

**Peter Blomen\***

*In Worten und Schriften überleben – Grundzüge jüdischen Denkens und Schreibens als Wegmarken einer Identitätssuche*



**Topologik**  
E-ISSN  
2036-5462

**Suggested citation for this article:**

Blomen, P. (2014), «In Worten und Schriften überleben – Grundzüge jüdischen Denkens und Schreibens als Wegmarken einer Identitätssuche», in *Topologik – Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, n. 15: 38-62;  
URL: [http://www.topologik.net/P\\_Blomen\\_Topologik\\_Issue\\_n.15\\_2014.pdf](http://www.topologik.net/P_Blomen_Topologik_Issue_n.15_2014.pdf)

**Subject Area:**

*Social Studies*

**Zusammenfassung**

In meiner Ausführung zu der Frage, wodurch jüdische Identität wesentlich gekennzeichnet ist, beziehe ich mich auf historische, kulturelle und religiöse Quellen gleichermaßen. Meine Überlegungen nehmen ihren Ausgang von den Schöpfungserzählungen, wie sie in Genesis 1 und 2 niedergeschrieben sind, um die Kräfte des Anfangs, die die Welt und das Leben auf ihr ermöglichten, angemessen zu würdigen. Die sowohl schöpferischen wie auch zerstörerischen Energien in “Jahwe Elohim” manifestieren sich in dessen scheinbar konträren Handlungsweisen, die dem Menschen unverständlich bleiben: Um das zu zeigen, war ein Rekurs auf das Buch Hiob notwendig. Schließlich setze ich mich mit dem Denken Vilém Flussers auseinander, um die Vielfalt jüdischen Denkens und Glaubens in ihrem Facettenreichtum zum Ausdruck bringen.

*Schlüsselwörter:* Jüdische Identität, Schöpfungserzählungen, Theographie, Theodizee, Anthropologie des Heiligen.

**Abstract**

*Survival in the spoken word and in text - Basic concepts of Jewish thought and writing as signposts towards the search for an identity.*

In my arguments in relation to the question, whereby the Jewish identity is essentially characterized, I draw equally on historical, cultural and religious sources. My reflections commence with the accounts of the Creation as they are reported in Genesis 1 and 2, in order to make a fitting assessment of the powers of the beginning which made possible the formation of the world and living beings. Not only the creative but also the destructive energies in “Jahwe Elohim” manifest themselves in seemingly contrary behaviour which is, for humankind, incomprehensible: In order to demonstrate this, it was necessary to make an appeal to the book of Job. Finally I discuss Vilem Flusser's ways of thinking with respect to the plurality of Jewish traditions and belief in their many-sided facets.

*Keywords:* Jewish identity, Creation narratives, Theography, Theodizee, Anthropology of the Holiness.

\* Dr. Phil. unterrichtet Philosophie am Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Gymnasium in Mönchengladbach.

## 1. Im Anfang/Am Anfang

„Siehe, es ist sehr gut!“ – „Im Anfang“, „Am Anfang“, ist alles gut, „sehr gut“ sogar. Der Geist Gottes, der mit seinem Namen alle Namen anderer Götter in sich vereint, Er, der Eine und einzig Übriggebliebene, soll das Recht gewährt bekommen, am Anfang da zu sein: Reine Präsenz, Reiner Geist über den Wassern, Erster und Letzter Repräsentant des hellen und klaren Lichtes, das am Anfang war und allen anderen Kreaturen den Weg ins Leben, ins Licht des Daseins erhellt.<sup>1</sup>

Diese kurze Reminiszenz ist Rekurs auf einen kanonischen, für manche als „heilig“ respektive „sakrosankt“, das heißt: nicht hinterfragbar geltenden Text-Korpus. Jeder Leser kennt die Stelle, auf die ich mich paraphrasierend bezog, insofern Genesis 1 eine Schöpfungserzählung offenbart, die im Grunde das Postulat des Monotheismus – und folglich die großen abrahamitischen Religionen betreffend – auf klare und distinkte Weise formuliert: Es kann nur Ihn, den Einen geben, obgleich jede/r kritische Leser/In weiß, dass in die Gestalt des erhabenen Weltschöpfers, wie Elohim / Jahweh Elohim uns im ersten Schöpfungsbericht begegnet, die Aspekte, Attribute und Namen vieler anderer Götter eingeflossen sind.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Wie nicht sprechen, wie nicht schreiben von dem Initium/Spatium eines jeden auf Genesis 1 und 2 folgenden heilsgeschichtlich-soteriologischen Diskurses? – Firmieren nicht Genesis 1, 1–31 sowie Genesis 2, 1–25, als Initialzündungen für jedwede, darauffolgende „schöpfungsgeschichtliche“ Kraft menschlicher Innovativität, Kreativität und Inventivität, die sich als wort-schriftliches Zeugnis ablegen des menschlichen Bedürfnisses auf die Fragen, woher wir kommen, was uns nach dem Tode erwartet, respektive: wohin wir gehen, manifestiert? – Der Künstler Jörg Immendorf, der die Ausgabe der Bibel, auf die ich an dieser Stelle rekurriere, mit Bildern versehen hat, spricht in diesem Zusammenhang von einer „dritten Kraft“, aus der man, wenn man mit dieser kommuniziert beziehungsweise mit dieser in Dialog tritt, „Zuversicht“ ziehen könne, da sie „fast wie ein Kelch“ sei. Diese Bewertung der den alttestamentlich-kanonischen Schriften innewohnenden, Leben schenkenden Kraft (Immendorf spricht von einer „Ur-Kraft“), bewahrt ihren Wert und ihre Bedeutung auch dann, wenn man konzidiert, dass in die beiden jüdischen Schöpfungserzählungen altbabylonische Mythologeme wie das „Enuma Elisch“ oder das „Atrahasis-Epos“ eingeflossen sind und durch die Kunst der alttestamentlichen Redaktoren zu einem leuchtenden Ganzen synthetisiert wurden. – Gibt es Erhabeneres, die Seele Erweiternderes, als die Anfänge der Anfangserzählungen von Genesis 1 und 2? – Ich denke, dass Jörg Immendorfs Diktum zugestimmt werden darf, wenn dieser in seinem einleitenden Text zur Bibelausgabe, die er mit wunderbaren Bildern gestaltet hat, aussagt, dass der Mensch, „*egal, wo er steht, schöpferisch und ein Abbild von Gott ist.*“ – Professor Immendorf verwendet eine treffende Metapher zur Annäherung an das, als was der Mensch in der heiligen Schrift gedacht ist: Er spricht vom schöpferischen Menschen als einer „Erinnerung an Gott“ – und für ihn, den Künstler und aus der Bibel Trost und Kraft ziehenden Menschen, leuchtet im Kunstwerk der „göttliche Funke“ heller; die Bibel jedoch, so Immendorfs Credo, „*leuchtet selbst und verbreitet durch ihre facettenreiche Überlieferung göttliches und menschliches Licht.*“ – ich beziehe mich auf Immendorfs erhellende Einführungsgedanken, betitelt als: „*Strecken wir uns dem Seelenvogel entgegen*“, in: Die Bibel. Gute Nachricht. Altes und Neues Testament. Mit den Spätschriften des Alten Testaments (Deuterokanonische Schriften/Apokryphen). – Gütersloh/München 2006, hier: 1 Mose/Genesis. Die Urgeschichte von Welt und Mensch, Kapitel 1 und 2, S. 1 – 2.

<sup>2</sup> Diesen „Befund“ validieren verschiedene Studien, an dieser Stelle sollen lediglich drei, als exemplarisch geltende, genannt werden. Zunächst: Jack Miles, Gott. Eine Biographie. – München. Wien 1996 - Sowie Georg Steiner, Grammatik der Schöpfung, München, Wien 2001, gleichfalls: Amos Oz - Fania Oz-Salzberger, Juden und Worte, Berlin 2013. – Entscheidend sind, meines Erachtens, zwei Aussagen: Die erste, in dem gemeinsamen Buch des Vaters (Amos Oz) und der Tochter (Fania Oz-Salzberger) formulierte, lautet: „*Die hebräischen Schöpfungsgeschichten, unser „Im Anfang“, die erste Familie, die Berichte aus der Zeit vor und nach der Sintflut und von dieser selbst, ähneln in vielerlei Hinsicht babylonischen, assyrischen und griechischen Mythen*“ (vgl. Oz/Oz-Salzberger, S. 131. - Das zweite, von G. Steiner

Die Redakteure dieser Schöpfungserzählung haben unbestritten Meisterliches geleistet und die Phantasien und Imaginationsrepertoires von großen Kreativen bis in unsere Zeit illuminiert – keine Künstlerin, kein Künstler, die/der sich nicht bewusst/unbewusst, nicht-wollend/wollend auf dieses Meisterwerk menschlicher Schöpfungskräfte bezogen hätte und weiterhin beziehen wird: denn wir alle sind die Nachfahren und Kinder dieser Schöpfungserzählungen (Genesis 1 und Genesis 2), die in unserem kulturellen Wissensrepertoire unter den Bezeichnungen Priesterschriftlicher und Jahwistischer Schöpfungsbericht firmieren. Wir alle, ob wir es eingestehen wollen oder nicht, trinken aus diesen unerschöpflichen Quellen, denn sie sind die Fundamente unseres Glaubens daran, dass der Mensch – als Frau und Mann – ein Lebewesen sei, dessen unbestreitbare Würde von ungleich höherem Ort ableite bzw. diesem verdanke: die menschliche Würde, so ist es, kanonisch fest verankert, in jeder noch so modern übertragenen Version zu lesen, verdankt sich dem Geist Gottes, seinem Geist, der bereits über die Ur-fluten schwebte und der –gegen „Ende“ seines Schöpfungsaktes/seiner Schöpfungsakte–, beabsichtigte, nicht länger allein zu sein, insofern auch ein Allmächtiger offenbar – auf Dauer – die Allmacht in Einsamkeit zu ertragen nicht willens ist.<sup>3</sup>

Diese unheilig klingenden Worte sind gleichwohl im vollen Bewusstsein darüber formuliert, dass die Redakteure der Schöpfungserzählungen den Menschen als ein Geschöpf nobilitieren, dessen geistig-seelische Noblesse daher rührt, dass der Geist des Allmächtigen im Leib dieses Lebewesens, „Mensch“ getauft, wie in einem eigens gewählten Tempel wohnt. Diese Tatsache nobilitiert und heiligt den Menschen, der dadurch zu etwas Besonderem in der Kette des Seins avanciert, dass der Allmächtige, Gott höchst selbst, diesem Geschöpf den eigenen göttlichen Atem, will sagen: den eigenen göttlichen Geist eingehaucht hat; in griechischer Sprache lautet der Begriff: „pneuma“, im Hebräischen: „ruach“.<sup>4</sup>

---

formulierte Diktum, lautet: „*Der jüdische Gott erschafft ex nihilo. Keine präexistente Materialität, und sei es die ungestüme Leere des Chaos, ist denkbar.*“ – Vgl.: George Steiner, *Grammatik der Schöpfung*, München, Wien 2001, Ebd. S. 67. –

<sup>3</sup> Noch bis in die Dichtungen der Moderne hinein, ist das Echo, diese sich literarisch-poetisch manifestierende Echolalie des jahwistischen Schöpfungsaktes, in Dichtungen, Romanen, Graphic Novels und anderen künstlerischen Formen der Kreativität, nachzuhören, neu zu sehen, neu zu gewärtigen. – Aktualisiert ist diese Schöpfung (als „Creatio ex nihilo“) mittels Jahwe Elohim's schöpferisch-erschaffender Worte, sukzessive, Tag für Tag, realisiert und vollendet in der Diversität, der Heterogenität, der Schönheit und sublimen Tiefe der Welt, des Universums. – Der französische Dichter, Arthur Rimbaud, hat dieser, eigentlich nicht mit menschlichen Worten auszudrückenden Ur-Kraft des Anfangs/im Anfang, ein hymnisches Gedicht gewidmet, es heißt: „Génie“, in deutscher Übertragung: „Genius“. – Rimbaud synthetisiert (in diesem „Illuminationen“ überschriebenen Teil seiner Gedichte) in dieser göttlichen Gestalt Elemente der christlichen Erlösungsreligion mit den uns bekannten Attributen Jahwes, des Weltenschöpfers, wie ihm in Genesis 1 gehuldigt wird. Rimbaud revisioniert und revitalisiert die Ur-Szene: „O sein Atem, sein Haupt, sein fliegender Gang: die furchtbare Raschheit einer Vollendung, der Form und Aktion! O überschäumende Woge des Geistes, unendliche Weite des Alls!“ – Vgl.: Arthur Rimbaud. *Sämtliche Werke*. Französisch und deutsch. Frankfurt am Main und Leipzig. Erste Auflage 1992. – Hier: Génie/Genius, S. 292 – 295.

