

2. Kein Bildnis machen? Bildauffassungen in religiösen Kulturen

2.1. Symbolik in jüdischen Kulturen

2.1.1 *Das biblische Bilderverbot*

Bis heute gibt es in Synagogen keinerlei bildhafte Darstellungen. Das Judentum hat sich als erste der großen monotheistischen Weltreligionen vor einem anderen Hintergrund entwickelt und musste sich gegen eine heidnische Umwelt abgrenzen.

Götterwelt, Herrschaftsstruktur und Bildwirklichkeit, so berichtet Lippold, waren damals in den frühen Hochkulturen des Mittelmeerraumes untrennbar aufeinander bezogen:

»Als Garanten der Dauer, als Repräsentanten göttlicher und menschlicher Macht, als Wohnung der Gottheit, aber auch als ihr irdischer Stellvertreter fungierten die Bilder als reale Instrumente des Lebensvollzuges. Dies war nur möglich durch die generelle Zusammenschau des Bildes mit dem Abgebildeten, der in seiner materiellen Darstellung wesentlich gegenwärtig war.«¹

Die suggestive Realpräsenz des Abgebildeten im Bildnis, besonders in der dreidimensionalen Skulptur, wie man glaubte, sorgte für eine Zentrierung der jeweiligen Gesellschaften um die jeweiligen Gottheiten herum und für die Privilegierung einer Priesterkaste, die als Vermittler zwischen Göttern und Menschen hohen Rang besaß.

Nur in Ägypten hatte es kurzfristig Monotheismus gegeben, als Amenophis IV den Reichsgott Amun durch den bildlos, nämlich als Sonnenscheibe dargestellten Aton ersetzte, sich hinfort Echnaton (»der dem Aton nützlich ist«) nannte und alle anderen Götterbildnisse radikal vernichten ließ.²

¹ Lippold, *Macht des Bildes – Bild der Macht*, S. 43.

² a. a. O., S. 38.

Doch im alten Israel, wahrscheinlich schon zur mosaischen Zeit (1250–1230 v. Chr.), entstand auf dem Boden Palästinas »inmitten einer Umwelt, die erfüllt ist von mannigfaltigen Gottheiten und Kulte[n], mit ihren Tempeln und wirkkräftigen Standbildern«,³ eine andere religiöse Kultur. Mehrere Gruppen halbnomadischer Hirten hebräischer Abstammung hatten sich unter der Führung des vom ägyptischen Pharao hochgeschätzten Moses (da sie dort zu Frondiensten gezwungen worden waren) in das Land ihrer Väter,⁴ nach Kanaan, aufgemacht und erhielten im Verlauf ihrer 40-jährigen Wanderung durch die Wüste (im 12.–11. Jh. v. Chr.) unterwegs am Sinai, wie die Bibel berichtet, von Gott die Zehn Gebote als Gesetze für diese Gemeinschaft. Gott hatte sich nach der Überlieferung Moses geoffenbart, aber nicht als Person, sondern im Zeichen eines brennenden Dornbuschs mit einer für Moses hörbaren Stimme, und sich auf Nachfrage als »JHWH« zu erkennen gegeben (übersetzt als »Ich bin, der ich bin«, oder »Ich bin, der ich sein werde«, oder »Ich bin, der ich bin da«).

Die von Chagall dargestellte Offenbarungsszene (siehe Bild 1) wahrt das Bilderverbot, denn auf die Anwesenheit Gottes ist mit den Zeichen des brennenden Dornbuschs und den Buchstaben des geoffenbarten Namens JHWH (von rechts nach links gelesen) hingewiesen, und auch Moses ist zeichenhaft dargestellt: als die Offenbarung Hörender.

Die klassische Formulierung des Bilderverbots findet sich gleich zu Beginn der Zehn Gebote:

»Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, dem Sklavenhaus. Du sollst neben mir keine anderen Götter haben. Du sollst Dir kein Gottesbild machen, und keine Darstellung von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde. Du sollst Dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen« (Ex 20,2–5).

Eine weitere Formulierung mit präziseren Details findet sich im Deuteronomium, wo es heißt:

³ a. a. O., S. 43.

⁴ Die Patriarchen Abraham, Isaak und Jacob sowie die Erzmütter Sara, Rebecca, Rachel und Lea stammten ursprünglich aus Mesopotamien und wanderten nach Kanaan aus, bevor sie sich in Ägypten niederließen. Vgl. van Voolen, *Jüdische Kunst und Kultur*, S. 26.

»Lauft nicht in Euer Verderben, und macht Euch kein Gottesbildnis, das irgendetwas darstellt, keine Statue, kein Abbild eines männlichen oder weiblichen Wesens, kein Abbild irgendeines Tieres, das auf der Erde lebt ... [...] Wenn Du die Augen zum Himmel erhebst und das ganze Himmelsheer siehst, die Sonne, den Mond und die Sterne, dann lass Dich nicht verführen! Du sollst Dich nicht vor ihnen niederwerfen und ihnen dienen.« (Dtn 4, 16–19)⁵

Faur unterscheidet zwischen Idolatrie, der Verehrung fremder Götter, und Ikonolatrie (»*avodah zarah*«, von Sommer mit »strange or inappropriate worship« übersetzt), der Verehrung von Bildern. Anders als Faur macht Sommer die genannte Unterscheidung nicht, argumentiert aber in der Sache ähnlich: es handele sich um

»two phenomena that are conceptually quite distinct but that Jewish tradition insists on viewing as identical: idolatry proper and polytheism. Theoretically one could be a polytheist while rejecting idolatry (in this case, one would worship many gods while regarding physical representations of them as inappropriate). Similarly, one could be a monotheist but also an idolater (in which case one would view it as appropriate to bow down to a physical token or manifestation of the one God).«⁶

Doch es sei typisch für das Judentum und auch wegweisend für spätere monotheistische Religionen, so Faur ebendort, dass das Verbot von Ikonolatrie und Idolatrie miteinander verschmelzen: »From this perspective, there is no difference between illegitimate iconolatry, idolatry or the worship of ›wood and stone‹.« Götzendienst und Bilderverehrung fließen zusammen und werden als eine der drei Todsünden gebrandmarkt.⁷

»Die orientalistisch reiche Phantasie« des jüdischen Volkes wurde, so Cohn-Wiener, »vom Bild ins Wort abgedrängt. [...] Wir haben die Kraft gehabt, eine Askese der Phantasie herbeizuführen, und alles, was in Israel große Kunst hätte werden können, zur Bildlosigkeit zu zwingen.«⁸

⁵ Brumlik, Bilderverbot, in: *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur* I, S. 339. (Die zitierten Textstellen finden sich im Alten Testament (AT), im Buch Exodus und Deuteronomium.)

⁶ Faur, The Biblical Idea of Idolatry, in: *Jewish Quarterly Review* 69/1 (1978), S. 13 f. und Sommer, Idolatry, in: *The Oxford Dictionary of The Jewish Religion*, S. 373 f.

⁷ Die anderen beiden sind Mord und sexuelle Untaten wie Inzest. Nach Sommer, Idolatry, a. a. O., S. 373.

⁸ Cohn-Wiener, *Jüdische Kunst*, S. 4.



Bild 1: Marc Chagall, Mose vor dem brennenden Dornbusch (1965)

Das Bilderverbot wurde jedoch nicht immer befolgt: Schon als Moses mit den Gesetzestafeln vom Berg Sinai herabkam, soll sein Bruder Aaron, so der Bericht im Buch Exodus, mit den wartenden Israeliten ein goldenes Kalb gefertigt haben. Zwar kannte man wohl im Orient Stierdarstellungen als Throne für unsichtbare Götter (»in Egypt, Babylonia and Aram the bull was the seat of various gods«⁹), die Schrift aber berichtet, dass die Israeliten dieses goldene Kalb anbeteten und um es herum tanzten – wie z. B. von Raffael dargestellt –, weswegen Moses wütend die Gesetzestafeln zerstört haben soll.¹⁰

⁹ Faur, a. a. O., S. 11, s. auch Brumlik, *Schrift, Wort und Ikone*, S. 47.

¹⁰ Es ist bemerkenswert, dass Arnold Schönberg in seiner Oper über das Bilderverbot, »Moses und Aaron«, zwar die Bildlosigkeit der Musik als Darstellungsmedium wählte, aber doch unter dem Eindruck von Michelangelos Mosesplastik stand, um sich seinem Thema anzunähern. S. Lenzen, Vom Bilderverbot zum jüdischen Gebet in Arnold Schönbergs Oper Moses und Aron, in: Rainer/Janssen (Hg.), *Bilderverbot*, S. 239–251, hier S. 240.

Zwar führten die Juden, als sie noch nomadisch umherzogen, eine Bundeslade mit sich, die die wiederhergestellten Gesetzestafeln als Zeichen des Bundes zwischen Gott und den Menschen enthielt und als geistliches Zentrum diente;¹¹ doch als sie sesshaft wurden und Tempelbauten errichtet hatten, soll es durchaus Bildnisse gegeben haben. Auch im Tempel Jahwes im Südreich Juda standen Bilder, die man verehrte, wie sich einer Äußerung des Propheten Ezechiel entnehmen lässt.¹² Hosea lässt Jahwe in bitterer Enttäuschung ausrufen: »Als Israel jung war, gewann ich es lieb, ich rief meinen Sohn aus Ägypten. Je mehr ich es rief, desto mehr liefen sie von mir weg. Sie opferten den Baalen und brachten den Götterbildern Rauchopfer dar.«¹³

Ein von Menschenhand gemachtes Götterbild wird als nichtig erklärt und kann keine Vergegenwärtigung der Gottheit sein.¹⁴ Am eindringlichsten warnt der Prophet Jeremia vor dem »Unwert der Bilder«, er nennt sie »Trug«, absolut »nichtig«, »Leichname«, »lächerliches Machwerk« [...]. »Der Widerwille Jahwes gegen den neuerlich hereingebrochenen Götzendienst klingt wie Donnerrollen in seinen Worten auf.«¹⁵

Daher führte König Josija von Juda zwischen 632 und 622 v. Chr. eine Kultreform durch und zerstörte z. B. das von Jerobeam I. errichtete Stierbild in Bethel sowie den Sonnenwagen und die Sonnenrosse am Tempel Jahwes und viele andere Altäre, Schatz- und Gussbilder.¹⁶ Für Brumlik ist dies die eigentliche Geburtsstunde des monotheistischen Judentums. Denn Josija habe den Tempel Salomons renovieren lassen (wobei sich das bis dahin als verschollen gegoltene »Buch der Gesetze Gottes« wiedergefunden habe) und die vorfindliche israelitische Religion im Geist des Prophetentums reformiert. Später sei sie – in der babylonischen Diaspora – als strikter Monotheismus artikuliert worden, »um schließlich zu Beginn des 4. Jh. von Esra und Nehemia als Judentum kodifiziert zu werden.¹⁷ Deshalb musste auch die Imago-Lehre spiritualisiert werden, denn wenn Gott den Menschen

¹¹ van Voolen, a. a. O.

¹² Brumlik, *Bilderverbot*, a. a. O., S. 339 nennt als Quelle AT, Buch Ezechiel (Ez) 8,10.

¹³ AT, Hosea 11,1–2. s. auch AT Jes 2,8 und Jes 2,20–21.

¹⁴ AT Hos. 8,4b–6.

¹⁵ Lippold, a. a. O., S. 48, verweist auf AT Jer 10,3–5.

¹⁶ s. AT 2. Buch der Könige (Kön) 23,5.

¹⁷ Brumlik, *Schrift, Wort und Ikone*, S. 18.

