worden ist, der Jom-Kippur-Krieg von 1973, der am höchsten jüdischen Feiertag, dem Versöhnungstag, begann – wieder fielen mehrere arabische Armeen über das Land her und verloren abermals! Dürrenmatt schreibt:

»Die Schwierigkeit, heute in Europa für Israel Stellung zu beziehen, und die Isolation, in die dieser Staat geraten ist, hat verschiedene Gründe ... Kein Mensch ist heute mehr Antisemit, man versteht nur die Araber. Der Siegesrausch der Araber vor dem Sechstagekrieg ist vergessen, vergessen die Sperrung des Golfs von Akaba durch Nasser, vergessen die Prahlereien Arafats, vergessen, daß jedermann den Angriff der Araber vermutete, vergessen der gewaltige Aufmarsch der ägyptischen, syrischen und jordanischen Truppen ... Vergessen das alles, die Juden hätten die Araber nur nicht ernst nehmen sollen, es war alles gar nicht so gemeint gewesen. Seitdem sind die Juden die Aggressoren. Doch verursachte diesen Gesinnungswandel nicht nur jenes Öl, womit die Scheichs die Räder der Weltwirtschaft und das Weltgewissen schmieren, nicht nur die fatale politische Weltkonstellation, in die Israel zwangsläufig geraten ist, und nicht nur jene seiner Freunde, die ihm nur schaden ... So lehnt man denn den jüdischen Staat als faschistisch, halbfaschistisch oder bürgerlich ab, die marxistische Tradition will es so, gibt es doch innerhalb des Marxismus nicht nur einst, sondern auch heute noch eine unbewußte Abneigung gegen das Judentum ... Eine Ideologie stützt die andere, ein Vorurteil nährt das andere: Den Juden gegenüber hat sich die Welt nicht verändert, verändert haben sich nur die Begründungen, die man gegen sie ins Feld führt. Lagen sie einst im Glauben, später in

der Rasse, liegen sie nun im Imperialismus, den man zwölf Millionen Juden andichtet ... Doch wichtiger ist das Bedrückende: Indem der Jude gezwungen wurde, ein Jude zu sein, zwang man ihm die Dialektik seiner Feinde auf, der Rassist zwang ihn, eine Rasse, der Nationalismus, ein Nationalist zu sein, selbst der Begriff Heimat, von der völkischen Bewegung abgewertet, bekommt für den Juden einen neuen Sinn, haben die Menschen doch ihm, der überall eine Heimat finden wollte, in Polen, in Rußland, in Frankreich, in Deutschland, seine Heimat aufgezungen: Israel.«

Im Grunde ist dieses Zitat nichts als ein Aufschrei gegen das, was sich bis heute recht komfortabel als *Antizionismus* etabliert hat, gegen diesen späten Mutanten einer zutiefst europäischen Judenfeindlichkeit, die es mit der Zeit immer besser verstand, sich zu tarnen. Antizionismus war ursprünglich eine Position von Jüdinnen und Juden um die vorletzte Jahrhundertwende, die weiterhin auf Assimilation setzten und gegen einen Neuanfang im gelobten Land waren. Nach dem Sechstagekrieg griff sie zuerst vor allem in der Dritten Welt um sich, geschickt wiederaufbereitet als antiimperialistische und antikolonialistische Haltung, mit deren Hilfe sich Israel als »zionistisches Gebilde« diffamieren und delegitimieren ließ, um es fortan mit allen, auch terroristischen Mitteln, bekämpfen zu können. Von einer »Heimstatt der Opfer« war schon bald nirgends mehr die Rede, im Gegenteil, die jüdische Opfererzählung wurde oft und öfter als bloße Rechtfertigung jüdischen Unrechts, begangen vor allem an den Palästinensern, denunziert. Schließlich sprang der Antizionismus auch auf westliche Gesellschaften über, drang dort besonders tief in linke, vermeintlich internationalistische Köpfe ein und trieb die Entsolidarisierung mit Israel schneidig voran – hatten einst die Väter und Großväter den Juden das Existenzrecht in Europa abgesprochen, so sprachen die Kinder und Enkel es ihnen nun in Nahost ab. Und heute sieht es

so aus, als hätten die allermeisten Europäer keinerlei innere Beziehung mehr zur Leidenserfahrung der Jüdinnen und Juden, die diesen Staat gegründet haben und deren Nachfahren ihn jetzt bewohnen. Mir scheint, dass Friedrich Dürrenmatt genau diese Entwicklung vorausgesehen hat und ihr mit seinem Appell in Essay-Form herzhaft wehren wollte. Dazu spricht er alle an, nicht nur die Deutschen, mit denen er vor allem die Sprache teilt.