<sup>4</sup> Aus den griechisch-hebräischen Begriffen „pneuma/ruach“ gehen – meines Erachtens – alle dichterisch-literarisch-linguistischen Kreationen wie aus einer unerschöpflichen, nie versiegenden Quelle, hervor. Wer sich mit den erhellenden Schriften des jüdisch-amerikanischen Literaturkritikers, Harold Bloom, auseinandersetzt, kann diese Hypothese validieren. Das aus dem Akt göttlichen Beseelung erwachsene „höhere Selbst“ des „homo spiritualis“ ist sowohl in den Schriften Nietzsches, z.B. in seiner Lehre vom „Übermenschen“, in dem Werk Ralph Waldo Emersons, oder Walt Whitmans – und nicht zuletzt – in den analytisch-psychologischen Studien Carl Gustav Jungs, überaus präsent, und zurecht äußert Harold Bloom,

Es ist das Verdienst des Bibel- und Literaturwissenschaftlers, Jack Miles (\*1942), in seiner „Biographie“ Gottes gezeigt zu haben, dass das Antlitz des „Heiligen Israels“ alles andere als „unwandelbar“ betrachtet werden sollte. Dieser verschwiegen-rätselhafte, vielschichtig-vielgesichtige Gott Israels, Jahweh Elohim, der den Anfang von Allem ermöglicht, begegnet dem Leser des „Tanach“<sup>5</sup> (die hebräische Bibel, das Alte Testament) als *Schöpfer, Zerstörer, Freund der Familie, Befreier, höchster Richter, Vollstrecker, Weisheitslehrer, Feind, Heerführer, Zuschauer, Vater, Mann, Frau, Geheimnis*, mit anderen Worten: die objektive Vielfalt des im Tanach beschriebenen Protagonisten, den wir als „Jahweh/Gott der Herr“ bezeichnen, lässt in ihrer konstatierbaren Widersprüchlichkeit auf einen „inneren Konflikt“ schließen, den ER, Gott der Herr, „in sich austrägt.“

Die erstaunliche, aber nicht anfechtbare Konsequenz, die J. Miles aus diesem Tatbestand evaluiert, lautet: *„Auf diese Weise kann die Herausbildung des Monotheismus aus dem Polytheismus für die Literatur als die Geschichte eines einzigen Gottes, der mit sich selbst kämpft, gewonnen werden.“*<sup>6</sup>

Das Geheimnis Gottes, sein unergründbares Mysterium, scheint gerade darin zu bestehen, *„dass er eine Mischung mehrerer Persönlichkeiten in einer Gestalt“* darstellt. Diese

---

dass der Hauch göttlicher Inspiration in den vielfältig gebrochenen Stimmen des dichterischen/dichtenden Menschen nachklingt/an west, insofern dessen Stimmen Zeugnis ablegen von diesem einzigartig-ersten göttlichen Funken (oder „pneuma“) – eine initiale Inspiration oder Einhauchung, Beseelung, die kontrastiv zu verorten ist zum „Selbst“ des Menschen; eine Gegensätzlichkeit, vielleicht sollte man besser sagen eine differente Komplementarität, insofern der Unterschied zwischen „Creator/ens creatum“, das heißt zwischen „Schöpfer/Geschöpf“ – trotz Ebenbildlichkeit hinsichtlich des durch den Schöpfer Geschaffenen – sich z.B. in der in der von Martin Heidegger als „ontologisch-ontische Differenz“ qualifizierten Unterscheidung manifestiert. Und bereits den idealistischen Philosophen Schelling – lange vor Heideggers Differenzierung – trennscharf unterscheiden lässt zwischen „ens absolutum“, „ens increatum“, „ens perfectissimum“ und dessen ins Gegenteil abgeschwächten Attributen, die dem denkenden Wesen, dem imperfekten, geschaffenen Wesen, dem Menschen – „Ebenbild Gottes“, – vorbehalten sind. – Bloom überträgt all das soeben Gesagte auf die Kunst des Dichtens, indem er formuliert: *„Was mich in einem starken Gedicht berührt, ist weder Selbst noch Sprache, sondern eine Äußerung in einer Tradition von Äußerungen, von Bildern oder der Lüge der Stimme, wobei „Stimme“ weder Selbst noch Sprache ist, sondern Funke oder pneuma im Gegensatz zum Selbst, und ein Akt, der eins mit dem Wort (dabar) geworden ist und nicht ein Wort, das sich nur auf ein anderes Wort bezieht (logos)“*. – Mit anderen Worten: Für den jüdisch-amerikanischen Literaturkritiker, Harold Bloom, ist das Gedicht „Funke und Akt“ – „Kritik“ ist ebenso Funke und/oder Akt, insofern im Gedicht/durch das Gedicht und dessen revitalisierender Ratio, das heißt: in Form der „Kritik“, eine direkte Bezugnahme des ebenbildlichen, höheren Selbst des Menschen, auf die göttlichen Schöpfungsakte erfolgt. Vielleicht könnte man in diesem Zusammenhang die Hypothese wagen, dass sowohl den Höhlenfelsenmalern des Paläolithikums ebenso wie den Dichtern (bis in unsere Zeit hinein) das Werk nur deshalb zu gelingen vermag, weil sie wissen, dass ihnen die Hand/die Hände, die Stimme, (die Schrift als Aufzeichnung der Stimmen) durch Geister, durch den Hauch, das „pneuma“, die „ruach“ einer anderen Stimme, die in ihnen, den Künstler/innen an west, gelingend vollzogen zu werden vermag. – Vgl.: Harold Bloom, *Der Bruch der Gefäße*. – Frankfurt am Main, 1995. – Hier: Präludium. Man bekommt nichts umsonst. Vgl.: S. 13 – 14.

<sup>55</sup> Jack Miles erklärt den Begriff Tanach wie folgt: „Das Wort Tanach ist ein nachbiblisches Akronym, das aus den hebräischen Entsprechungen der Buchstaben *t*, *n* und *k* (unter bestimmten phonetischen Bedingungen als *ch* ausgesprochen) gebildet ist, die für die hebräischen Wörter *torah* (>>Lehre<<), *nebi'im* (>>Propheten<<) und *ketubim* (>>Schriften<<) stehen. Wollte man das Alte Testament mit einem vergleichbaren Akronym bezeichnen, dann könnte man es *Tachan* nennen, denn die Reihenfolge des Alten Testaments ist ungefähr Lehre, Schriften, Propheten.“ – Vgl.: Jack Miles, *Gott. Eine Biographie*. – München, Wien 1996. – Hier das Kapitel: Die Abfolge des Kanons und der Lebenslauf Gottes, vgl.: S. 31.

<sup>6</sup> Jack Miles, *Gott. Eine Biographie*. – Hier das Kapitel: Textgeschichtler contra Literarkritiker in der Bibelwissenschaft, Vgl.: S. 33 – 34.

Spannung zwischen diesen heterogenen göttlichen Persönlichkeiten mache Gott „schwierig“, aber sie mache ihn auch „zwingend“, ja, sie mache „süchtig nach ihm“ – denn „am Ende“, so Miles‘ revisionistisches Resümee hinsichtlich der in *Gott dem Herrn* synthetisierten multiplen Persönlichkeiten, seien die „*einzigsten Leute, die wir als hinreichend real empfinden, Menschen, deren Identität mehrere unvereinbare Subidentitäten*“ zusammenfasse.<sup>7</sup>

## 2. Von Gott gehaltene Reden – Das Buch Hiob, Gottes letzte Worte

Als noch erstaunlicher hingegen erachtet der Leser die Feststellung Miles‘, dass *Gott der Herr* in der hebräischen Bibel „einen ersten und einen letzten Auftritt“ habe. Miles konzidiert, dass der erzählerische Duktus, der den Leser von der Erschaffung der Welt bis hin zum „*Alten an Tagen*“ – also Anfang und Ende der Biographie des Allmächtigen – „nicht durch eine einzige, fortlaufende Erzählung verknüpft“ seien. Miles spricht von der „langen Dämmerung“ der hebräischen Bibel und meint damit die „von Gott gehaltenen Reden“ oder diejenigen, die „in gewissem Umfang“ von Gott handeln – und spricht schließlich von den letzten zehn Büchern als von „*Gottes langanhaltendem Schweigen*.“<sup>8</sup> Was meint er damit? Miles konstatiert, dass in der hebräischen Bibel die Handlung der Rede weiche, dass die Rede ihrerseits „dem Schweigen weiche“. Ganz klar wird, was er meint, wenn er resümiert, dass Gottes „letzte Worte“ die seien, die er zu Hiob spricht, zu dem Menschen, „der es wagt, nicht seine physische Macht, aber seine moralische Autorität in Frage zu stellen.“ Im Buch Hiob scheint Gottes „sich zu einer Klimax steigernde und überwältigende Antwort Hiob zum Schweigen zu bringen.“

Miles hält jedoch dafür, dass wir gegen Ende des Hiob-Buches erkennen könnten, dass es Hiob sei, der „irgendwie Gott zum Schweigen gebracht“ habe. Gott spreche nun niemals mehr, so Miles, und es werde zudem „immer weniger von ihm gesprochen“ – wahrscheinlich sollten wir den Vorschlag Miles akzeptieren und die von ihm beschriebene Bewegung Gottes – „*vom Handeln zum Reden und dann zum Schweigen*“ – als eine Darstellung des Höchsten betrachten, die eher die Bezeichnung der „*Theographie*“ als die der „*Biographie*“ verdiene.<sup>9</sup>

Ich möchte mich zunächst auf diese Trias („*Handeln*“, „*Reden*“, „*Schweigen*“) der Mileschen „*Theographie*“ fokussieren und in aller Kürze, gleichsam additiv, die Handlungsstränge göttlichen Handelns aufzählen: Gott als Schöpfer (Gen 1 und 2), als Zerstörer (Gen 1, 4–11) – bis hin zu Gen 12–25, 11, in deren Zentrum die Geschichte Abrahams und Saras (respektive Keturas), in deren Ende es um die „*Geschichte eines Kampfes um menschliche Fortpflanzungskräfte zwischen dem Herrn (Gott) und Abraham*“ gehe, mit der Intention, den Status ante quo herzustellen: Das heißt, die Gabe der Fruchtbarkeit, die „*Adam und Eva von Gott erhalten hatten und die er Noah und*

<sup>7</sup> Jack Miles. *Gott. Eine Biographie*. – Vgl.: S. 17.

<sup>8</sup> J. Miles. Ebd. – Vgl.: S. 22

<sup>9</sup> J. Miles. Ebd. – Vgl.: S. 23.

seinen Nachkommen noch einmal geschenkt hatte“ bezüglich der Fortpflanzung für die Familie Abrahams zu affirmieren.<sup>10</sup>

Einer der entscheidenden oder bedeutsamen Aspekte der Studie des Theologen Jack Miles scheint mir in der Tatsache zu liegen, dass er die Persönlichkeit Gottes, des Herrn, als eine variable, multiple Persönlichkeit anhand der von ihm evozierten Textstellen dokumentiert hat – es handelt sich um eine multiple, um nicht zu sagen *schizophrene* Persönlichkeit, die aufgrund der Nichtfestlegbarkeit ihres Wesens, zu allem fähig und in der Lage ist; eine unberechenbare Persönlichkeit eines göttlichen Wesens, dessen Handlungen so wenig festlegbar oder berechenbar sind wie seine Stimmungsumschwünge oder Temperamentsbekundungen.