»nach seinem Bilde« geschaffen hat,¹⁸ durfte daraus nicht im Umkehrschluss auf eine anthropomorphe Gestalt Gottes geschlossen werden,¹⁹ der keinesfalls optische Ähnlichkeit mit Menschen haben konnte, aber durchaus über verwandte Gefühle wie Trauer, Zorn und Liebe verfügte.

So wird etwa im 17. Kapitel des Buches Jesus Sirach²⁰ eine anthropologisch-ethische Deutung der Imago-Stellen vorgenommen. Die Gottähnlichkeit wird in der Fähigkeit gesehen, Gutes vom Bösen unterscheiden zu können, daneben aber auch zunehmend in den geistigen Fähigkeiten des Denkens und Erkennens.²¹

Einen noch deutlicheren Schritt in Richtung Spiritualisierung der Imago-Vorstellung geht die *Sapientia Salomonis*, die in der »Unsterblichkeit« der menschlichen Seele die Gottebenbildlichkeit des Menschen sieht: »Denn Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen und ihn zum Bilde seines eigenen *Wesens* gemacht.«²² (*My italics*) Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit jedes einzelnen Menschen hatte daher auch zur Folge, dass man sich seinen Mitgeschöpfen in Achtung zuwenden musste.

Die babylonische Gefangenschaft wie auch die Zerstörung des (ersten) salomonischen Tempels konnte durchaus als Strafe für Götzendienst gedeutet werden, wobei das in Auflösung begriffene assyrische Weltreich mit den vier Hauptstädten Susa, Ekbatana, Persepolis und Babylon durchaus den Freiraum für neue Gemeinschaftsbildungen zuließ. Jahwe hatte wegen Bundbrüchigkeit und Abgötterei die Zerstörung des Heiligtums, die Verschleppung der Bundeslade und Exilierung zugelassen und erwies sich doch als der alleinige und treue Gott, der sein Volk zu seiner unverwechselbaren Identität führen will:²³

¹⁸ die gefährlichen Perikopen finden sich in Genesis 1,26–28; 5,5 und 9,6, sowie in Psalm 8.

¹⁹ Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 1, S. 211.

²⁰ Das Buch Jesus Sirach wurde um 190 v. Chr. in hebräischer Sprache verfasst und um 132 v. Chr. ins Griechische übertragen, aber nicht in den offiziellen Kanon der Heiligen Schriften des Judentums aufgenommen (die Thora enthält die ersten 5 Bücher Mose), stand aber gleichwohl bei den Rabbinen in hohem Ansehen, vgl. Schäfer, *Die Geburt des Judentums aus dem Geiste des Christentums*, S. 61.

²¹ vgl. Sir 17,7 und Sir 16,24f sowie 17,7.

²² Grözinger, a. a. O., zitiert *SapSal* 2,2.3.

²³ Lippold, a. a. O., S. 49.

»Fern von der verwüsteten Heimat und dem zerstörten Zentralheiligtum müssen die verstreuten Exilanten neue geistige Werte finden, die sie zusammenhalten. Zum einenden Band wird jetzt das Gesetz, dessen Grundlage die Thora²⁴ bildet. [...] Seit der Makkabäerzeit sind überhaupt keine Abbildungen von irgendwelchen Lebewesen gestattet. Das Gesetz, nunmehr die einzige Basis, auf der das ethnisch heterogene Judentum unter der Römerherrschaft seinen inneren Zusammenhalt findet, hat existentielle Bedeutung gewonnen.«²⁵

Das Judentum war zur Buchreligion geworden und verfolgte rigoros jede Art von Bildhaftigkeit. Es war deshalb nicht erstaunlich, dass zur Zeit der Römerherrschaft Probleme auftraten, als die Juden sich der Enthüllung von römischen Hoheitszeichen mit Kaiserbildnissen widersetzen. Es kam fast zum Krieg, als Kaiser Caligula seine Statue im wiederaufgebauten Jerusalemer Tempel aufstellen lassen wollte. Bei zwei Aufständen der Juden gegen die Römer 66 n. Chr. (»Makkabäeraufstand«) und 132–135 n. Chr. (»Bar-Kochba-Aufstand«) ging es um die Wahrung des Bildverbots, und infolgedessen wurde der 2. Tempel unter Hadrian durch Titus 70 n. Chr. zerstört²⁶ und nie wieder aufgebaut. Jerusalem wurde dem Erdboden gleichgemacht und durch eine römische Kolonie ersetzt, deren Betreten den Juden verboten war. Schon damals siedelten sich jüdische Gemeinden in Mittel- und Osteuropa sowie in Spanien an, und nach der Phase einer Priester-Königs-Tempelreligion wurden die Schriftgelehrten zu neuen Leitfiguren.²⁷

»Es beginnt das so genannte rabbinische Judentum, genannt nach der jetzt zur ausschließlichen Herrschaft gelangten intellektuellen Elite, dem Rabbi und den Schriftgelehrten. Von nun an musste und konnte das Judentum vollständig ohne Tempel auskommen – die Funktion des Tempels wurde durch Tora und Laiengottesdienst in der Synagoge völlig ersetzt sowie durch Elemente der häuslichen und individuellen Frömmigkeit.«²⁸

²⁴ Die Thora umfasst die ersten 5 Bücher Mose des AT, der später entstandenen Jerusalemer und der babylonische Talmud sind eine später entstandene Sammlung von Gesetzen und Lebensregeln für die jüdischen Gemeinschaften, was gerade in der Diaspora wichtig war.

²⁵ Lippold, ebd.

²⁶ nach Künzl, *Jüdische Kunst*, S. 16f soll der »3. Tempel« am Ende der Zeiten an genau dieser Stelle wiedererstehen (nur dass sich an genau dieser Stelle heute der arabische Felsendom befindet, weil an dieser Stelle Mohammed seinen »Nachtflug« in den Himmel angetreten haben soll.)

²⁷ Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 1, S. 31.

²⁸ Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 1, S. 32.

Für Grözinger ist das rabbinische Judentum »das grandiose Unternehmen einer Neudeutung der biblischen Schrift aus dem Geiste eines kulturell, wissenschaftlich und weltläufig gewordenen Denkens«. ²⁹ Die Sammlung der göttlichen Gesetze und die reine Schriftdeutung wurden in der Halacha (Rechtschnur) normiert und um erbauliche Erzählungen und Belehrungen (Haggada) ergänzt und später in die für alle Juden auf der ganzen Welt verbindlichen Talmude übernommen. ³⁰

»Was ihnen bleibt, ist das Gesetz und die Erwartung des Messias. Was ihnen bevorsteht, ist die Große Diaspora, die Zerstreuung über die ganze Welt.« ³¹

In der Fixierung auf die heiligen Schriften hatte sich der jüdische Monotheismus anders entwickelt als der griechisch-philosophische: die – abstraktere – platonische Wesensschau der Idee des Guten und Schönen wurde nun einer Kultur des Lesens und des Hörens gegenübergestellt, wie es später Buber analysiert hat. ³²

»Aus diesem Ringen um die Schrift resultiert eine Stellung zum Absoluten, die der platonischen Metaphysik strikt entgegengesetzt ist. [...] An die Stelle des platonischen Theoretikers, der ein absolutes Sein geistig betrachtet, hört der jüdische Gläubige auf eine Weisung, an die Stelle eines nach Übereinstimmung suchenden Blicks tritt ein zur Tat bereites Hören, wo in der platonischen Metaphysik das Auge regiert, regiert im biblischen Denken das menschliche Ohr.« ³³

Spekulative Vermutung und gläubiges Bestätigen, höchstes Sein und göttliche Stimme werden also gegeneinander abgesetzt, und daraus entstand die Lehre des sog. »Hebräischen Humanismus«, der auf Sprache und eben nicht auf »Spekulation« setzte. ³⁴ Das führt sogar dazu, dass das »Tetragrammaton«, der von der göttlichen Stimme offenbarte Name JHWH, der inhaltlich sowieso mehr Verhüllung als Enthüllung ist, sich nicht im Sein profanisiert einnisten darf: Er darf nur einmal im Jahr, am Versöhnungstag, von einem Priester in einem

²⁹ ebd.

³⁰ vgl. Elshahed, Die Rolle der jüdischen Philosophie im islamischen Gedankengut am Beispiel von Mose Maimunides, in: Bickmann / Scheidgen et al. (Hg.), *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik*, S. 512.

³¹ Lippold, a. a. O., S. 50.

³² Buber, *Zwei Glaubensweisen*. (u. a. S. 133: »Bild ist eine Festlegung auf eine Offenbarkeit, es will Gott verwehren, sich zu verbergen.«)

³³ Brumlik, *Schrift, Wort und Ikone*, S. 72.

³⁴ ebd.

leeren Raum ausgesprochen werden, und ansonsten liest man stattdessen »Adonai« (mein Herr) oder einfach »HaSchem« (der Name). Der jüdische Gott ist also nicht nur bildlos, sondern auch namenlos.

Doch »das rabbinische Judentum beharrt auf einem Gott, der sich zu gemeinsamer Interpretation seinen Geschöpfen überantwortet hat. Das Judentum [...] kam ohne Opfertod aus – die befreiende Erniedrigung Gottes geschah durch Interpretation, durch Lektüre«³⁵. Es musste sich auch gegen das Christentum absetzen (»Many authorities classified Christianity as idolatry, because of its doctrines of the Trinity and the Incarnation and due to its use of images«³⁶), und so schreibt Schäfer, obwohl historisch das Christentum aus dem Judentum entstanden ist – Jesus und seine Jünger waren Juden – auch über »die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums.« Denn es galt, sich gegen das neu entstandene Christentum abzusetzen. So kann man z. B. im feierlichen Beginn des biblischen »Sch'ma Jisrael«, das zu einem der wichtigsten jüdischen Gebete werden sollte, (»Höre Israel (»Sch'ma Jisrael«), der Herr ist unser Gott, der Herr allein – »JHWH echad«) diesen letzten Teil auch als »der Herr *ist* einer« übersetzen, womit der Gott Israels als einer – und ein einziger – anerkannt wird, d. h. gleichzeitig als ein ungeteilter Gott, »von dem nicht gesagt werden kann, dass er aus mehreren Personen besteht«.³⁷

Doch das war nicht unstrittig, vor allem weil es *drei* Gottesnamen gab: Neben JHWH wurde in der Schrift »el« und »elohim« benutzt, und letzterer war sprachlich ein Plural und bedeutet wörtlich »Götter« und verwies auf den in Gen 1,26 verwendeten Plural: »Lasst *uns* einen Menschen machen, in *unserem* Bilde, in *unserem* Gleichnis«. In der griechischen Übersetzung, der Septuaginta, entstand das Problem nicht, denn der Plural »elohim« wurde dort im Singular mit *theos*, und JHWH mit *kyrios* übersetzt, um jede Zweideutigkeit zu vermeiden.³⁸

Das Judentum hatte sich zu einem strengen Monotheismus entwickelt; und Hermann Cohen, einer der Begründer des Marburger Neukantianismus, schrieb später in seinem bekanntesten Buch zum Judentum mit dem Untertitel »Eine jüdische Religionsphilosophie« in seinem Kapitel II (»Der Bilderdienst«), der Monotheismus habe

³⁵ Brumlik, *Schrift, Wort und Ikone*, S. 73.

³⁶ Sommer, *Idolatry*, a. a. O., S. 373.

³⁷ Schäfer, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums*, S. 35.

³⁸ Schäfer, a. a. O., S. 47 und 37.

