Vorbemerkung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (DKR)

2007 initiierte der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (DKR) anlässlich des 80. Geburtstages seines jüdischen Präsidenten Landesrabbiner Dr. h.c. Henry G. Brandt die jährlich stattfindende Rabbiner-Brandt-Vorlesung. Sie ehrt den Namensgeber für seine Impulse im interreligiösen Gespräch und dient der von ihm geforderten Klärung der Positionen im christlich-jüdischen Gespräch.

Am 12. November 2026 fand sie als Vorlesung und anschließendes Podiumsgespräch von Freundinnen und Weggefährten unter dem Gesamttitel *Humanismus – Bildung – Demokratie: Das Erbe Micha Brumliks, sel. A. (1947 – 2025)* in der Katholischen Akademie in Berlin statt. Anlässlich seines ersten Todestages würdigte der Deutsche Koordinierungsrat in Kooperation mit der Katholischen Akademie in Berlin, der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Berlin und der Evangelischen Akademie zu Berlin Micha Brumliks unermüdlichen Einsatz für Humanismus, Bildung und Demokratie.

Prof. Dr. Asher D. Biemann, University of Virginia, hielt die nachfolgend abgedruckte Rabbiner-Brandt-Vorlesung: *Die Tugend der Melancholie: Jüdischer Humanismus im Andenken Micha Brumliks, sel. A.*

Die gesamte Veranstaltung ist hier nachzuschauen:
https://www.youtube.com/watch?v=ByQKpqU4OCs

Die Tugend der Melancholie:

Jüdischer Humanismus im Andenken Micha Brumliks, sel. A.

Asher D. Biemann (University of Virginia)

Der Titel meines Vortrags enthält mindestens drei Begriffe, die manchen von uns heute etwas unheimlich oder vielleicht sogar ein Ärgernis sind: Tugend, Melancholie und Humanismus. Ob der Name Micha Brumlik ebenso zu diesen Begriffen gehört, möchte ich von der anderen Seite des Atlantiks nicht beurteilen müssen. Mein Vortrag ist jedenfalls Michas Andenken und seinem philosophischen Erbe gewidmet. Und er steht im Namen des 2022 verstorbenen Rabbiners Henry

Brandt, der nach seiner Flucht aus dem nationalsozialistischen Deutschland 1938 schließlich in das Land seiner Vertreibung zurückkehren sollte, um dort als Rabbiner des progressiven Judentums zu dienen und eine treibende Stimme zu werden in jüdisch-christlicher Zusammenarbeit. Jede und jeder Vortragende im Rahmen dieser Vorlesung muss ein flaues Gefühl verspürt haben, diesem Erbe nicht genügen zu können. Und auch heute, da wir im Namen Rabbiner Brandts das Andenken Micha Brumliks *zichrono livracha* zu ehren gekommen sind, geht es mir nicht viel anders.

Tugend, Melancholie, Humanismus. Ich wählte diese Begriffe, da Micha Brumlik in seinen Werken immer wieder auf sie zurückkam. Ich wählte sie aber auch, da Micha in vieler Weise für mich das Beispiel eines jüdischen Humanisten verkörperte. Aber was bedeutet es eigentlich, ein jüdischer Humanist zu sein? In den nächsten fünf Stunden werde ich nun versuchen, einige Antworten, wenn auch nicht unbedingt *die* Antwort, auf diese Frage zu finden. Und ich beginne mit einer Geschichte:

Am Höhepunkt des Ersten Weltkriegs, als die Mittelmächte nach Osten preschten, standen plötzlich zwei jüdische Soldaten aus feindlichen Lagern einander gegenüber, jeder das Gewehr auf den anderen gerichtet. Sie erkennen einander sofort an ihren unvorschriftsmäßig langen Bärten und wissen nicht, was zu tun, denn es ist Krieg, und sie sollten Feinde sein. So stehen sie eine kurze Weile wie zu Salz erstarrt. Dann senkt der eine sein Gewehr, macht wortlos kehrt, und schreitet davon. Der andere aber, zielt nach ihm. Ein Schuss kracht. Der eine wirft such zu Boden, die Kugel flirrt knapp über sein Haupt hinweg, und noch ehe der andere seine Waffe erneut zu spannen vermag, richtet der eine sich auf und entgegnet ihm fassungslos:

פַֿארוואָס שיסטו? זעסטו נישט אַז איך בין אַ מענטש, דו אייזל

(„Farwos schießt Du? Sehst du nisht az ich bin a Mentsch, Du Eizel?“)

In seiner Studie über den Humor aus dem Jahre 1905, worin diese Geschichte aus dem Ersten Weltkrieg natürlich noch nicht enthalten ist, erwähnt Sigmund Freud Witze, die uns nicht sofort zum Lachen bringen und deren Lusteffekt sich sozusagen verzögert. Aus reiner Höflichkeit haben manche von Ihnen schon ein bisschen gelacht, aber in sechs Stunden—also wenn mein Vortrag zu Ende ist—dann werden sie sich wirklich totlachen. Denn dann wird Ihnen die Widersinnigkeit, die nach Freud zu jedem Witz dazugehört, erst richtig bewusst: Ein Mensch, der auf Menschen schießt, kann kein Mensch sein, sondern nur ein Esel. Zugleich aber herrscht Krieg, und im Krieg wird auf Menschen geschossen, das ist ja der ganze Sinn des Krieges, also tat der Esel genau das, was der Krieg von ihm verlangt, nämlich ein Esel zu sein, und das kann ein Mensch natürlich nicht verstehen. Aber die eigentliche Kraft des Witzes, das Unerwartete, liegt genau an dem Punkt, wo er sich mit der Melancholie berührt: Ein Jude ruft dem anderen zu, er möge ihn verschonen, da er doch ein *Mensch* sei, nicht etwa ein Glaubensgenosse, ein Bruder, ein Mitglied des jüdischen Volkes, sondern ein ganz allgemeiner Mensch, und in diesem Augenblick verdichten sich die Jahrhunderte der neueren jüdischen Geschichte, die eigentlich eine Geschichte ist der jüdischen Menschwerdung, oder vielmehr von deren endloser Vergeblichkeit. „Siehst du nicht, dass ich ein Mensch bin, du Esel?“ Das ist kein Witz. Das ist ein Protest. Das ist jüdischer Humanismus.

