

Offene Dialoge.
Narrative in Literatur, Kultur und Geschichte

Nathan in Jerusalem

Gotthold Ephraim Lessing, Jacques Derrida, Jean Améry
und ein Gespenst

Karl Katschthaler

Institute of German Studies, Department of Germanic Literatures
University of Debrecen
Egyetem tér 1.
H-4032 Debrecen
karl.katschthaler@arts.unideb.hu

Abstract

Gotthold Ephraim Lessing's dramatic poem *Nathan the Wise* was part of enlightenment's struggle for religious tolerance and especially the famous "ring parable" is known as a speech promoting peaceful coexistence of the three religions of the book. In this paper I will try to contextualize the parable told by Nathan to sultan Saladin in regard to Nathan's position within the prevalent power structure and to find an answer to the question, what the play as a whole can tell us about our own time. This will be done with a deconstructive approach focussing on what is not said in the text.

Keywords: eschatological war, resentment, messianism, spectre, enlightenment, deconstruction

Dem in der Schullektüre die berühmte Ringparabel ins Zentrum rückend allgemein als Musterbeispiel religiöser Toleranz gelesenen Stück *Nathan der Weise* von Gotthold Ephraim Lessing geht ein Satz von großer Tragweite voraus. Dieser Satz lautet lapidar: „Die Scene ist in Jerusalem“ (LM 3: 2). Möchte man also das Stück dazu befragen, was es über Toleranz aussagt, muss man zunächst die Frage stellen, an welchem Ort es spielt. Fragt man auch danach, was das Stück heute, im 21. Jahrhundert, über Toleranz sagen kann, dann ist es unumgänglich, auch die Frage zu stellen, was Jerusalem heute für ein Ort ist. Das *Magyar Nagylexikon* informiert uns unter dem Stichwort „Jeruzsálem“ zuallererst über einen geteilten Ort:

Izrael és Jordánia között kettéosztott (1949), majd Izrael által a Jordán részt megszállt (1967) és fõv.-sa nyilvánított (1980) város. Az ókori izraeli, majd júdai királyság egykori fõv.-a, a Szent Város (a zsidó, a ker. és a muszlim vallás szent helye), zarándokhelye.¹

Nicht nur von der politischen Teilung Jerusalems ist hier die Rede, sondern von einer viel weiter reichenden Teilung, die ihre Spur auch im Text des Lexikoneintrags hinterlassen hat. So wie die eine Heilige Stadt in drei heilige Städte der drei Buchreligionen zerteilt wird, so teilt der eingeschobene Text in der Klammer den in zwei Sätze geteilten Text weiter in drei Teile. Dass dies in Klammern geschieht, gehört mit zur Spur, von der hier die Rede ist. Es ist dies nämlich die Spur einer Teilung, die sowohl in die Dimension des Ortes (politisch-geografisch) als auch in die der Zeit (Geschichte) eingeschrieben ist, beide aber zugleich unterläuft und überschreitet. In den Text des Lexikons schreibt sich diese Spur weiter ein, wenn es genau zwischen der geografischen und der historischen Beschreibung der Stadt heißt:

A zsidóság világában a vallás, a hagyomány, a nemzettudat bölcsõje, a ker.-ek számára Jézus bevonulásának, kereszthalálának és feltámadásának színhelye, az iszlám vallásban a harmadik legszentebb hely (Mohamed mennybemenetele).²

Warum ist Mohammed eingeklammert, Jesus aber nicht? In dieser Einklammerung hat etwas seine Spur im Text hinterlassen, das in einem anderen Lexikon, in Jean-Christophe Attias' und Esther Benbassas *Dictionnaire de civilisation juive*, deutlicher wird:

Am 7. Juni 1967 (am 28. Ijjar 5727) hat die israelische Armee Jerusalem wiedervereinigt; dieser Tag wurde zu einem religiösen und amtlichen staatlichen Feiertag erklärt (Jerusalemtag). Jerusalem gilt zugleich auch nach Mekka und Medina als die dritte heilige Stadt des Islam: Mohamed nächtliche Auffahrt in den Siebenten Himmel fand nämlich vom Tempelplatz aus statt. Die Palästinenser bestreiten die Rechtmäßigkeit der Wiedervereinigung und wollen Ostjerusalem zur Hauptstadt ihres zukünftigen Staates machen (Attias, Benhassa 1998 [2003]).³