»die Brücken zwischen der Vielheit der Dinge und der Einzigkeit des göttlichen Seins abgebrochen«: »Das Bekenntnis und die Anerkennung anderer Götter außer dem Einzigem« sei damit ausgeschlossen, und der Monotheismus könne »keine Toleranz anerkennen gegenüber dem Polytheismus«. Der Götzendienst müsse »schlechterdings ausgerottet« werden.³⁹

»Der Unterschied zwischen dem einzigen Gott und den Göttern beschränkt sich nun aber nicht auf den Unterschied in der Anzahl: Er prägt sich auch aus in dem Unterschiede zwischen einer unsichtbaren Idee und einem wahrnehmbaren Bilde. [...] Die Götterbilder müssen Bilder von etwas anderem sein, dem sie die Bedeutung eines Gottes beilegen. [...] Daher kann kein Bild von Ihm zulässig sein: Es müsste ein Urbild, vielmehr das Urbild sein, mithin kein Bild, welches nur Abbild sein kann. Im Begriffe des Seins und seiner Einzigkeit ist sonach der Widerspruch gegen die Plastik begründet. [...] Die Götter müssen vernichtet werden, denn sie sind nicht Sein, sondern Bilder.«⁴⁰

2.1.2 *Philon von Alexandrien und das späthellenistische Judentum*

Philon von Alexandrien, latinisiert auch genannt »Philo Judaeus«, dessen sehr wohlhabende Familie persönlichen Kontakt zum römischen Hof hatte, lebte von ca. 20 vor bis ca. 45 nach Chr. in Alexandria und wurde vor allem bekannt dadurch, dass er auf dem Hintergrund der politischen Wirren in Alexandria eine Delegation anführte, die um das Jahr 40 n. Chr. zum kaiserlichen Hof nach Rom geschickt wurde, um den Juden in Alexandria das Bürgerrecht zu sichern. Der alexandrinische Mob hatte verlangt, dass Juden Kultstatuen des wahnsinnigen Kaisers Caligula⁴¹ in ihren Synagogen aufstellten (man war sich seines Wunsches nach göttlichen Ehren bewusst), und nahm die Weigerung als willkommene Gelegenheit, Juden nach Belieben auszuplündern und zu morden. Die einzige Hoffnung der Juden, die zu Tausenden aus ihren Häusern vertrieben wurden und um ihr Leben fürchten mussten, war, dass der Kaiser selbst sie von seiner

³⁹ Cohen, *Religion der Vernunft aus dem Quellen des Judentums*, S. 84f.

⁴⁰ Cohen, a.a.O., S. 86f.

⁴¹ Caligula soll Gespräche mit dem Mond geführt haben und wollte noch kurz vor seiner Ermordung sein Lieblingssperd Incitatus, dem er einen Palast gebaut hatte, zum Konsul mit ständigem Sitz im Senat ernennen.

Forderung nach Anbetung ausnehmen würde, und tatsächlich konnte Philon von Caligula eine widerstrebende Duldung der Juden erreichen.⁴²

Philon war wie sie der Auffassung, dass Malerei und Bildhauerei, die er an anderer Stelle als »schädliche« und »hinterlistige« Künste bezeichnet, durch ihre Ausstrahlung die Wahrheit verfälschen und durch ihre Wirkung durch die Augen die Seele verführen.⁴³ Daher erfüllte ihn die Aufstellung von Statuen in Synagogen mit Wut. Denn Sinnlichkeit mache den Geist schläfrig, besonders »wenn das Auge die kunstvollen Werke von Malern und Bildhauern betrachtet.«⁴⁴

Für Goodenough ist es eine Ironie, dass der Mann, der diese Duldung am römischen Hof⁴⁵ erreichen konnte, heute oft als weltfremder Metaphysiker ohne praktische Interessen gesehen wird. Seine Texte zu politischen und Gesetzesfragen sind nämlich – in idealistischer Sprache – in anderen Texten versteckt, denn man musste Vorsicht walten lassen. Die jüdische Gemeinde im damaligen Alexandria scheint eine Art jüdischer Stadtstaat im Staat gewesen zu sein, in denen die Juden wie Philon gleichzeitig Bürger und Fremde waren. Sie hatten wohl eigene Gerichte und Beamte, waren aber dennoch Untertanen des römischen Präfekten und zahlten Steuern, waren aber nicht an der griechischen Organisation der Stadt beteiligt, die die Römer fortgeführt hatten. Sie wurden persönlich von den Römern verachtet, aber als gute und profitable Bürger anerkannt und mit politischen Privilegien ermutigt, in Alexandria zu leben, galten aber doch im Vergleich mit Römern als minderwertig.⁴⁶ Man musste also in seinen Äußerungen äußerst vorsichtig sein, und Philon rief in seinen Schriften dazu auf. Vorsicht sei für den Einzelnen, was die Schutzmauer für eine Stadt sei. Mit seiner Vorliebe für Vergleiche

⁴² s. Philons autobiographischer Bericht in *Legatio ad gaium*, sowie Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus*, S. 1.

⁴³ Pekáry, *Imago res mortua est*, S. 40 und 161 zitiert hier Philo, Decal. 156 sowie Gigant. 59.

⁴⁴ Pekáry, a. a. O., S. 161 f zitiert hier Philo, Flacc. 41 ff sowie Legum allegoriae II, 26.

⁴⁵ Ursprünglich sollen die Römer voller Verachtung für die Fülle der griechischen Statuen gewesen sein, wofür Pekáry, a. a. O., z. B. S. 17 ff viele Belege gibt. Doch das soll sich zur Kaiserzeit geändert haben, so z. B. soll das römische Kolosseum in jeder Nische eine Statue enthalten haben, als ein »ewigwährendes Denkmal der Verdienste einer Person« (a. a. O., S. 49).

⁴⁶ Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus*, S. 3 f.

betont er, dass ein Wagenlenker zwar jede Freiheit habe, seinen Pferden freien Lauf zu lassen, aber auch in der Lage sei, sie zu kontrollieren und nach seinen Wünschen zurückzuhalten. Man setze auch keine Segel und begeben sich aufs offene Meer, wenn der Sturm die Wellen auftürme, sondern liege besser zu dieser Zeit sicher im Hafen.⁴⁷

Daher kann man bei Philon zwei Arten politischer Schriften unterscheiden: solche, in denen er offen die jüdischen Beziehungen zu den Römern diskutiert, und solche, in denen er verschlüsselt und vorsichtig unter Verwendung von Gleichnissen vorging. Unter der Überschrift »Politics in Code« beschreibt Goodenough Philons Schriftauslegung, z. B. der Geschichte Josephs, der im historischen Ägypten der zweite Mann hinter dem König war, als ein »clever piece of *double entendre*«, denn jeder jüdische Leser von Verstand müsse den Doppelsinn und den Bezug zur Zeit Philons verstanden haben, in der ein römischer Präfekt, über dem nur noch der römischen Kaiser rangierte, das Sagen hatte.⁴⁸

»To make this reference clear, Philo also brings out the Scriptural description of Joseph having honor in Egypt second only to that of the king or emperor. [...] Philo is using Joseph as a type to vent his secret hatred of not just the politician, but specifically to that Roman ruler who was immediately over Philo and his own circle. That Jew would have been dull indeed who did not understand the reference.«⁴⁹

Versteckt war dies alles in einer Reihe von Abhandlungen zu den »Allegorischen Erklärungen der Gesetze« (*»Legum allegoriae«*), in denen Philon den mosaischen Pentateuch (er kannte nur die griechische Übersetzung der Septuaginta) einer hermeneutischen Exegese unterzog, was nur für Juden von Interesse war, die seine Methode der Allegorie verstehen konnten.

Diese Methode war nicht die Erfindung von Philon. Man glaubt heute, dass sie sich im 6. vorchristlichen Jahrhundert als Folge der Homerkritik der Vorsokratiker entwickelt hat und dazu gedient haben soll, die Schriften Homers, die »Bibel« der Griechen, gegen Kritik abzusichern. Sie soll also aus apologetischen Motiven entstanden sein, was man auch Philon und den christlichen Schriftstellern unter-

⁴⁷ a. a. O., S. 5 f.

⁴⁸ a. a. O., S. 21 ff.

⁴⁹ a. a. O., S. 23.

stellte.⁵⁰ Die Allegorie sei, so Stein, »das Antidotum gegen die gottlose Auffassung von der Gottheit«. ⁵¹ In der Tat wollte sich Philon gegen eine zu anthropozentrische Auffassung von der Menschenähnlichkeit Gottes stellen, ⁵² es ging ihm um Spiritualisierung. Doch zumindest für ihn ist noch ein anderes Motiv auszumachen:

Philon arbeitete im Hinblick auf Thoraauslegung mit einem zweischichtigen Textmodell und unterschied eine niedere Thora mit wörtlicher Auslegung und eine höhere mit allegorischer Auslegung.

»Nach Philon ist die allegorische Methode das hermeneutische Element, um die in der Schrift unterirdisch, d.h. hinter dem Literalsinn verborgenen Wahrheiten ans Licht zu heben. Sie richtet sich also auf den tieferen Sinn des geschriebenen Buchstabens [...]. Nach Jos 28 ist sogar das meiste, was sich in der Gesetzgebung des Mose findet, Allegorie, und darum in einem über den äußeren Wortlaut hinausgehenden Sinne zu verstehen, der in diesem Über-Hinaus zugleich die Tiefendimension der Schrift anvisiert.«⁵³

Vom platonischen Urbild-Abbild-Denken beeinflusst, sieht Philon als erster monotheistischer Religionsphilosoph⁵⁴ in der äußeren, niederen, da schriftlich fixierten Thora ein Abbild der eigentlichen Thora, die ein höheres inneres Gesetz repräsentiert und erschlossen werden muss. Dem Textkorpus steht also ein innerer Sinn gegenüber. Der Buchstabengehorsam deutet symbolisch auf den höheren Gehorsam hin, die irdischen Repräsentanten der Schrift gelten allenfalls als Hinweis und Zeichen⁵⁵ auf den höheren bzw. tieferen Sinn.

So stehen die Personen des Alten Testaments für bestimmte Tugenden (Adam z. B. für den Nous, Eva für die Aisthesis, Abel für die Frömmigkeit), denn Philon sucht ein allgemeines *tertium comparationis* (wie die Tugenden) zu finden, das es gestattet, die biblischen

⁵⁰ Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, S. 8 f.

⁵¹ Stein, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*, S. 2.

⁵² Weber, *Das »Gesetz« bei Philon v. Alexandrien und Flavus Josephus*, S. 117.

⁵³ Weber, a. a. O., S. 116. Von hier scheint mir die Methode der Textdekonstruktion bei Derrida motiviert zu sein, der auch mit einem ganz ähnlichen zweischichtigen Textmodell arbeitet.

⁵⁴ Elshahed, *Die Rolle der jüdischen Philosophie im islamischen Gedankengut*, in: Bickmann et al. (Hg.) *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik*, S. 511.

⁵⁵ Weber, a. a. O., S. 122 f.

