



„IHRE HERZEN ZERSCHMOLZEN UND WURDEN WIE WASSER.“
KLAGELIEDER: ETHIK NACH AUSCHWITZ

Victor Jeleniewski Seidler

Trauer

Wehe!
Einsam sitzt die Stadt,
Die einst groß war mit Volk!
Sie, die groß war unter den Völkern,
Ist geworden wie eine Witwe.
...
Nachts weint sie bitterlich.
...
Schau her, Herr, und sieh,
Wie erbärmlich ich geworden bin!

Der Text bewegt sich vom Unpersönlichen zu einer persönlicheren Stimme, die durch die Witwe und damit in gewissem Sinn durch das Weibliche personifiziert wird. Können wir durch das Weibliche Verlust kennen und so der Trauer eine Stimme geben?

Macht die Zeit, in der wir sprechen, einen Unterschied aus für die Art, wie wir sprechen? Ich schreibe dies gerade nach Mittsommer, im Juni 2009, und es ist ein selten herrlicher sonniger Tag in London. Ich bin zum Briefkasten um die Ecke gegangen, um einen Brief an meine Tochter abzuschicken und ihr zum Ergebnis ihres Examens zu gratulieren. Als ich um den Häuserblock ging – in Gedanken diesen Vortrag vorbereitend –, war mir bewusst, wie die jüdische Tradition am Ende einer Schiwa – der Trauerzeit, in der wir zu Hause bleiben – diese besondere Trauerzeit abschließt, nämlich indem vorgeschlagen wird, dass die Trauenden in der Nähe zusammenzukommen, um einen Spaziergang um den Häuserblock zu machen. Der Vorgang des Gehens macht es möglich, dass ein Übergang stattfindet, und kennzeichnet so den Aufstieg einer Seele zu einer höheren Ebene, indem sie einen bekannten Raum verlässt. Dies ist mit einem Ritual verbunden, dass die Spiegel im Trauerhaus verhängt werden, damit die Seele nicht verwirrt ist, wenn sie möglicherweise ihr Spiegelbild sieht. Trauerpraktiken umrahmen einen individuellen Verlust, und mit Freud stellen wir uns immer noch vor, dass Gedanken von Trauer und Schwermut die katastrophalen Verluste der Schoah erhellen könnten. Dies ist eine Hoffnung, die möglicherweise auch deswegen anhält, weil Freud diese Ideen als Möglichkeit entwickelt hat, sich mit den schrecklichen Verlusten des Ersten Weltkrieges, der er selbst durchlebt hat, „abzufinden“.

In „Judaism and Christianity“, wiedergegeben in *In the Time of the Nations* (The Athlone Press, London, 1994), erzählt Emmanuel Levinas, dass in seiner Kindheit

„das Christentum für mich wie eine völlig geschlossene Welt klang, von der für einen Juden nichts Gutes zu erwarten war. Die ersten Seiten der Geschichte des Christentums, die ich lesen konnte, erzählten die Geschichte der Inquisition. Schon im Alter von acht oder neun Jahren erfuhr ich von den Leiden der *Marranen* in Spanien.“ (S. 161)

„Später kam ich dazu, das Evangelium zu lesen. Ich glaube, dass diese Lektüre, die mir nicht länger schlecht bekam, einen Wendepunkt markiert. Die Darstellung und Lehre dessen, was menschlich ist, die ich dort gefunden habe, schien mir stets nahe zu sein. Ich stieß auf *Matthäus 25*, wo Menschen ziemlich überrascht sind zu erfahren, dass sie Gott verlassen oder verfolgt haben, und ihnen gesagt wird, dass sie, wenn sie sich von den Armen, die an ihre Türen klopfen, abgewandt haben, in Wirklichkeit Gott persönlich ausgeschlossen haben.“

Dies ermöglichte Levinas zu erkennen, dass

„die wahre Kommunion eher in der Begegnung mit dem Anderen besteht als in Brot und Wein, und dass die persönliche Gegenwart Gottes dieser Begegnung innewohnt.“

Aber diese „Lehre dessen, was menschlich ist“ könnte auch helfen, eine verwandelte Bedeutung „des Menschlichen“ und damit eine Ethik nach Auschwitz zu definieren.

Dies ist aber etwas, das Levinas schon in *Jesaja* Kap. 58 gelesen hatte, dass

„Menschen, die das Angesicht Gottes sehen möchten und sich an seiner Nähe freuen, sein Gesicht nur sehen werden, wenn sie ihre Sklaven befreit und die Hungernden gesättigt haben.“ (S. 162)

Für Levinas bedeutete dies

„auch das Verständnis der Person Christi. Was unverständlich blieb, war nicht die Person, sondern die reale Theologie, die ihn umgab. Das gesamte Drama seines theologischen Geheimnisses blieb unverständlich. Es ist noch heute so, wobei Begriffe wie die *kenosis* Gottes, die Demut seiner Gegenwart auf Erden, der jüdischen Empfänglichkeit in der ganzen Kraft ihrer spirituellen Bedeutung sehr nahe sind.“ (S. 162)

Aber Levinas besteht darauf:

„Das ist nicht alles. Das schlimmste war, dass jene fürchterlichen Dinge von der Inquisition und den Kreuzzügen mit dem Zeichen Christi, dem Kreuz, verbunden waren. Dies schien unverständlich and verlangte nach einer Erklärung. Hinzu kam die Tatsache, dass, um es genau zu sagen, die Welt sich durch das christliche Opfer nicht geändert hat. Dies war sogar das Wesentliche. Europa war christlich, aber es konnte nichts tun, um Abhilfe zu schaffen ... Ich spüre dies noch immer ziemlich stark. Die Lektüre des Evangeliums war in meiner Sicht – in unserer Sicht – immer durch die Geschichte kompromittiert.“

„Dann kam, was Ihr den Holocaust und wir die Shoah nennen. In jener Zeit wurden zwei Dinge sehr deutlich. Erstens, dass alle, die an der Shoah beteiligt waren, in ihrer Kindheit die katholische oder evangelische Taufe erhalten hatten – und diese stellte für sie keinen Hinderungsgrund dar! Und die zweite sehr, sehr wichtige Tatsache: Während jener Zeit ist das, was Ihr Nächstenliebe oder Barmherzigkeit nennt, mir direkt erschienen.“ (S. 162).

Levinas setzt fort, indem er eine persönliche Geschichte erzählt. Ein Freund, der in derselben Abteilung arbeitete, hatte ein Kind verloren. Der Vater war Jude und die Mutter Christin. Der Beerdigungsgottesdienst wurde in der Kirche Saint-Augustin in Paris gehalten. Er erinnert sich:

„Es war vor dem 10. Mai 1940, aber unsere alte Welt war schon überall in Gefahr. Während des Gottesdienstes befand ich mich zufällig in der Nähe eines Bildes – ein Gemälde oder ein Fresco –, das eine Szene aus 1 Samuel darstellte: Hanna, die ihren Sohn Samuel zum Tempel führt (zu dem Tempel, der zerstört wurde ...). Meine Welt war noch da. Vor allem in Hanna, jener außergewöhnlichen Figur einer jüdischen Frau. Ich dachte an ihr schweigendes Gebet: ‚Ihre Lippen bewegten sich, aber ihre Stimme war nicht zu hören.‘“

Levinas konnte eine jüdische Welt innerhalb des Christentums erkennen – auch wenn diese möglicherweise zu dessen eigenen Zwecken angeeignet worden war und in einem anderen Kontext gelesen wurde.