In der gegenwärtigen Bundesrepublik – das muss leider deutlich gesagt werden –, ist aus dem Antizionismus längst ein »kultureller Code« geworden, der eine bestimmte Weltanschauung signalisiert, oft genug auch noch mit antiwestlichen und vor allem antiamerikanischen Elementen angereichert. Längst hat er sich von links zur gesellschaftlichen Mitte hin durchgefressen und ist dort seriös geworden, auch im akademischen Milieu, ja – so weit geht inzwischen die Verwirrung –, selbst unter Antisemitismusforschern. Anders: Mit Israelkritik, und sei sie noch so idiotisch, kann man hierzulande auf fast jeder Party, fast in allen Medien und Disziplinen punkten! Sie zielt so gut wie nie – »Ja, man wird doch Israel noch kritisieren dürfen!« – auf eine freundschaftliche Besserung des Judenstaats, sondern immer auf Selbstentlastung. Ihre Grundstimmung ist die Häme: Wenn die Juden so böse sind, haben wir ihnen gegenüber keine Pflichten! Oder auch die Wut, dass man den Juden gegenüber so lange an sich halten musste und sich erst jetzt – endlich! – Luft machen darf. Auf eine Legitimation historischer Verantwortungslosigkeit aber hat ein nicht unbeträchtlicher Teil der deutschen Nachkriegsgesellschaft, der westlichen wie der östlichen, seit langem sehnlich gewartet. Freilich ist dies nur der kleinere Gewinn aus dem Antizionismus, der größere hingegen, dass man als Antizionist etwas gegen Juden haben darf, ohne als das zu gelten, was man eigentlich ist: schlicht ein Antisemit! Wer den Judenstaat indessen verteidigt, wird von den landläufigen Antizionisten einer sogenannten Isra-

el-Lobby zugerechnet, in der sich Juden und Nicht-Juden versammeln, die den Zionistenstaat um jeden Preis verteidigen und jede seiner Taten gesundbeten ... Warum merkt eigentlich niemand, dass die »Israel-Lobby« für Antizionisten genau das ist, was die »jüdisch-amerikanische Weltverschwörung« für Antisemiten alten Schlags war, nur semantisch etwas aufpoliert? – Unberechtigte Deutschlandkritik? »Ja, man wird doch Deutschland noch kritisieren dürfen!« (Ohne als Deutschenhasser gelten zu müssen ...)



Von einer ganz besonderen Dialektik sind die wichtigsten Passagen über das Verhältnis von Israelis und Palästinensern in Dürrenmatts Buch; dort heißt es nämlich:

»(Die Palästinenser) hatten nie einen Staat. Sie haben nie gehabt, was sie jetzt wollen auf Grund dessen, was die Juden wollten, weil diese es mußten: einen Staat; und was die Palästinenser jetzt haben, wollen sie nicht, denn es ist nichts, was sie haben. Sie jagen einer Idee nach: das zu sein, was Israel ist. Das können sie nur sein, wenn sie wie Israel werden. Dazu braucht es Zeit, und Zeit ist identisch mit Frieden, denn ihre Existenz ist nur durch die Existenz Israels möglich, geht Israel unter, ist es ihr Untergang ... Die Existenz des jüdischen Staates bekommt damit den politischen Sinn, den Palästinensern zu ihrem Recht zu verhelfen: zu ihrem Staat. So klein dieser Landstrich ist, den wir Palästina nennen, ein Nichts auf dem Globus, er hat Platz für zwei Staaten, wie er Platz für viele Kulturen hat. Das setzt voraus, daß die Palästinenser den jüdischen Staat anerkennen und die Juden den palästinensischen. Mit Jerusalem als beider Hauptstadt, aber dennoch ungetrennt. Das scheint utopisch. Das Zukünftige ist immer utopisch. Für Arafat bietet sich, will er seine These von einem palästinensischen Staat aufrechterhalten, keine andere Alternative als Israels Platz ein-

zunehmen, er muß diesen Staat zerstören, weil es für die Palästinenser keinen Platz in der arabischen Welt gibt: Ohne Israel wären die Palästinenser Jordanier und Ägypter geblieben, sie sind nur dank Israel Palästinenser. Indem Arafat im Frieden Krieg führt, zwingt er auch Israel im Frieden zum Krieg, berechtigt er die Juden zu ihren Vergeltungsangriffen auf palästinensische Lager. Mit Absicht. Versucht er doch, mit den verständlichen Gegenangriffen der Juden seinen Terror nachträglich zu rechtfertigen ... Der Terror dient Arafat dazu, vor der Weltöffentlichkeit recht zu bekommen, die wiederum wünscht, daß Arafat recht habe, um endlich von ihrem schlechten Gewissen den Juden gegenüber befreit zu werden.