Geschichten auf die Gegenwart zu beziehen.⁵⁶ Diese allegorische Exegese der Schrift wird auch für spätere Denker wichtig. Für Stein wird die Allegorie erst durch die Verbindung der Metapher mit der Symbolik möglich, denn »mittels der Metapher verdrängt der symbolische Sinn ganz das Reale: Die Symbolik wird zur Allegorie«, im Bestreben, »die Gottheit vom Sinnlich-Menschlichen zu befreien«.⁵⁷ Wenn z.B. Manna für die hungrigen Israeliten in der Wüste vom Himmel fällt, muss man nicht im Wortsinn an physische Nahrung denken, denn es kann auch um spirituelle Sättigung mit himmlischer Speise gehen. Und eine zahlenmystische Spekulation zur heiligen Zahl 7, die diese nicht nur mit der Anzahl der Schöpfungstage, sondern auch mit der der damals bekannten Planeten in Verbindung bringt, macht deutlich, dass sie für Himmel *und* Erde steht, also für den gesamten Kosmos, und dass ihr also kosmische Verehrung zukommt.⁵⁸

Solche Allegorese ist daher für Philon nicht nur angewandte platonische Philosophie, da die allegorisch auszulegenden Schriften Ideen enthüllen, sie ist für Philon auch eine Erkenntnismethode, die zur Gottesschau führt.⁵⁹

Denn des Weiteren ist die von Platon inspirierte Lichtmetaphorik zu nennen, in der es neben dem natürlichen Licht das eigentliche, das göttliche Licht gibt, das mit den Augen des Geistes zu sehen gestattet (damit hat Philon Plotin beeinflusst), wobei Klein, der die Sprache der hellenistischen Mystik untersucht, »die Vorstellung des Schauens, die Einheit von Licht und Auge im Akte des Sehens« mit der Symbolik der Liebesgemeinschaft und des Hochzeitsmahles identifiziert.⁶⁰ Doch solche *unio mystica* kannte das jüdische Denken eher nicht, das Göttliche (das Philon ganz griechisch mit »dem Sein an sich« identifizierte) musste prinzipiell unerkennbar und unerreichbar bleiben. Für Philon ist es aber durch seine Kräfte wahrnehmbar, die er mit Gottes Güte, Autorität und dem Logos bezeichnet, der in die Welt

⁵⁶ Philon, *De virtutibus*, in: Cohn/Heinemann et al (Hg.), *Philon v. Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 2.

⁵⁷ Stein, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*, S. 1 f.

⁵⁸ Weber, a. a. O., S. 132 f und 156 f.

⁵⁹ Christiansen, a. a. O., S. 13 f.

⁶⁰ Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandria und in den hermetischen Schriften*, S. 73.

hineinwirkt, aber auch alles umschließt.⁶¹ Philon bezeichnete diesen Logos, der an der zweiten Stelle nach Gott steht, sogar als »Sohn Gottes«; ihm wird eine »Fürsprecherrolle zwischen Gott und den Menschen«⁶² zugeschrieben. (Damit hat Philon auf Ambrosius und Augustinus gewirkt und die christliche Trinitätslehre beeinflusst.)

Das zeigt erneut, dass Philon nicht nur über jüdische, sondern auch über griechische Bildung⁶³ verfügte und wie Paulus als synkretistischer Denker gesehen werden kann. Doch ist dies für Philon kein naiver Eklektizismus, für ihn passen die Schriften Moses (die er, wie gesagt, nur in griechischer Übersetzung kannte, er soll kein Hebräisch gekonnt haben) und das griechische Denken perfekt zueinander und ergänzen sich gegenseitig, und er war überzeugt, dass das mosaische Schrifttum auf das griechische Denken eingewirkt hatte, das nun seinerseits Auslegungen und Interpretationen gestattete, die das jüdische Denken für das hellenistische erschließen helfen konnten: »Wenn also Philon die hellenistischen Bestandteile seiner Bildung unter dem Einfluss des Judentums auswählt, umbildet, gelegentlich sogar verstärkt, so lässt sich eine ganz ähnliche Wirkung des Hellenismus auf sein jüdisches Gedankenerbe feststellen.«⁶⁴

Damit wird das Problem der Assimilation exemplarisch deutlich, das sich jüdischen Denkern auch zu späteren Zeiten gestellt hat. Wie weit darf solche Assimilation gehen? Wieviel Assimilation ist möglich, wie viel nötig? Gerade in Zeiten der Diaspora gilt es ja auch, die eigene Identität zu bewahren, was zum Erstarken der rabbinischen Bewegung und zur Notwendigkeit des Jerusalemer und des Babylonischen Talmud beigetragen hat.

In Philons jüdisch-hellenistischem Denken wird deutlich, dass er das Sehen über das Hören, das Visuelle vor das Auditive gestellt hat,⁶⁵ was auch zu Brüchen führt: Einerseits soll und muss das Göttliche prinzipiell verborgen und unerkennbar bleiben, andererseits soll es in mystischer Schau geistigen Augen erreichbar sein. Schon hier bricht der Konflikt zwischen Unmittelbarkeit und symbolischer Ver-

⁶¹ J. Morris, *The Jewish Philosopher Philo*, in: E. Schürer, *History of the Jewish People*, Bd. 3, 1987, S. 884.

⁶² Elshahed, a. a. O., S. 517 zitiert hier Abdarrahman Badawi, *Kharif al-fikr al-yunani, an-nahda*, S. 93 f.

⁶³ Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, § 11 (S. 511 ff.).

⁶⁴ Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, S. 562.

⁶⁵ vgl. Klein, a. a. O., S. 69 sowie Kweta, *Sprache, Erkennen und Schweigen in der Gedankenwelt des Philo von Alexandrien*, S. 227.

mittlung auf, und es ist die Frage, ob sich in ihm überhaupt vermitteln lässt. Ebenso ist in rabbinischer Tradition nicht wie bei den Griechen die (auf Ideenschau beruhende) Erkenntnistheorie bzw. Metaphysik die *Prima Philosophia*, sondern die Ethik, da Verhaltensregeln direkt aus der geoffenbarten Schrift abgeleitet wurden. Denn die rabbinische Deutung der *zelem*-Vorstellung sah eben nicht die geschöpfliche Sonderstellung des Menschen in seinen intellektuellen und theoretischen Vernunftfähigkeiten, sondern in seiner Fähigkeit zum ethischen Handeln: »Der Heilige«, so die Interpretation des Midrasch Tanchuma von Gen 11.26, »der ›Gerecht‹ und ›Aufrichtig‹ heißt, hat den Menschen alleine deshalb in seinem Bilde (*zelem*) erschaffen, damit der Mensch ›gerecht‹ und ›aufrichtig‹ sei, wie er selbst.« Dies führt zu einer völlig anderen Ausrichtung der rabbinischen Anthropologie,⁶⁶ der es auch nie um das *Wesen* Gottes ging, sondern um das *Handeln* Gottes an den Menschen.

Und schließlich war die auch Frage zu klären, ob es sich um einen personalen Gott handelte, der sich den Menschen geoffenbart hatte, oder, wie im griechischen Denken, um ein abstraktes Seinsprinzip. Das führt u. a. bei Heinemann auch zu massiver Kritik: Philon habe rabbinische Unterscheidungen teils nicht gekannt, teils aber auch ihm bekannte, aber unbequeme Einzelheiten weggelassen.⁶⁷ Es werde deutlich, »wie wenig sich seine unscharfe Art der Widersprüche bewusst geworden ist«: bisweilen stehe Griechisches und Jüdisches unausgeglichen nebeneinander.⁶⁸

Levine stellt die Frage, die sich hier wie bei jedem Zusammenfließen von Kulturen stellt: »Conflict or Confluence?« und verweist gerade auch für die Bildpraxis auf ganz praktische Probleme: Darf man in einem Bad mit einer Statue der Göttin Aphrodite baden? Rabban Gamaliel, von dem in der Mischna *Aboda zara* berichtet wird, tat dies und entschuldigte sich, dies sei kein Bad für Aphrodite gewesen, sondern eines, in dem ihre Statue als Ornament in der Nähe des Abflusses gestanden habe, so dass die Leute dort auch urinierten. Man ehre sie dort also nicht als Göttin, was in der Tat verboten wäre.⁶⁹ Diese liberale und flexible Auffassung, wenn es sich nicht um Idolatrie handelte – denn man war in der hellenistischen Spätantike ja

⁶⁶ Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 1, S. 280.

⁶⁷ Heinemann, a. a. O., S. 519.

⁶⁸ Heinemann, a. a. O., S. 515.

⁶⁹ Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?*, S. 107.

umgeben von Statuen aller Art –, wird konterkariert durch eine andere Geschichte, nach der es Juden zunächst nicht erlaubt war, sich im Nymphäum von Bostra Wasser zu holen, das viele Statuen, u. a. von Aphrodite, enthielt und von Zeit zu Zeit für Anbetungszwecke genutzt wurde.⁷⁰ Gesetzestreue Juden wurden also gezwungen, einen weiten Weg zum Wasserholen auf sich zu nehmen. Das Verbot wurde dann jedoch nach Diskussion in rabbinischen Zirkeln mit der Begründung zurückgenommen, dass Statuen oder Bilder nicht in Tempeln, sondern im öffentlichen Raum (das Nymphäum stand an der Hauptkreuzung) nicht als Götzenbilder zu betrachten seien. Man wollte Juden in römischen Städten ein weitgehend normales Leben ermöglichen.⁷¹

Dennoch war die Bemühung um Abgrenzung nötig, und so beschrieb Philon die Ägypter als das ultimativ Fremde und Verabscheuungswürdige, denn durch Verehrung von tierischen Gottheiten (»Zoolatrie«) und Inzest (Moses hatte ja mit seinen biblischen Ehegesetzen einen gesunden Standard vorgegeben) werde Ägypten zu einer kranken Nation. Hingegen wurden ihm die Römer zum Inbegriff von Kultur, denn sie waren in der Lage, anders als Alexander der Große es vermocht hatte, die Errungenschaften der hellenistischen Kultur, die sich für ihn so gut mit der jüdischen harmonisieren ließ, in die Welt zu tragen.⁷²

Philon interpretierte – ob dies auch seiner eingangs erwähnten Vorsicht anzurechnen ist? – die beispiellosen Dimensionen des Römischen Reiches als Ausdruck von moralischer und kultureller Überlegenheit. »Ein Reich im Frieden mit sich selbst, unter guten Gesetzen, das Harmonie zwischen allen seinen Regionen gewährleistet«, war deshalb »eine Freude«⁷³ »für alle Nationen sowohl in Europa als auch in Asien«, und dies rechnete Philon Augustus zu.⁷⁴

Doch dieses Reich sollte untergehen.

⁷⁰ Cohn-Wiener, *Jüdische Kunst*, S. 2 macht den Gegensatz ganz deutlich: »Hellas war eine sinnliche Nation. Es musste sich seinen Gott menschlich vorstellen, auch wenn es ihn unsterblich dachte. [...] Die höchste Steigerung der hellenistischen Gottesvorstellung ist nicht der körperlose, unbegreifbare, sondern der das Auge beglückende, schöne Gott.«

⁷¹ Levine, a. a. O., S. 109.

⁷² Niehoff, *Philo on Jewish Identity and Culture*, S. 48 f und 115 ff.

⁷³ Philon, *Legum allegoriae*, 8 und 10, zitiert nach Niehoff, a. a. O., S. 115. Vgl. auch Bd. 3 der bereits zitierten deutschen Gesamtausgabe, S. 3 f.

⁷⁴ Philon, *Legum allegoriae*, 147 in Bd. 3 der bereits zitierten deutschen Gesamtausgabe.

2.1.3 Negative Theologie bei Maimonides

Im Mittelalter war die »zivilisierte« Welt einerseits christlich geworden, andererseits hatte sich im vorderen Orient unter griechischem Einfluss eine anspruchsvolle islamische Philosophie entwickelt, die auch das jüdische Denken beeinflusste, wodurch es einen Teil seiner Wurzeln wiederentdeckte.⁷⁵ Das war kein Zufall, da »die Urschrift der Thora mit dem Koran im Großen und Ganzen übereinstimmt«⁷⁶ und beide zu strengem Monotheismus mahnen. Das islamische Reich hatte sich bis nach Südspanien ausgedehnt (»Al-Andalus«) und hier hielt sich die jüdische Religionsphilosophie im Gegensatz zur orientalischen Richtung an Aristoteles.⁷⁷

In Al-Andalus lebten Juden, Christen und Muslime unter muslimischer Herrschaft friedlich zusammen und konnten sich, da es sich wohl um eine »weitgehend säkulare Kultur« handelte, als »gleichwertige Erben einer großen kulturellen Tradition« fühlen.⁷⁸

»Therefore, Judaism could draw freely and copiously from Muslim civilization and, at the same time, preserve its independence and integrity far more completely than it was able to do in the modern world or in the Hellenistic society of Alexandria.«⁷⁹

Von wirklich unglaublichem Einfluss für das jüdische Denken muss an dieser Stelle Moses Maimonides, oder R'Mb'M (Rabbi Mosche ben Maimon), genannt werden, der 1138 zur Zeit des maurischen Spanien in Cordoba als Sohn eines jüdischen Rabbis geboren wurde und 1204 in Kairo (damals Fostat) starb. Er war es, der als Datum der Schöpfung das Jahr 3761 vor unserer Zeitrechnung ausmachte, sodass man sich nach jüdischer Zeitrechnung heute im 6. Jahrtausend befindet. Nach muslimischer Meinung war er durch seinen ebenfalls in Cordoba geborenen Zeitgenossen Averroes (Ibn Ruschd) beeinflusst. Doch musste seine Aristoteles-Rezeption und -Umdeutung aus jüdischer Perspektive ja keineswegs mit der aus muslimischer Perspek-

⁷⁵ Elshahed, Die Rolle der jüdischen Philosophie im islamischen Gedankengut am Beispiel von Moses Maimonides, a. a. O., S. 509. (Gegenseitige Appropriationsversuche sind nicht unüblich.)