Hier wird die Dreiteilung zur Zweiteilung reduziert, Jesus ist scheinbar verschwunden, jedenfalls aus der Dimension des Raumes, denn in der Dimension der Zeit ist er anwesend und zwar in der Jahreszahl 1967, die sich auf seinen hypothetischen Geburtstag bezieht. Die Spur im Text, die darauf

¹ [Die Stadt wurde zwischen Israel und Jordanien geteilt (1949), später wurde der jordanische Teil von Israel besetzt (1967) und die Stadt zur Hauptstadt erklärt (1980). Einstige Hauptstadt des alten Israel und des Königreichs Judäa, die Heilige Stadt (heiliger Ort der jüdischen, christl. und muslimischen Religionen), Pilgerstätte. (Eigene Übersetzung, K.K.)]

² [In der Welt des Judentums Wiege der Religion, der Tradition und des Nationalbewusstseins, für die Christen Schauplatz des Einzuges, der Kreuzestodes und der Auferstehung Jesu, in der islamischen Religion der drittheiligste Ort (Mohammeds Himmelfahrt). (Eigene Übersetzung, K.K.)]

³ Eigene Übersetzung nach der ungarischen Ausgabe von 2003.

verweist ist wiederum eine Klammer, hier wird aber nicht Mohammed eingeklammert, sondern die jüdische Zeitrechnung und der israelische Feiertag. An der Oberfläche aber geht der Text von einer De-facto-Einheit aus, der eine bloß virtuelle Teilung gegenübergestellt wird. Die Spur der Teilung ist dem Text aber deutlich eingeschrieben. Meyers Lexikon geht da in der Tilgung der Spur der Teilung viel weiter, sie kommt im Artikel zum Stichwort Jerusalem nicht vor. Erst ganz am Ende des Textes findet sie sich doch noch, wenig überraschend, in Klammern. Eingeklammert wird hier gleich der ganze „israelisch-arabische Konflikt“ (Meyers Lexikon 1997).

Warum gibt es aber all diese Spuren von Teilungen in den Texten über Jerusalem oder was wird hier eigentlich eingeklammert? Diese Frage lässt sich beantworten mit einer Stelle aus dem Artikel des *Dictionnaire de civilisation juive*, wo Hinweise auf Bibelstellen eingeklammert werden:

Jerusalem zieht auch weiterhin Pilger an: die Menschen ziehen in den letzten Tagen ihres Lebens dort hin, um dort begraben zu werden und die Auferstehung der Toten* aus nächster Nähe zu erwarten. Als Morgenland der jüdischen Geschichte wird Jerusalem in der jüdischen Tradition zum Morgenland der Zukunft der ganzen Menschheit: „Denn von Zion wird das Gesetz ausgehen, und des HERRN Wort von Jerusalem.“ (Jesaja 2, 3), und am Ende der Zeiten werden die Völker* in die ideale Stadt strömen (Jesaja 2, 2 und Jeremia 3, 17). Die zentrale geschichtsmessianistische Rolle Jerusalems wird verdoppelt durch seine kosmisch zentrale Lage. Mittelpunkt des Heiligen Landes*, insbesondere echter heiliger* Ort: Nabel des ganzen Weltkreises (*tabur ha'Arez*) (Attias, Benhassa 1998 [2003]).

Ein Grund für die Einklammerungen der Teilung dürfte also darin begründet sein, dass Jerusalem als Zentrum der Welt kein geteiltes sein kann, denn dann wäre es ja nicht mehr Zentrum, sondern schon dezentralisiert zu Zentren im Plural. Nur als das Zentrum aber kann es sich verdoppeln in ein Zentrum in der räumlichen Dimension (Zentrum des Gelobten Landes) und ein Zentrum in der zeitlichen Dimension (Zentrum der messianischen Hoffnung). Weil aber die Spuren der Teilung sich zwar verwischen lassen, nicht aber zum Verschwinden gebracht werden können, wird Jerusalem heute zum Zentrum des Krieges. Jacques Derrida schreibt dazu im Kapitel *Den Marxismus beschwören* seines Buches *Marx' Gespenster* in einer gigantischen, sich über fünf Seiten erstreckenden Klammer, dass im Krieg im Nahen Osten heute drei messianische Eschatologien alle Kräfte der Welt für den gnadenlosen Krieg mobilisierten, den sie einander lieferten:

Der Krieg um die „Aneignung von Jerusalem“ ist heute der Weltkrieg. Er findet überall statt, er ist die Welt, er ist heute die singuläre Figur ihres „*out of joint*“-Seins (Derrida 2004: 87).

Freilich findet dieser Krieg um die „Aneignung von Jerusalem“ nicht erst heute statt, könnte man Derrida entgegenhalten und dabei an die Zeit der Kreuzzüge denken, in der auch Lessings Stück in Jerusalem spielt. Wir wer-

den später sehen, dass Derrida mit seiner Festlegung auf heute wohl doch Recht hat. Um dorthin zu gelangen, wenden wir uns nach der Bestimmung des Ortes nun der Frage der Temporalität zu. Die temporale Struktur der Toleranz zeigt sich deutlich am Ende der Ringparabel, wenn Nathan vom Richter erzählt, den die drei „betrogene[n] Betrieger“ (LM 3, 94, Vers 508), wie jener sie nennt, aufsuchen. Dieser Richter weigert sich, ein Urteil zu fällen, was ja eigentlich die Aufgabe des Richters wäre. Stattdessen schiebt er das Urteil auf:

Und wenn sich dann der Steine Kräfte / Bey euern Kindes-Kindeskindern äußern: / So lad' ich über tausend tausend Jahre, / Sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird / Ein weiser Mann auf diesem Stuhle sitzen, / Als ich; und sprechen. Geht! (LM 3, 95, Vers 532-537)

Grundlage der Toleranz wäre demnach der Aufschub des Urteils bzw. die Akzeptanz dieses Aufschubs. Eine solche Akzeptanz kann freilich jeder Zeit zurückgenommen werden: Wenn der Richter metonymisch von sehr langer Zeit spricht, so schließt das zu jedem zukünftigen Zeitpunkt die Möglichkeit mit ein, das Ende dieser langen Zeit für gekommen zu halten. In diesem Zusammenhang ist der nun unmittelbar folgende Dialog zwischen Saladin und Nathan sehr aufschlussreich. Saladin nämlich reagiert auf den Aufschub des Urteils mit dem doppelten Ausruf: „Gott! Gott!“. Das kann man nun einfach nur als Ausdruck der Erschütterung deuten, man kann darin aber auch die Identifizierung des vorher angekündigten „weiser[n]“ Richters auf dem Richterstuhl mit Gott sehen. Damit würde also Saladin den Aufschub des Urteils bis zum Ende der Geschichte akzeptieren. Nathan aber trägt Saladin dieses Richteramt an, was Saladin entrüstet zurückweist, indem er klarstellt: „Die tausend tausend Jahre deines Richters / Sind noch nicht um. – Sein Richterstuhl ist nicht / Der meine.“ (LM 3, 95, Vers 542-544). Warum aber tut Nathan das? Er tut es, weil er sich des Zusammenhangs von Toleranz und Macht unter den gegebenen Machtverhältnissen bewusst ist. Toleranz ist unter diesen Verhältnissen – und sie ist es unter allen Machtverhältnissen – ein Gnadenakt. So machte es auch keinen Sinn zu sagen, Nathan verhalte sich tolerant, denn er hat nicht die Macht dazu. Könnte er wirklich den Tempelherrn zurückweisen? Vielleicht, aber es wäre kurzsichtig, denn die Christen können jederzeit wieder die Oberhand gewinnen. Könnte er Saladin zurückweisen? Sein Monolog im 6. Auftritt des 3. Aufzugs zeigt deutlich, dass er sich seiner prekären Lage unter den gegebenen Machtverhältnissen bewusst ist. Den Gedanken, Saladin könnte ihm eine Falle gestellt haben, verwirft er dort nicht, auch wenn er am Ende des Monologs glaubt, durch Klugheit die Situation bewältigen zu können: „Nicht die Kinder blos, speist man / Mit Märchen ab.“ (LM 3, 89, Vers 373-374), meint er da und schließt geradezu triumphierend: „Er kömmt. Er komme nur.“ (LM 3, 89, Vers 374). Das dieser Stelle vorausgehende