Levinas erinnert sich an Hannahs Antwort an den Hohenpriester Eli: „Nein, mein Herr, ich bin eine Frau mit trauerndem Geist; ich habe weder Wein noch ein starkes Getränk getrunken, sondern ich habe meine Seele vor dem Herrn ausgeschüttet.“ Levinas erkennt:

„Jene Frau hat wirklich aus ihrem Herzen gebetet: das Ausschütten ihrer Seele. Die authentische Beziehung, die Greifbarkeit der Seele, die Personifizierung selbst der Beziehung. Das ist es, was ich in der Kirche gesehen habe. Welche Nähe! Diese Nähe blieb in meinem Innern.“

Wie ich in *Jewish Philosophy and Western Culture* (London: IB Tauris, 2007) untersuche, ist die Trennung des Christentums von seinen jüdischen Quellen das Wesentliche geblieben und damit seine Trennung von der Jüdischkeit des Jüdischen, die durch eine griechische Neugestaltung erreicht wurde, die sich unter anderen für Simone Weil als so anziehend erweisen würde. Die Universalität des Christentums, das von Paulus als offen für alle anderen – Männer und Frauen, schwarz oder weiß – verkündet wurde, wurde als moralisch höherstehend angesehen gegenüber einem „partikularistischen“ Judentum, das als eine „Stammesreligion“ verstanden wurde. Diese Überlegenheit wurde durch eine Identifizierung des Judentums als „fleischliches Israel“ gerahmt, wie Daniel Boyarin in *Paul: a radical Jew* und in *Carnal Israel* (Berkeley: University of California Press) uns so gut geholfen hat zu begreifen. Dabei wird der Leib als „Tier“ angesehen und so mit Sexualität und den „Sünden des Fleisches“ identifiziert. Es war eine Bestätigung, dass Leib und Sexualität eher „Teil dessen“ sind, was es bedeutet, „Mensch zu sein“, als Bedrohungen, die zu leugnen, kontrollieren und unterdrücken sind. Aber das Christentum bestand darauf, „das Menschliche“ in radikalem Gegensatz zu einer „tierischen Natur“ zu sehen, sodass wir nur durch Leugnung unserer „tierischen Natur“ der „Menschwerdung“ entgegenstreben können. So wird die Leiblichkeit zu einer Bedrohung „des Menschlichen“, die durch ein „Aufsteigen“ – Transzendenz – über die „tierische Natur“ in Schach gehalten wird.

So geschieht es, dass eine rationalistische Moderne, wie Kant es ausdrückt und wie ich in *Kant, Respect and Injustice: The Limits of Liberal Moral Theory* (London and New York: Routledge: International Library of Philosophy 1987) untersucht habe, von der Säkularisierung eines dominanten Christentums gerahmt wird. Wenn Kant die „menschliche Natur“ darstellt, tut er dies in radikal dualistischen Begriffen, durch die eine unabhängige Fähigkeit der Vernunft als „menschlich“ identifiziert wird, während die Natur „tierisch“ bleibt und daher kontrolliert werden muss, da sie mit dem Leib, der Sexualität als „Sünden des Fleisches“ identifiziert wird. Dies war auch das Kennzeichen der angeblich minderwertigen jüdischen Spiritualität, die ihrer Bindung an verleblichtes Leben angeblich nicht entkommen konnte. Es war das paulinische Christentum, das versuchte, „das Menschliche“ als ein entleblichtes, spirituelles Selbst zu definieren, allerdings als eine Transzendenz des alltäglichen verleblichten Lebens, das als sündhaft angesehen wurde. Weil „das Irdische“ im Gegensatz zum „Spirituellen“ ausgedrückt und mit dem „Tierischen“ identifiziert wurde, konnte die Seele angeblich nur durch den Tod dem Leib entkommen, der sie so lange gefangen gehalten hatte, und so eine Freiheit erfahren, die es ihr erlauben würde, nach Hause zurückzukehren.

Wie Val Plumwood in *Feminism and the Mastery of Nature* (London: Routledge, 1993) untersucht, ist die lebendige Natur durch platonische und spätere kartesische Traditionen in der Moderne zur toten Materie in einer entnücherten Welt reduziert worden und damit zu einem Mittel, das durch die Ausbeutung für menschliche Bedürfnisse wertvoll ist. Wenn wir eine Vision „des Menschlichen“ erreichen sollen, die ihre Beziehung zur Natur voll und ganz begreift, kann dies möglicherweise nur dadurch geschehen, dass wir erkennen, wie sich eine Ethik nach Auschwitz auch in Bezug auf die Misshandlung und Ausbeutung von Tieren als Teil der Erniedrigung der Natur engagieren muss. Levinas geht einen wichtigen Schritt, indem er „die Idee einer all-menschlichen Universalität“ anerkennt. Er besteht auf Weisen, die den ethischen Rahmen der

Moderne in Frage stellen, wonach eine Überlegenheit des „Universalen“ gegenüber dem „Partikularen“ angenommen wird, und er sagt:

„Das authentisch Menschliche ist das Jüdisch-Sein in allen Menschen (mögt Ihr dadurch nicht schockiert sein!) und dessen Spiegelung im Einzelnen und im Partikularen.“

Wenn dies hervorstechend ist, versteht sich Levinas nicht gut mit Freud, der in gewisser Weise aus jüdischen Quellen heraus spricht, wenn er die Sexualität und das emotionale Leben als Teil „des Menschlichen“ zurückfordert und so Ressourcen freisetzt, die uns helfen, die Tiefe von Gefühlen der Trauer, wie Hanna sie zum Ausdruck bringt, wertzuschätzen. Aber Levinas erkennt, dass für die jüdische Tradition zumindest,

„was wichtig ist, nicht der ‚Glaube‘ ist, sondern das ‚Tun‘. Tun, was natürlich moralisches Verhalten bedeutet, aber auch das Ausführen von Ritualen. Außerdem, sind Glauben und Tun verschiedene Dinge? Was bedeutet es zu glauben? Woraus ist der Glaube gemacht? Worte, Ideen? Überzeugungen? Mit all meinen Knochen (Psalm 35,10)! ... ‚Gutes tun ist die Handlung des Glaubens selbst.‘ Das ist der Schluss, zu dem ich komme.“ (S. 164)

Indem er direkter über Auschwitz nachdenkt, sagt Levinas:

„Manchmal scheint mir das, was in Auschwitz geschehen ist, zu bedeuten, dass Gott eine Liebe verlangt, die kein Versprechen seinerseits beinhaltet. Das Denken kann so weit reichen. Die Bedeutung von Auschwitz wäre ein Leid ohne jegliches Versprechen, völlig umsonst.“

Aber wie viele von uns, kann Levinas sich nicht dazu bringen, seine eigenen Gedanken zu akzeptieren, und er gibt zu:

„Aber selbst dann rebelliere ich, indem ich denke, es sei zu teuer – nicht nur für Gott, sondern für die Menschheit ... Christus, der am Kreuz ohne Verteidigung war, fand sich schließlich als Anführer der Armeen der Kreuzzüge wieder! Und er ist nicht vom Kreuz herabgestiegen, um die Mörder zu hindern.“ (S. 166)

Im Gegensatz zu dem, was für Levinas „grundlegend für den jüdischen Glauben“ zu sein scheint – wie er es in „On Jewish Philosophy“ untersucht – steht, dass

„die Beziehung zu Gott untrennbar ist von der Tora, das heißt, untrennbar von der Anerkennung der anderen Person. Die Beziehung zu Gott ist bereits ethisch; oder, wie Jesaja 58 es ausdrücken würde, die Nähe zu Gott, die Hingabe an Gott ist Hingabe an den anderen Menschen.“ (S. 171)

Aber das, was Gott ist, bindet dies auch an

„die Verpflichtung, dem Einzigen zu antworten und so zu lieben ... Die Liebe zu Gott in der Liebe zum Nächsten. Diese originelle ethische Bedeutung des Angesichts würde also bedeuten – ohne jegliche Metapher oder sprachliches Bild ... (ein Gott) ... der genau durch diese Ausrichtung auf den Nächsten nahe kommt – die Menschen untereinander verpflichtend verbindet, indem jeder und jede für das Leben aller anderen Verantwortung trägt.“ (S. 171)

Leiden

- 3,1 Ich bin der Mann, der Leid gekannt hat
durch die Rute seines Grimms.
Er hat mich immer weiter getrieben
In ungebrochene Finsternis.
- 4 Er zehrte aus mein Fleisch und meine Haut,
Er zerbrach meine Knochen.
- 5 Überall um mich herum
Hat er Elend und Not gebaut.
- 6 Im Finstern ließ er mich wohnen
wie längst Verstorbene.
...

8 Und wenn ich schreie und flehe
Lässt er mein Gebet nicht herein.

5,17 Darum sind krank unsere Herzen,
Darum sind trüb unsere Augen.

Als ich von meinem Spaziergang um den Häuserblock zurückkehrte, sah ich meine Nachbarin mit ihrer Helferin, die auch spazieren gegangen waren. Sie war die Frau eines Rabbiners gewesen und ist ursprünglich mit dem Kindertransport gekommen. Sie hat eine Form von Demenz, und ihr Geist ist zerbröselt. Sie kann plötzlich zornig werden – ein gewalttätiger Zorn, den ich von der Demenz meiner Mutter her kenne. Sie hat eine zeitlang gelitten, aber durch ihr Leiden kam sie auch in Kontakt mit ihrer Kindheit in Wien. Sie trauerte um den Verlust ihrer jüngeren Schwester. Irgendwie trug sie in sich Gefühle der Schuld und der Verantwortung, auch für das Schicksal ihres Vaters, der es nie bis nach London geschafft hat, sondern bei der Räumung des Ghettos von Drobitch ermordet wurde – glauben wir, denn es gibt so viele Lücken und Zweifel. Wie wissen wir, wenn „unsere Herzen krank“ oder wenn „unsere Augen trüb sind“?

Es gab eine Krankheit des Herzens in so vielen Familien der Zweiten Generation, wo Verluste angedeutet wurden, aber oft nicht von ihnen gesprochen wurde. Die Generation meiner Mutter, die Generation der Überlebenden, fühlte sich schuldig, weil sie Flüchtlinge waren, also diejenigen, „die Glück hatten“, weil sie aus dem kontinentalen Europa herausgekommen waren – sie blieben selbst-definierte „Kontinentale“ bis ans Ende ihres Lebens. Aber ihre Kinder sollten vor ihren Verlusten geschützt werden, und es gab oft einen unausgesprochenen Vertrag, dass die Generation der Eltern selbst diese Verluste „tragen“ und „aushalten“ würde, während die Kinder irgendwie normal „werden“ würden dadurch, dass sie „Englisch wurden“. Sie würden eine Art Erlösung für ihre Eltern bieten, die dazu bestimmt waren, durch ihren Akzent als „verdammte Ausländer“ gekennzeichnet zu sein. Aber dies bedeutete, dass die Erwachsenen wussten, dass eine Katastrophe bereits geschehen war, aber dass die Zweite Generation oft in einem gefrorenen Schweigen groß wurde, wobei sie intuitiv um eine Krankheit des Herzens und eine Trübheit der Augen wusste, aber nie wirklich verstand, woher diese Gefühle kamen. Wir haben oft Erinnerungen unbewusst von unseren Eltern geerbt, die wir für uns selbst nicht einordnen konnten, so dass sie Spukereien blieben.

Blake Morrison erkennt in seiner Rezension der gesammelten Gedichte [*Collected Poems*] von Ian Hamilton die unausgesprochenen Spukereien der Kriegsgeneration bei denen, die in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts groß geworden sind. Er schrieb, wie er „schon früh öfters versucht hatte, ‚mehr von der Welt‘ in meine Verse zu stecken“, aber am Ende „aufhörte, mich zu beunruhigen, und die ganze Angelegenheit ‚meiner Dichtung‘ getrennt hielt vom Rest meines so genannten literarischen Lebens.“ In einem unveröffentlichten Gedicht, „*The Veteran*“ [„Der Veteran“], fragt ihn ein „grauer, hartgesottener“ Überlebender eines früheren Krieges verächtlich, was er tut:

„Ich sagte, ich schreibe / Dreimal, bevor er es kapierte. Dann lehnte er sich / So nahe heran, dass ich seinen verfaulten Atem in mich aufnahm / Und fragte ‚Worüber?‘; und er hat recht.“

Hamilton respektierte den Mut derer, die im Zweiten Weltkrieg gekämpft hatten. Die 60er Jahre machten vielleicht Spaß, aber im Vergleich zu den 40er Jahren waren sie leichtfertig.

„Der Vietnam-Krieg zieht sich dahin / In einer Ecke unseres Wohnzimmers“

beginnt eines seiner Gedichte. Aber Hamilton hat über „wahre Dinge, bedeutsame Dinge“ geschrieben. Wie Morrison bemerkt: „Belastet wie er war, sind die besten seiner Gedichte wunderbar wegen ihren Entlastungen ... Hier „*Old Photograph*“ [„Alte Fotografie“]:

„Du wanderst im tiefen Feld / Das an das Zimmer angrenzt, in dem ich früher gearbeitet habe / Und von Zeit zu Zeit / Schaust du auf, um zu sehen, ob ich dich beobachte. / Bis zum heutigen Tag / Sind deine Arme voll mit den wild wachsenden Blumen, / In die du am meisten verliebt warst.“ (Review Saturday Guardian 20.06.09, S. 6)

Wie Morrison andeutet, ist es als ob Gespenster

„durch das Gedächtnis des Dichters animiert würden. Wir schließen auf einen Verlust – eine zerbrochene Beziehung, ein Sich-Entlieben –, aber können nicht sicher sein ... Aber trotzdem hat das Gedicht eine emotionale Kraft: Da ist der Druck all dessen, was nicht gesagt worden ist, wie auch dessen, was gesagt wurde. Alle Worte bis auf drei sind einsilbig, als ob der Dichter zu überwältigt wäre, um zu sprechen.“ (S. 6)