Aller Humanismus beginnt mit einem Protest und bleibt Protest, insofern er das behauptet, was doch ganz offensichtlich nicht der Fall ist, nämlich die Einheit des Menschengeschlechts. In seiner preisgekrönten Schrift *Über den Ursprung der Sprache* (1770) wagte Johann Gottfried Herder die Ansicht, dass das „menschliche Geschlecht Ein progressives Ganze von einem Ursprunge in Einer großen Haushaltung ausmacht“, während Friedrich Schlegel in seinen 1828 in Wien gehaltenen Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte die „Wiederherstellung des ganzen Menschengeschlechts zu dem verlohrenen göttlichen Ebenbilde“ und damit auch die „dereinstige

Wiedervereinigung in dem zerstreuten Menschengeschlecht“ erhoffte.[1] Natürlich waren Herders spätaufklärerischer und Schlegels frühromantischer Humanismus keineswegs frei von antijüdischem und anderem Vorurteil, und es gehört zu den vielen wissenschaftlichen Verdiensten Micha Brumliks, gezeigt zu haben, wie sehr Deutscher Geist und Judenhass von Kant bis Marx philosophisch einhergingen.[2] Dass gerade jener Herder, dessen *Briefe zur Beförderung der Humanität* vielen deutschen Jüdinnen und Juden als Ersatzbibel galten, das Judentum als eine verwelkungswürdige „parasitäre Pflanze“ betrachten sollte, schmerzt natürlich, auch wenn es nicht unbedingt überrascht, denn schon Luther hatte etwas ähnliches in seinem Jona Kommentar behauptet, und der große Lessing dachte dies ebenso in seiner leicht psychodelischen *Erziehung des Menschengeschlechts*. Und dass Friedrich Schlegel, dessen persönlicher Werdegang ihn vom strengen Protestantismus in den romantischen Ästhetizismus und schließlich in den Schoß der Katholischen Kirche führte, seine „dereinstige Wiedervereinigung in dem zerstreuten Menschengeschlecht“ *natürlich* unter dem Banner eben dieser Kirche verwirklicht sehen wollte, stand im Einklang mit seinem alleinseligmachenden Glauben. Die humanistische Einheit des Menschengeschlechts war also selten bedingungslos, und auch die Berufung auf das „Reinmenschliche“ verlangte gewisse Opfer der Humanisierung. So schrieb Herder von der Bekehrung der Juden in seiner Adrastea von 1802: „Welche Aussicht wäre es, die Juden, ein so scharfsinniges Volk…in ihrer Denkart selbst rein-humanisirt zu sehen!“ Abgelegt wären dann die „alten stolzen Nationalvortheile“, und ihr Tempel stünde geistig „aus seinen Trümmern empor.“[3]

[1] J. G. Herder, Briefe zur Beförderung der Humanität, Werke, Bd. IV, hg. Heinrich Kuntz, Leipzig s.d., S. 635; Friedrich Schlegel: Philosophie der Geschichte in achtzehn Vorlesungen gehalten in Wien im Jahre 1828 (Wien 1829), Bd. 1, S. iv-x.
[2] Micha Brumlik, Deutscher Geist und Judenhass. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum (München 2000). Darin werden Herder und Schlegel allerdings nur am Rande behandelt.
[3] Johann Gottfried Herder, Adrastea V (Bekehrung der Juden), in Sämtliche Werke, Bd. 24, Hrsg. Bernhard Suphan (Berlin 1886), S. 74.

So hätten sich die Juden selbst „rein-menschlich“ gemacht, fährt Herder fort, und „ihr Palästina ist sodann da wo sie leben und edel wirken, allenthalben.“[4]

Die „alten stolzen Nationalvorteile“ also musste das Judentum erst ablegen, bevor es endlich menschlich werden durfte. Es sollte sich vergeistigen, als Geist aus seinen nationalen Trümmern wiederauferstehen, und als geistiges Gut sein Gelobtes Land überall dorthin tragen, wo es gerade weste und wirkte. Noch im November 1945, als nun Dinge geschehen waren, von denen weder die Aufklärer noch die Romantiker sich einen Begriff hätten machen können, beklagte der protestantische Theologe Rudolf Bultmann den Hochmut des jüdischen Volkes und stellte salbungsvoll fest, dass nun die Zeit gekommen wäre, den „jüdischen Vorzug“ der Auserwähltheit und den alten jüdischen Wunsch, am Ende der Geschichte „Herrschervolk“ zu sein, doch endlich ruhen zu lassen, und sich auf den christlichen Gedanken der „nackten Menschlichkeit“ zu besinnen. Denn, so schrieb Bultmann angesichts der Shoah, „vor Gott stehen Juden und Griechen in gleicher Weise als Sünder da…die ganze Welt ist schuldig vor ihm.“[5]

Der Humanismus, auch wenn er sich christlich verfärbt, ist eine unzuverlässige Weltanschauung. Und Sie verstehen nun, warum ich nur mit Widerwillen, und nur mit leisester Stimme, diesen Begriff meinem Vortrag voranzustellen wagte. In einem seiner letzten Aufsätze, bevor er 1978 Hand an sich legte, sprach der als Hans Chaim Mayer geborene, katholisch aufgewachsene und als Jude verfolgte Jean Améry von der „Verwundbarkeit des Humanismus,“ und er meinte damit mehr als dessen unverbesserliche Weltfremdheit. Als Beispiel diente ihm der verstörende Satz, den der französische Humanist Romain Rolland angesichts der deutschen Verwüstung der belgischen Stadt Leuven im Ersten Weltkrieg veröffentlicht hatte: „Seid ihr die

[4] Herder, Adrastea, S. 75.
[5] Rudolf Bultmann, „Adam, wo bist Du? Über das Menschenbild der Bibel“, Die Wandlung, 1.1 (November 1945), S. 31.

Enkel Goethes oder Attilas?“ entrüstete er sich, wobei der Hunnenkönig des Öfteren als Symbol der Barbarei herhalten musste. Und dann rief Rolland den deutschen Kunstschändern zu: „Tötet die Menschen, aber achtet die Kunstwerke!“[6] In diesem Satz hatte sich für Améry die ganze Unmenschlichkeit des Humanismus entlarvt, die „Traumblindheit“ der „Kulturträumer“ nämlich, die den Menschen nur als vergeistigtes Wesen, als Antlitz-losen Kulturträger anzusehen vermochten, was soviel hieß, als ihn *nicht* zu sehen. Mit der Vergeistigung des Menschen beginnt dessen Entmenschlichung. Daher ist die erste Verwundbarkeit des Humanismus der Traum vom geistigen Menschen, von einer geistigen Nation, von einer geistigen Welt.