⁷⁶ Elshahed, a. a. O., S. 513. s. auch Katsch, *Judaism in Islam. Biblical and Talmudic Background of The Koran*.

⁷⁷ Elshahed, a. a. O., S. 512.

⁷⁸ Goitein, *Jews and Arabs. Their contacts through the ages*, S. 125.

⁷⁹ Goitein, a. a. O., S. 130.

tive in Konflikt geraten. Die Zeit des 11. bis 14. Jahrhunderts war für das Judentum alles andere als »finsteres Mittelalter«. Es gab neue Richtungen in biblischer Exegese, Rechtsprechung und Talmud-Novellierungen sowie starke intellektuelle Traditionen einschließlich der entstehenden neuen mystischen Bewegungen; und doch war fraglos die die beherrschende Figur dieser Zeit Moses ben Maimon (oder: Moses Maimonides), denn er galt in der jüdischen Welt als *die* Autorität für rabbinische Gesetze schlechthin und beherrschte den wissenschaftlich-philosophischen Diskurs seiner Zeit. Sein Einfluss war so bedeutsam, dass jeder Zweig jüdischen Denkens ab dem 12. Jahrhundert, bis hin zur Entstehung einer spezifischen mittelalterlichen jüdischen Mystik in der Kabbala, ohne ihn nicht denkbar gewesen wäre.⁸⁰

Als Jude arbeitete Maimonides zeitlebens in arabischen Welten, stand für religiöse Toleranz und wurde durch seine Philosophie und Theologie, vor allem in seinem philosophisch-theologischen Hauptwerk *Führer der Unschlüssigen* über Jahrhunderte hinweg kanonisch. Er gilt bis heute als einer der größten jüdischen Philosophen, wenn nicht *der* größte, und genoss schon zu Lebzeiten höchstes Ansehen bei den Juden der ganzen Welt.⁸¹ Darüber hinaus arbeitete er bis zur Erschöpfung noch als Rabbi und als Arzt, was ihm noch zusätzlich große Reputation und Anerkennung – auch seiner nichtjüdischen Umgebung – einbrachte.

Maimonides machte sich zunächst als jüdischer Theologe einen Namen und publizierte auf Arabisch und Hebräisch. Die Mischna, die Sammlung jüdischer Religionsgesetze und Lebensregeln, war zwar schon teilweise durch den Babylonischen und später den Jerusalemer Talmud durch Berichte und Protokolle von Diskussionen thematisiert worden, aber nur im Hinblick auf die Themen, die nach der Zerstörung des Tempels und für das Leben im Exil relevant waren. Maimonides verfasste die erste umfassende Auslegung der ganzen Mischna, und zwar kritisch, indem er u. a. auf die ungeheure Vielfalt biblischer und rabbinischer Quellen Bezug nahm und seine eigenen philosophischen Ansichten über die Seele und die Vollkommenheit des menschlichen Charakters hinzufügte.⁸²

⁸⁰ Diamond, *Maimonides and the Shaping of the Jewish Canon*, S. 2 f, S. 7.

⁸¹ Levinger/Kasher, Maimonides, in: Niewöhner (Hg.), *Klassiker der Religionsphilosophie* (KdRP), S. 163.

⁸² Levinger/Kasher, Maimonides, in: Niewöhner, KdRP, S. 167 f.

Im seinem umfangreichsten Buch *Mischneh Thora* versuchte er nicht nur, die Talmude aus der Thora herzuleiten,⁸³ sondern auch alle jüdischen Religionsgesetze zu ordnen, und kommentiert auch Gesetze, die Erkenntnis und Ethik betreffen. Dieses Buch enthält 1000 Kapitel und behandelt 83 Themen, u.a. im 2. Buch, dem *Buch der Liebe*, dessen Titelbild einer Ausgabe um 1400 einen Rabbiner mit der Thorarolle zeigt, umgeben vom Psalmvers »Wie lieb ist mir deine Thora«, die Verpflichtung zur Liebe.⁸⁴

Als Religionsphilosoph betätigte er sich dann im »Führer der Unschlüssigen« (FdU), der sich an diejenigen richtete, die zwischen der aristotelischen Philosophie, die damals in arabischer Übersetzung verfügbar war, und der jüdischen Religion schwankten.

Unter anderem ging es dabei um den Konflikt zwischen der *creatio ex nihilo*, also einer Schöpfung am Beginn der Zeit, und der aristotelischen Auffassung von der Ewigkeit der Naturgesetze (vgl. FdU II, Kap. 13 ff.), bei der Maimonides zumindest den »Unschlüssigen« klarmachte, dass weder Präexistenz noch ein Schöpfergott bewiesen werden können (FdU I,71-II,31); sowie um das Zusammendenken des göttlichen Vorherwissens mit der menschlichen Willensfreiheit. Seine Lösung⁸⁵ gemahnt an die *Quaestio* 22 des Thomas v. Aquin, der wie sein Lehrer Albertus Magnus Maimonides sowie auch Averroes – der allerdings kein sephardischer Jude, sondern Muslim war – kannte und schätzte.

Wirklich bedeutsam im Hinblick auf das Bilderverbot ist aber sein ungewohnt scharfer und systematisierender Ansatz der negativen Theologie, die ein aus dem Platonismus stammendes Verfahren darstellt, das Denken oder Reden über Gott zu beschränken, indem die positiven Aussagen über Gott (positiv und negativ sind hier deskriptiv, nicht wertend gemeint) als unangemessen kritisiert und verworfen werden. So kritisiert etwa der 7. Brief Platons die schriftliche Verbreitung der Lehren über »das Erste und Höchste in der Natur« (seine Ideenschau ist intuitives Erfassen) und stellt fest, dass man, wenn man wirklich etwas davon verstanden habe, davor zurückschrecken muss, es schriftlich zu fixieren, solches Wissen lasse sich in keiner Weise wie anderes Wissen in Worte fassen.⁸⁶ Wenn man nämlich

⁸³ Trutwin, *Wege zum Licht*, S. 37.

⁸⁴ Levinger/Kasher, a. a. O., S. 168 f und Trutwin, ebd.

⁸⁵ vgl. Levinger/Kasher, a. a. O., S. 185 sowie Mose ben Maimon, FdU III, Kap. 114.

⁸⁶ Platon, Siebter Brief 341 b-e, 344d-345b.

menschliche Eigenschaften wie Güte oder Weisheit einem höchsten Wesen zuschreibe, so übertrage man Vorstellungen aus dem Bereich der menschlichen Erfahrung auf ein göttliches Wesen. Das ist unangemessen, weil so die absolute Transzendenz Gottes nicht berücksichtigt wird. Es sind daher nur negative Aussagen, also die Verneinung positiver Aussagen, legitim, wobei die Aussage, Gott könne nicht als gut bezeichnet werden, nicht bedeute, dass er schlecht sei. Vielmehr müsse man an so etwas wie »übergut« denken, da seine Güte alle menschlichen Vorstellungen und Begriffe übersteige. (Ein Gedanke, der sich so auch bei Meister Eckhart wiederfindet.)

»Die negative Theologie beginnt mit dem Letzten und Untersten (unbelebter Materie und den niederen Gemütsbewegungen), indem sie es bezüglich Gott negiert, und schreitet dann aufwärts, indem sie alle Worte und Namen bis hin zu den höchstrangigen Begriffen wie Leben und Gutheit als Aussagen über Gott verwirft.«⁸⁷

Anthropomorph ist daher auch die Annahme der Körperlichkeit Gottes, die aus der Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit (*zelem*) des Menschen folgen könnte, und Maimonides sieht diese gleich im ersten Kapitel des ersten Buchs⁸⁸ (Aristoteles-kompatibel) in dessen Geistigkeit und Vernünftigkeit und macht klar, dass die Thora in vielem metaphorisch redet, um allgemein verständlich zu sein.⁸⁹

Das gilt auch für die Zuschreibung von Gefühlsregungen: In der *Mischne Thora* bezeichnet Maimonides sogar jemanden, der an die Körperlichkeit Gottes glaube, als Häretiker, der keinen Anteil an der kommenden Welt haben kann. Dieser Glaube sei sogar schlimmer als Idolatrie, denn ein Götzendiener könne immer argumentieren, dass das Idol, das er anbetet, nur ein Symbol eines höheren Gottes sei. Doch jemand, der sich mit seinem geistigen Auge ein personifiziertes Bild der Gottheit, z. B. als große Person auf einem Thron sitzend, vorstelle, sehe jene Gestalt nicht als bloßes Symbol. Er bete nur ein Wesen an, das lediglich eine vollkommeneren Gestalt eines Menschen sei, was nicht mehr als ein imaginäres Wesen darstelle, auf das der Anbetende seine eigenen Züge projiziere (I,36).

Damit eröffnete Maimonides den Kampf gegen die Idolatrie an einer völlig neuen Front. Nicht die Anbetung von Statuen, z. B. plas-

⁸⁷ Theill-Wunder, *Archaische Verborgenheit*, S. 160–165. (Damit müsste auch die Annahme eines bestimmten Geschlechts als anthropomorph gelten.)

⁸⁸ vgl. auch FdU I, 7 und I, 26.

⁸⁹ Levinger / Kasher, a. a. O., S. 171 f.

tischen Repräsentationen des Baal oder der Astarte, wie es noch zur Zeit des ersten Tempels geschah, war nun die schwerste religiöse Übertretung, sondern der Anthropomorphismus, der das innere Bild des Glaubenden korrumpiere, denn auch hier konnte man von Anbetung fremder Götter sprechen⁹⁰.