Er bemerkt auch „eine merkwürdige Mischung von Unpersönlichkeit und Intimität“, und dank eines von Hamilton gegebenen späten Interviews

„wissen wir, dass es zwei Du gibt: sein Vater Robert, der an Krebs gestorben ist, als Ian 13 Jahre alt war, und seine Frau Gisela, die an einer psychischen Erkrankung leidet. Manchmal scheinen die beiden fast austauschbar zu sein ...“ (S. 6)

Blake Morrison nimmt wahr:

„Ob er von seinem Vater oder von seiner ersten Frau schreibt, ist die Motivation gleichermaßen zauberhaft: ein so vollkommenes Gedicht zu schreiben, dass es die Verwundeten heilen oder die Toten zurückbringen wird.“ (S. 6)

Irgendwie findet das unausgesprochene Stillschweigen, mit dem viele von uns als Kinder von Flüchtlingen, als Kinder der Zweiten Generation, im Nordwesten Londons groß geworden sind, hier einen Widerhall. Wie ich in *Shadows of the Shoah: Jewish Identity and Belonging* (Oxford: Berg 2000) beschreibe, hat dies dazu beigetragen, bestimmte Formen der Einsamkeit und Isolation zu bilden, inmitten von jüdischen Gemeinden, die nicht wirklich über die gerade zurückliegende Katastrophe der Schoah sprechen konnten. Es war als ob das Schlimmste schon geschehen war und irgendwie „normal“ groß werden sollten.

Weinen

Im *Midrasch Rabbah* entdecken wir:

„Rabbi Schimon b. Jochai sagt: ‚Der Heilige, gelobt sei Er, sprach zu Israel: ‚Ihr weint (jetzt) mit einem leichtfertigen Weinen, aber am Ende werdet ihr mit echtem Weinen weinen.‘ Wann hat Israel mit leichtfertigen Weinen geweint?‘ Eine andere Interpretation: sie weint und bringt den Heiligen, gelobt sei Er, dazu, mit ihr zu weinen, denn es steht geschrieben: ‚Und an jenem Tag hat der Herr, der Gott der Heerscharen, zum Weinen und zum Klagen aufgerufen‘ (Jesaja 22,12); sie weint und bringt die dienenden Engel dazu, mit ihr zu weinen ...“ (S. 94) (The Midrash vii Soncino: London Edition A. Cohen)

„In der Vergangenheit ging ich mit Liedern und Psalmen hinauf ... Jetzt gehe ich mit Weinen hinauf und komme mit Weinen herunter.“ (S. 141)

Es gibt einen anderen Midrasch, der davon spricht:

„Zwei Lehrer (sind verschiedener Meinung über die Bedeutung eines Wortes). Der eine sagt, dass es das Zerbrechen des Herzens bedeute, der andere, dass es die Härte des Herzens bedeute.“ (S. 212)

Weil die Schoah unaussprechlich wurde, war es schwierig zu unterscheiden, ob die Herzen unserer Eltern zerbrochen waren, oder ob – und dies möglicherweise um ihrer Kinder willen, oder so konnten sie es sich selbst vielleicht erklären – es eine Härte des Herzens war, die ihren Ursprung im Blockieren von Tränen hatte. Es gab es einen Moment schrecklicher Intensität, wenn meine Mutter kurz weinte, als sie ihren Kopf bedeckte, um die Schabbat-Kerzen anzuzünden. Sie wandte sich uns zu, als ob wir irgendwie die Tiefe ihres allzu offenkundig gewordenen Schmerzes nicht mitbekommen hätten, bevor sie zur Normalität zurückkehrte, als ob nichts geschehen sei. Natur-

lich hat sie bisweilen darüber gesprochen, was die „Nazis den Juden getan haben“, oft wenn wir jene schrecklichen Fernsehbilder von toten Leichen, die von Traktoren in Massengräber geschoben wurden, anschauten. Als Kinder wussten wir nicht, was wir sahen und in welchem Bezug das zu den Räumen, in denen wir groß wurden, stand – zum Exil der Familie aus Wien und Warschau und zu den „neuen Leben“, die sie in London schufen. Wieder einmal haben die Räume, von denen wir glauben, dass sie wichtig sind für die Art, wie wir denken und – was mich betrifft, sprechen – eine besondere Resonanz in Deutschland – selbst in einer Versammlung wie dieser. Mein Stiefvater kam auch von hier, und hier wurde ihm sein juristischer Hochschulabschluss verweigert. Möglicherweise ist es auch hier, dass die Erde weint.

Es gibt schmerzhaftes Geschichten, die zu ihren eigenen Klageliedern aufrufen. Denn während es nur einen Tempel gab, der zweimal zerstört werden musste, gab es während der Kreuzzüge andere Gemeinden und andere Synagogen, die niederzubrennen waren, und Gemeinden, die zu ermorden waren. Aber müssen wir in radikal anderen Begriffen über diese Verluste und die Art von Klageliedern, die sie hervorrufen, denken? Wie ich in *The Jews and the Crusades* (übers. u. hg. von Shlomo Eidenberg Maddison: University of Wisconsin) in „Narrative of the Old Persecutions“ (Mainz Anonymous) gelesen habe:

„Als die Heiligen, die Frommen des Höchsten, die heilige Gemeinde von Mainz, hörten, dass einige von der Gemeinde von Speyer hingeschlachtet worden waren, und dass die Gemeinde von Worms ein zweites Mal angegriffen worden war, verließ sie der Mut, und ihre Herzen zerschmolzen und wurden wie Wasser. Sie schriegen zum Herrn: ‚Wehe, Herr, Gott! Wirst Du den Rest Israels vollständig vernichten? Wo sind all Deine Wunder, von denen unsere Vorfahren uns erzählt haben, indem sie sagten: ‚Hast Du uns nicht aus Ägypten heraufgeführt, Herr? Aber jetzt hast Du uns verlassen und uns den Händen der Völker übergeben, um uns zu zerstören!‘“ (S. 105)

In einer der ersten Ausgaben von *European Judaism* in „Ten Years Later: Leo Baeck and European Judaism“ erkennt Albert Friedlander, wie Baeck, der in Lissa geboren ist,

„ihm das doppelte Gesicht von Ost und West in der europäischen Zivilisation präsentierte; und er war sich dessen immer bewusst.“ (S. 6)

Er war kein verwestlichter Jude, der sich einer europäischen Moderne assimiliert hätte, indem er traditionellere östliche Traditionen und Kulturen vergaß. Er konnte Wien und Warschau in eine gewisse Beziehung zueinander bringen, indem er sich an das Schicksal verschiedener jüdischer Leiden erinnerte. Er hatte auch Lehren von Dilthey in Berlin in sich aufgenommen, und wie Friedlander, selbst ein Schüler und Biograph von Baeck, bemerkt:

„die Berufung auf Erfahrung, auf einen gewissen Immanentismus, und Hochachtung für die Fähigkeiten des Menschen, Gott außerhalb des traditionellen Rahmens zu entdecken.“ (S. 7)

Aber Friedlander erkennt Baeck auch als

„den Rabbi des Midrasch, der gegen die Christen kämpft, der in verschleierte Anspielungen auf ‚Edom‘ spricht – einst Rom und jetzt das neue Deutschland.“ (S. 7)

Gleichzeitig erinnert sich Friedlander daran, dass Ernst Simon eine tiefgehende Studie über den „geheimen Midrasch“ geschrieben hatte, der nach dem Aufstieg Hitlers in die deutsche jüdische Literatur einging – ein Hinweis, dem ich noch nachgehen muss.