Damit verbunden ist auch dessen zweite Verwundbarkeit: Der moderne Humanismus entstand aus dem Geist der *studia humaniora*, er gründete sich in einem bewussten *Wiederlesen* klassischer Quellen, im Ideal der klassischen Bildung. Humanismus und Renaissance werden gemeinhin als historische Wechselbegriffe angesehen, und es war Karl Burdach, der dies unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg mit besonderer Klarheit artikulierte. Die Renaissance Humanisten, schrieb er, suchten nicht die „Wiederbelebung von etwas Totem, einer toten Kultur, nicht die Wiederherstellung einer zerstörten Welt. Vielmehr dachten sie an sich, an ihr eigenes Selbst und ihr eigenes gegenwärtiges Leben, an die eigene menschliche Wiedergeburt, an die Erneuerung ihres Menschentums.“[7] Damit stand der Humanismus für Burdach (wie schon für den französischen „Erfinder“ der italienischen Renaissance, Jules Michelet, und wie auch für Jacob Burckhardt) in einem engen Zusammenhang mit der christlichen *renovatio*, die er wiederum als besonders Paulinisches Bekenntnis erkannte. „Erneuert euch im Geiste eures Herzens“ (Eph. 4:23)

[6] Jean Améry, „Von der Verwundbarkeit des Humanismus. Anmerkungen zu Romain Rolland“, in ders. Der integrale Humanismus. Aufsätze und Kritiken eines Lesers 1966 – 1978, hrsg. Helmut Heißenbüttel (Stuttgart 1985), S. 73.
[7] Karl Burdach, Reformation, Renaissance, Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst (Berlin 1918), S. 107.

und „Lasset uns wandeln in der Neuheit des Lebens.“ (Röm. 6:12). Dantes *Vita Nova* übernahm diesen religiösen Impetus, der bereits in Hesekiels (36:26) „Ein neues Herz und einen neuen Geist will euch geben“ ausgesprochen war, und machte ihn zur Umwandlung alles Irdischen. Und in der ergreifenden Schluss-Szene des *Purgatorio* erfährt der reuige Dichter, nachdem er im Lethe-Strom gebadet, die sieben Terrassen der Tugend durchstiegen, und sich am Strom der Eunoë gelabt, seine eigene Verwandlung: „Ich kehrte zurück von der heiligsten Welle neu geschaffen, so wie neue Pflanzen, die erneut sind im neuen Laube: geläutert und bereit für den Flug zu den Sternen.“ (Purg. XXXIII 143-5).

Die Möglichkeit des immer neuen Werdens, das Wissen, „Mitten in die Welt“ hineingestellt und freie „Werkmeister und Bildner“ unsrer selbst zu sein, wie Pico della Mirandola in seiner Oratio zur Menschenwürde schrieb, ist vielleicht die größte Errungenschaft der Renaissance-Humanisten.[8] „Mich selbst, ganz wie ich bin auszubilden“ war später Wilhelm Meisters Motto, und gerade diese Fähigkeit des Selbstbildens und Selbstwerdens erhob sich zum Leitstern des modernen Judentums im Zeitalter der Emanzipation. Bildung befreit und macht mündig im Kantischen Sinn. Ein Humanismus der Bildung aber wird verwundbar, wenn ihm das Wissen als Eigentum erscheint, und nicht als gemeinsame Erkenntnis einer immer wachsenden Unwissenheit; er wird ungesund, wenn Bildung zur Eitelkeit führt und sich über das sogenannte „ungebildete Volk“ erhebt, oder wenn ihm der Humanismus als eine Provinz des Westens erscheint (was er für Micha Brumlik gerade *nicht* war); und er wird bedenklich, wenn ausgerechnet die *studia humanitatis*, die Universitäten, die *humanities* zu modernen Brutstätten des Vorurteils werden. Bereits Herders *Briefe zur Beförderung der Humanität* klagten über den Missbrauch der *humaniora*, die oft „den angeborenen Stolz, die freche Anmaßung, und das blinde Vorurteil“

[8] Pico della Mirandola, Ausgewählte Schriften, übers. und eingeleitet v. Arthur Liebert (Jena 1905), S. 183.

schürten, und daher mit Recht nicht humanisierende, sondern „brutalisierende Künste“ heißen sollten.[9] Es gehört in der Tat zu den großen Ernüchterungen des letzten Jahrhunderts, wie auch unserer eigenen Gegenwart, dass kein Ausmaß an Bildung uns gegen menschliches Vorurteil versichert, weil das Vorurteil eben kein Unwissen ist, sondern eine Bildung besonderer Art. Auch der Bildungshumanismus ist unverlässlich.

Eine dritte Verwundbarkeit des Humanismus ist schließlich jene universale Reinmenschlichkeit, mit der ich begonnen habe. In seinen Reflexionen aus dem beschädigten Leben verwarf Theodor Adorno die vielbesungene und zum Klischee verfallene „Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt“, diesen teuren Leitspruch, der aus Johann Gottlieb Fichtes Staatslehre von 1813 stammt, wo allerdings noch prosaisch Menschen*gesicht* die Rede war.[10] Diese Gleichheit, fürchtete Adorno am Ausgang des Zweiten Weltkriegs, stellte eine „abstrakte Utopie“ dar, die nur „allzu leicht mit den abgefeimtesten Tendenzen der Gesellschaft vereinbar“ wäre, denn sie betrachtete „die tatsächlichen oder eingebildeten Differenzen als Schandmale, die bezeugen, dass man es noch nicht soweit gebracht hat,“ als Schandmale also eines noch nicht ganz humanisierten Seins.[11] Nicht einmal als Idee sollte die „abstrakte Gleichheit der Menschen“ postuliert werden, meinte Adorno, und weniger noch sollte die revolutionäre Idee der Brüderlichkeit unsere Gesellschaft bestimmen. „Humanität trumpft nicht auf,“ schrieb er mit üblich lakonischer Apodiktik über den missglückten vierten Satz aus Beethovens 9. Symphonie, welche er bekanntlich als katastrophales Spätwerk des Komponisten einordnete.[12]

---

[9] Herder, Briefe zur Beförderung der Humanität, S. 120.
[10] Johann Gottlieb Fichte, Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche, in: Johann Gottlieb Fichte’s sämmtliche Werke, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. 4 (Berlin 1845), S. 423.
[11] Theodor W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, hg. Von Rolf Tiedemann (Frankfurt/M. 1980), S. 114.
[12] Theodor W. Adorno, Beethoven – Philosophie der Musik: Fragmente und Texte (= Nachgelassene Schriften Abteilung I, Band 1), herausgegeben von Rolf Tiedemann (Frankfurt/M. 1994), S. 173.