Das hatte bedeutsame Folgen für ein neues Verständnis religiöser Sprache, denn die jüdische Tradition hatte streng zwischen Wort und Bild unterschieden. Sprachliche Bilder (z. B. von Gottes ausgestreckter Hand als Metapher) aber waren nicht anstößig. Nun bricht die Unterscheidung zwischen verbaler Repräsentation und bildhafter Repräsentation zusammen. Ein personifiziertes Bild von Gott in der religiösen Sprache war nun verboten, und die traditionellen Schriften konnten die Todsünde einer Körperattribution fördern. Daher mussten sie von metaphorischer Sprache gereinigt werden, d. h. die Interpretation musste die Metaphern als solche bewusst machen. Da in jeder Sprache ein Begriff vielfache Bedeutungen annehmen kann (z. B. ist im Hebräischen »Auge« mit »Quelle« synonym), kann man auf dem Hintergrund einer metaphysischen Überzeugung von der Immaterialität Gottes klarmachen, dass »ein großes Herz«, »Sehen«, »Sagen«, »Abstieg«, »Aufstieg«, »Sitz« oder »Stand« nur im übertragenen Sinn recht verstanden werden können. Bereits in den ersten Kapiteln des »Führers der Unschlüssigen« legt Maimonides großen Wert auf diese Erörterungen.⁹¹

»Maimonides gewinnt eine Sprachlehre, die kathartisch auf das biblische Zeugnis angewandt werden soll: Es verbietet sich zu sagen, »Gott ist zornig« oder »Gott ist barmherzig«, denn damit reduzierte man die Eine Gottheit auf einen menschlichen Affekt. Das wäre eine unstatthafte Äquivokation.«⁹²

Man kann Gott aber auch mit nichts vergleichen, weshalb auch alle Relationsattribute unangemessen sind:

»Die Ähnlichkeit ist eine gewisse Beziehung zwischen zwei Dingen, und wenn zwischen zwei Dingen keine Beziehung gedacht werden kann, so ist auch deren Vergleichbarkeit undenkbar. Ebenso besteht zwischen Dingen, die nicht vergleichbar sind, auch keine Beziehung, [...] Da also die Beziehung zwischen uns und Gott oder streng genommen zwischen Gott und

⁹⁰ Halbertal, *Maimonides. Life and Thought*, S. 290f.

⁹¹ Halbertal, a. a. O., S. 292 ff, S. 297.

⁹² Seubert, *Zwischen Religion und Vernunft*, S. 15.

einem anderen Wesen außer ihm als undenkbar erwiesen ist, so ist folgerichtig auch die Ähnlichkeit mit ihm undenkbar.«⁹³

»Denn so, wie man nicht die Größe einer Ameise mit der Farbe von Senf vergleichen kann, so auch nicht Gott mit irgendeiner Existenz.«⁹⁴ Und weiter sind alle positiven Eigenschaften insgesamt, die man ihm etwa zuschreiben könnte, nicht zutreffend:

»Ebenso sollte derjenige, der glaubt, dass es Wesenseigenschaften gibt, durch die Gott bezeichnet werden kann, nämlich dass er existiert, lebt, allmächtig und allweise ist und einen Willen hat, verstehen, dass diese Bestimmungen, wenn sie auf Gott bezogen werden, nicht dieselbe Bedeutung haben, wie wenn sie auf uns bezogen werden.«⁹⁵

Maimonides reinigt daher gerade im Hinblick auf das Bilderverbot die biblischen Schriften von missverständlichen Formulierungen und lässt einzig negative Attribute und Wirkattribute zu. (Er interpretiert die Äußerung »Mein Angesicht kann nicht gesehen werden« wie folgt: »Das wahre Wesen meiner Existenz kann nicht so, wie es ist, begriffen werden.«⁹⁶)

»Die verneinenden Aussagen von Gott sind (also) die wahren Aussagen, bei denen ein ungenauer Ausdruck nicht stattfinden kann« (ein mehr oder weniger), während »die Darstellung Gottes mit bejahenden Attributen die Aussage von Pluralität und Unvollkommenheit zur Folge hat [...], denn eine Eigenschaft ist nicht nur dann eine solche, wenn sie das mit ihr Dargestellte ausschließlich kennzeichnet, sodass es diese Eigenschaft mit keinem anderen Dinge gemein hat, sondern auch dann, wenn es dieselbe auch mit anderen gemein hat und durch sie keine besondere Kennzeichnung stattfindet. [...] Der Gesichtspunkt aber, durch den sich die bejahenden von den verneinenden unterscheiden, ist der, dass die bejahenden, wenn sie das Ding auch nicht kennzeichnen, doch irgendeinen Teil von dem ganzen Dinge bezeichnen, dessen Erkenntnis wir anstreben, sei es nun einen Teil seines Wesens, oder irgendeine seiner zufälligen Beschaffenheiten, während die verneinenden uns durchaus und in keiner Weise darüber Aufschluss geben, was das Wesen des Dinges sei, dessen Kenntnis wir anstreben. [...] Somit kommt Gott auf keinerlei Weise ein positives Attribut zu.«⁹⁷

⁹³ ben Maimon FdU S. 188 (Kap. 56).

⁹⁴ Levinger/Kasher, a. a. O., S. 173.

⁹⁵ a. a. O., S. 189.

⁹⁶ ben Maimon, FdU I, 37.

⁹⁷ a. a. O., S. 196 ff.

Eine anthropomorphe Auffassung Gottes ist also unzulässig, er ist die Alterität schlechthin, wie Lévinas sagen wird, das absolut Fremde, das sich uns immer entzieht und entziehen muss, demgegenüber jedes Sprechen unangemessen ist, und das kein menschlicher Begriff erfassen kann. Seine Prädikationslehre führt Maimonides konsequenterweise letztlich zu einer Auffassung, dass die angemessenste Haltung Gott gegenüber das Schweigen sei,⁹⁸ denn jede bildhafte metaphorische Redeweise provoziert innere Vorstellungsbilder, die gefährlich sein können, da sie Gott verkleinern.

Denn auch die göttlichen Namen, die man lieben soll, sind nur stellvertretend: »elohim« (den Plural interpretiert Maimonides mit »Gott und die Engel« [FdU I,2], um an späterer Stelle zu ergänzen, dass individuelle, natürliche und psychische Kräfte »Engel« genannt werden [FdU II,6], »El« (der »lebendige Gott«, was den Schöpfer im Gegensatz zur Schöpfung bezeichnet)⁹⁹ wie auch das spätere »En Zof« (für »Unendlichkeit«). Ebenso die »Vaterheit« und den hyperbolisierten höchsten Gottesnamen: die »Übergutheit«.¹⁰⁰ Das sich zeigende Eine kann einzig im Tetragrammaton JHWH angemessen »gefasst« werden, denn

»Maimonides braucht, um zum Unaussprechlichen zu kommen, nicht noch hinter den letzten und ersten Eigennamen JHWH zurückzugehen. Das Tetragramm ist dadurch, dass es keinen Gegenbegriff kennt, jeder Form der Prädikation und des Urteils, jedem Hinweis auf Semantik, jeder Ableitung und Begründbarkeit enthoben, und so auch jeder Phonie. Das Tetragrammaton ist das stumme, schweigende Zeichen des absoluten, mit seiner Wesenheit identischen Gottes. Das Schweigen der prädikativen Sprache findet in dem Nichtaussprechen der Buchstabenfolge JHWH statt.«¹⁰¹

Hier könnte sich eine Mystik anschließen, doch sie findet sich bei Maimonides explizit nicht.

Dennoch kann man zwei Lesarten des »Führers der Unschlüssigen« feststellen, eine erkenntniskritische, skeptische und eine, die sich nach der Diskussion über die Grenzen der Sprache eröffnet und die Mosche Halbertal als »mystische Lesart« bezeichnet. Gibt es eine

⁹⁸ Seubert, a. a. O., S. 154.

⁹⁹ Westerkamp, *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, S. 36 sowie Diamond, a. a. O., S. 35.

¹⁰⁰ Westerkamp, a. a. O., S. 86.

¹⁰¹ Westerkamp, a. a. O., S. 87.

nichtsprachliche, metalinguistische Erkenntnis Gottes, die nicht formulierbar ist? Nach dieser Lesart definieren die Grenzen der Sprache nicht die Grenzen des Wissens und des Erlebens, denn dem Schweigen folgt eine blitzartige große Erleuchtung, eine manchmal ekstatische Erfahrung von Leerheit, die erst nach der Auslöschung der Sprache geschieht, wenn das Bewusstsein von allen Inhalten befreit ist, und die nicht kommuniziert werden kann.¹⁰²

Maimonides lebte in einer Welt, in der das Platonische Erbe in arabischer Übersetzung präsent war. Anders als in Platons Höhlengleichnis, bei dem der Philosoph angesichts der Schau der Idee des Guten und Schönen verzückt verweilt, aber dann die moralische Pflicht empfindet, zurück in die Höhle zu seinen Mitmenschen zu gehen, um dort seine Erkenntnisse weiterzutragen, ist aber bei Al-Fārābī nicht nur Verantwortung das Motiv, sondern zusätzlich ein Überfließen der erlebten Fülle. Beides enthält die Bereitschaft, sich in das politische Leben der Gemeinschaft ziehen zu lassen, aber bei Maimonides wird der aristotelische Einfluss dann dergestalt deutlich, dass man zur Welt zurückkehren muss in der »*imitatio dei*«, und dies in seinem – gerechten und tugendhaften – ethischen Handeln erweisen muss.¹⁰³ Die ist wieder sehr rabbinisch, indem die Ethik vor der Kognition privilegiert wird.

Lasker beschreibt, wie Maimonides sich in Übereinstimmung mit dem jüdischen Denken seiner Zeit gegen Christentum und Islam abgrenzte: Natürlich musste man die Lehre von der Dreifaltigkeit kritisieren, denn in ihr wurden Eigenschaften Gottes hypostasiert. Dazu noch hatte Maimonides im FdU 3,15¹⁰⁴ festgestellt, dass es »nach der Ansicht jedes einzelnen Forschers zur Klasse des Unmöglichen gehöre« [...], »dass Gott seinesgleichen hervorbringen, sich selbst ins Nichtsein versetzen, sich verkörpern oder verändern könne.«¹⁰⁵ Nicht nur, dass Jesus wegen seiner außerehelichen Geburt als *mamzer*, als Bastard galt, er hatte auch behauptet, der verheißene Messias zu sein, und wollte, so meinte man, die Thora abschaffen, weswegen die Juden ihn exekutierten (was er verdient habe). Man

¹⁰² Halbertal, a. a. O., S. 301 ff.

¹⁰³ Halbertal, a. a. O., S. 306, 310.

¹⁰⁴ Die Stelle befindet sich in der Meiner-Ausgabe des dritten Buches des FdU auf S. 83.

¹⁰⁵ Lasker, Tradition and Innovation in Maimonides' Attitude toward other Religions, in: Harris (Hg.), *Maimonides After 800 Years*, S. 167–182, hier: S. 170 f.

glaubte auch, jemand nach Jesus, z. B. Paulus, habe das Christentum begründet.¹⁰⁶

Obwohl der Islam von Beginn an ein strenger Monotheismus mit dem Verbot der Idolatrie war, polemisierte Maimonides auch hier, denn für ihn war Mohammed nach Jesus und dem Gründer des Christentums die dritte Person, die versucht hatte, das Judentum spirituell zu zerstören, und er nannte ihn, wohl aus Abgrenzungsbedürfnis, »verrückt« (*ha-meshuga*), »disqualifiziert« (*pasul*) und bezichtigte ihn der Schriftfälschung (*tahrif*) und der Aufhebung des Gesetzes (*naskh*).¹⁰⁷ (Zudem muss man bedenken, dass nach der islamischen Eroberung Jerusalems im Jahr 638 die Muslime an genau der Stelle des ersten und zweiten Tempels ihren Felsendom errichteten, da angeblich von dieser Stelle aus Mohammed seinen Nachtflug in den Himmel angetreten hatte.)

Beide Religionen verstießen aber auch gegen Deut 28,30, in dem ein Verbot der Verehrung von Menschenwerk »aus Holz und Stein« erlassen worden war: die Christen, indem sie ein hölzernes Kreuz, die Muslime, indem sie die steinerne Kaaba verehrten.¹⁰⁸ (Die man freilich auch als Symbole hätte deuten können.)

Das alles waren bekannte Topoi, doch Maimonides ging darüber hinaus: Trotz allem waren diese Religionen (nach der Mischneh Thorä) eine gute Vorbereitung für die Zeit der Erscheinung des Messias, wenn die Zweige des Baumes wieder eins werden können.¹⁰⁹

Denn in der *imitatio dei* geht es nicht mehr um Wahrheit oder Falschheit, jede Dogmatik ist suspendiert. Es geht nur noch um das Üben von Gnade, Recht und Tugend.