Wenn wir von einem „geheimen Midrasch“ sprechen, kann es erhellend sein, die zwei Aufsätze zu lesen, die am Anfang der Sammlung von Theodor W. Adorno *Can One Live After Auschwitz?* (Stanford: Stanford University Press, 2003) stehen. Diese Frage verfolgt die Gegenwart noch immer und erinnert an die *Klagelieder*, die nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem geschrieben wurden. Wie konnte das Judentum weiterbestehen, wenn der Ort, an dem Gott auf Erden wohnen sollte, zerstört worden war? Dies berührt den Kern der Beziehung zwischen Gott und Israel, einer Beziehung, die in einigen ihrer intimeren Aspekte so schön von Sheila Shulman in „The Dialogue of God and Israel“ (Leo Baeck College, May 1989 / Iyar 5750) untersucht worden

ist. Sie erinnert uns daran, dass – Pascal paraphrasierend – der Gott der Philosophen in verschiedenen Sichtweisen ein Prinzip, eine Kraft, eine Idee ist,

„aber auf jeden Fall kein Phänomen, über das die Sprache der Sinne oder der Gefühle oder gar der Vorstellung etwas Nützliches oder Genaues sagen kann. Insofern der Gott der Philosophen überhaupt wahrgenommen werden kann, geschieht dies durch den entleiblichten Verstand.“ (S. 4)

Im Gegensatz dazu,

„richten [die Rabbinen] die leidenschaftliche Aufmerksamkeit ... auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.“ (S. 4)

In den speziellen Midraschim, die sie studiert, untersucht sie die

„Überzeugung [der Rabbinen] (und manchmal ist es mehr ihre Hoffnung), dass es eine liebende und besondere Beziehung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen gibt, dass dies eine bewusst gewählte Verpflichtung ist, und – am waghalsigsten von allem – dass sie auf eine Beziehung hindeuten, die in beide Richtungen geht, dass die menschliche Tat und Leidenschaft sozusagen einen Widerhall, sogar Auswirkungen in Gott haben. Sie deuten an, dass die Beziehung, die Verpflichtung nicht nur einzigartig und intim ist, sondern dass sie in Wahrheit eine Abhängigkeit bis zum gegenseitigen Bedürfnis ist.“ (S. 5)

Sheila Shulman scheint in den rabbinischen Midraschim etwas zu erkennen, das Adorno auch aufnimmt, aber dies in der sehr anderen Sprache und Tradition der Kritischen Theorie. Wie Sheila Shulman anerkennt,

„neigte das rabbinische Bewusstsein in seiner höchst spekulativen Weise weder zur systematischen Theologie noch zur philosophischen Abstraktion. Das konkrete, spezifische Bild, die kleinste persönliche Aussage, die Sprache der intimen unmittelbaren Erfahrung sind alle mindestens genauso gebildet, genauso kognitiv erhellend wie der Diskurs der formellen Philosophie oder Theologie, und oft bewirken sie mehr Transformation.“

Wie ich angedeutet habe, ist diese Einsicht ein Widerhall von etwas Wichtigem bei Levinas, aber wie ich in *Jewish Philosophy and Western Culture* untersucht habe, ist es eine Einsicht, die Wittgenstein ebenfalls in seiner späteren Philosophie aufnahm, und sie ist mit ein Grund, weswegen er seine spätere Philosophie eher als „hebräisch“ denn als „griechisch“ ansah. Aber möglicherweise war es die feministische Arbeit und geschlechtliche Politik vor allem der 70er Jahre, bevor sie durch den Post-Strukturalismus neu gestaltet wurde, die Wege fand, „die der Abstraktion widerstehen und sich mit dem ganz Partikularen der Erfahrung beschäftigen.“ Sie erkennt die Liebe als eine bestimmte Form der Aufmerksamkeit, wie Weil es ausdrückt, oder als eine bestimmte Weise, andere und die Welt zu kennen. Wie Shulman sagt:

„Es ist die Sprache des Wunsches und der Sehnsucht (bei allem Wissen um die potentielle Abwesenheit im Sinne der Präsenz), die Sprache der leidenschaftlichen Aufmerksamkeit gegenüber Einzelheiten, die Sprache, die nur in Metaphern von der Wirklichkeit sprechen kann, weil sie die Wirklichkeit als Beziehung versteht – es ist die Sprache, die durch den gesamten Midrasch und die Haggada hindurch am Werk ist und diese so fruchtbar macht, so unendlich ansprechend, so nah am Zentrum gelebter Erfahrung.“ (S. 7)

Adorno wandte die Frage, ob „ein Leben nach Auschwitz möglich sei“ auch auf sich selbst an, indem er fortfuhr und fragte,

„ob insbesondere ein Mensch, der aus Versehen entkommen war und eigentlich hätte ebenfalls ermordet werden sollen, fortfahren könne zu leben. Die fortdauernde Existenz eines solchen Menschen verlangt nach derselben Kälte, jenem grundlegenden Prinzip der bürgerlichen Subjektivität, ohne die Auschwitz nicht möglich gewesen wäre.“

Er nannte diese Kälte die „drastische Schuld derer, die verschont wurden.“ Es ist diese „Kälte“, die in den Nachkriegsjahren ständig gegenwärtig zu sein schien, aber ungenannt blieb, als Auschwitz für so viele Jahre unaussprechlich zu werden schien. Die Philosophie, die nach Hegel „ihre eigene Zeit in Gedanken umfasst“, hat in der Nachkriegswelt einer analytischen Philosophie bei dem Bemühen versagt, den Bruch zu verstehen, den die Zivilisation mit dem Holocaust erfahren hatte, geschweige denn, ihm irgendeine „Bedeutung“ zu geben. Eine Moderne der Aufklärung hatte sich um Gedanken des historischen Fortschrittes herum erbaut, und irgendwie konnten diese Hoffnungen nur wiederbelebt werden, indem Bahnrampe und Gaskammern vergessen wurden, und

so wurde es der Philosophie unmöglich zu verstehen, „warum die Menschheit in eine neue Art der Barbarei hinabsinkt, statt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzugehen“, wie Adorno und Horkheimer in *Dialectic of Enlightenment* erkannten, was sie gemeinsam im Exil in Kalifornien geschrieben haben, möglicherweise als noch eine Art des „geheimen Midrasch“.