„Das wars! Das kann / Mich retten“ (LM 3, 89, Vers 372-373) zeigt aber, dass es für Nathan keineswegs um einen intellektuellen Triumph geht, sondern um die Rettung, wenn schon nicht seines Lebens, so doch seiner Existenz. Eben weil er sich dessen bewusst ist, trägt er dem Sultan das Richteramt an, was dieser gnädig zurückweist, womit für ihn die Sache erledigt ist, denn er hat ja nichts anderes getan, als seine Macht auszuüben, die die Macht zum Aufschub des Urteils mit einschließt. Für Nathan, der diese Macht nicht hat, ist die Sache damit aber noch nicht erledigt, er braucht eine Absicherung. Daher trägt er dem Sultan nicht nur ein Geschäft an, sondern erinnert ihn im Zuge dessen auch noch an einen seiner früheren Gnadenakte, nämlich an die Begnadigung des Tempelherrn. Damit wird eine neue temporale Dimension eröffnet, nämlich die der in die Vergangenheit gerichteten Erinnerung, die sich somit gegenläufig zur temporalen Richtung der Toleranz verhält. Erst der Hinweis Nathans erinnert nämlich den Sultan daran, dass ihn der junge Tempelherr an seinen Bruder erinnert hatte und er ihn eben deswegen begnadigt hatte. Damit wird aber auch schon vorausgedeutet auf den Schluss des Stückes, der ganz im Zeichen der Vergangenheit steht und so Toleranz eigentlich überflüssig macht. Am Schluss stellt sich nämlich heraus, dass alle durch gemeinsame Abstammung miteinander verwandt sind, alle bis auf Nathan, dem aber zugestanden wird, dass er sich das Recht der Vaterschaft erworben habe, wodurch er in die globalen Verwandtschaftsbeziehungen einbezogen wird. Damit hat Nathan sein Ziel der Absicherung gegenüber dem Sultan endgültig erreicht, nicht zufälligerweise überlässt er es Saladin, die Verwandtschaftsverhältnisse aufzuklären. Er selbst dagegen verstummt. Schon eineinhalb Seiten vorher ist Recha verstummt. Ganz am Ende verstummen schließlich alle, wenn es in Klammern heißt: „Unter stummer Wiederholung allerseitiger Umarmungen fällt der Vorhang“ (LM 3, 177). Legt dieses kollektive Verstummen nicht den Verdacht nahe, dass hier etwas verschwiegen wird, verschwiegen werden muss, wenn die Auflösung aller Konflikte in Verwandtschaftsverhältnisse nicht gefährdet werden soll? Die Herstellung einer multikulturellen Idylle durch Wiederherstellung einer glücklichen Familie scheint völlig reibungslos zu verlaufen, doch hat sie ihren Preis. Diesen Preis haben zunächst Recha und der Tempelherr zu zahlen, die einander ja lieben und nun durch die Wiederherstellung des Verwandtschaftsverhältnisses um diese Liebe betrogen werden. So ruft Recha, unmittelbar bevor sie verstummt, entsetzt aus: „Kann nicht seyn! nicht seyn! [...] Wir sind Betrieger! Gott!“ (LM 3, 174, Vers 643-644). Ihr Leiden kann sie nicht artikulieren und schon gar nicht ihren Widerspruch, ohne die Konfliktauflösung damit zu gefährden. Ihr stummes Leiden aber verweist auf einen Rest von Ungerechtigkeit, der sich in den allseitigen Umarmungen nicht auflöst. Die andere Figur im Stück, die sogar noch viel mehr leidet, was dieses Leiden betrifft aber ebenfalls stumm bleibt, ist