Miles fasst diesen psychoanalytisch-pathographisch anmutenden Befund sehr treffend zu folgendem Resümee der vielschichtig-komplexen Persönlichkeitsstruktur Jahweh Elohim zusammen: „*Hin und wieder wird das herrische, abrupte, unergründliche Wesen, dem wir zuerst begegnet sind, zurückkehren, denn die radikal unvorhersehbaren Persönlichkeiten von jahweh elohim, bleiben in ihm neben dem loyalen Beistand, der jetzt „Gott deines Vaters“ heißt, erhalten. Alle sind in ihm, in einer Kombination, deren explosives Potential sich nur schrittweise offenbaren wird.*“<sup>11</sup>

Wenn wir unser Augenmerk auf die nächsten beiden, von J. Miles genannten Attribute Gottes konzentrieren: *Reden und Schweigen*, liegt es, meines Erachtens, nahe, dass sich der kritische Interpret der Theographie des Jahweh Elohim genannten Gottes, mit dem Buch Hiob auseinander setzt, denn genau dort ist die Schnittstelle zwischen unserem Verständnis Gottes als eines gütig-barmherzigen, verständnisvollen und wortmächtigen Sprechers einerseits und eines sich ins absolute Schweigen zurückziehenden, seine eigene Scham, sein eigenes Versagen verbergend-verschweigenden Gottes andererseits, die Rede. –

Jack Miles konstatiert, dass eine Auffassung bezüglich des Hiob-Buches von allen Kommentatoren geteilt werde, nämlich „*dass der Herr auf die eine oder andere Weise Hiob faktisch zum Schweigen verurteilt*“ habe.<sup>12</sup>

Das mag stimmen, gleichwohl verweist Miles auf einen anderen Tatbestand, auf den in der bisherigen Filiation der Kommentatoren offensichtlich nur wenige aufmerksam wurden respektive für nötig erachteten, darauf hinzuweisen. Miles konstatiert lapidar, dass „*vom Ende des Buches Hiob bis zum Ende des Tanach Gott nie wieder spricht.*“

Miles ist der festen Überzeugung, dass Gottes Rede aus dem Sturm „*tatsächlich sein letzter Wille und sein Testament*“ sei; Hiob, so resümiert Miles, habe den Herrn „*zum Schweigen gebracht*“ – kurzum: ER werde fortan „*nie wieder sprechen*“.<sup>13</sup>

Diese stets tödlich endende Begegnung zwischen Schöpfer und Geschöpf, benennt Miles mit den Überschriften „*Verbergung*“ und „*Konfrontation*“, wobei Miles (unter Rekurs auf andere Interpreten und Kommentatoren) sich vor allem auf Hiob 42, 5–6, konzentriert. Die Schlussverse lauten (im revidierten Luthertext) wie folgt:

<sup>10</sup> J. Miles. Ebd. – Vgl.: S. 84.

<sup>11</sup> Jack Miles. Gott. Eine Biographie. – Vgl.: S. 85.

<sup>12</sup> J. Miles. Ebd. – Vgl.: S. 379.

<sup>13</sup> J. Miles. Ebd. – Vgl.: S. 379.

*„Ich hatte von dir nur vom Hörensagen vernommen;  
Aber nun hat mein Auge dich gesehen.“ –*

Nun fokussieren wir unser Augenmerk auf die kryptischen Schlussverse (gleichfalls im revidierten Luthertext):

*„Darum spreche ich mich schuldig  
Und tue Buße in Staub und Asche.“<sup>14</sup>*

Jedoch anstatt *„Bußfertigkeit und Selbsterniedrigung“* aus diesen letzten Worten Hiobs heraushören zu wollen, schlägt Miles einen „bescheideneren Zugang“ zu diesen Versen vor: Sie bringen seines Erachtens viel eher Hiobs Unnachgiebigkeit gegen Gottes Verhalten zum Ausdruck; eine Unnachgiebigkeit, die darin besteht, bis zum Ende seiner Reise ins Herz der Finsternis, auf seiner Unschuld zu beharren. Daher liest Miles die Verse *„Staub und Asche“* als *„Ausdruck der Besorgtheit, als Bezugnahme auf die Menschheit in ihrer sterblichen Schwachheit“* – und folglich lautet seine Übertragung der Verse Hiob 42, 5–6 wie folgt:

*„Nun, da meine Augen dich gesehen haben,  
erbebe ich vor Jammer über den sterblichen Erdenkloß.“<sup>15</sup>*

J. Miles konzidiert an dieser hermeneutisch prekären Stelle des Textes, die wir als einen der gleißenden Höhepunkte der Begegnung und des Dialoges zwischen Schöpfer-Geschöpf hervorheben könnten, dass Hiobs Niederlage „rein materieller Natur“ sei, da Hiob „ideell bis zum Schluss ausgehalten“ habe; in diesem Zusammenhang bewertet Miles die Reden des Herrn aus dem Sturm heraus als „letzte Prüfung“ Hiobs.<sup>16</sup>

Vergegenwärtigen wir, dass Gott der Herr am Ende des Buches Hiob preist: dies ist, nach Miles Dafürhalten, ein klares Indiz für die Tatsache, dass ER, Der Herr, Hiobs Hartnäckigkeit und Unnachgiebigkeit – sowohl seinen menschlichen als auch seinem göttlichen Gesprächspartner gegenüber – preist; folglich hat Hiob „gewonnen“, der Herr hat „verloren“, eine Niederlage, die dem Herrn jedoch nicht zum Nachteil gereiche, sondern vielmehr den Herrn davor bewahrt habe *„dämonisiert zu werden oder in Bedeutungslosigkeit abzugleiten.“<sup>17</sup>*

Dies hätte, von der Anfangsszene ausgehend, leicht geschehen können; denn der Herr lässt sich auf jene *„barbarisch grausame Wette“* ein, durch die er sich in seinem Handeln „charakterisiert“, denn er hätte vielleicht mit einem schnellen Ende der „Wette“ zu seinen Gunsten gerechnet und hätte davon ausgehen können, dass sein gehorsamer Knecht, der gottesfürchtige Hiob, ihn trotz Blut, Schmerz und Zerrissenheit erneut preisen würde, eine Handlung, die Hiob jedoch unterließ. Weder segnet noch flucht Hiob, womit weder Gott

<sup>14</sup> Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Deutsche Bibelgesellschaft. – Stuttgart 2008. Das Buch Hiob (Ijob). S. 510 – 536, Hier: Kapitel 42, 5 – 6, Vgl.: S. 536.

<sup>15</sup> Jack Miles. Gott. Eine Biographie. – Vgl.: S. 373

<sup>16</sup> J. Miles. Ebd. – Vgl.: S. 374.

<sup>17</sup> J. Miles. Ebd. – Vgl.: S. 374.

noch Teufel gerechnet hätten – vielmehr hält er Gott eine „Strafpredigt“ und charakterisiert Gott als „*nicht die Art von Gott, der das tun würde, wovon wir wissen (...), dass er es eben gerade getan hat.*“<sup>18</sup>

Hiobs Stärke, die Kühnheit und Finesse seiner ars rhetorica, seiner mit intuitivem Wissen gepaarten Weisheit, besteht gerade darin, dass er – vor unseren Augen als atemlos die wechselvolle Tragödie Miterlebende – geschickt den Wechsel vollzieht zwischen seiner, Hiobs Gerechtigkeit, zur Gerechtigkeit Gottes, die jetzt fragwürdig wird und zur Disposition steht. Aufgrund dessen urteilt J. Miles, dass Gott „*nach dieser Episode nie mehr ganz als das erscheinen*“ kann, „was er davor zu sein schien“, ja, noch wichtiger ist der hermeneutisch-textkritische Befund, dass „*der Herr für sich selbst nie mehr ganz als derselbe erscheinen*“ kann.<sup>19</sup> Die *Theophanie*, die, mystisch als *visio beatifica* bezeichnete Gottesschau, die Hiob Einsicht in das göttliche *mysterium tremendum et fascinatum*, gewährt, gipfelt in der Erkenntnis respektive Einsicht des leidenden Gerechten, Hiobs und aller, die ihm folgten, dass Gott der Herr „*das Höchste in dieser Vision*“ ist, weswegen „*Böses und Gutes gleichzeitig und persönlich in ihm gefunden werden, wenn sie sich überhaupt an einem Ort finden.*“<sup>20</sup>

### 3. Kann es eine Antwort auf Hiobs Grundfrage geben?

George Steiner (\* 1929) ist der Meinung, dass sich die Grundfrage auf die Schöpfung des Schöpfers (Schöpfung durch den Ruach Elohim, das Pneuma Gottes) beziehe, mit der eine Verantwortung einhergehe, aus der sich zugleich eine Verpflichtung ergibt gegenüber dem, was ER, Gott der Herr, der Summe der Welt „hinzugefügt“ habe – eine Grundfrage, verstanden als Hinweis auf seine Verantwortlichkeiten „für diese Dinge.“ Oder anders gefragt: „Welche Verantwortlichkeiten hat der Schöpfer gegenüber seinem eigenen Produkt?“<sup>21</sup>

Steiner sieht in dem Bild des Sturmes, aus dem heraus Gott der Herr mit Hiob spricht als Beschreibung einer Beziehung zwischen „Schöpfer und Geschöpf“, deren Spuren ihren Niederschlag in der Verklammerung von Theologie, Metaphysik und im Ästhetischen gefunden hätte. Hiob verlange oder schreie nicht nach Gerechtigkeit, sondern nach Sinn, er verlange danach „aus Gott klug zu werden“, danach, dass „Gott von sich selbst einen Sinn vermittelt.“<sup>22</sup>

Steiner versetzt sich in die Denk- und Gefühlsweise Hiobs, indem er Hiobs größten Zweifel mittels folgender beängstigender Vermutung formuliert: dass die unverdienten Schrecken, von denen Hiob heimgesucht wird, „die Möglichkeit eröffnen, dass der Schöpfer entweder schwach ist – das Satanische kann die Oberhand gewinnen – oder von

<sup>18</sup> J. Miles. Ebd. – Vgl.: S. 375.

<sup>19</sup> Jack Miles. Gott. Eine Biographie. – Vgl.: S. 375.

<sup>20</sup> J. Miles, Ebd. Vgl.: S. 376.

<sup>21</sup> George Steiner, Grammatik der Schöpfung. – München, Wien 2001. – Vgl.: S. 45 – 46.

<sup>22</sup> G. Steiner, Ebd. Vgl.: S. 48.

kindischer Laune und Sadismus beherrscht wird; wie einer, der in der Tat >>zum Spaß tötet<<.“<sup>23</sup>

Steiners, der Figur Hiob nachempfundene Gedanken, kulminieren in einem beängstigenden Crescendo des Zweifels, des unguuten Gefühls, das den Leser des Hiob-Buches, wenn er sich selbst gegenüber intellektuell und emotional redlich bleibt, beschleicht – und nicht mehr loslässt, auch wenn Hiob gegen Ende seines alten Lebens und im Übergang zu seiner neuen Existenz, die man als Vorwegnahme einer Auferstehung bezeichnen könnte, Gerechtigkeit und Wiedergutmachung des Erlittenen durch Gott den Herrn höchst selbst widerfährt. Steiner geht von der Möglichkeit aus, dass sich *„der Partner in Hiobs unablässigem Dialog, der Gott, mit dem er einen lebenslangen Diskurs in der Tonart von Vernunft und Glauben hat, in unbegreiflichen Schrecken auflöst“*.