Rolf Tiedemann besteht darauf, dass Adorno nie gezögert hat, zum Respekt gegenüber einem moralischen Gesetz aufzurufen, das seit Kant veraltet zu sein schien. Aber statt sich mit den säkularisierten christlichen Annahmen auseinanderzusetzen, die die Arbeit Kants geprägt hatten, gab es einen gemeinsamen Rationalismus, mit dem die Kritische Theorie nicht brechen konnte. Sie verlangten eine substantielle Form der Rationalität, die sich sowohl mit Zielen als auch mit Mitteln auseinandersetzen und so Formen der instrumentellen Rationalität in Frage stellen konnte, die die Logik des späten Kapitalismus noch immer umgeben. Adorno besteht weiterhin darauf:

„Hitler hat den Menschen in ihrem Zustand der Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ auferlegt: ihre Gedanken und Taten so zu ordnen, dass Auschwitz nie wiederholt wird, dass nichts dieser Art jemals wieder geschieht.“

Aber gleichzeitig erkennt er:

„Es diskursiv zu behandeln, wäre ein Verbrechen: Es gibt uns eine körperliche Empfindung eines äußerlichen moralischen Faktors. ‚Körperlich‘, weil es unser aktives Gefühl der Abscheu angesichts des unerträglichen physischen Schmerzes, dem Einzelne ausgesetzt waren, darstellt.“ (S. 358)

Als Adorno dazu kam, seine *Negative Dialectic* zu schreiben, gelangte er an den Punkt, die Idee zurückzunehmen, es sei unmöglich, nach Auschwitz Gedichte zu schreiben, und bestand darauf, dass er meinte, es gebe eine unüberbrückbare Lücke zwischen dem Schreiben von Gedichten vor Auschwitz und dem Versuch, sie nach Auschwitz zu schreiben. Er erkennt:

„Ein immerwährendes Leid hat ebensoviel Recht, Ausdruck zu finden, wie ein Opfer der Folter das Recht hat zu schreien. Aus diesem Grund kann es falsch gewesen sein zu schreiben, dass es nicht mehr möglich sei, nach Auschwitz Gedichte zu schreiben.“ (S. 355)

Die Gefahr, der wir uns in einer post-modernen Kultur gegenübersehen, ist, dass sie die Erinnerung filtert und die Erfahrung abschirmt, da „Erfahrung“ als Folge des Diskurses aufgefasst wird. Mit neuen Technologien, die „alles“ in der Gegenwart verfügbar zu machen scheinen, sind wir in der Gefahr, das historische Bewusstsein abzuschwächen. Es gibt keine transzendente Synthese, wie Plato oder Kant sie sich wünschen mögen, sondern das Wissen muss seinen „zeitlichen Kern“ anerkennen, wie Walter Benjamin als erster sagte. Für die Philosophie im Zeitalter nach Auschwitz ist dieser zeitliche Kern in den Schreien der Opfer und dem Weinen der Überlebenden zu finden. Seitdem ist

„das Bedürfnis, es dem Leid zu ermöglichen zu sprechen ... die Vorbedingung aller Wahrheit“. (S. 29)

Wie Tiedemann sagt,

„Die Kulturindustrie hat dazu verholfen, den Lauf der Ereignisse zu beschleunigen und Individuen auf ihre völlige Verdinglichung festzulegen. Das aufgeklärte Denken, vor allem der Marxismus, haben dort versagt, wo sie am meisten gebraucht wurden.“ (S. xviii)

Die Moderne der Aufklärung hat in Bezug auf ihr höchstes Ziel, „Menschen von der Angst zu befreien“, versagt.

Der gelbe Fleck, der den Juden in Deutschland aufgezwungen wurde, hat sie nicht nur von anderen Deutschen getrennt, sondern hat sie auch voneinander ununterscheidbar gemacht. Im Widerhall von Ideen „des Menschlichen“, die den Rationalismus der Aufklärung prägten, hörte der einzelne Jude auf, ein wirklicher, lebendiger, leidender Mensch zu sein. Menschen wurden zu einem bloßen Beispiel reduziert, zu einer Abstraktion, in der der konkrete Unterschied zu einer ununterscheidbaren Gleichheit zusammenlief. Jüdische Frauen sollten alle „Sara“ heißen und so angeblich voneinander ununterscheidbar sein. Dies spiegelt Prozesse, die zeigen, wie der Holocaust als ein Extrem von Prozessen, die in der Moderne am Werk sind, zu verstehen ist, wie Bau-

man durch instrumentelle Vernunft untersucht. Wie Adorno erkennt, haben die antisemitischen Pogrome und die Vernichtungslager

„die Ohnmacht dessen demonstriert, was sie vielleicht hätte zurückhalten können – Nachdenken, Sinn, letztendlich Wahrheit.“ (3:195)

Indem er Themen wiederholen lässt, die wir in den *Klageliedern* hören können, beschäftigt sich Adorno auf dringlichere Weise mit dem Einzelnen, mit der einzelnen Person, je mehr der oder die Einzelne innerhalb der verwalteten Gesellschaft vernachlässigt wird, und er kommt zu dem Schluss:

„Das Bedürfnis, dem Leid die Möglichkeit zu geben zu sprechen, ist die Vorbedingung aller Wahrheit. Denn Leid ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; das, was das Subjekt als seine innerste Subjektivität erfährt, sein Ausdruck, wird objektiv vermittelt.“ (6:29)

In *Dialectic of Enlightenment* wird der

„kalte, stoische Charakter, den die bestehende Gesellschaft auf Menschen legt“ (3:193),

kritisiert.

Diese Kälte wird noch immer oft von jungen Deutschen der Dritten Generation berichtet, wenn sie über ihre Beziehungen mit ihren Familien nachdenken und versuchen, über die Kriegsjahre zu sprechen. Geschichte wird ihnen oft als „Information“ angeboten, von der sie „wissen sollten“, aber sie wird ihnen nur selten als gefühlte Erfahrung vermittelt, und nur selten sehen sie einen Ausdruck von Tränen und Trauer in ihren Familien. Man „lernt über“ den Holocaust als von etwas, das „in der Vergangenheit geschehen ist“, und von dem man „als Geschichte“ etwas wissen muss, aber es wird seltener als Teil einer unausgesprochenen und gespenstischen Gegenwart erfahren, die in der Gegenwart emotional zum Ausdruck kommen muss. Adorno erkennt, wie Kälte ein Bestandteil der bürgerlichen Subjektivität geblieben ist, die dazu verhilft, Nachkriegsidentitäten zu bilden sowie Schwierigkeiten, die Menschen noch immer haben, über Familiengeschichte zu sprechen. Es besteht oft ein Bruch zwischen der offiziellen öffentlichen Erinnerung bzw. der Erziehung, die die Dritte Generation in der Schule erhalten hat, und dem, was als unausgesprochene Spukerei innerhalb der Familienerinnerungen bleibt, wo es manchmal Photographien von Großeltern in Uniform gibt, die zur Szene gehören, aber über die nur selten eine Bemerkung gemacht wird.