Nathan selbst. Seine Familie war einst von Christen ermordet worden, nun hat ein Christ seine Adoptivtochter aus dem Feuer gerettet. Ist damit aber das Unrecht ausgeglichen worden, die Gerechtigkeit wieder hergestellt? Und was noch viel wichtiger ist: Ist damit Nathans Leiden zu Ende? Es gibt hier etwas, was im Stück in höchst auffälliger Weise fehlt, was aus dem Leiden entspringt und im Unterschied zur Toleranz gleichermaßen in die Vergangenheit und in die Zukunft gerichtet ist. Es ist dies der Aufschub des Freispruchs. Dieser Aufschub wird im Stück nicht artikuliert, er ist die Leerstelle, die im Verstummen erscheint. Als Aufschub ist er in die Zukunft gerichtet, zugleich gründet er aber auf der Erinnerung einer Schuld in der Vergangenheit, oder genauer: auf dem Leiden, das jemandem zugefügt wurde. Solange aber das Leiden nicht aufhört, muss der Freispruch aufgeschoben werden. Dieser Aufschub findet in Lessings Stück nicht statt, das Versäumnis hinterlässt aber seine Spuren im Text.

Benannt und reflektiert hat diesen Aufschub des Freispruchs ein anderer großer und zugleich ein später Aufklärer erst nach dem Holocaust: Jean Améry. Eines der Kapitel von *Jenseits von Schuld und Sühne* trägt den Titel *Ressentiments*. In diesem Kapitel beschreibt Améry nicht nur seine Unfähigkeit, seine Ressentiments gegenüber den Tätern loszuwerden, sondern reflektiert deren moralischen und letztendlich geschichtlichen Stellenwert. Seine Überlegungen zur Temporalität des Ressentiments sind zunächst auf diese Unfähigkeit des Vergessens gerichtet und scheinen den Zukunftsausspekt, den ich angedeutet habe, auszuschließen:

Es ist meinem Nachdenken nicht unentdeckt geblieben, daß das Ressentiment nicht nur ein widernatürlicher, sondern auch ein logisch widersprüchlicher Zustand ist. Es nagelt jeden von uns fest ans Kreuz seiner zerstörten Vergangenheit. Absurd fordert es, das Irreversible solle umgekehrt, das Ereignis unereignet gemacht werden. Das Ressentiment blockiert den Ausgang in die eigentlich menschliche Dimension, die Zukunft. Ich weiß, das Zeitgefühl des im Ressentiment Gefangenen ist verdreht, ver-rückt, wenn man will, denn es verlangt nach dem zweifach Unmöglichen, dem Rückgang ins Abgelebte und der Aufhebung dessen, was geschah. Davon wird noch zu sprechen sein. Jedenfalls kann aus diesem Grunde der Mensch des Ressentiments nicht einstimmen in den unisono rundum erhobenen Friedensruf, der da aufgeräumt vorschlägt: Nicht rückwärts laßt und schauen, sondern vorwärts, in eine bessere, gemeinsame Zukunft! (Améry 2000: 111)

Hier ist es der ins Wort eingefügte Bindestrich, der die Verschiebung, um die es Améry geht, auch visuell nachvollziehbar macht. Dieser Bindestrich macht nämlich deutlich, dass „ver-rückt“ hier primär in der konkreten und nicht in der übertragenen Bedeutung gemeint ist. Wichtiger aber noch ist die Tatsache, dass es Améry tatsächlich um eine Verschiebung des natürlichen Zeitgefühls geht, wobei er aber dieses natürliche Zeitgefühl, das er so-

zusagen als die Leichtigkeit des Vergessens definiert, in moralischer und geistiger Hinsicht keineswegs als ‚gesund‘⁴ erachtet:

Was geschah, geschah: der Satz ist ebenso wahr wie er moral- und geistfeindlich ist. Sittliche Widerstandskraft enthält den Protest, die Revolte gegen das Wirkliche, das nur vernünftig ist, solange es moralisch ist. Der sittliche Mensch fordert Aufhebung der Zeit – im besonderen, hier zur Rede stehenden Fall: durch Festnagelung des Untäters an seine Untat. Mit ihr mag er bei vollzogener moralischer Zeitumkehrung als Mitmensch dem Opfer zugesellt sein (Améry 2000: 116).