Für Hannah Arendt gehörte alles Gerede von der Verbrüderung der Menschheit, woran besonders das deutschsprachige Judentum seine Hoffnungen gezehrt hatte, zur unverbesserlichen „Menschheits-Schwärmerei unserer Väter", die kein Korrelat hatte in der wirklichen Welt.[13] In der Brüderlichkeit wiederum sah sie ein bei allen verfolgten Völkern verbreitetes Gefühl, welches sich zumal aus Mitleid konstituierte und schließlich zur Verkümmerung aller weltorientierten Organe führen musste, vor allem zum Verlust von „Gemeinsinn und gesundem Menschenverstand".[14] Dies war freilich mit Arendts bekannt böser Zunge gesprochen, enthielt aber eine Vorsicht gegenüber dem, was Sartre in seiner 1960 erschienenen *Kritik der dialektischen Vernunft* „Terror-Brüderlichkeit" nannte, *fraternité-terreur*, womit er meinte, dass sich Menschengruppen nur im Angesicht des Schreckens verbrüderten, wenn auch nicht immer durch *Akte* des Schreckens. Für den oben erwähnten Jean Améry lag genau in der Brüderlichkeit des Terrors eine gefährliche Dialektik verborgen, da sie die „Realitätslosigkeit der reinen Menschlichkeit", von der Arendt gesprochen hatte, durch eine dem Humanismus inhärente Streitbarkeit, ja sogar Gewalt, ersetzte.[15] So schwankte, nach Améry, der Humanismus ständig hin und her zwischen „schwärmerischer Sanftheit" und barbarischer Schreckensbrüderlichkeit, und wir können vielleicht besser verstehen, was Theodor Adorno in seinen Reflexionen von 1945 notierte: „Im innersten Gehäuse des Humanismus, als dessen eigene Seele, tobt gefangen der Wüterich, der als Faschist die Welt zum Gefängnis macht."[16]

Dürfen wir also heute eine so verwundbare, so missbrauchte, so unverlässliche Weltanschauung wie die des Humanismus überhaupt noch zur Sprache bringen? Eine Antwort auf

[13] Hannah Arendt, „Organisierte Schuld," Die Wandlung, 1.4 (April 1946), S. 343. Und Hannah Arendt, „Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in Finsteren Zeiten," in Dies. Menschen in finsteren Zeiten, hrsg. Ursula Ludz (München 2023), S. 28.
[14] Arendt, „Gedanken zu Lessing", S. 23.
[15] Améry, „Von der Verwundbarkeit des Humanismus", S. 75.
[16] Adorno, Minima Moralia, S. 98.

diese Frage gab Stefan Zweig in seiner 1933 geschriebenen Studie über den großen europäischen und leider auch ein bisserl antisemitischen Humanisten Erasmus von Rotterdam, den er letztlich als tragischen Weltbürger betrachtete: „Seine Ideen waren groß," schrieb Zweig, „aber nicht die Menschen, die sie verkündeten." Auch Stefan Zweig, einer der belesensten und einfühlsamsten Humanisten seiner Zeit, erkannte den „tragischen Fehlschluss" der Humanisten, dass der gebildete Mensch die „Urkräfte der Triebwelt" und die „großen leidenschaftlichen Psychosen der Menschheit" überwinden könne.[17] Eine zweite Antwort gründet sich in der Überlegung, dass Humanismus und Humanität nicht ein und dasselbe sind. Der Humanismus wäre dann sozusagen die verbildete, verballhornte Variante der eigentlichen Humanität, und alles, was uns jetzt noch fehlt, ist der Wahlspruch „Sei ein Mensch!", welchen Sie heute auf Baumwoll-T-shirts, Tragtaschen und Kaffee-Tassen kaufen können. Eine dritte Antwort kommt zu uns in Form einer Frage, wie es manchmal bei jüdischen Denkern der Fall ist. Es ist die Frage und zugleich Forderung, die Primo Levi in seinen Erinnerungen an Auschwitz stellte und ein Leben lang stellen sollte: *Considerate se questo è un uomo*—Denket, ob dies ein Mensch sei, ein Mann, eine Frau, ein Kind, denket darüber nach, ob sie *noch* Menschen sind, je Menschen waren, und erinnert euch, dass all dies gewesen ist. Diese Worte, schreibt Levi, sollen in eure Herzen eingegraben sein, ihr sollt über sie sinnen, wenn ihr im Haus weilt und auf euren Wegen geht, wenn ihr euch niederlegt und wenn ihr euch erhebt, ihr sollt sie einschärfen euren Kindern. Es waren die Worte des jüdischen *Schema*, des *Höre Israel!*, welche Primo Levi in seinem Gedicht verarbeitete und so zum Gebet machte.[18] Doch war dieses Gebet eine Liebeserklärung an den, der nicht ist.

[17] Stefan Zweig, Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam (Frankfurt/M. 1981), S. 95.
[18] Primo Levi, Se questo è un uomo (Turin 1958), S. 7.

Und was ein anderer Dichter, nämlich Gershom Scholem, 1933 niederschrieb, nahm diese Stimmung vorweg:

In alten Zeiten führten alle Bahnen
Zu Gott und seinem Namen irgendwie.
Wir sind nicht fromm. Wir bleiben im Profanen,
Und wo einst „Gott“ stand, da steht Melancholie.[19]

Nicht was der Mensch sei, wie bei Kant, sondern *ob* der Mensch sei, war die Frage, die hinter dieser dritten Antwort lag, einer Antwort, die eben selber wieder Frage war und Forderung, und in genau dieser Ungewissheit verorte ich das Denken Micha Brumliks und vielleicht auch die Möglichkeit eines jüdischen Humanismus.

Doch hier muss unmittelbar Einspruch erhoben werden: Denn der in Riga geborene und 1994 in Jerusalem verstorbene israelische Philosoph Yeshajahu Leibowitz leugnete vehement die Möglichkeit eines jüdischen Humanismus. Ein konsequenter Humanist, schrieb er gegen Ende seines Lebens, muss Kosmopolit sein, Pazifist, Anarchist, und Atheist, und daher könne es keinen jüdischen Humanisten geben, der in irgendeiner Weise, möge sie noch so atheistisch, anarchistisch oder diasporisch gesinnt sein, auf sein Judentum bestehe.[20] Denn das Judentum ist immer ein Protest gegen den ganz radikalen Universalismus. Ähnlich, jedoch aus ganz anderer Motivation, urteilte der bekannte deutsche Judentumsforscher Friedrich Niewöhner in einem seiner späten Aufsätze von 1991: „Das Judentum als Religion betrachtet, ist seinem Wesen nach antihuman, antihumanistisch und unhumanitär.“[21]

[19] Gershom Scholem, “Mit einem Exemplar von Walter Benjamins Einbahnstraße,“ in ders. Greetings from Angelus. Poems, trans. Richard Sieburth (New York 2017), S. 72.
[20] Yeshayahu Leibowitz, “I am not a Humanist,” in Yaakov Malkin (Hg.), Free Judaism and Religion in Israel (New York 1997), S. 223 – 232.
[21] Friedrich Niewöhner „Anmerkungen zum Begriff eine ‚jüdischen Humanismus‘“, Archiv für Begriffsgeschichte 34 (1991), 214.