Dies ist der Grund, weswegen der Aufsatz von Adorno, „The Meaning of Working through the Past“, in der Gegenwart so lebensnotwendig bleibt. So oft wird die Idee heraufbeschworen,

„das Buch der Vergangenheit zu schließen und wenn möglich, es sogar von der Erinnerung zu entfernen. Die Haltung, dass alles zu vergessen und verzeihen sei ... Ich habe einmal in einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung geschrieben: im Haus des Henkers sollte man nicht über den Strang sprechen, sonst könnte es so aussehen, als sei man nachtragend.“ (S. 3)

Adorno erkennt:

„Man will sich von der Vergangenheit befreien: zu Recht, denn in ihrem Schatten kann überhaupt nichts leben, und weil es kein Ende des Terrors geben wird, solange die Schuld und die Gewalt durch Schuld und Gewalt vergolten werden; zu Unrecht, denn die Vergangenheit, die man vermeiden will, ist noch immer sehr lebendig.“ (S. 3)

Wenn wir mit „unbewusstem und nicht-so-unbewusstem defensiven Verhalten gegen die Schuld“ zu tun haben, dann können wir aus jüdischen Traditionen, einschließlich der *Klagelieder*, die Schwäche einer Moderne lernen, die nach Visionen eines historischen Fortschritts gestaltet wird, die darauf bauen, „die Vergangenheit hinter sich zu lassen“. Dies wird die Möglichkeiten tieferer Verbindungen in der Gegenwart stören, wie Freud erkennt, wenn er darauf besteht, dass wir „emotionale Arbeit“ leisten müssen, die es uns ermöglicht, unterdrückten Ängsten, Scham und Schuld, die mit der Vergangenheit verbunden und verworren sind, ins Gesicht zu schauen, wenn wir ein größeres Gefühl der persönlichen Freiheit in der Gegenwart schaffen wollen.

Innerhalb postmoderner Kulturen, in denen Erfahrung durch neue Technologien gefasst wird, können wir eine weitere Verkümmernng des Bewusstseins von historischer Kontinuität sehen, vor der Adorno uns warnt. Durch das Internet scheinen wir in einer ewigen Gegenwart zu leben, wo alles, einschließlich der Vergangenheit, uns irgendwie in einem Augenblick zugänglich gemacht werden kann. Es ist sogar noch leichter geworden zu denken, dass Schuld selbst

„nur ein Komplex (ist), und das Tragen der Last der Vergangenheit pathologisch, wohingegen die gesunde und realistische Person ganz in der Gegenwart und ihren praktischen Zielen aufgesaugt ist.“ (S. 5)

Deshalb kann es hilfreich sein, zu biblischen Traditionen zurückzukehren, um uns an verschiedene Weisen zu erinnern, sich mit traumatischen Geschichten und der Wichtigkeit des Weinens zu beschäftigen, damit sich nicht eine Form distanzierter und kalter Unpersönlichkeit als Form der Selbstverleugnung herabildet. Adorno kommt dazu, dass er an die „autoritäre Persönlichkeit“ mit Charaktereigenschaften denkt, die

„eine Unbeugsamkeit und Unfähigkeit zu reagieren (einschließen), eine Konventionalität, einen Mangel an Selbstreflexion, und letztendlich eine Unfähigkeit insgesamt, Erfahrungen zu machen.“ (S. 9)

Adorno warnt uns, dass mit dem Nachkriegskapitalismus

„die objektiven gesellschaftlichen Bedingungen, die den Faschismus erzeugt haben, noch existieren. Der Faschismus kann im Wesentlichen nicht von subjektiven Veranlagungen her abgeleitet werden. Die Wirtschaftsordnung ... macht die Mehrzahl der Menschen von Bedingungen abhängig, die außerhalb ihrer Kontrolle liegen und hält sie so in einem Zustand der politischen Unmündigkeit. Wenn sie leben wollen, bleibt ihnen kein anderer Weg, als sich anzupassen, sich den gegebenen Bedingungen zu unterwerfen; sie müssen genau die autonome Subjektivität verneinen, auf die die Idee der Demokratie zielt; sie können sich selbst nur bewahren, wenn sie ihr Selbst aufgeben.“ (S. 13)

Vor allem, wie Adorno betont,

„muss Aufklärung über das, was geschehen ist, gegen eine Vergesslichkeit arbeiten, die allzu leicht zusammen mit der Rechtfertigung dessen, was vergessen worden ist, auftaucht ...“ (S. 14)

Von einer Lektüre der *Klagelieder* kann etwas, das für die Gegenwart wichtig ist, gelernt werden:

„Im Wesentlichen geht es um die Art, wie die Vergangenheit gegenwärtig gemacht wird; ob man auf der Ebene der Abwehr bleibt, oder ob man dem Schrecken widersteht, indem man die Kraft hat, sogar das Unverständliche zu verstehen.“ (S. 15)

Wie Adorno uns in „Education after Auschwitz“ in Erinnerung ruft:

„Das erste, was von aller Erziehung gefordert wird, ist, dass Auschwitz nicht wieder geschieht.“ (S. 19)

Wie er uns warnt:

„Man spricht von der Bedrohung eines Rückfalls, und die Barbarei setzt sich so lange fort, wie die grundlegenden Bedingungen, die diesen Rückfall gefördert haben, im großen und ganzen unverändert weiter bestehen ... Wenn die Barbarei selbst in das Prinzip der Zivilisation eingeschrieben ist, gibt es etwas Verzweifelteres in dem Versuch, dagegen aufzubegehren.“ (S. 19-20)

Aber angesichts der Schwierigkeiten der sich wandelnden objektiven Bedingungen hat Adorno auch erkannt, dass wir uns auf die subjektiven Dimensionen konzentrieren müssen, wenn wir versuchen wollen, „gegen die Wiederholung von Auschwitz zu arbeiten.“ Dies bedeutet zumindest:

„Man muss gegen den Mangel an Reflexion arbeiten, muss Menschen davon abbringen, nach außen hin zu schlagen, ohne über sich selbst nachzudenken. Die einzige Erziehung, die irgendwie sinnvoll ist, ist eine Erziehung auf eine kritische Selbstreflexion hin.“ (S. 21)

Aber obwohl Adorno Freud schätzt, wie auch Wittgenstein es tut, gibt es einen Rationalismus, der es ihm schwierig macht, sich mit der Bedeutung von *gefühltem Wissen* auseinanderzusetzen als Weg, um der Kälte, die er analysiert, zu entkommen. In *Kant, Respect and Injustice* stelle ich den philosophischen Rationalismus in Frage, der Adorno erlaubt zu sagen:

„Die einzige echte Macht, die gegen das Prinzip von Auschwitz steht, ist die Autonomie, wenn ich den kantianischen Ausdruck verwenden darf: die Macht der Reflexion, der Selbstbestimmung, des nicht Kooperierens.“ (S. 23)

Aber Adorno bietet uns auch andere Mittel an, möglicherweise Mittel, die eine verleblichte Erfahrung nahelegen können, eine Erfahrung, die warm ist und also lebendig auf eine Weise, gegen die die Kälte oft verteidigt wird. Diese könnte die Möglichkeiten des expressiven Gebets berühren, in dem Menschen eine Klage – und also Tränen – für die Verluste der Schoah zulassen, die sonst blockiert bleiben würden. Dies ist das gefühlvolle Rezitieren des Kaddisch für jene, die niemanden haben, die um sie trauern. Es erlaubt für einen Ausdruck, der innerhalb einer traditionelleren Psychoanalyse manchmal als ein „sich Äußern“ abgeblockt wird, weil die Psychoanalyse selbst ängstlich sein kann angesichts von emotionalen Ausdrücken, die notwendig sein können, um Menschen über die Begriffe von Verstehen und Interpretation hinaus weiterzubringen. Adorno selbst erinnert sich an