Daher betrachtet Steiner die Auflösung Gottes in „unbegreiflichen Schrecken“ als „unendlich viel schlimmer als die Leiden Hiobs“, so schlimm diese auch seien – und konsequenter weise gelangt Steiner (immer Hiobs Denken, seiner scharfen Anklage folgend, den Zweifel als Theodizee weiter denkend, den Zweifel, der der Theodizee immanent ist, radikal zu Ende denkend) zu der logischen Schlussfolgerung, dass, wenn der Erschaffer/Schöpfer so ist, *„wie das grundlose Foltern seines liebenden Dieners nahelegt“*, dann stehe *„die Schöpfung selbst in Frage“*, dann *„ist Gott schuldig, geschaffen zu haben.“*<sup>24</sup>

Steiner sagt, Hiob verlange danach, den „Zweck der Schöpfung, die Absicht des Baumeisters“ zu kennen“, der „Ton“ wende sich „gegen den Töpfer“, - und in revisionärem Rekurs auf ein grausam-schönes Diktum René Chars formuliert er Hiobs kämpferisch-revoltierendes Postulat: *„Die Asche fordert die Flamme heraus.“*<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> G. Steiner, Ebd. Vgl.: S. 49.

<sup>24</sup> George Steiner, Die Grammatik der Schöpfung, Vgl.: S. 49.

<sup>25</sup> G. Steiner, Ebd. Vgl.: S. 50. – An dieser Stelle der Evozierung des Wortes „Asche“ wird der Leser mit Bestimmtheit der Schriften und Denkwege Paul Celans und Jacques Derridas eingedenk sein. – In aller gebotenen Kürze verweise ich deswegen auf zwei bedeutende Titel: Jacques Derrida, Schibboleth. Für Paul Celan, Graz. Wien 1986 sowie Jacques Derrida, Feuer und Asche, Berlin 1988; zu Derridas Denkwegen ferner: Peter Blomen, Dekonstruktion und Metaphysik, Studien zur Metaphysikkritik bei Jacques Derrida, Aachen 1998, Vgl.: S. 137–147. – Ich erlaube mir, in dem mit dem Buch Hiob erörtertem Problemzusammenhang, auf meine Ausführungen bezüglich des Aspektes „Menschen in der Revolte“ sowie das Thema der „Metaphysischen Revolten“ zu verweisen. – Hiob gehört, so meine Überzeugung, in das Umfeld bzw. den historisch-genealogischen Kontext der metaphysisch revoltierenden Menschen, denn ich betrachte ihn, den sterblich-beseelten, leidenden Leib, als in einer Kette mit all den Geschundenen, Gefolterten stehend, die das „Warum“ bzw. „Wozu“ des sinnlos erscheinenden Leidens, bis zum heutigen Tage, ihrem Schöpfer, dem, von dem gesagt wird, er sei „gut“, „gerecht“ und „allmächtig“, in ohnmächtiger Wut und Verzweiflung entgegen schreien: Vielleicht ist das –die geschrien-geschriebene Anklage– die einzige Widerstandsmöglichkeit der Gequälten, Gedeimütigten dieser Erde. – Vgl. hierzu: Peter Blomen, Menschen in der Revolte – Ein Streifzug durch fünf Jahrtausende metaphysischer Revolten: Vom Gilgamesh-Epos bis zu Albert Camus' „L'Homme Révolté“. – In: Topologik, Numero 14, Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali. – A cura di/Edited by Michele Borrelli, Francesca Caputo, Italy 2013, Vgl.: S. 33 – 58.

#### 4. Hiob – Die Asche fordert die Flamme heraus

Hiob, der Edomiter, imaginiert nicht nur die Möglichkeit des Nicht-Seins seiner Individual-Existenz, er fragt schließlich in der größten und wichtigsten Frage, die ein Mensch je zu formulieren vermag, ob es nicht „ein Segen“ wäre, wenn das Universum nicht wäre oder bestünde. Denn, so fragt er weiter, wäre es nicht ein Segen – angesichts *„der Welt der Ungerechtigkeit, der unerträglichen Schmerzen, des willkürlichen Totschlags“* – wenn das Universum nicht wäre oder bestünde.<sup>26</sup>

Aus der Leidensperspektive, aus der Perspektive Hiobs, lässt sich mit G. Steiner tatsächlich fragen, wie angesichts einer Welt, in der der Schmerz und die Ungerechtigkeit zu obsiegen scheinen, der Schöpfer dieser Welt stolz auf „sein Erzeugnis“ sein dürfe und sein Artefakt für „sehr gut“ erklären dürfe – zumal dann, wenn *„das Kind und das unschuldige Tier zu langsamen Tod gefoltert werden, wenn an der Schwelle der Fülle der Hungertod herrscht, wenn der Fötus durch unheilbare Krankheit ruiniert wird.“*<sup>27</sup>

Nun ist deutlich, was Hiob für uns bedeutet: Er bedeutet uns alles, weil er jeden von uns in seiner verzweifelt-ausweglosen Existenz repräsentiert; er re-präsentiert den Schrei der Ausweglosigkeit, er ist das Antlitz der gequälten Kreatur, dessen Schrei in der Frage „Warum?“ kulminiert – hatte er, Hiob, doch tatsächlich geglaubt, die vom Schöpfer als „sehr gute“ attestierte Schöpfung, wäre auf den Fundamenten der *Gerechtigkeit, der Rationalität, der Humanität*, gebaut. G. Steiner geht in seiner Hiob konsequent folgenden Anklage, seiner ureigenen *Herausforderung der Flamme*, so weit, dass er seiner Überzeugung Ausdruck verleiht, dass er, Steiner in der Tradition Hiobs, er, Steiner, einer der Kinder Hiobs, Gottes Antwort *„aus dem Sturm“* als eine *„Verhöhnung“*, als *„Übertönung“* des Schreis des Gefolterten, aller Gefolterten dieser Erde (sei es in Polizeizellen, sei es in Konzentrationslagern), verstanden wissen möchte:

*„Ich bin fest davon überzeugt, dass keine Übersetzung oder Paraphrase (...) an irgendeiner Stelle der Ungeheuerlichkeit des hebräischen Originals dieses Textes der Texte nahekomen.“* George Steiner, selbst Jude und Exilant, verbrüdet sich an dieser Stelle seiner *Grammatik der Schöpfung* mit dem leidenden Edomiter, Hiob, der nach der Begründung seines Leidens, nach der *„vernünftigen Begründung“* der Schöpfung fragt und würdigt den Schmerz und das Leiden der geschundenen Kreatur, indem er in Hiobs Leidensgeschichte den Archetyp der beschädigten, destruierten Existenz sieht, dessen/deren Geist selbst dann in hellem klaren Licht erstrahlt, nachdem von ihm selbst, Hiob, dem in der Asche liegenden Menschen, fast nichts als Asche geblieben scheint – *Asche*, der gebliebene Rest des geschundenen und verbrannten Menschen – *Asche*, die dennoch die *Flamme*, die sie verzehrt hat, herauszufordern vermag:

*„Eine durchgehaltene Größe und ein beispielloser sprachlicher Erfindungsreichtum, die zumindest für mich beunruhigende Fragen nach der Autorschaft aufwerfen. Kann ein*

<sup>26</sup> G. Steiner, Ebd. Vgl.: S. 50

<sup>27</sup> G. Steiner, Ebd. Vgl.: S. 50

*Mann oder eine Frau in irgendeiner für uns andere rational zugängliche Ordnung die Sprache für Hiob 38–41 >>erdacht<<, gefunden haben, eine Sprache, die Hiob dazu befähigt, durch einen Akt des Hörens Gott zu sehen?*<sup>28</sup>

Aber auch an diesem Akt der Sprachfindung durch Schmerz, durch bleibende Ungewissheit hinsichtlich der Frage nach dem „Warum“ des Leides/Leidens, übt Steiner vehement Kritik; die Antwort des Jahwe Elohim ist aus seiner Sicht enttäuschend, denn die Antwort von Gott dem Herrn, kann, so Steiners emphatische Kritik, den großen Schrei Hiobs aus „tiefer menschlicher Unschuld“ nicht zufriedenstellen oder gar erlittenes Leid und Ungerechtigkeit wieder gut machen respektive zu Unrecht erlittenen Schaden kompensieren:

*„Ein gepeinigter Mensch bittet um Verständnis und wird stattdessen in einer Kunstgalerie herumgeführt (...). Auf einer unmittelbaren Ebene sind die Reden aus dem Sturm eine Apologie – die überwältigendste, die wir haben – für die Doktrin des l’art pour l’art.“*<sup>29</sup>

Während Steiner die Frage/n Hiobs als „ontologischer Natur“ qualifiziert, als die epistemologisch motivierte Frage, „ob sich aus dem Universum klug werden lässt“, ob es „für den Sinn Sinn gibt“, lasse die Antwort Gottes jegliche Bezugnahme auf die Ernsthaftigkeit und Bedeutung dieser Fragen vermissen, sie sei viel mehr die Antwort eines „Mâitre, der den catalogue raisonné seines Oeuvres schwingt.“<sup>30</sup>

Gottes Antwort bewege sich, so könnte man zynischer weise konstatieren, in der „Kategorie des Ästhetischen“, insofern sie die unvergleichliche Planmäßigkeit und Schönheit der Schöpfung respektive des von Gott geschaffenen Werkes „zur Schau“ stelle. Gott seine einem „ultimativen Leonardo“ vergleichbar, der uns im Buch Hiob „durch eine Galerie von Meisterwerken, von rohen Skizzen, von rätselhaft codierten Mustern, von grotesken und Anatomien“ führe – kurz: *Die Ansprache Gottes an Hiob komme „aus einem Künstleratelier. Preisgekrönte Ausstellungsstücke, Opuszahlen.“*<sup>31</sup>

Gleichwohl konzidiert G. Steiner, dass die Leiden Hiobs auf der Ebene der Theodizee nicht zu beantworten wären; Gott argumentiere nicht von der Rationalitätsebene ausgehend, sondern verlasse sich, wie bereits Rudolf Otto in seiner Untersuchung über „Das Heilige“ konstatiert habe, auf die „*schiere absolute Wunderbarkeit, die das Denken übersteigt, auf das in seiner reinen, nicht rationalen Form präsentierte Mysterium*“, mit der Intention, dass der Mann aus Edom, Hiob, ebenso wie wir heutigen, an der Tragödie Hiobs mit-leidend Teilnehmenden, durch „*den intrinsischen Wert des Unbegreiflichen – einen Wert, der unausdrücklich positiv und faszinierend ist*“, überzeugt werden sollen.<sup>32</sup>

Wie auch immer die Leser der Hiob-Tragödie die Antwort Gottes, die sich auf die ästhetische Kategorie des Schöpfungsaktes und die daraus hervorgegangene Formenvielfalt und Bio-Diversität (absichtsvoll) beschränkt, bewertet, so ist doch

<sup>28</sup> George Steiner. Grammatik der Schöpfung, Vgl.: S. 51.

<sup>29</sup> G. Steiner, Ebd. Vgl.: S. 51.

<sup>30</sup> G. Steiner, Ebd. Vgl.: S. 52.

<sup>31</sup> G. Steiner, Ebd. Vgl.: S. 52.

<sup>32</sup> G. Steiner, Ebd. Vgl.: S. 52 – 53.