Von einem „Wesen“ des Judentums sprach aber auch Leo Baeck in seinem gleichnamigen Werk von 1905, wo er das Judentum als eine durch und durch *humanistische* Religion darstellte, da seine Idee des einen Gottes die Idee des Menschenadels, der Menschenpflicht und der Menschenhoffnung stiftete. „Die Erkenntnis Gottes belehrt über das, was der Mensch sein soll,“ schreibt Baeck, „das Göttliche sagt, was menschlich ist.“[22] Auch der jüdische Philosoph Hermann Cohen machte deutlich, „dass aus der Einheit Gottes erstlich die Einheit im Wesen des Menschen und sodann die Einheit des Menschengeschlechts sich herausgebildet hat.“[23] Und so gründete sich beider Menschheitsglaube in der Überzeugung, dass, wie Baeck schrieb, das „Jüdische in seinem Grunde das Menschliche ist.“[24]

„Siehst Du nicht, dass ich ein Mensch bin, Du Esel.“ Dieser Protest nimmt nun Konturen an, die mich zurückbringen zum Werk Micha Brumliks. In seiner um die Mitte des Lebens geschriebener Selbstbilanz, *Kein Weg als Deutscher und Jude*, findet sich der denkwürdige Satz, den er 1969 tat in einem Zusammenhang, den ich hier nicht weiter erläutern möchte: „Der Humanismus hatte mich wieder.“[25] Was für ein Humanismus aber war es, der den jungen Micha wieder hatte? Zum Abschluss nun möchte ich Ihnen drei Aspekte eines jüdischen Humanismus à la Brumlik zeigen. Dabei ist Ihnen gewiss aufgefallen, dass die Dreizahl in meinem Vortrag sich wiederholt. Dies kommt daher, dass Brumlik eigentlich Erziehungswissenschaftler war und als solcher genau wusste, dass ein Mensch sich nur drei Dinge auf einmal zu merken vermag, weswegen es im Judentum ja auch drei Erzväter gibt, oder im Christentum eine Trinität. Das ist alles Didaktik. Und Didaktik ist das erste Gesicht des jüdischen Humanismus bei Micha Brumlik.

---

[22] Leo Baeck, Das Wesen des Judentums, in Leo Baeck Werke 1, hrsg. Albert H. Friedlander und Berthold Klappert (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998), S. 66.
[23] Hermann Cohen, Religion und Sittlichkeit in: Hermann Cohns Jüdische Schriften Band III, hg. von Bruno Strauß. (Berlin 1924), S. 126.
[24] Baeck, Das Wesen des Judentums, S. 106.
[25] Micha Brumlik, Kein Weg als Deutscher und Jude. Eine bundesrepubikanische Erfahrung (München 1996), S. 86

Wie der von ihm durchaus bewunderte John Dewey bestand Brumlik auf eine „wechselseitige Verwiesenheit von Demokratie und Erziehung“ und mithin auf die zentrale Rolle einer „Bildung in und zur Demokratie“.[26] Dies jedoch war gerade *nicht* ein eitler Bildungshumanismus, sondern ein aus der konkret menschlichen Wechselbeziehung entstandener. In seiner 1973 abgeschlossenen Dissertation, womit er an der Universität Frankfurt promovierte, beschäftigte sich Micha mit einem „symbolischem Interaktionismus“, welcher auf die Pädagogik George Herbert Meads zurückging und zugleich tiefe Wurzeln hatte im Kantischen Verständnis der Wechselwirkung.[27] Diese wiederum wanderte von Kant weiter zu Georg Simmel, dessen Soziologie von 1908 den Prozess der Vergesellschaftung als ein zwischenmenschliches „Zusammensein, ein Füreinander-, Miteinander-, Gegeneinander-Handeln“, schlicht als „Korrelation der Zustände mit andern“ beschrieb. In der Wechselwirkung entstand für Simmel die „Tatsache des Du“ welche jedoch das „Für sich des Anderen“ in seiner ganzen, unvergleichlichen Anderheit bewahren musste.[28] Erst im Anblick des menschlichen Antlitzes, welches Simmel des Menschen letzte Nacktheit nannte, konnte die „unmittelbarste und reinste Wechselbeziehung“ entstehen, denn das Gesicht, schreibt Simmel, „bewirkt, daß der Mensch schon aus seinem Anblick, nicht erst aus seinem Handeln verstanden wird“. Das Gesicht erschließt den Menschen, indem es allein von ihm *erzählt*.[29] Dieselbe Prägnanz des menschlichen Antlitzes als des ganz Fremden und doch intim Vertrauten kehrte auch bei Margarete Susman wieder, die in ihm eine Ahnung des „Verschlungenseins im Ewigen“ erkannte, und sie kehrte wieder bei Hermann Cohen, den Micha Brumlik mit Recht ob seiner deutschtümelnden Entgleisungen zur Rechenschaft zog, jedoch auch für seine prophetische

[26] Miche Brumlik, Bildung und Gück. Versuch einer Theorie der Tugenden (Berlin/Wien 2002), S. 276.
[27] Micha Brumlik, Der symbolische Interaktionismus und seine pädagogische Bedeutung: Versuch einer systematischen Rekonstruktion (Frankfurt/M. 1973).
[28] Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (München und Leipzig 1922), S. 4; S. 23; S. 462.
[29] Simmel, Soziologie, S. 484 – 486.