Man sieht, es geht bei dieser Aufhebung der Zeit, bei diesem Festhalten der Vergangenheit um Gerechtigkeit. Damit geht es aber nicht mehr um die Vergangenheit, sondern um die Zukunft. Die Aufhebung der Zeit, von der Améry spricht, bewirkt nämlich nicht nur das Festhalten an der Schuld, die Verschiebung des Zeitgefühls in die Vergangenheit, sondern auch eine weitere Schiebung, nämlich den Aufschub des „Vergebens und Vergessens“ (Améry 2000: 116). Nicht grundlos verwendet Améry dieses alliterierende und Synonymie seiner Glieder suggerierende Wortpaar. Hier erweist sich also das scheinbar nur in die Vergangenheit gerichtete, geradezu in der Vergangenheit gefangene, Ressentiment als gleichzeitig in die Zukunft gerichtet, als Aufschub des Freispruchs nämlich. Dabei geht es nicht um Rache, wovon sich Améry entschieden abgrenzt, sondern um Gerechtigkeit. Dieser Aufschub ist Voraussetzung und Bedingung des Kommens der Gerechtigkeit. Ich spreche hier bewusst und Derrida folgend nicht von der kommenden Gerechtigkeit, sondern von ihrem Kommen, um jeden geschichtsphilosophischen Optimismus zu vermeiden, und zugleich und auch hierin Derrida folgend, eine gleichsam messianische Perspektive offen zu halten. Im ersten Kapitel von *Marx' Gespenster* spricht Derrida auch von der Rache als dem ursprünglichen Unrecht, mit dem die Geschichte des Rechts behaftet sei und eröffnet davon ausgehen eine messianische Perspektive:

Wenn das Recht auf Rache sinnt, worüber Hamlet sich zu beklagen scheint – vor Nietzsche, vor Heidegger und vor Benjamin –, soll man sich dann nicht nach einer Gerechtigkeit sehnen, die eines Tages, eines Tages, der nicht mehr der Geschichte angehört, eines gleichsam messianischen Tages, endlich der Fatalität der Rache entzogen wäre? (Derrida 2004: 39)

⁴ Nebenbei muss hier ein schwerwiegender Übersetzungsfehler in der ungarischen Ausgabe korrigiert werden. Dort wird nämlich „ver-rückt“ mit dem ungarischen Wort „beteges“, also „krankhaft“ wiedergegeben, wodurch der eingefügte Bindestrich – und damit ein entscheidendes Element der Aussage – völlig außer Acht gelassen wird. „Krankhaft“ könnte höchstens eine Konnotation sein, doch auch das kann man mit gutem Grund bezweifeln. Wenige Zeilen vorher wehrt sich Améry nämlich heftig dagegen, dass man aus den Opfern mit Hilfe der Psychologie „Kranke“ macht und grenzt das Ressentiment klar ab nicht nur gegen Nietzsche, sondern auch „gegen moderne Psychologie, die es nur als einen störenden Konflikt denken kann“ (Améry 2002: 95f.).

Améry allerdings, als später Aufklärer, stellt diesen Aufschub durchaus in eine geschichtliche Fortschrittsperspektive oder spielt zumindest mit dem Gedanken daran, wenn er dem Ressentiment die geschichtliche Aufgabe zuteilt, zur Austragung des Konflikts in der geschichtlichen Praxis beizutragen und schließlich die Hoffnung äußert:

„Würde es die Aufgabe erfüllen, die ich ihm stelle, dann könnte es historisch als ein Stadium moralischer Fortschrittsdynamik der Welt stehen für die ausgebliebene deutsche Revolution“ (Améry 2000: 106).

Aber auch nach Abzug des aufklärerischen Optimismus⁵ bleibt das Sehnen nach dem Durchbrechen des Schweigens der Welt, in dem auch Lessings *Nathan* endet, als Sehnen nach Gerechtigkeit bestehen. Als Leerstelle enthält auch Lessings Stück, in dem scheinbar so leicht vergeben und vergessen wird, diesen stummen Schrei.