Braucht (Israel) Geduld, um jetzt zu überleben, wird es die Weisheit brauchen, um später zu überleben. Was kommt, weiß niemand. Die Konstellationen ändern sich, änderten sich schon. Eine Voraussage ist unmöglich, weil auch das jetzt Unmögliche einmal möglich werden kann, wenn es um die Rettung des jüdischen Staats geht, um die Rettung der Rettung. Eine Verständigung zwischen den Mächtigen ist immer möglich; eine Verschiebung im weltpolitischen Kräftespiel, und unversöhnliche Feinde versöhnen sich: Dann kann es sein, daß der jüdische Staat den nicht vergessen darf, den alle vergessen haben: seinen palästinensischen Bruder.«

Mit dem letzten Wort – »Bruder« – sind wir im Essay genau an jener Stelle angelangt, an der im Gleichnis von Abu Chanifa und Anan ben David das »Du« steht: als erstes Wort, das die beiden Eingekerkerten aneinander richten. Ein heikler, nur allzu vergänglicher Augenblick, auf den Friedrich Dürrenmatt jedoch hofft und vertraut, wenn sich im Nahen Osten ein Richtungswechsel ereignen soll. Dazu greift er zurück auf das dialogische Du des Religionsphilosophen Martin Buber, jenes Du, in dem sich das eigene Ich wiedererkennt und das nach Buber die Voraussetzung der Menschwerdung ist. Eine kühne, allzu kühne Hoffnung, die

man leicht verspotten und mit harten politisch-historischen Fakten auskontern kann. Was freilich auch Dürrenmatt wusste! Eben darum lässt er hier seine *Konzeption* – so der (zweite) Untertitel seines Groß-Essays – enden, eben darum greift er zum Gleichnis, und zwar just an dem Punkt, an dem der rationale Diskurs zwangsläufig aufhören muss, wo dieser Diskurs anfängt, sich im Kreis zu drehen und droht, in Konfusion zu versanden – so, wie wir es tagtäglich bei allzu vielen Polit-Debatten frustriert erleben. Stattdessen setzt dieser moderne Schriftsteller unerwartet auf die altertümliche Macht des Gleichnisses. Das Gleichnis gehört zu den Sprechweisen der Religionen in ihrer Frühzeit, vor allem der drei großen monotheistischen Religionen, als sie noch mehr auf vorrationale Anschaulichkeit bauten denn auf abstrakte Begriffe, um ihr Publikum zu erreichen. Es ist sozusagen erzählte Theologie. Jesus etwa war ein Meister der Gleichniserzählung, und an zahlreichen Stellen belegen die Bücher des Neuen Testaments, wie er damit die Herzen rührt, eine Wirkung, die oftmals durch die Formel bekräftigt wird: »Und sie wunderten sich sehr ...«

Einer der letzten Dichter, die ihre Wahrheit gerne dem Gleichnis anvertrauten, war Lessing, vor allem in der berühmten Ringparabel seines »Nathan«-Dramas: Darin will ein Vater seinen wertvollen Ring vererben; da er aber drei Söhne hat, die er gleichermaßen liebt, lässt er den Ring zweimal nachmachen, so täuschend echt, dass keiner der nunmehr drei Ringe sich von den anderen beiden unterscheidet. Jeder der Söhne ist zufrieden, weil er davon ausgehen darf, nicht betrogen, nicht gekränkt, nicht zurückgesetzt worden zu sein. Soll ganz im Sinne Lessings heißen: Jede der drei abrahamitischen Religionen ist im Vollbesitz der ursprünglichen Wahrheit – Religionskriege um die geistliche Oberhoheit sind folglich so aussichtslos wie überflüssig! Und am Ende heißt es: »Der rechte Ring war nicht / Erweislich; – / Fast so unerweislich, als / Uns itzt – der rechte Glaube.«

Eine Art von Ringparabel mutet auch Dürrenmatt uns noch einmal zu, möge sie uns ergreifen und auf den Bahnen emotionaler Empfänglichkeit belehren, damit wir in unserem Urteil über den Nahostkonflikt künftig gerechter sind als unsere politische Leidenschaft, unsere Parteilichkeit und vielleicht auch unsere Verblendung es zulassen. Eine empathisierende Wirkung scheint Dürrenmatt sich ganz offensichtlich davon erhofft zu haben, dass er die beiden im Streit liegenden Völker sozusagen verkleinert auf zwei Personen, dass er das Allgemeine auf das Besondere herunterbricht und somit menschliches Leiden höchst konkret ins Spiel bringt: exemplifiziert an zwei geschundenen alten Männern, die im Knast – streng voneinander abgewandt – fortwährend »kauern«, irgendwann jedoch die Lust am Hassen, Schmolzen und Rechthaben verlieren und sich zum Menschenmöglichen durchringen, zum Du. Das mag im nahöstlichen Dauerkonflikt auch jetzt noch ziemlich unwahrscheinlich sein, doch das Unwahrscheinliche, um Dürrenmatt zu paraphrasieren, ist, recht betrachtet, vielleicht nur eine Variante des Utopischen. Für uns hieße das: Wenn wir gerecht sein wollen, verbietet es sich, für den einen zu hoffen und für den anderen nicht.