Neuerfindung des Menschen zu schätzen wusste.[30] „Wer immer ein Menschenantlitz trägt," schrieb auch Leo Baeck in seinem *Wesen des Judentums*, ist geschaffen und berufen, eine Offenbarung der Menschenwürde zu sein."[31] Und in seiner Studie über das Menschengesicht von 1929 schrieb der aus jüdischem Hause stammende katholische Philosoph Max Picard von der Unendlichkeit, ja Unvergänglichkeit des menschlichen Antlitzes.[32] (Ach ja, und Emmanuel Levinas, dieser Philosoph, ich weiß nicht, ob Sie den kennen, der hat auch irgendwo etwas über das menschliche Antlitz geschrieben). In diesem Erbe des dialogischen Denkens erblickte Micha Brumlik eine Art des Humanismus, die mit der biblischen Gottesebenbildlichkeit verwandt, jedoch nicht auf sie reduzierbar war. Der aus Wien vertriebene katholisch getaufte jüdische Denker Hermann Broch drückte diesen Gedanken einmal in vielleicht charakteristisch jüdischer Weise aus: „Der Mensch mag die Existenz Gottes leugnen, aber niemals, daß seine eigene deren Ebenbild ist."[33] Selbst Hannah Arendt, die mit Broch in enger philosophischer Beziehung stand, notierte in ihren Denktagebüchern, dass allein die „Garantie der Gottähnlichkeit, weil Gott auch nur einer ist", zugleich die Garantie war, „dass Völker nicht zu Rassen entarten".[34] Und daher konnte sie in einer Fußnote zum augustinischen Menschenbegriff die unerhörte Feststellung machen, dass die Frage nach dem Wesen des Menschen eine genauso theologische Frage sei, wie die Frage nach dem Wesen Gottes. Denn beide konnten nur im Rahmen einer göttlichen Offenbarung beantwortet werden. Diese aber verstand die Menscheneinheit im Paradox ihrer unendlichen Vielfalt, wie es

[30] Margarete Susman, „Vom Sinn der Liebe" (1912), in Gesammelte Schriften 3, hg. Anke Gilleir and Barbara Hahn (Göttingen 2022), S. 123; Hermann Cohen, Was einigt die Konfessionen?, in Jüdische Schriften I, S. 85. Zu Brumliks Kritik an Cohen siehe seinen Aufsatz „Patriotismus und ethischer Unsterblichkeitsglaube", in Micha Brumlik, Vernunft und Offenbarung. Religionsphilosophische Versuche (Hamburg 2914), S. 11 – 28.
[31] Baeck, Das Wesen des Judentums, S. 180
[32] Max Picard, Das Menschengesicht (München 1929), S. 22; S. 142.
[33] Hermann Broch, "Politik. Ein Kondensat", in Ders. Erkennen und Handeln, (Gesammelte Werke 7), hg. Hannah Arendt (Zürich 1955), S. 204.
[34] Arendt: Denktagebuch 1950 – 1973, hg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann (München 2020), S. 70. Ebenso Hannah Arendt, „Über den Imperialismus," Die Wandlung, 1.8 (August 1946), S. 662.

das berühmte talmudische Gleichnis vom göttlichen Prägstock erzählt, der nicht Münzen mit dem gleichen Bilde prägt, sondern Münzen die einander völlig ungleich sind und doch darin dem Einen gleichen. Von diesem Gleichnis schrieb Leo Baeck in einem Aufsatz über das *Individuum Ineffabile*: „Was geschaffen wird, und nur das, ist Einmaliges."[35]

Brumliks Humanismus machte an dieser geschaffenen Einmaligkeit die Würde des Menschen fest, die er in ständiger Erinnerung an Immanuel Kant als regulative Idee der Demokratie betrachtete. Aber als solche gehörte sie nicht zu den Gegebenheiten der Welt, sondern in den Herrschaftsbereich des Sollens. „Das Verständnis für die Würde des Menschen," schreibt er, „wurzelt in einem moralischen Gefühl."[36] Demokratie bedurfte also nicht nur der allgemeinen Bildung, sondern einer *konkreten* „Bildung zu den Menschenrechten", die immer auch Menschenpflichten waren und gerade das Recht eines Fremdlings zu umfassen, vielleicht sogar besonders einzufordern hatten. Auch hier berührte sich Brumliks Humanismus nicht nur mit dem kantischen Weltbürgerrecht, sondern auch mit der Lehre Hermann Cohens und den jüdischen Quellen überhaupt. Denn im Fremdling, schreibt Cohen, „wurde zu allererst der Mitmensch entdeckt."[37] Gerade *weil* Fremdenliebe keine Selbstverständlichkeit ist, verpflichtet uns das jüdische Gesetz nicht nur zu vorübergehender Gastfreundschaft, sondern zu einer dauerhaften Anerkennung des Fremden als Mitmenschen, und gerade, *weil* alles Fremde uns feindlich erscheint, forderte Hermann Cohen eine „Sympathie für das Fremde, das uns nicht fremd bleiben darf." Es genügt nicht, schrieb Cohen in seinem späten Hauptwerk zur *Religion der Vernunft*, den Feind lieben zu lernen. „Ich kann den Hass nur dadurch aus meinem Menschenherzen entfernen,

[35] Leo Baeck, "Individuum ineffabile", Leo Baeck Werke 5, S. 75.
[36] Micha Brumlik, Würde des Menschen. Frankfurter Rundschau 20. April, 2006. Abrufbar auf https://www.humanistische-union.de/pressemeldungen/die-wuerde-des-menschen/. Zuletzt abgerufen 20. November 2026.
[37] Hermann Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (Frankfurt/M. 1929), S.168.

dass ich überhaupt keinen Feind *kenne*.“[38] So ist das Gegenteil des Hasses bei Cohen nicht Liebe, sondern Erkenntnis, nämlich die Erkenntnis, dass die „Kunde und das Wissen davon, daß ein Mensch mein Feind sei“, mir „unverständlich“ wird.[39] Diese Unverständlichkeit entstand für Cohen, wie auch für Brumlik, erst durch die Verwandlung von Erkenntnis in Anerkennung. Einen Menschen als Zweck seiner selbst zu betrachten, schreibt Brumlik in seinem *Versuch einer Theorie der Tugenden*, bedeutet nicht nur, ihn zur Kenntnis zu nehmen, sondern ihn auch als solchen anzuerkennen.[40] „Die wahre Liberalität,“ hieß es bereits in Goethes Maximen, „ist Anerkennung.“[41] Und diese Maxime war es, die sowohl Cohen als auch Brumlik in ihr Verständnis einer von Lessing ganz entfernten Erziehung des Menschengeschlechts hineintrugen. Bildung zur Demokratie darf nicht Erkenntnis bleiben. Sie muss *Anerkennung* lehren.