Ohne Aufschub des Freispruchs, ohne Ressentiment also, ist Toleranz kein Aufschub des Urteils, sondern Indifferenz, moralische Gleichgültigkeit. Alle Aufrufe zu allseitiger Toleranz erweisen sich so als leeres Geschwätz und mehr noch: als Verwischung der Differenz zwischen Ohnmächtigen und Mächtigen. Ressentiment ist nämlich die Sache der Ohnmächtigen, Toleranz dagegen die der Mächtigen, auch das zeigt Lessings Stück sehr deutlich. Saladins Gnadenakt, die Begnadigung des Tempelherrn nämlich, ermöglicht erst die Rettung Rechas durch diesen. Der weise Nathan erkennt und anerkennt auch, dass er nun nicht nur dem Tempelherrn, sondern in erster Linie Saladin verpflichtet sei. Alles, auch das scheinbare Happy End, hängt am Gnadenakt des Herrschers. Das Leiden ist damit aber noch nicht aus der Welt. Dieses Leiden wird im Schweigen der Welt am Ende von Lessings Stück nicht aufgehoben. An dieser Stelle nun taucht ein weiteres Gespenst auf bzw. ist ein weiteres Verschweigen zu durchbrechen. Es handelt sich dabei nicht um ein weiteres Gespenst von Marx, sondern um Derridas Gespenst, das er konsequent nicht beim Namen nennt. Dieses Gespenst sagt: „Das perennierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemarterte zu brüllen“ (Adorno 2003b: 355). Damit bekommt die Philosophie bei Derrida die Aufgabe, die „schwache messianische Kraft“ (Derrida 2004: 82)⁶ aufrechtzuerhalten. Er selbst nennt diesen Messianismus einen „Messianismus der Wüste (ohne Inhalt und ohne identifizierbaren Messias)“ (Derrida 2004: 48). Nicht von ungefähr treffen wir hier noch einmal auf eine Klammer. Eingeklammert ist hier noch einmal Derridas Gespenst, das gegen Derridas Willen zu Wort kommt:

⁵ Améry selbst relativiert diesen zumindest, wenn er ihn nicht gar zurücknimmt. Am Ende des Kapitels verweist er nämlich auf das baldige Aussterben der Träger des Ressentiments, der überlebenden Opfer. Vgl. Améry 2000: 129.

⁶ Derrida zitiert hier Walter Benjamin, dessen Messianismus auch für Adornos eigenen eine wichtige Rolle gespielt hat. Adorno erwähnt Derrida nicht.

Perspektiven müssten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird (Adorno 2003a: 283).

In diesem Licht aber und im heute tobenden Krieg um die Aneignung Jerusalems, auf den Derrida verweist, wird heute auch der Satz, mit dem Lessings *Nathan der Weise* beginnt, zu einem gespenstischen Satz: „Die Scene ist in Jerusalem“.

Literatur

- Adorno Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz, Band 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003a (=stw 1704).
- Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz, Band 6. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003b (=stw 1706).
- Améry, Jean: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. 4. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta, 2000.
- Améry, Jean: *Túl bűnön és bűnhődésen. Egy letepert ember kísérelte a felkerekedésre*. Budapest: Múlt és Jövő Kiadó, 2002 (Übersetzung ins Ungarische von Améry 2000).
- Attias, Jean-Christophe & Benbassa, Esther: *Dictionnaire de civilisation juive*. 2. revidierte und korrigierte Auflage. Paris: Larousse-Bordas, 1998.
- Attias, Jean-Christophe & Benbassa, Esther: *A zsidó kultúra lexikona*. Budapest: Balassi Kiadó, 2003 (Übersetzung ins Ungarische von Attias, Benbassa 1989).
- Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster: Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004. (=stw 1659) [Der französische Text erschien 1993].
- Lessing, Gotthold Ephraim: Nathan der Weise. In: *Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften*. Hg. von Karl Lachmann. Dritte auf's neue durchgesehene und vermehrte Auflage, besorgt durch Franz Muncker, dritter Band. Stuttgart: Göschen, 1887, S. 1-177 (= LM 3).
- Magyar Nagylexikon*. Tizedik kötet. Budapest: Magyar Nagylexikon Kiadó, 2000.

Meyers Lexikon in 10 Bänden. Mannheim: Bibliographisches Institut und
F.A. Brockhaus AG, 1997 (CD-ROM).