„die verzerrte und pathologische Beziehung zum Leib ... Überall dort, wo er verstümmelt wird, spiegelt das Bewusstsein zurück auf den Körper und in die Sphäre des Leiblichen in einer unfreien Form, die zur Gewalt tendiert.“ (S. 25)

Adorno stellt auch implizit eine Männlichkeit in Frage, die in der traditionellen Erziehung als „die Idee des Hartseins“ verkörpert wird. Adorno schreibt:

„Ich erinnere mich daran, wie der schreckliche Boger während des Auschwitz-Prozesses einen Ausbruch hatte, der in einer Lobrede an die Erziehung gipfelte, die Disziplin durch Härte beibringt.“

In Bezug auf diese Themen, die später durch Klaus Thewelait in *Male Fantasies* historisch studiert wurden, fragte Adorno:

„Die Idee, dass die Männlichkeit in einem Höchstgrad aus Ausdauer besteht, wurde vor langer Zeit zu einer Projektionsfläche für den Masochismus, der – wie die Psychologie gezeigt hat – sich allzu leicht mit dem Sadismus verbindet.“ (S. 26)

Er erkennt:

„Hartsein, die viel gepriesene Qualität, die die Erziehung einschärfen soll, bedeutet absolute Gleichgültigkeit gegenüber dem Schmerz als solchem. Darin wird die Unterscheidung zwischen dem eigenen Schmerz und dem eines oder einer anderen nicht so streng eingehalten. Wer immer mit sich selbst hart ist, verdient das Recht, mit anderen hart zu sein, als auch sich selbst zu rächen für den Schmerz, dessen Manifestationen er nicht zeigen durfte und unterdrücken musste.“ (S. 26)

Obwohl Adorno in allgemein humanistischen Begriffen spricht, hätte er gut den Einsichten des Feminismus antworten können, der nach einer anderen Form ethischer Sensibilität suchte. Anstatt zu denken, dass Ängste als Zeichen der Professionalität vor der Öffentlichkeit zu verbergen seien, haben feministische Theorien uns dazu verholfen, wie Adorno zu begreifen, „dass Angst nicht unterdrückt werden muss.“ Wir müssen uns die Trauer und die Tränen der Klage erlauben, denn:

„Wenn die Angst nicht unterdrückt wird, wenn man sich erlaubt, tatsächlich all die Angst zu haben, die diese Realität rechtfertigt, dann wird, genau indem man das tut, wahrscheinlich viel von der zerstörerischen Wirkung der unbewussten und verlagerten Angst verschwinden.“ (S. 26)

Dies sind jedoch Elemente, die eine kantianische Moraltheorie nicht anerkennen kann, da sie in eine Tradition des moralischen Rationalismus eingebunden ist, die die Vision von „Autonomie“ herausbildet, die Adorno im Allgemeinen schätzt. Aber wenn wir Emotionen und Gefühle als Quellen des Wissens erkennen, als eine Weise, eine Idee verleblichter Erfahrung zu entwickeln, die warm ist und auf das Leiden anderer reagiert, dann brauchen wir eine Form der ethischen Theorie, die zuhören und von den Tränen der *Klagelieder* lernen kann. Wir müssen erkennen, dass kantianische moralische Traditionen, die sich darauf konzentrieren, den Prinzipien Priorität zu geben, dann versagt haben, gegen den Nazismus zu sprechen, sondern auch ihre Rolle gespielt haben bei der Ausbildung von Persönlichkeiten, die, wie Adorno erkennt, oft geformt waren

„durch die Unfähigkeit, überhaupt irgendeine unmittelbare menschliche Erfahrung zu haben, durch einen gewissen Mangel an Emotionen, durch einen überbewerteten Realismus.“ (S. 27)

Dies bedeutet, dass es noch immer wahr ist – wie Adorno eine Aussage von Paul Valery vor dem letzten Krieg zitiert –, dass die Unmenschlichkeit eine große Zukunft habe. Aber es gibt auch Tendenzen, die sich in eine positivere Richtung bewegen, indem junge Menschen nicht nur lernen, emotional mehr bewandert und engagiert zu sein, sondern auch erkennen, wie die Herrschaft der Natur sich zur Herrschaft über die eigene menschliche Natur zurückführen lässt. Möglicherweise können wir durch das Lesen von traditionellen jüdischen Quellen, einschließlich der *Klagelieder*, dazu beitragen, verleblichte ethische Traditionen zu schaffen, welche die prekären Situationen, mit denen wir gegenwärtig leben, sowie die moralische Einsamkeit und Isolierung, denen Menschen sich zu oft anpassen, erhellen.

Adorno kann auch hier hilfreich sein, wenn er Themen aufnimmt, die auch Simone Weil erforscht hat, und wenn er vom „Fetischisieren der Technologie“ spricht und von der

„Überbewertung, die schließlich an den Punkt führt, an dem man schlaue Zugsysteme ausarbeitet, die das Opfer so schnell und reibungslos wie möglich nach Auschwitz bringt, und vergisst, was dort mit ihnen geschieht. Mit diesem Typ, der dazu neigt, die Technologie zu fetischisieren, haben wir es – krass gesagt – mit Menschen zu tun, die nicht lieben können.“

Und Adorno versucht schnell klarzustellen, was er meint:

„Dies soll nicht sentimental oder moralistisch sein, sondern es beschreibt eine mangelhafte libidinöse Beziehung zu anderen Personen.“

Dann schreibt er, und dies berührt unsere eigene Lesung der *Klagelieder*:

„Jene Menschen sind durch und durch kalt; tief in ihrem Innern müssen sie die Möglichkeit der Liebe verleugnen, müssen sie ihre Liebe von anderen Menschen am Anfang zurückziehen, bevor sie sich entfalten kann.“ (S. 29)

Durch eine liebende Anerkennung anderer, mit ihren Unterschiedlichkeiten, nicht trotz diesen oder indem sie überwunden werden, können wir eine Ethik der Liebe schaffen, die die Verbindungen zwischen Spiritualität und Macht erkennen kann, und die von daher mit Benjamin auch verstehen kann, dass manche der Werte, die wir am meisten brauchen, in Traditionen festgehalten werden, die historisch unterlegen waren, so wie jüdische Traditionen lernen mussten, sich nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem neu zu formieren. Dies hat dazu verholfen, eine jüdische Ethik der Liebe neu zu definieren, die durch das Herz ausgedrückt wurde auf Weisen, die mit einer fühlenden Verbindung zu sich selbst leiblich verbunden blieben und von daher darauf bestanden, dass die Sexualität zum Menschen gehört, statt etwas zu sein, das abzulehnen sei und als „tierisch“ zu kontrollieren und an die „Sünden des Fleisches“ gebunden ist.