Daraus ergibt sich ein zweiter Aspekt des Brumlik‘schen Humanismus: Bildung, sofern sie nicht Wissensproduktion in jenem ganz unsinnigen Sinn Effizienz-orientierter Bildungspolitik ist, sondern ständige Selbstwandlung und Selbstwerdung, kann nicht auskommen ohne ein gewisses Repertoire an beharrenden Tugenden—ohne diese sehr altmodischen Überbleibsel klassischer Ethik, die sich in sehr altmodischen Traditionen erhalten haben. Zum Beispiel im Judentum. Oder im Katholizismus. Tugenden, schreibt Brumlik, gehören zu jenen „Dispositionen, Fähigkeiten und Fertigkeiten“, die es dem Individuum ermöglichen, sein Leben zu „meistern“ und darüber hinaus, ein Leben zu führen, dass als „gut“ gelten darf.[42] Wie Hermann Cohen, dessen Hauptwerk in einer jüdischen Tugendlehre kulminiert, verstand Brumlik den Ursprung der Tugend in der Tapferkeit. *Areté*, *virtus*, oder das hebräische *chajil*, sind klassische Begriffe einer zwar

[38] Cohen, Religion der Vernunft, S. 522.
[39] Cohen, Religion der Vernunft, S. 522.
[40] Brumlik, Bildung und Glück, S. 279.
[41] Johann Wolfgang Goethe, Maximen und Reflexionen, in Sämtliche Werke in 18 Bänden, Bd. 9. Berlin 1977, S. 614.
[42] Brumlik, Bildung und Glück, S. 44.

„männlich“ kodierten Tapferkeit, die sich jedoch auch, und vielleicht besonders, auf weibliche Handlungen beziehen kann, weil diese Tapferkeit, dieser Mut, zuallererst eine *Bejahung des Lebens* ist. Eine Bejahung, die trotz aller Widrigkeit geschieht, trotz aller Enttäuschung, trotz allen Leids. Es ist jenes Dennoch, mit dem das Hiobsbuch gegen das Schicksal kämpft, dieses ewige, feste Dennoch, mit dem das Wunder, wie Margarete Susman schrieb, „Anker wirft im Bodenlosen“ eines „furchtbar schwankenden Menschendaseins“.[43] Auch Leo Baeck sprach vom „kategorischen Gebot“ des „großen Und Dennoch“, das sich durch die jüdische Geschichte zieht.[44] In diesem Dennoch liegt der jüdische Mut, die jüdische Tapferkeit, die jüdische Tugend, aber vor allem das jüdische Vertrauen, der jüdische Glaube, der immer auch ein Glaube an die Menschheit ist. Und wie jeder Humanismus mit einem Protest beginnt, so beginnt der jüdische mit diesem Dennoch. Alle anderen Tugenden folgen aus der Tugend des Dennoch, denn sie ist zugleich Gebot, welches, wie jedes Gebot, eine Antwort fordert, und diese, wie Leo Baeck schrieb, ist niemals bloß ein Wort, sondern immer ein Tun.[45] Auch Brumliks Humanismus musste neben der Tugend das Gebot aufrichten. Das Gebot nämlich, das aus dem nicht weiter begründbaren, und dennoch hörbaren Anspruch des Anderen je und je an uns gerichtet ist. Eine Theorie der Gerechtigkeit ohne eine Theorie des Gebotes als Anspruch hielt Brumlik für undenkbar.[46]

Dass dieser Anspruch letztlich uneinlösbar bleibt und immer ein Versäumnis ist, bildete die Grundlage des dritten Angesichts in Brumliks Humanismus, mit dem ich schließen möchte. Sein Humanismus war ein melancholischer und somit, könnte man meinen, ein nach klassischer Tugendlehre untugendhafter. Denn Melancholie, Hoffnungslosigkeit, Weltschmerz, oder was bei

[43] Margarete Susman: Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes. Gesammelte Schriften 3, S. 294.
[44] Baeck, Wesen des Judentums, S. 147. Auch Leo Baeck, „Der Sinn der Geschichte“, Leo Baeck Werke 5, S. 26.
[45] Leo Baeck, Epochen der jüdischen Geschichte, in Leo Baeck Werke 5, S. 344
[46] Vgl. Micha Brumlik, Schrift, Wort, Ikone. Wege aus dem Bilderverbot (Frankfurt/M. 1994), S. 115.

den Griechen gemeinhin *akedia*, Trägheit des Herzens, hieß, gehörte zu den Lastern, vielleicht sogar Sünden der klassischen, jüdischen und christlichen Tugendlehren. Im ersten Buch Samuel wird König Sauls Melancholie als *ruach ra'ah*, als schlechte Stimmung beschrieben, während nach jüdischer Lehre die *mara schchora* (Schwarzgalligkeit) in den Bereich der heilungsbedürftigen Krankheiten fällt. Bereits Aristoteles, wie auch Kohelet, hatten allerdings beobachtet, dass mehr Erkenntnis auch mehr Leid bedeutete (Koh. 1:18). In den Händen der italienischen Humanisten daher verwandelte sich dieses Laster bald in eine Tugend, und es ist bezeichnend, dass in Dantes Paradiso der letzte Anstieg zur schönen Beatrice über die goldene Leiter der Gotteserkenntnis unter den Ringen des Saturn—dem Sternbild der Melancholie—geschieht. Und spätestens bei Marsilio Ficino wird klar, dass Melancholie ein Berufsrisiko der „*studiosi*" ist, während bei Pico das intellektuelle und kontemplative Leben wieder unter dem Sternzeichen des Saturn steht.[47] Natürlich besteht in allem Kontemplativen eine Gefahr der Weltabgewandtheit oder, wie Immanuel Kant in einer seiner Frühschriften bemerkte, die Gefahr einer dem Erhabenen mitgegebenen Weltverachtung.[48] „Die Melancholie verrät die Welt um des Wissens willen," heißt es bei Walter Benjamin.[49] Sigmund Freud betrachtete die Melancholie daher als „Aufhebung des Interesses für die Außenwelt", welche mit einer gleichzeitigen „Ich-Verarmung" einherging.[50] Dies entsprach genau dem griechischen Verständnis der *akedia*. Denn diese war Negation von *kedos*, ein Begriff, der eigentlich Sorge bedeutet, nämlich Sorge im

[47] Dazu Raymond Klibansky, Erwin Panofsky und Fritz Saxl, Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art (Nendeln/Liechtenstein 1979), S. 272.
[48] Immanuel Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, in Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden, Bd. I, hg. von Wilhelm Weischdel (Darmstadt 1963), S. 827.
[49] Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, hg. von Rolf Tiedemann (Frankfurt/M. 1969), S. 171.
[50] Sigmund Freud, „Trauer und Melancholie", in Sigmund Freud Gesammelte Werke, Bd. X: Werke aus den Jahren 1913 – 1917, hg. von Anna Freud (London 1946), S. 429.

doppelten Sinn: Sorge sowohl um die Lebenden als auch Trauer um die Toten. *Akedia* dann bezeichnete eigentlich Sorglosigkeit und die Unfähigkeit zu trauern.