»Dadurch, dass die *imitatio dei* doch wieder ein an Welt gerichtetes Tun ist, hat Maimonides die Antinomie von *vita activa* und *vita contemplativa* überwunden. Das Ethos der Tat des biblisch-talmudischen Judentums und die Weltflucht der antiken Gnosis werden bei Maimonides zu einer neuen Einheit gebracht [...]. Doch diese Nachahmung Gottes hat eigentlich nichts spezifisch Jüdisches mehr [...]. Sie ist vielmehr das, was Judentum, Christentum und Islam gleichermaßen als das letzte Ziel ihrer Gesetze anerkennen können und anerkannt haben.«¹¹⁰

¹⁰⁶ Lasker, a. a. O., S. 171 f.

¹⁰⁷ Lasker, a. a. O., S. 175 zitiert den mir nicht zugänglichen Jemen-Brief.

¹⁰⁸ Lasker, a. a. O., S. 179 f.

¹⁰⁹ Lasker, a. a. O., S. 180 ff.

¹¹⁰ Niewöhner, *Maimonides. Aufklärung und Toleranz im Mittelalter*, S. 33.

Von daher kann man alle drei Offenbarungsreligionen als Erziehungsinstrumente sehen, die die Menschen dahin führen sollen, in der *imitatio dei* das Trennende ihrer je spezifischen Gesetze zu überwinden, deren Inhalt aus dieser Perspektive nur vorläufigen Charakter haben kann. Diese Aufklärung mündet in Toleranz. Wer sich, so Maimonides, im Sinn der Tugend verhält (*zedaquu*, im Arabischen mit *sadaqa* übersetzt, dem wichtigsten Begriff der islamischen Ethik), also als Freund handelt und um der Tugend willen Almosen gibt, um Bedürftigen aus einer unbedingten Verpflichtung heraus zu helfen, dem versichert sogar der Koran (Sure 9,11), er werde nicht mehr als Ungläubiger, sondern als Glaubensbruder angesehen. Damit deutet Maimonides an, »dass der, der das philosophische Sein erreicht hat, gemäß dem lebt, was das Zentrale aller drei Offenbarungsreligionen ist.«¹¹¹

Zwar gab RaMBaM, Mosche ben Maimon, auch zu Kontroversen Anlass (wie man sich denken kann) – provenzalische Juden riefen gegen ihn sogar die katholische Inquisition an –, doch im spätmittelalterlichen Judentum galt er als ein Geist, der in der Merkaba, dem Thronwagen Ezechiels, fahren durfte und damit höchste Verklärung erfahren hatte.¹¹² »Von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang folgte ganz Israel der Führung ben Maimons.« Die dankbare Nachwelt verband sogar seinen Namen mit dem des ersten Moses und sagte: »Von Moses bis Moses gab es keinen anderen als Moses.«¹¹³

2.1.4 Jüdische Mystik

Während die negative Theologie einen erkenntniskritischen skeptischen Impuls enthält, liegt die Mystik auf einer anderen Ebene (obwohl beide oft zusammen auftreten), der des religiösen Erlebens. Für Albert ist es die Erfahrung oder Einsicht in die Einheit alles Seins, die Nietzsche bereits bei den Vorsokratikern finde: Wenn Thales sage »Alles ist Wasser«, sage er u. a. auch (neben einer Behauptung vom Ursprung des Seins) »Alles ist eins«.¹¹⁴ Diese Erfahrung der Einheit von Ich und Weltgrund ist sprachlich nicht zu fassen, da laut Jaspers

¹¹¹ Niewöhner, a. a. O., S. 36.

¹¹² Seubert, a. a. O., S. 155 (vgl. Derrida, *Wie nicht sprechen*, S. 9).

¹¹³ Levinger/Kasher, a. a. O., S. 189.

¹¹⁴ Albert, *Einführung in die philosophische Mystik*, S. 2 f.

in der Sprache immer eine Subjekt-Objekt-Spaltung vorliege.¹¹⁵ Die mystische Intuition, nach Nietzsche Ziel alles Philosophierens, muss also eine Anschauung sein, die nicht durch einen Akt des Verstandes zustande kommt, sondern durch unmittelbaren Anblick einer Wirklichkeit, der aber nicht durch die Sinne geschieht, »bei denen das Erkennende und Erkannte, Subjekt und Objekt, verschieden sind, sondern in einer mystischen Erkenntnisweise geistiger Art, in der Subjekt und Objekt zu einer Einheit verschmelzen.«¹¹⁶ Diese *unio mystica* sei das Ziel mystischer Versenkung, in ihr könne der Mensch dem Göttlichen begegnen.

Während also in der negativen Theologie auf der Ebene des begrifflichen Denkens, der Sprache und der Vernunft eine unendliche Distanz zwischen Menschen und dem göttlichen Wesen festgestellt wird, ist diese auf der Ebene des intuitiven Erlebens für Mystiker oft überbrückbar, denn hier wird ein direkter und unmittelbarer Kontakt zum Göttlichen gesucht.

Gershom Scholem übernimmt zu Beginn seines Hauptwerkes über jüdische Mystik eine Definition von Rufus Jones, die den Vorteil hat, dass es in ihr nicht um das Erreichen einer *unio mystica* geht: »Ich werde das Wort Mystik für die Art von Religion gebrauchen, die auf einer unmittelbar wahrgenommenen Beziehung zu Gott beruht, auf einem direkten, *fast* greifbaren Erlebnis göttlicher Gegenwart. Dies ist Religion in ihrer tiefsten, innerlichsten und lebendigsten Form.«¹¹⁷

Wie andere Religionen schritt auch das Judentum auf zwei parallelen Wegen voran, einem exoterischen und einem mystischen, wobei sich die jüdischen Mystiker nur ausnahmsweise von der Mehrheitstradition trennten, denn oft waren »dieselben Männer Gemeindefromme, rabbinische Gelehrte und Mystiker zugleich«.¹¹⁸

Grözingers legt Wert auf die Feststellung, dass jede Epoche ihre eigene Mystik, oder besser, eigene Sprach- und Vorstellungswelt hat, um ihre mystischen Erlebnisse zu beschreiben. Was die antiken Mystiker der biblisch-rabbinischen Periode als Himmelsreise mit dem Ziel einer Vision oder Audition vor dem göttlichen Thron und oft auch als

¹¹⁵ Man kann allerdings nicht von der Sprachstruktur indogermanischer Sprachen auf andere Sprachfamilien schließen, speziell nicht auf Sprachen ohne grammatisches Subjekt.

¹¹⁶ Albert, a. a. O., S. 4.

¹¹⁷ Scholem, *Die jüdische Mystik*, S. 4 (Hervorheb. d. d. A.).

¹¹⁸ Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 1, S. 35.

personale Begegnung beschrieben, sei möglicherweise das gleiche Erleben wie das der mittelalterlichen Rede vom Aufschwung des Intellekts zur *unio*; und die griechisch-arabisch-jüdische Philosophie des Mittelalters gab wiederum neue Beschreibungsmöglichkeiten an die Hand, sodass »nicht das mystische Erlebnis ein anderes geworden ist, sondern die Möglichkeiten, dieses zu beschreiben.«¹¹⁹

Die sehr alte jüdische Mystik (der Begriff ist übrigens ein christlicher Spätimport) war wegen ihrer Gefühlsdimensionen und Praxisbindung in das jüdische Leben im Volk verwurzelt, auch wenn sie zunächst in Form der sog. Thronsaalmystik (»Merkaba-Mystik«) in der talmudischen und nachtalmudischen Zeit eher an positiven Beschreibungen des Göttlichen orientiert war.

Vom ersten vorchristlichen Jahrhundert bis ins zehnte wurde die mystische Schau aufgrund von Allegorien möglich, womit aber man immer noch im Bereich der Sprache bleibt. Stellvertretend für Gottes Ehre und Herrschaft werden ein prächtiger Thronsaal oder ein Thronwagen imaginiert. Die ältesten jüdischen Mystiker beschrieben also ihre Erfahrung in mentalen Bildern, die ihrem Anschauungskreis entsprachen, und schilderten eine ekstatische Erfahrung und Anschauung der Majestät Gottes und seiner Geheimnisse.¹²⁰

Durch fromme Versenkung imaginierte man einen Flug der Seele hinauf zum Göttlichen, und für Wolfson ist es ironischerweise gerade das vorgeschriebene Fehlen fester ikonischer Repräsentationen des Göttlichen im alten Israel seit der Zeit des 2. Tempels, das den andauernden Kontext für das Bedürfnis nach mentalen Visualisierungen des Göttlichen schuf.¹²¹ Das Problem figuraler Repräsentation Gottes in Vorstellungsbildern wurde aber viel diskutiert, denn natürlich entstand eine Spannung zwischen dem Anikonismus der jüdischen Kultur und den mentalen Visualisierungen des Göttlichen. Zwar wusste man, dass Gott in seiner wahren Natur unkörperlich und unsichtbar sein musste, doch wie interpretierte man dann die Visionen der Propheten, denen Gott in Inkarnationen, einmal als alter Mann, einmal als Krieger (Güte und Gerechtigkeit symbolisierend) erschienen sein soll?¹²²

¹¹⁹ Grözinger, *Jüdisches Denken*, Band 1, S. 34.

¹²⁰ Scholem, a. a. O., S. 6.

¹²¹ Wolfson, *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, S. 6.

¹²² Wolfson, a. a. O., S. 38.

Eine graduelle Spiritualisierung und Zurückweisung anthropomorpher Repräsentationen war die Folge dieser Diskussionen und fand in den rabbinischen Quellen der klassischen Periode (200–600 n. Chr.) ihren Niederschlag.¹²³ Die heute auch ganz allgemein »Kabbala« genannte jüdische Mystik¹²⁴ entstand in ihrer frühen Form im 2./3. nachchristlichen Jahrhundert, und als ihr Gründungsvater und Verfasser des *Sefer Jezira* zur Zeit des Bar-Kochba-Aufstandes gilt Rabbi Akiba. Man kann sie als Reaktion auf das Vakuum, das die mit Philon untergehende ägyptisch-neuplatonische Tradition jüdischer Philosophie hinterließ, sehen.¹²⁵

Für Westerkamp gibt es eine Begründung, die er in der Historiographie findet:

»Immer dort, wo ein streng rationalistisches, mythen- und überlieferungskritisches philosophisches Denken den Ton angibt, provoziert es spiritistische und schwärmerische Gegenbewegungen; immer dort, wo sich das Potenzial streng argumentierender, den Geist der Massen aber überfordernder Philosophie erschöpft und deren Rationalismus versiegt, bricht sich der Mystizismus Bahn; denn jede Aufklärung produziert Gegenaufklärung.«¹²⁶

Ob man aber normativ die Mystiken aller Religionen als eine Art Gegenaufklärung abtun kann (obwohl sie gelegentlich so wirken können¹²⁷), ist noch die Frage; kann sie doch auch als Überschreitung, Vertiefung und Ergänzung des theoretischen Denkens gesehen werden. Zwar geht die Mystik von der Religion des Einzelnen aus – »long before subjectivity has learned to walk the way« (in der Tat kann man die Mystik als Wegbereiterin neuzeitlicher Subjektivität sehen),¹²⁸ – doch geht sie hin bis zu einer Aufhebung des Ich in einer größeren Einheit und kann trotz ihrer zunächst subjektiven, d.h. asozialen Tendenzen sogar gemeinschaftsbildend wirken und hat dies im Judentum auch getan.¹²⁹ Denn die gemachten ekstatischen Erfahrungen drängen in einer Art »overflow« zur Mitteilung und Narration und

¹²³ Wolfson, a. a. O., S. 25 und 33.