Steiners Diktum zuzustimmen, dass „*Schönheit und Proportionalität*“ keine wesentlichen Kriterien sind; vielmehr sehen wir – mit den entsetzten Augen Hiobs/Steiners – in der Ästhetik der *nicht antwortenden Antwort Gottes* an Hiob die „*Ungeheuerlichkeit, die festliche Belanglosigkeit*“ im Hinblick auf die Bedeutung dieses fragwürdigen Prinzips der Erklärung des Leides/Leidens durch Ästhetisierung (beinahe Banalisierung) des Schrecklichen und Grausamen – vor allem hinsichtlich der Nichteinsehbarkeit dieses auf Ästhetik reduzierten Erklärungsansatzes mit verweilendem Blick auf den leidenden Hiob sowie die leidende Kreatur.<sup>33</sup>

Die Antwort auf die Frage, warum der Schöpfer/ die Schöpfung sich weigere, „sich selbst zu rechtfertigen oder zu erklären“, die Weigerung „*des Töpfers, sich für den Ton verantwortlich zu zeigen*“, liegt nach Steiners Dafürhalten in dem Umstand begründet, dass „Gott der Künstler selbst in Seiner Grenzenlosigkeit die Zwänge der Kreativität nicht zurückhalten“ konnte. Und schließlich die daraus hervorgehende, lakonisch formulierte Konsequenz: „*Anstatt dass da nichts ist, „ist“ da, weil Er Sein einsames Sein übersteigt.*“<sup>34</sup>

Diese Bewegung der Selbst-Transzendenz Gottes, mit der Absicht, die eigene Einsamkeit zu überwinden, könnte das Mysterium der Schöpfung ein wenig erklärbarer machen, denn für den kritischen Leser (vor allem Steiner selbst) repräsentiert das Buch Hiob „*das wilde Mysterium der ursprünglichen Schöpfung, des Seins, da es zur Form gemacht wird.*“<sup>35</sup>

Beinahe versöhnlich, jedoch nachvollziehbar aufgrund der vorangegangenen Argumentationslogik, klingt Steiners Resümee seiner interpretierenden Tour de Force durch die Abgründe und Schluchten des auf uns gekommenen Textes des Hiob-Buches als das Vermächtnis eines Verzweifelten, der Würde und Selbstachtung bis hin zur fast völligen Destruktion seiner Existenz zu bewahren versteht.

Steiner hat die Fahrt ins Herz der Finsternis der Schöpfung nicht nur um seiner selbst, sondern vor allem um der Sympathie und der Solidarität mit seinem Bruder, also Hiobs willen, angetreten; er hat Hiob begleitet, hat das Unverständnis gegenüber dem ungerechten, dem durch nichts zu rechtfertigenden Leiden geteilt, indem er Hiobs revoltierenden Gestus in seinen kritischsten Phasen kommentierend nachzuvollziehen versuchte, um am Ende zu konstatieren, dass Gott der Herr mehr zum Poeten taugt, als dass er als Onto-Theologe, der von einem ernst zu nehmenden ethischen Fundament aus fungierte, zu charakterisieren wäre:

„*Weil wir die Dichtung haben, weil sei uns überwältigt und aufsässig zurücklässt, vermögen wir etwas von Gottes Entscheidung für das Poetische in heftiger Reaktion auf die Herausforderung des Ontologischen, des Ethischen und des Religiösen zu erfahren. Und in sich erhebt diese Erfahrung, wenn sie schon nicht tröstet.*“<sup>36</sup>

<sup>33</sup> G. Steiner, Ebd. Vgl.: S. 53.

<sup>34</sup> G. Steiner, Ebd. Vgl.: S. 53

<sup>35</sup> G. Steiner, Ebd. Vgl.: S. 54.

<sup>36</sup> George Steiner, Die Grammatik der Schöpfung, Vgl.: S. 54.

Diesen Tatbestand, dass die Erfahrung, die Hiob – im Streit mit Gott dem Herrn – macht, eine Erfahrung ist, die der Poesie eher nahe steht, als dass sie lediglich mit Begriffen der Onto-Theologie, der Ethik oder der Religiosität zu fassen wäre, bestätigt Stéphane Hessel, eine der bedeutendsten Persönlichkeiten dieses Jahrhunderts.

## 5. Hiobs Gottesstreit als ethisch-poetisches Manifest der Selbstachtung und Würde des leidenden Menschen

Stéphane Hessel (1917–2013), ehemaliger *Ambassadeur de France*, *Wahlfranzose* und *Widerstandskämpfer* an der Seite de Gaulles, Überlebender von Buchenwald, nach dem Zweiten Weltkrieg Diplomat der Quai d’Orsay bei der UNO New York, Kosmopolit und Europäer, hat sowohl in seinen Erinnerungen, „Tanz mit dem Jahrhundert“<sup>37</sup>, als auch in seiner der Gedichtanthologie vorausgeschickten Einleitung: „Ô ma mémoire. Gedichte, die mir unentbehrlich sind“, bezieht er sich auch die – durch das Wirken des Geistes – weltkonstituierende und weltkonstruierende Kraft des Wortes, indem er treffend formuliert:

*„Das Wort unterscheidet nicht nur jene, die es besitzen, von denen, die seiner noch nicht mächtig sind, sondern innerhalb jeder Gruppe jene, die es beherrschen, von denen, von denen die stammeln und lallen, die nicht richtig sprechen, die anders sprechen, den anderen: Barbaren.“*<sup>38</sup>

Und er fährt in dieser Einleitung fort, die Sprechenden zu preisen, indem er feststellt, dass „*Jene, die sich des Wortes bemächtigt haben, die Herrschenden*“ sind.<sup>39</sup>

Und auf diese kurze Feststellung hin, folgt, meines Erachtens jene signifikant bedeutende Textpassage, die das bewahrheitet, was George Steiner über Hiobs Wortgefecht mit Gott dem Herrn gesagt hat: Durch die Kraft oder Macht der Worte, hat Hiob, die Verkörperung der verletzten und geschundenen Kreatur, gezeigt, dass er durch die Kraft und das Leuchten des ihm innewohnenden Geistes, in der Lage ist, mit seinem Schöpfer über Leben und Tod, über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, über Achtung und Würde, über das, was dem Göttlichen und dem Menschlichen immanent ist, zu sprechen, zu streiten, zu klagen, all das einzufordern wagt, was aus seiner Sicht, dem Geschöpf seitens des Schöpfers nicht verweigert werden darf!

Denn Hiob gehört zu diesen von Stéphane genannten „Herrschenden“, zu jenen, die sich des Wortes, des „Gesprächs“ bemächtigt haben, auch wenn sie vom äußersten Rande ihrer Existenz aus, vom Jenseits alles Lebens aus, reden, zweifeln, klagen; sie zeugen von der Kraft des unauslöschlichen Geistes in uns, die einzige Kraft, die uns nobilitiert, die einzige Kraft, die – nach uns – weiter leben wird, vielleicht die einzige, wirklich große

<sup>37</sup> Stéphane Hessel, *Tanz mit dem Jahrhundert*. Erinnerungen, Zürich–Hamburg, 3. Auflage 2011.

<sup>38</sup> Stéphane Hessel, *Ô ma mémoire*. Gedichte, die mir unentbehrlich sind. – Düsseldorf, 1. Auflage 2010, Vgl.: S. 16.

<sup>39</sup> St. Hessel, Ebd. Vgl.: S. 16

Kraft des Universums, die sich als Wort manifestiert. Hessel sagt ferner, dass die durch Worte Herrschenden „dieses Wort, ihr Wort, den Kindern der Gruppe von klein auf einprägen“, er konstatiert, dass es „*deren Pass zum Eintritt in das Leben der Gemeinschaft sein*“ wird.<sup>40</sup>

Diese „Worte“ schaffen, so Hessels Einschätzung dieses Initiationsritus in eine Gesellschaft (durch einzuprägende, eingeprägte Worte), eine „*magische, imaginäre Sphäre, wo der Klang verzaubert und im Herzen der Alltagssprache jenes Geheimnisvolle und Begeisternde zum Klingen bringt, das sie neben dem Alltagsgebrauch – und vielleicht seit jeher – enthält.*“<sup>41</sup>

## **6. Das Buch Hiob: gelesen als Text-Wahrheit, betrachtet als exemplarische Gestalt jüdischen Überlebens in Worten und Schriften**

Das vorangegangene Diktum Hessels beinhaltet meines Erachtens zwei wichtige Fakten: Zum einen bestätigt sie die Aussage der beiden Autoren Fania Oz-Salzberger und Amos Oz, die an dieser Stelle wiederholt werden soll; die beiden hatten in ihrer Studie „Juden und Worte“ darauf hingewiesen, dass „*während andere vormoderne Gesellschaften ihr Gedächtnis nach dem Muster >>Eltern-Geschichte-Kind<< bewahrten*“, das „*jüdische Äquivalent die Aufschrift >>Eltern-Buch-Geschichte-Kind*“ trug.<sup>42</sup>

Oder, wie es die beiden Autoren an anderer Stelle ihrer faszinierenden Studie zu verdeutlichen verstehen, waren es „Bücher, was Juden am Leben hielt“; besonders berührend ist an dieser Stelle die kurze, aber um so einprägendere Allusion beider Autoren, wenn sie folgendes Bild, das das Leidvolle der Historie des Judentums und zugleich deren Rettendes, innerhalb eines Bildes herauf zu beschwören, zu benennen verstehen:

„*Weit von Jerusalem vertrieben, ohne Stiftszelt und Menora, blieben nur die Bücher. Wenn man also vor Massakern und Pogromen um sein Leben rannte, aus dem brennenden Haus oder der Synagoge – man nahm Kinder und Bücher mit. Die Bücher und die Kinder.*“<sup>43</sup>

Positiv formuliert, kann man auf Amos Oz (\*1939) und Fania Oz-Salzberger (\*1960) rekurrierend, feststellen, dass sich in der Gestalt des Edomiters Hiob wichtige Aspekte jüdischer Intellektualität manifestieren; die beiden Autoren sprechen von den „*intellektuellen Aspekten dieser inneren* (das heißt an dieser Stelle: der spezifisch jüdischen) *Vielstimmigkeit*“, die mit einer „*intellektuell-geistvollen Selbstsicherheit*“ einhergehe; auch die darauf folgenden Aussagen des Autorenteam, dass es im jüdischen Sprecher einen analytischen Mechanismus gebe, „*in den großes Vertrauen in die Vernunft und ein spezifisches Gefühl für das Selbst integriert*“ seien, kann durchaus in der Gestalt des sprachmächtigen Hiob verifiziert werden, denn Hiob, das „*seinen Standpunkt*

<sup>40</sup> Stéphane Hessel, *Ô ma mémoire*, Vgl.: S. 17.

<sup>41</sup> St. Hessel, *Ô ma mémoire*, Vgl.: S. 17

<sup>42</sup> Amos Oz, Fania Oz-Salzberger, *Juden und Worte*, Vgl.: S. 44.