Margarete und Alexander Mitscherlichs Studie über diese Unfähigkeit beschäftigte Micha Brumlik in vielen seiner Schriften, und es scheint mir, dass er weder den Freud'schen noch den von Freud geborgten Begriff der Melancholie bei den Mitscherlichs als den seinen anerkannte.[51] Vielmehr folgte er dem Instinkt Immanuel Kants, dass Melancholie keine „finstere Schwermut" ist, sondern eine Art der Standhaftigkeit, der Tapferkeit und mithin der Tugend. „Die echte Tugend," schreibt Kant in seinen *Beobachtungen über das Erhabene* von 1764, „[…] hat etwas an sich, was am meisten mit der melancholischen Gemütsverfassung im gemilderten Verstande zusammenzustimmen scheinet."[52] Ein Melancholiker, für Kant, bekümmert sich wenig darum, was andere urteilen, sondern folgt seiner eigenen Einsicht bis hin zum Eigensinn. Er kümmert sich nicht um den Wechsel der Moden und sieht ihre glänzenden Schimmer mit Verachtung an. Er erduldet keine Untertänigkeit. Ihm sind alle Ketten, auch die vergoldeten, abscheulich. Dagegen ist bleibende Freundschaft ihm erhaben, und „er hat ein hohes Gefühl vor der Würde der menschlichen Natur". Vor allem aber, schreibt Kant, ist er „ein strenger Richter seiner selbst und anderer, und nicht selten seiner so wohl als der Welt überdrüssig."[53]

Meine Damen und Herren, wenn Sie Micha Brumlik gekannt haben, so werden Sie ihn vielleicht in diesen Worten, wiedererkennen. Und Sie werden verstehen, warum ich den Begriff der Melancholie in den Titel meines Vortrags gestellt habe. Tatsächlich sprach Micha von einer „unaufhebbaren Melancholie", zu der die Geschichtsbetrachtung am Ende des zwanzigsten

[51] Vgl. Alexander und Margerete Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens (München 1988), bes. 38 – 41.
[52] Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, S. 839.
[53] Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, S. 842.

Jahrhunderts uns führen muss, und es war vielleicht dieselbe Melancholie, der wir bereits in Scholems Gedichten begegneten.[54] Scholem nannte das Wissen um diese Geschichte ein „trauervolles Wissen“, und wir denken vielleicht an das „Lichtlein“ aus des Knaben Wunderhorn, welches Gustav Mahler in den vierten Satz seiner Auferstehungssymphonie geschrieben hatte, wobei er immer wieder die Anmerkung in seinen Partituren machte: „Zeit lassen“.[55] „Wir brauchen nur das kleine Licht der Trauer zu entzünden,“ schrieb Hannah Arendt 1941 nach ihrer Ankunft in New York, „Um durch die lange weite Nacht wie Schatten heimzufinden.“[56]

Trauer, so schreiben die Mitscherlichs, „kann nur dort entstehen, wo ein Individuum der Einfühlung in ein anderes Individuum fähig gewesen ist.“[57] Micha Brumlik verstand sehr wohl, dass ein trauervoller Humanismus der Einfühlung in andere Menschen bedarf, und dass trauervolles Wissen nicht irgendein Besserwissen ist. Es ist eine große Verwundbarkeit des heutigen Humanismus, dass er wieder verlernt hat, zu trauern. Oft tritt heute das Trauma an die Stelle der Trauer. In ihr vermeinen wir, die menschliche Seele und ihr Handeln erkannt zu haben. Die Logik vom Trauma jedoch pathologisiert einen Menschen, pathologisiert eine Gesellschaft. In jedem Trauma lauert ein Täter. Die Trauer dagegen humanisiert einen Menschen, humanisiert eine Gesellschaft. Ihre Logik ist nicht Erkenntnis, und ihr Wissen klagt nicht an. Sie ist nur Anerkennung. Sie trauert mit.

Wenn wir etwas aus jüdischer Geschichte zu lernen vermögen, dann ist es, dass diese Geschichte sich nicht auf Trauma reduzieren lässt, da hinter jeder Trauer in Wahrheit ein „großes

[54] Brumlik, Vernunft und Offenbarung, S. 186. Vgl. auch Scholem, Greetings from Angelus, 95 – 96.
[55] Vgl. Scholem, Greetings from Angelus, S. 78. Zum „Lichtlein“ bei Mahler, siehe Max Brod, Das Unzerstörbare (Stuttgart 1968), S. 15 – 16. Zu Mahlers Partituren siehe Theodor Adorno, Mahler. Eine musikalische Physiognomik (Frankfurt/M. 1963), S. 95.
[56] Hannah Arendt, What Remains. The Collected Poems of Hannah Arendt, übers. Und hg. Von Samantha Rose Hill und Genese Grill (New York 2025), S. 60.
[57] Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern, S. 39.

Und Dennoch“ steht, ein Gemeinsinn und ein gesunder Menschenverstand, der ebenso ein fester Glaube an die Menschheit ist, ein unbedingtes Ja zum Leben, eine Lebensfreude sogar. Damit dieses Ja und dieser Glaube nicht zu leeren Klischees verfallen, bedarf es einer Trauer, die rastlos arbeitet und auch die vergangenen und künftigen Generationen miteinbezieht und sie, wie Brumlik lehrte, zu Zeitgenossen macht.[58] Es bedarf einer Melancholie, die nicht nur Eigensinn, sondern selbst Gemeinsinn der Menschen wird, gemeinsames Werk, gemeinsame Standhaftigkeit. Demokratie braucht diesen melancholischen Mut zu sich selbst. „Die Aufgabe der Melancholie aber,“ schrieb Micha Brumlik einmal, „indizierte nichts mehr und nichts minder als den Aufbruch in eine neue Barbarei.“[59]

[58] Vgl. Micha Brumlik, „Zeitgenossenschaft: Eine Ethik für die Generationen“, in Jutta Eucarius (Hg.), Was will die jüngere mit der älteren Generation? Generationsbeziehungen in den Erziehungswissenschaften (Opladen 1998), S. 139 – 158. Auch Micha Brumlik, Gerechtigkeit zwischen den Generationen (Berlin 1995).
[59] Brumlik, Vernunft und Offenbarung, S. 190.