<sup>43</sup> A. Oz., F. Oz-Salzberger, *Ebd.* Vgl.: S. 56.

vertretende Subjekt“ ist tatsächlich während der gesamten Dialoge (sowohl mit seinen Freunden als auch mit Jahwe Elohim) nie lediglich eine „bloße Plattform für Gefühle, Erfahrungen und Traumata“ und gleichermaßen trifft auf Hiob das Diktum zu, dass „er oder sie auch aktiv die Wahrheit übermittelt“ und „unerschrocken die Vernunft“ vertrete. Es spiele im Judentum und bei Juden nicht einfach nur der Überlebenswille eine Rolle, sondern die Bedeutung des Intellekts werde insofern gleich gewichtet, als sich „bei Juden ein tief verwurzelter Glaube an die Macht der Worte“ zeige, mittels deren „die Wirklichkeit erschaffen und wieder erschaffen“ werde – „manchmal durch das Gebet, aber mindestens ebenso oft durch argumentative Wahrheitssuche.“<sup>44</sup>

Die Leidensgeschichte des Edomiters Hiob, die zugleich als Geschichte des Zur-Welt- und zur-Sprache-Kommens durch den Versuch der Interpretation der eigenen leidvollen Existenz und die Frage nach dem „Wozu“ des Leidens (also Klage des Menschen und Rechtfertigung Gottes zugleich) gelesen werden kann, ist darüber hinaus ein – aus der Sicht der Autoren Oz/Oz-Salzberger – universalisierbares Motiv jüdischer Mentalitäts- und Geistesgeschichte, insofern sich jede bedeutende Epoche der jüdischen Historie als durch die absolute Vielzahl starker Persönlichkeiten charakterisieren lasse: „Tatkräftige, hartnäckige, stimmungswaltige Männer und Frauen bevölkern die biblischen Berichte, die Zeit von Mischna und Talmud, die Jahrhunderte in Babylon, das Goldene Zeitalter in Sepharad, die Frühzeit in Aschkenas, dazu jedes Kapitel der Neuzeit in der jüdischen Geschichte.“<sup>45</sup>

Mit den beiden Autoren Oz/Oz-Salzberger können wir resümieren, dass die immer wiederkehrenden Motive, die die jüdische Kontinuität prägten und bis heute überzeugend erscheinen lassen, „einer schriftlichen und mündlichen Genealogie“ zu verdanken sind. Die Autoren insistieren darauf, dass man nicht jüdisch sein könne, „ohne es mit einem bestimmten Vokabular zu tun zu haben.“ Die diesbezüglichen Terminologien wurden schon früh niedergelegt („in Stein, in Schriftrollen, später in Kodizes, heute auf Bildschirmen“) – und ebenso entscheidend sei die historisch verifizierbare Tatsache, dass sowohl „theologischen als auch säkularen Werken von Juden“ ganz entscheidend „das Schrifttum früherer jüdischer Autoren zugute. Das Buch des Volkes weist also lange Ahnenreihen auf, die unmittelbar einleuchtend sind. Wenn man denn ein Leser ist.“<sup>46</sup>

Dieser Verbindungslinie von „jüdischen Texten und Persönlichkeiten“ verleihen die beiden Autoren, Vater und Tochter, auf eine besondere Weise Profil, da sie der Meinung sind, dass die die Texte und Persönlichkeiten verbindende Linie etwas Eigentümliches habe, das, ihres Erachtens darin zu sehen sei, dass diese „auf die Vergangenheit fixierte Kreativität jener unzähligen lese- und schreibkundigen Juden, ihre kumulativen Berichte und Begabung, über weite Zeiträume, unterschiedliche Sprachen und Kulturen weiter im Gespräch zu bleiben und sich verständlich zu machen“, dazu geführt habe, dass „alle miteinander reden“; dieses miteinander Reden sei nicht auf Sympathie oder gleiche

<sup>44</sup> Amos Oz. Fania Oz-Salzberger, Juden und Worte, Ebd. Vgl.: S. 65.

<sup>45</sup> A. Oz / F. Oz-Salzberger, Ebd. Vgl.: S. 69.

<sup>46</sup> A. Oz / F. Oz-Salzberger, Ebd. Vgl.: S. 71.

Gesinnung zurück zu führen, vielmehr sei die am Leben haltende Flamme das „Lexikon der bedeutenden Themen und dessen, was einem zutiefst vertraut ist.“<sup>47</sup>

Und wie äußern sich die beiden Autoren hinsichtlich der mythisch verbrämten Gestalt des Edomiters Hiob, wie formulieren sie ihre Interpretation seiner Leidensgeschichte? Ist Hiob aus ihrer kritischen Sicht eine historisch verbürgte Gestalt – oder repräsentiert er eher eine mythisch-allegorische Gestalt, eine erfundene Figur ohne tatsächlichen Bezug zur Wirklichkeit? Hierauf antworten die Autoren, dass „historische Wahrheit“ nicht notwendig identisch sein müsse mit „archäologischer Wahrheit“; denn Geschichte vermag „authentische Wahrheit durch erfundene Gestalten, Allegorien und Mythen zu vermitteln.“<sup>48</sup>

In diesem Zusammenhang weisen sie darauf hin, dass ein anonymes Talmudist aus dem 4. Jahrhundert bemerkt habe, dass der „biblische Hiob“ niemals gelebt habe, sondern „eine Legende“ sei, wodurch die Theorie vom „fiktiven Hiob“ Eingang in den Talmud gefunden habe. Die Geschichte Hiobs, des Mannes aus Edom, wurde eben deswegen aus dem Talmud nicht eliminiert, weil Legenden die Wahrheit sagen können, weil „Fiktion“ kein „Geflunker“ sei – und weil Hiob lebte, auch wenn er nicht >>wirklich<< lebte, denn „er lebt in der Vorstellung vieler Leser, die Jahrtausende lang über ihn sprachen und stritten. Genau wie Iwan Karamasow lebt Hiob als Text-Wahrheit.“<sup>49</sup>

Für die Autoren ist es etwas Besonderes, ja, vielleicht sogar Einzigartiges, dass sie entdecken durften, dass diejenige Kraft, die die hellen Köpfe, die „erlesen“ hellen Köpfe der jüdischen kanonischen Tradition und deren Exegeten respektive Interpreten bis heute antreibe, sich dem Tatbestand verdanke, dass sich die Juden als Erben „einer solchen Folge von Subskribenten einer ständig sich erweiternden Bibliothek“ verstehen dürften und kulminiert in der das eigene Volk würdigenden Feststellung:

*„Dass die Juden einen solchen Schatz an literarischem Quellenmaterial angehäuft, durch viele Jahrhunderte und alle Schicksalsschläge hinweg soviel gesprochen, geschrieben und gelesen und eine Genealogie der Vertrautheit geschaffen haben – das ist wirklich ein Unikum.“<sup>50</sup>*

---

<sup>47</sup> Amos Oz / Oz-Salzberger, Juden und Worte, Vgl.: S. 74.

<sup>48</sup> A. Oz / Fania Oz-Salzberger, Ebd. Vgl.: S. 74 – 75.

<sup>49</sup> A. Oz / Oz-Salzberger, Ebd. Vgl.: S. 75

<sup>50</sup> A. Oz / Oz-Salzberger, Ebd. Vgl.: S. 75.

## 7. Jude sein: Existentieller, kultureller, religiöser Aspekt – Eine Hommage an Vilém Flusser

Die folgenden Überlegungen sind ein Nach- und weiterdenken der Gedanken, Denkwege des Prager Juden Vilém Flusser (1920–1991) – und sollen Professor Flusser, im Rekurs auf eines seiner Werke, als Dank und Anerkennung des Lesers, gewidmet sein.<sup>51</sup>

Dem gebürtigen Prager Juden gelang 1939 die Flucht aus dem von den Nazis besetzten Prag, zuletzt führte ihn sein Lebensweg wieder an diesen Ort zurück und verunglückte unweit der tschechisch-deutschen Grenze tödlich.

Flussers Vater ist in Buchenwald zu Tode geprügelt, seine Mutter und seine einzige Schwester sind in Auschwitz vergast worden. Soviel – in aller gebotenen Kürze – zum *curriculum vitae des Philosophen, Photographen und provokanten Dialogikers*, für den Philosophieren „Schreiben“ heißt; der eine rasche und steile Karriere als Publizist machte, eine Professur für „Philosophie der Kommunikation“ in Brasilien, São Paulo, bekleidete, der als Emissär des brasilianischen Außenministeriums nach Europa und Nordamerika reiste und zahlreiche Kontakte zu deutschen Zeitungen und Zeitschriften knüpfte.

### Jude sein – Existentieller Aspekt

Flussers Überlegungen gehen von der Feststellung aus, dass es „nicht genügt festzustellen, dass ich Jude bin, dass ich mich als Juden annehme, um die damit verbundene Bedingung zu überholen.“ Gemeint ist die „Aufgabe einer Emanzipation“, die dem Autor als „übermenschlich“ erscheint, insbesondere, da es „um die Emanzipation von der jüdischen Bedingung“ geht, genauer: die besondere Schwierigkeit im Falle des Jude seins besteht darin, dass sich „das ganze Leben, bis ins kleinste Detail, bestimmten Regeln unterwirft. Vollständig kann das Jude sein nur von der >>Orthodoxie<< aufgesogen werden.“ Orthodox leben bedeutet jedoch, so Flussers Erläuterung des Gesagten, „meine zahlreichen Bedingungen zu verneinen“, denn, „wenn ich mich voll als Jude annehme, schließe ich mich, ipso facto, von allem aus, was das Judentum übersteigen würde“. Und tatsächlich, so seine logische Folgerung, werde das „*Problem von den orthodoxen auf folgende Weise gestellt: Entweder akzeptiere ich mich als Jude, und in diesem Fall hat es keinen Sinn, mich emanzipieren zu wollen, oder ich verneine, verrate das Judentum.*“<sup>52</sup>

Diese „Unfähigkeit“, sich vollkommen als Juden anzunehmen, sei ebenso „Bedingung“ wie sein „Jude sein“, formuliert Flusser auf zunächst paradox erscheinende Weise seine ungewisse, sich in der Schwebe befindende condition humaine, die offenbar von der Gewissheit geprägt ist, dass er viel zu sehr >>Grieche<<, >>Römer<<, >>Germane“ und >>Christ<< sei, um „total Jude“ zu sein – und er verlangt statt dessen, dass er, um sich

<sup>51</sup> Vilém Flusser. *Jude sein. Essays, Briefe, Fiktionen*. Mannheim 1995. – Im Hinblick auf das *curriculum vitae*, verdient das Nachwort des Cousins Flussers, Prof. David Flusser, besondere Aufmerksamkeit. – Vgl.: S. 181–185.

<sup>52</sup> V. Flusser, Ebd. Vgl.: S. 59 – 60.

„ganz als Juden“ akzeptieren zu können, er andererseits „die Grenzen“ seines Judentums akzeptieren müsse:

*„Ich muss dieses limitierte Judentum überholen, wenn ich frei und würdig leben will. (...) Meine geschichtliche Bedingung zwingt mich, entweder meine griechischen Modelle zugunsten der Juden oder die jüdischen Modelle zugunsten der Griechen zu verraten. Der Verrat an den Modellen ist eine der Bedingungen, wie ich mich in der Welt befinde.“<sup>53</sup>*

Für Flusser besteht eine notwendige Bedingung frei leben zu können, darin, sich vom Widerspruch seiner (der oben genannten) Modelle zu befreien, weswegen er danach trachte, nicht nur seine „jüdischen Bedingungen zu überholen“, sondern „alle anderen Bedingungen“, die in ihm „miteinander wetteifern“; nicht, um sein Jude sein zu verneinen, sondern um zu „einer Synthese“ seines Judentums „mit den anderen Bedingungen zu gelangen.“<sup>54</sup>

Flusser betrachtet sich als einen „in die Welt geworfenen Juden“, der sich „nicht ganz als Jude annehmen kann,“ insofern er, so er sich als Jude identifizierte, „die verschiedenen Bedingungen seiner Existenz“, die seinem Jude sein widersprächen, verriete – andererseits bestünde die Gefahr, dass, wenn er sein Jude sein verneinte, er „eines der Elemente seines In-der-Welt-seins“ verriete.<sup>55</sup>

Der einzige Ausweg aus diesem Dilemma, dieser Zerrissenheit durch das kulturell-religiöse Anders-sein, zeigt sich für Flusser in dem möglichen Versuch, „einander widersprechende Bedingungen auf das Niveau einer Synthese zu heben“, um auf diesem Wege die eigene Existenz authentisch gelingend zu vollziehen. Nach Flussers Dafürhalten zeigen sich genügend Ähnlichkeiten unter „heutigen Juden“, dass es Konturen einer über-individuellen Synthese gebe in Form der Konturen eines „Weltbürgertums im westlichen Sinn des Wortes.“<sup>56</sup>

Die von Flusser angegebenen Bedingungen machten ein jüdisches Weltbürgertum notwendig, Flusser geht davon aus, dass die Juden „unter Umständen“ dazu bestimmt seien, „Katalysatoren eines zukünftigen Weltbürgertums zu sein.“ Wenn die Juden diese „Bestimmung“ zu akzeptieren bereit wären, so Flussers Vision, könne es gelingen, frei zu werden, frei sein in dem Sinne, dass die inneren Widersprüche aufgehoben würden in dem Sinne, dass die Juden sich mit den Nicht-Juden vereinen können.<sup>57</sup>

Das größte Problem jüdischer Existenz besteht in der Frage: „Wie nach Auschwitz leben?“ oder mit den Worten Flussers formuliert: „Wie kann ich Auschwitz in mein jüdisches In-der-Welt-sein einbauen?“<sup>58</sup> Eine der möglichen Antworten auf diese Frage, die für das Überleben des Judentums von eminenter Bedeutung ist, ist der Hinweis Flussers, dass es sich hierbei um den Zionismus handle, wobei Flusser von einem

<sup>53</sup> Villem Flusser, *Jude sein*, Vgl.: S. 60.

<sup>54</sup> V. Flusser, Ebd. Vgl.: S. 60 – 61.

<sup>55</sup> V. Flusser, Ebd. Vgl.: S. 61.

<sup>56</sup> V. Flusser, Ebd. Vgl.: S. 61.

<sup>57</sup> V. Flusser, Ebd. Vgl.: S. 62.

<sup>58</sup> V. Flusser, Ebd. Vgl.: S. 64

„voremanzipatorischen Zionismus“ ausgeht – die Alternative hierzu ist die „amerikanische“ Antwort, da die amerikanischen Juden „weder an die Umgebung assimiliert“ seien, noch „bilden sie ein sehr produktives Element in der Gesellschaft“; aus der Sicht Flussers entsteht in den Vereinigten Staaten Amerikas eine ganze Zivilisation, bestehend aus „Literatur, Kunst, Philosophie, Technik, Wissenschaft, eine Lebensweise“, folglich eine Zivilisation, die ein jüdisches Aroma“ habe. Der erwähnenswert bedeutende Satz Flussers (an dem viele Anstoß nehmen werden), impliziert ein Bekenntnis Flussers zur obzwar scheinbaren Dekadenz dieser jüdisch-amerikanischen Zivilisation „heutzutage“, indem er konstatiert, dass sich die Welt „amerikanisiere“, das heißt für ihn: „sie wird jüdischer“. Ein amerikanischer Jude zu sein, beinhaltet für Flusser, dass es das Problem der Spaltung, auf das wir weiter oben eingegangen sind, nicht gibt, weil der amerikanische Jude *„im gleichen Maß als Amerikaner und Jude angesehen wird.“*<sup>59</sup>

Halten wir fest: Es gibt für Flusser nicht nur eine Bedingung, Jude zu sein, sondern zwei: Als er „in die Welt geworfen“ wurde, fand er sich entweder „als Jude für andere Juden oder als Jude für Nicht-Juden.“ Diese fundamentale Tatsache, so rekapituliert er seine bisherigen Überlegungen zum existentiellen Aspekt des Jude seins, wurde von den Nazis, *„deren Verbrennungsöfen das Judentum auf amorphe Asche reduziert haben“*, auszulöschen versucht, weswegen er es den Nazis „nicht gestatten möchte, die Juden noch weiter zu verwirren“, das heißt, dass es aus Flussers Perspektive lediglich zwei Möglichkeiten gibt, sich (das heißt sein Jude sein, sein Judentum) anzunehmen: *„Juden für andere Juden und Juden für die Welt“* zu sein.

Berührend und visionär klingt seine Forderung, dass „wir“ (das heißt: die Juden) *„individuell, in Übereinstimmung mit unserem authentischen In-der-Welt-sein zwischen den beiden wählen müssen. Um uns selber zu überholen, müssen wir uns treu bleiben. Der Zionismus ist systolisch: er konzentriert sich auf sich selbst. Es fehlt uns aber eine diastolische, die das Judentum den anderen öffnet, indem es sich selbst öffnet.“*<sup>60</sup>

### **Jude sein – kultureller Aspekt**

Der Geburtsort mache die Juden zu *westlichen Menschen*, aber als Juden seien sie *„etwas anders westlich“* als die anderen, die auch an der jüdischen Kultur teilnahmen, insofern das „Engagement eines Juden in der Kultur im allgemeinen“ ein „besonderes Aroma“ habe. Lapidar stellt Flusser in diesem Zusammenhang fest, dass unsere westliche Kultur *„ihrem Wesen nach griechisch und jüdisch“* ist.<sup>61</sup>

Diese Aussage belegt er, indem er darauf verweist, dass die Mythen der westlichen Welt jüdisch und griechisch seien, ein Gleiches über unsere Art und Weise In-der-Welt-zu-sein gesagt werden könne – kurz: Die Art und Weise wie der Westen die Welt betrachte, erlebe, empfinde und sie behandle, sei „griechisch und jüdisch“, der Prototyp, auf den

<sup>59</sup> Vilém Flusser, *Jude sein*. – Vgl.: S. 65.

<sup>60</sup> V. Flusser, *Ebd.* Vgl.: S. 66.

<sup>61</sup> V. Flusser, *Ebd.* Vgl.: S. 67.

solche Welt- und Kulturwahrnehmung zurück gehe, sei das „hellenistische Alexandrien.“<sup>62</sup>

Anhand mehrerer Beispiele (z.B. im Hinblick differierenden Semantiken der Begriffe „Gerechtigkeit“, „Wahrheit“, „Unsterblichkeit“) macht Flusser deutlich, was er darunter versteht, wenn er sagt, dass die beiden westlichen Erbschaften, die sich als griechische und jüdische manifestierten, „nicht nur miteinander inkompatibel“ seien (die Griechen leben und denken „essentiell“, die Juden hingegen „existentiell“), sondern sogar „Abscheu füreinander“ empfinden.<sup>63</sup>

Entscheidend ist gleichwohl das aus dieser historisch-politisch-sozialen, kurz: alle anthropologisch signifikanten Faktoren implizierenden Analyse zu ziehende Fazit, das Flusser, meines Erachtens auf plausible und argumentationslogisch nachvollziehbare Weise glasklar zu formulieren versteht. Beide Kulturen, so sein Resümee, koexistierten, unabhängig von ihrer Verschiedenheit/Andersheit, „im Bewusstsein eines jeden von uns, und wir können weder ohne die eine, noch ohne die andere existieren“<sup>64</sup>, da wir sowohl die griechische als auch die jüdische Auffassung von „Wahrheit, Gerechtigkeit, Unsterblichkeit, Geschichte und allen anderen Kategorien, die unsere Tätigkeiten und unser Denken betreffen“, internalisiert hätten und der daraus resultierende Konflikt sich folglich „sowohl im Bewusstsein jedes einzelnen als auch in der Geschichte des Westens“, manifestiere<sup>65</sup>; daher könne die Geschichte des Westens zu Recht als der „dialektische Kampf zwischen seinen beiden Erbschaften“ beschrieben werden.<sup>66</sup>

Flusser zeigt im weiteren Verlauf seines Essays auf erhellende Weise, dass die Erben des ursprünglichen Judentums weiterhin aktiv seien: Zwar nicht mehr solchermaßen aktiv wie die Juden „zur Zeit des Talmuds“, aber dennoch habe sich das jüdische Denken, die jüdische Kultur, trotz tiefgreifender Veränderungen im Laufe seiner Geschichte, in dem Sinne weiter entwickelt, dass die historisch-genealogische Kette, die das heutige Judentum mit dem Judentum zur Zeit des Talmuds verbindet, „nie abgebrochen“ worden sei – und eben dieses konstatierbare Faktum verleihe „dem kulturellen Engagement des bewussten Juden ein unvergleichliches Aroma.“<sup>67</sup>

Entscheidend in diesem Zusammenhang des Aufschreibens solch signifikanter Suche nach den eigenen religiös-kulturellen Wurzeln, scheint mir die Feststellung Flussers, dass eine der wesentlichen Eigenschaften jüdischen Lebens und ihrer Historie der Fähigkeit, sich erinnern zu können, geschuldet ist; diese mentale Fähigkeit seines Volkes, ist – nach Flussers Dafürhalten – eines der Merkmale und Erklärung zugleich für den Antisemitismus, denn – so Flussers grausam-zynisch anmutendes Fazit – es sein „skandalös, dass die Juden nicht wie die Griechen verschwunden sind.“ – Und, wie um den Zynismus seines traurig stimmenden Urteils noch zu verstärken, fährt er fort, dass zu dem Skandal des Überlebens der Juden, noch die – für den nicht jüdischen Westen –

<sup>62</sup> V. Flusser, Ebd. Vgl.: S. 67.

<sup>63</sup> V. Flusser, Ebd. Vgl.: S. 68.

<sup>64</sup> Vilém Flusser, Jude sein. – Vgl.: S. 68.

<sup>65</sup> V. Flusser, Jude sein. – Vgl.: S. 68.

<sup>66</sup> V. Flusser, Jude sein. – Vgl.: S. 69.

<sup>67</sup> V. Flusser, Jude sein. – Vgl.: S. 70.

schmerzliche Tatsache hinzukomme, dass „Jesus, der Gründer des Westens, Jude war“ und er für „die gläubigen Christen der fleischgewordene Gott“ sei.<sup>68</sup>

Unbeschadet dieser zu Recht formulierten kritischen Äußerungen gegenüber den westlichen Kulturen, die sich als christlich (ob protestantischen oder katholischen Bekenntnisses) bezeichnen, beharrt Flusser darauf, dass das genuine Judentum seine Bedeutung und Funktion, seine entscheidende Rolle also innerhalb des westlichen Kulturkreises, darin sehen solle, darüber „*Zeugnis abzulegen, was leichtfertig >>jüdische Werte<< genannt wird*“. Die *jüdischen Werte*, von denen Flusser spricht, benennt er im Folgenden auch konkret, zunächst jedoch weist er darauf hin, dass diese Werte aus „*Modellen für das konkrete Verhalten*“ bestehen.<sup>69</sup> Diese „Modelle“ (die irrtümlicher Weise lediglich als >>Riten<< bezeichnet werden), sind Modelle, die „*der absurden menschlichen Existenz Bedeutung geben wollen. Jedes Modell für sich ist absurd, alle zusammen >>heiligen<< das Leben.*“<sup>70</sup>

Deswegen beharrt Flusser zu Recht auf dem nicht zu vergessenden Tatbestand, dass das „ursprüngliche Judentum eine Summe konkreter Modelle für ein Verhalten ist, das dem absurden Leben Bedeutung verleiht.“ Das ganze Judentum, so das nachvollziehbare Fazit seines Rekurses auf dessen ethische Modelle als Möglichkeiten menschlicher Existenzbewältigung, sei eine „*Herausforderung des Absurden*“, das sei „*sein Klima*“, das „nicht nur Hiob, auch Kafka bezeugt es.“

Nicht lediglich Hiob und Kafka bezeugten die Bedeutung solch eminent wichtiger, das heißt: konkreter, ethisch-spiritueller Lebensmodelle. Darüber hinaus ist Flusser davon überzeugt, dass „eine sorgfältige Lektüre des Talmuds“ seine These bestätigen würde. Kurz: Wenn Flussers These richtig sein sollte, dann bestünde jüdisches Engagement „in der westlichen Kultur“ darin, „*konkrete Verhaltensmodelle vorzuschlagen, die mit der Erfahrung des Judentums übereinstimmen*“. Genau das sei es, so Flusser, „*was die engagierten Juden tun.*“<sup>71</sup>

Ich darf vermuten, dass der Vorstellung dieser Existenzerhellenden und den Menschen menschlich werden lassenden „Modelle“ eine große Kraft innewohnen muss, eine Kraft, die allen Propheten des Judentums, seit diese die Kraft, Schönheit, Zärtlichkeit und Unberechenbarkeit Jahwe Elohims, verkündeten, zu eigen sein musste – und wie schön, dass Flusser in dem jüdischen Propheten Jesus (Jehoschua), in dem von ihm verkündeten Wort, in dem von ihm gelebten Leben „*das Modell der Modelle*“ zu sehen glaubt.<sup>72</sup>

Für Flusser zeigt sich in den ethischen Modellen die provozierende, Wirklichkeit aufzwingen wollende Kraft aller Modelle, insofern diese Imperative implizieren, die nicht immer sympathisch sind, ja, die Ressentiments provozieren – bis hin zur Provokation des antisemitischen Ressentiments: die Namen und die damit korrespondierenden Modelle von „*Marx, Freud, Schönberg und, ganz tief am Grund, Christus*“, wirken provokativ,

<sup>68</sup> V. Flusser, *Jude sein*. – Vgl.: S. 70

<sup>69</sup> V. Flusser, *Jude sein*. – Vgl.: S. 71.

<sup>70</sup> Vilém Flusser, *Jude sein*. – Vgl.: S. 71.

<sup>71</sup> V. Flusser, *Jude sein*. – Vgl.: S. 71

<sup>72</sup> V. Flusser, *Jude sein*. – Vgl.: S. 72.

sind zutiefst skandalös, aber helfen zugleich *„unserem eigenen Leben und dem der anderen Bedeutung zu verleihen.“*<sup>73</sup> – Flussers Mut, in einer durch Antisemitismus und erstarkenden Rechtsradikalismus gekennzeichneten Welt, ist bewundernswert, zumal dann, wenn er sein eigenes ethisches Modell, seine spezifisch jüdische Lebensmaxime, den Imperativ genuin jüdischen Handelns und Lebens in der Welt, formuliert:

*„Sollten wir aus Angst vor einer Provokation auf das Engagement verzichten, würden wir weder als Juden noch als Menschen überhaupt leben. Unsere jüdische Dimension ist von unserer menschlichen Dimension nicht zu trennen. Lasst uns unserer menschlichen Dimension würdig leben.“*<sup>74</sup>

### **Jude sein – religiöser Aspekt**

Das Judentum ist die Quelle zweier Universalreligionen: des Islam und des Christentums, zu dem es in engerer Beziehung steht als zum Islam. Aus der Sicht der Christen respektive des Christentums sei das Judentum *„sowohl durch dessen innere Dialektik – nämlich durch Jesus und jene, die ihm folgten – als auch durch eine äußere Dialektik (...) – überholt worden.“*<sup>75</sup> Christen verstünden nicht, so Flussers ironisch-kritischer Kommentar, warum sich das Judentum *„nicht im Christentum aufgelöst“* habe; vielmehr hätten die Juden die ersten sein sollen, *„die sich zum Christentum bekehrten“*, und dass viele Juden, trotz statt gehabter Autodafés, die Konversion zum Christentum nicht vollzogen hatten, sei *„für Christen ein Skandal und eine der Wurzeln des Antisemitismus“*.

Flussers nachdenklich stimmende Frage, direkt an das Christentum adressiert, wird wahrscheinlich nie eine hinreichende Antwort erwarten dürfen: *„Wie ist es möglich, dass das Christentum, dass sich als die Religion der Liebe versteht, diejenigen hasst, die sich weigern, auf die gleiche Art zu lieben?“*<sup>76</sup>

Eines der christlichen Argumente zugunsten der Konversion, sei tatsächlich „stark“, insofern das Christentum die Überholung des Judentums realisiert habe, vor allem deswegen, weil Jesus, der Gründer des Judentums, *„tatsächlich ein perfekter Jude ist“* und insofern überhole das Christentum das Judentum auch, weil die Bedeutung Jesu in der Welt verbreite und den Westen dadurch erobere. Dem hält Flusser entgegen, dass gegenüber den Juden respektive dem Judentum die christlichen Argumente versagten, weil die christlich fokussierte Argumentation *„die Essenz des Judentums“* zu erfassen nicht in der Lage wäre.

Dezidiert wehrt sich Flusser gegen die Feststellung, dass das Judentum weder eine Summe von Glaubensartikeln, noch lediglich eine Summe von Regeln sei, sondern vielmehr *„ein ganz spezifisches Erleben des Heiligen“* sei. Dass es ferner seinem Wesen

<sup>73</sup> V. Flusser, Jude sein. – Vgl.: S. 72.

<sup>74</sup> V. Flusser, Jude sein. – Vgl.: S. 72.

<sup>75</sup> Vilém Flusser, Jude sein. – Vgl.: S. 81.

<sup>76</sup> V. Flusser, Jude sein. – Vgl. S. 81.

nach „weder eine Weltanschauung noch eine Moral“ sei, sondern „die Konfrontation mit dem Anderen“ sei, das heißt, die Frage, die im Zentrum jüdischen Denkens und Lebens stehe, lautete vielmehr: „Wie hat man in der Gegenwart des Anderen zu leben?“<sup>77</sup>

Demzufolge ist der Versuch Flussers, eine Eingrenzung dessen zu formulieren, was die Religiosität des Judentums kennzeichne, was einen „religiösen Juden“ definiere, vollkommen nachvollziehbar und argumentationslogisch plausibel: „Ein religiöser Jude ist derjenige, der immer in Gegenwart des Anderen lebt und im anderen Menschen die Gegenwart des heiligen erkennt. Frommer Jude zu sein, ist eine Aufgabe. Es ist, in griechischen Begriffen ausgedrückt, kein Dogma, sondern eine Praxis.“<sup>78</sup> – Als Antwort auf die Frage, weswegen sich die Juden so hartnäckig gegen eine „Bekehrung“, also eine Konversion zum Christentum hin, gewehrt hätten, antwortet Flusser, dass die Juden das Christentum wegen seiner Praxis verurteilt hätten, da den Juden das Christentum „wie eine Lizenz“ vorkomme, „der täglichen Konfrontation mit dem Heiligen zu entgehen“, so, als ob sich das Christentum weigerte, „die fast untragbare Last der Verantwortung in der Konfrontation mit dem Heiligen zu akzeptieren.“<sup>79</sup> –

Kurz: Das Judentum kann zu einem „verantwortungsvollen Leben in einer absurden Welt führen, mit der Anerkennung des Heiligen im anderen Menschen.“<sup>80</sup>

Als fundamental erachte ich Flussers Analyse der gegenwärtigen weltweiten Krise, in der man den religiösen Dogmen nicht mehr glaubt, in der die Riten ihre magische Aura verloren haben, aber vor allem in der „Krise der Religiosität“, die Flusser in unser aller Unfähigkeit zu entdecken glaubt, „Gott im anderen Menschen zu erleben.“ Daher spricht Flusser zu Recht von der „Krise des Vertrauens in den Menschen“: Gott sei tot, „weil wir weder dem anderen Menschen noch uns selbst trauen“, folglich seien Christen ebenso wie Juden in dieses krisenhafte Moment der Religiosität involviert, es handele sich, so Flussers Resümee, um eine Krise des „Juden-Christentums“.<sup>81</sup>

Daher appelliert Flusser zu Recht an unser Erkenntnis- oder Einsichtsvermögen, dass wir uns des „gemeinsamen Bodens des Juden-Christentums“ bewusst werden müssten, um zu erfassen, „was uns von anderen Kulturen“ unterscheidet. Nochmals hebt Flusser das aus seiner Sicht entscheidende Kriterium hervor, das seines Erachtens bewirkt, weswegen und wodurch wir Juden-Christen uns von anderen Kulturen unterscheiden: Es ist, so betont Flusser, dieses „Erlebnis des Heiligen im Menschen.“<sup>82</sup>

Dieses *Erlebnis des Heiligen* lasse sich auf zwei Arten zum Ausdruck bringen: Entweder ist Gott „als Mensch erlebbar“, als „ein anderer“, der zu uns „du“ sagt und den wir genau so ansprechen – oder der Mensch ist „das einzige Bild Gottes“, das wir besitzen. Es handele sich, sagt Flusser, „um die auf dem Heiligen basierende Anthropologie, die älteste jüdische Erbschaft des Westens.“<sup>83</sup>

Diese *Anthropologie des Heiligen* ist das Fundament der ganzen westlichen Kultur, der Religionen, Politik, Kunst und Technologie: alles ist von diesem Bild Gottes und seinem

<sup>77</sup> V. Flusser, *Jude sein.* – Vgl. S. 82 – 83.

<sup>78</sup> V. Flusser, *Jude sein.* – Vgl.: S. 83.

<sup>79</sup> V. Flusser, *Jude sein.* – Vgl.: S. 84.

<sup>80</sup> V. Flusser, *Jude sein.* – Vgl.: S. 85.

<sup>81</sup> V. Flusser, *Jude sein.* – Vgl.: S. 85.

<sup>82</sup> V. Flusser, *Jude sein.* – Vgl.: S. 86.

<sup>83</sup> V. Flusser, *Jude sein.* – Vgl.: S. 86.

Bild des Menschen, der sein Ebenbild ist, durchdrungen – darauf hinzuweisen respektive darauf hingewiesen zu haben, dass diese Erbschaft „in der Krise“ steckt, ist und bleibt das große Verdienst Vilém Flussers, des Prager Juden. Jedoch bleibt er nicht bei dieser Krisenanalyse stehen, er lässt uns nicht in diesem krisenhaften Bewusstsein respektive in dem Bewusstsein der Krise zurück, sondern insistiert darauf, dass wir uns des Bodens, des jahrtausende alten Fundamentes dieser westlichen Kulturen, Religionen und damit einhergehenden Spiritualität erneut vergewissern müssten, dass wir westliche Menschen uns „mit allen sich daraus ergebenden Zweifeln, als westliche Menschen annehmen“ sollten.<sup>84</sup> –

ich denke, dass es das Wagnis Wert ist, sich auf dieses Postulat einer von Flusser wiedererinnerten und revitalisierten *Anthropologie des Heiligen*, die im Angesicht des leidenden, sich an mich wendenden Anderen, das Antlitz des leidenden Gottes und zugleich seiner durch die Nächsten-Liebe und barmherzige Zuwendung erlösten Geschöpfe zu erkennen vermag, einzulassen: Denn, weswegen sollte das, was „am Anfang / im Anfang“ als „sehr gut“ betrachtet worden war, nicht ebenso gut enden?

---

<sup>84</sup> V. Flusser, Jude sein. – Vgl.: S. 86.

**Literaturverzeichnis / References:**

*Die Bibel. Gute Nachricht. Altes und Neues Testament. Mit den Spätschriften des Alten Testaments (Deuterokanonische Schriften/Apokryphen).* – Gütersloh/München 2006

Peter Blomen, *Dekonstruktion und Metaphysik: Studien zur Metaphysikkritik bei Jacques Derrida*, Aachen : Augustinus-Buchhandlung, 1998

Peter Blomen, *Menschen in der Revolte – Ein Streifzug durch fünf Jahrtausende metaphysischer Revolten: Vom Gilgamesh-Epos bis zu Albert Camus' „L'Homme Révolté.* – Topologik – Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali, n. 14/2013: 33-58

Harold Bloom, *Der Bruch der Gefäße.* – Frankfurt am Main, 1995.

Jacques Derrida, *Schibboleth. Für Paul Celan*, Graz. Wien 1986.

Jacques Derrida, *Feuer und Asche*, Berlin 1988.

Vilém Flusser, *Jude sein. Essays, Briefe, Fiktionen*, Mannheim 1995

Stéphane Hessel, *Ô ma mémoire. Gedichte, die mir unentbehrlich sind.* – Düsseldorf, 1. Auflage 2010.

Stéphane Hessel, *Tanz mit dem Jahrhundert. Erinnerungen*, Zürich–Hamburg. 3. Auflage 2011.

Jack Miles, *Gott. Eine Biographie.* – München. Wien 1996

Amos Oz, Fania Oz-Salzberger, *Juden und Worte*, Berlin 2013.

Arthur Rimbaud, *Sämtliche Werke. Französisch und deutsch*, Frankfurt am Main und Leipzig. Erste Auflage 1992

Georg Steiner, *Grammatik der Schöpfung*, München, Wien 2001.