¹²⁴ Bei Scholem findet sich der Terminus auch für die vormittelalterliche Mystik, bei Dan, *Die Kabbala*, aber im engeren Sinne z.B. erst für die seit der mittelalterlichen, zuerst auf der iberischen Halbinsel entstandene Form.

¹²⁵ Westerkamp, *Die philonische Unterscheidung*, S. 63.

¹²⁶ Westerkamp, *Die philonische Unterscheidung*, S. 61 f.

¹²⁷ Scholem, a. a. O., S. 26.

¹²⁸ s. Jonas, *Myth and Mysticism*, S. 328 f.

¹²⁹ Scholem, a. a. O., S. 19.

haben Traditionslinien etabliert, die Anleitungen zu mystischer Versenkung geben.

Beeinflusst von der neuplatonischen Idee des Einen jenseits aller Bilder und Gestalten ist das Ziel einer »bildlosen Vision« ein Erlebnis von Einheit jenseits aller Differenzierungen. Dabei verhilft die »*via negativa*« zu einem allmählichen Wegdriften von Sinneserfahrungen und rationalen Begriffen: Durch Sichtbares hindurch muss das Unsichtbare verfolgt werden.¹³⁰

»Da, wo die Seele alles Begrenztsein ganz von sich abstreift und, um mit den Worten der Mystiker zu sprechen, in die »Tiefen des Nichts« hinabsteigt, da gerade begegnet sie Gott. Das »Nichts« nämlich ist ein Nichts voller mystischer Fülle, wenn es auch in keine menschliche Bestimmung gefasst werden kann. [...] Das Nichts ist, mit anderen Worten, die Gottheit selbst in ihrem verborgensten Aspekt.«¹³¹

Die Rede von der »*creatio ex nihilo*« bekommt für Mystiker also einen neuen Sinn: Dieses »Nichts« aus dem alles entsprungen ist, ist nicht bloß als Abwesenheit aller Bestimmungen Negation, weil es sich aller intellektuellen Erkenntnis entzieht. Es ist jenseits aller Differenzierungen und Definitionen »von unendlich höherem Sein als alles andere Sein in der Welt«, und so kann die Rede von der »Schöpfung aus dem Nichts« zum Symbol göttlicher Emanation werden.¹³²

Die Bewegung des deutschen Chassidismus im Mittelalter, und vor allem die vom iberischen Judentum beeinflusste Kabbala (die in Spanien zur Zeit des Maimonides entstand) sind von diesem Gedanken der Emanation beeinflusst, der sich bereits im *Sefer Jezira* findet,¹³³ wo auch zum ersten Mal von den 10 Urzahlen (*Sefirot*) und 22 Buchstaben des Alphabets die Rede ist, die wegen ihrer symbolischen Bedeutung als Ausfluss des göttlichen Geistes galten. Jede *Sefira* für sich und alle zusammen galten als Meditationshilfen und als Möglichkeit, in Gedanken zum Göttlichen aufzusteigen. In ihnen war das Göttliche gleichzeitig verborgen und enthüllt.¹³⁴

¹³⁰ vgl. Wolfson, a. a. O., S. 8

¹³¹ Scholem, a. a. O., S. 27 (mit bemerkenswerter Nähe zur buddhistischen Mystik!).

¹³² Scholem, ebd.

¹³³ etliche Originaltexte verschiedener Epochen finden sich in der von Cohn-Sherbok herausgegebenen Anthologie »*Jewish Mysticism*«, die auch über eine chronologische Tabelle verfügt.

¹³⁴ Wolfson, a. a. O., S. 274, s. auch Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 2, S. 37.

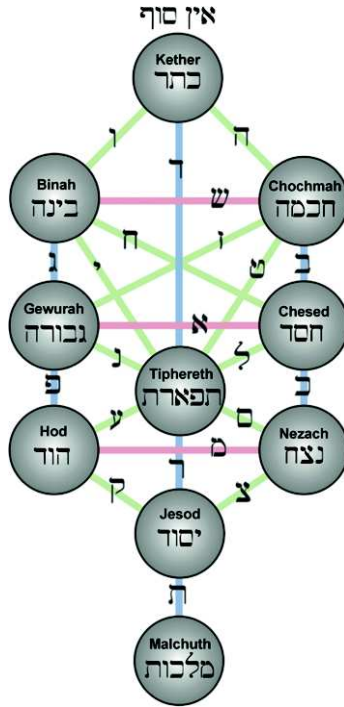


Bild 2: Die 10 Sefirot und 22 Pfade im Kabbala-Baum nach Isaak Luria

Denn in den 10 Urzahlen und den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets (die für die Verbindungen zwischen den Sefirot standen¹³⁵) »leben die geheimen Kräfte, durch deren Zusammentreten die verschiedenartigen Kombinationen der Schöpfung zustande gekommen sind. Dies sind die »zweiunddreißig geheimen Wege der Weisheit«, auf denen Gott alles Wirkliche hervorgebracht hat«,¹³⁶ wobei die erste Sefira, Gottes Geist, alle anderen aus sich entlassen hat.

¹³⁵ Grözingen, a. a. O., Bd. 2, S. 44–47 weist mit den 10 Urzahlen auf die Zahlenmystik pythagoreischen Ursprünge hin und beschreibt die Deutung der 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets (es gab keine Konsonanten, die wurden durch Punkte markiert) als Gottes Schöpfungswerkzeuge.

¹³⁶ Scholem, a. a. O., S. 82.

Die Sefirot (Gottes Wirkkräfte) kommen als Selbstoffenbarung Gottes aus der Verborgenheit des Höchsten:

»Die Kabbalisten kennen zehn Sefirot und benennen sie meist mit biblischen Namen: 1. Gottes Krone, 2. Weisheit, 3. Einsicht, 4. Gnade, 5. Strenge, 6. Schönheit und Name JHWH, 7. Sieg, 8. Majestät, 9. Pracht, 10. Reich Gottes und Schekina (die Einwohnung Gottes und seine Gegenwart bei seinem Volk Israel im Exil, auch das weibliche Element der Gottheit). Demnach ist z. B. der biblische Gott JHWH nicht der göttliche Urgrund selbst, sondern der Beginn der Selbstentfaltung Gottes. [...] So wird der göttliche Urgrund auch das ›große Antlitz Gottes‹, JHWH das ›kleine Antlitz Gottes‹ genannt.«¹³⁷

Eine sehr frühe, bereits antike und weit verbreitete Lesart des Systems der Sefirot ist anthropomorpher Natur, indem mit ihnen der göttliche Leib imaginiert wird:

»Die drei oberen Sefirot stehen für das göttliche Haupt, die nächsten beiden für den rechten und linken Arm, die sechste für den Körper oder das Herz, und zugleich für die Männlichkeit dieser Gestalt. Die nächsten beiden Sefirot repräsentieren die Beine, die neunte den Phallus und die zehnte einen eigenständigen Körper, jenen der weiblichen göttlichen Kraft.«¹³⁸

Wohl angeregt durch die Beschreibung des Geliebten im biblischen Hohelied der Liebe (5,10–16) wird der göttliche Leib des Schöpfers beschrieben und mit erotischen Konnotationen begleitet.¹³⁹ Doch spätere Deutungen der 10 Sefirot und der 22 Wege zwischen ihnen lösen sich von den anthropomorphen Deutungen und geben den geheimen Kräften Gottes einen abstrakteren Sinn. Für viele Kabbalisten repräsentiert das System der 10 Sefirot einen oder mehrere verborgene, geheime Namen Gottes.¹⁴⁰

Man setzte nun auf das nur hinweisende Symbol, alles schien symbolisch aufgeladen und mit geheimem Leben durchwirkt. Alles wurde in Beziehung zu Gottes Schöpfung und zum gebotenen Verhalten gesetzt. »Die jüdische Mystik hat dazu geführt, das Mysterium des Geschlechtlichen in Gott selbst zu finden [...] So wurde jede wahre Ehe zu einer symbolischen Verwirklichung der Vereinigung Gottes mit der Schechina.« Der mystische Sinn der Ehe bestand also

¹³⁷ Trutwin, *Wege zum Licht*, S. 82 f und 45.

¹³⁸ Dan, *Die Kabbala*, S. 69.

¹³⁹ ebd.

¹⁴⁰ Dan, *Die Kabbala*, S. 71.

in der Realisierung des »biblischen Erkennens« von Mann und Frau, was stets eine *unio* realisieren heißt.¹⁴¹

Daher ist auch die Mystik des Mittelalters sexualisiert und erotisch aufgeladen, denn es galt auch, mit dem Bild vom göttlichen Phallus ein Symbol für Schöpferkraft zu imaginieren, das sich wie Gott verbergen muss und aus dieser Verborgenheit in die Welt hinein zeugend wirkt,¹⁴² weswegen die unterste Sefira, die *Schechina*, als das weibliche und empfangende Element, die Aufnahme des göttlichen Schöpfungswirkens, also auch als Welt gedeutet werden kann.

Scholem hält die prophetische Kabbala (»Überlieferung«, »Tradition«), die im 12. Jahrhundert in Frankreich und Südspanien entstanden war und sich später über andere europäische Länder im ashkenasischen Judentum bis hin nach Safed in Galiläa verbreitete und in populärer Form noch heute lebendig ist, im Vergleich zu anderen Ausprägungen der Mystik für die aristokratische Form der Mystik. Insbesondere das Buch *Sohar* (verfasst von Moses de León) sei mit seiner theosophischen Lehre und der Form des Kommentars tief an jüdische Denkgewohnheiten gebunden, anders als ihnen eigentlich fremd gebliebene Formen der Systematisierung und stellte »in der Hauptsache einen Versuch dar, die Substanz des naiven Volksglaubens, der durch die rationale Theologie der Philosophen in Frage gestellt worden war, zu erhalten.«¹⁴³

Der *Sohar* sollte einen symbolischen Subtext der Thora aufdecken und fand mystische Symbole für die innergöttliche Dynamik, und die beiden letzten Sefirot werden als nacheinander verlangende Liebende beschrieben, und doch sind diese 10 Dimensionen göttlichen Wirkens alle *ein* Licht.¹⁴⁴

Die Kabbala verbindet Gottesspekulation und Schöpfungsdramen, Seelenlehren und Erlösungshoffnungen miteinander und erlangte später bei den Kabbalisten fast kanonische Geltung. Die Gottheit, die die Kabbalisten »*En-Sof*« (»das Endlose«, »das Un-erfassbare«) nennen, ist verborgen, einzig, absolut jenseitig, für den Menschen unerreichbar und unzugänglich. Sie ruht in sich und kann

¹⁴¹ Scholem, a. a. O., S. 256.

¹⁴² Wolfson, a. a. O., S. 279, 285 f, 395 ff, vgl. auch Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 2, S. 34 f.

¹⁴³ Gershom Scholem, a. a. O., S. 224 f.

¹⁴⁴ Fishbane, *The Zohar. Masterpiece of Jewish Mysticism*, in: Greenspahn (Hg.), *Jewish Mysticism and Kabbalah*, S. 50 und 62.

als »Verborgene aller Verborgene« bezeichnet werden.¹⁴⁵ Dabei wird deutlich, dass die Mystik der Kabbala – im folgenden Zitat unter Einbeziehung der Lichtmetaphysik Plotins, von der noch zu reden sein wird – eine Ergänzung der negativen Theologie sein kann:

»Der verborgene Gott, sozusagen das innere Selbst der Gottheit, hat weder Bestimmungen noch Attribute. Dieses innerste Selbst nennen der Sohar und die meisten Kabbalisten gern *En Sof*, das heißt, das Unendliche. Wo aber dieses verborgene Selbst im Weltprozess wirkend hervortritt, kommen ihm positive Attribute zu. [...] Beide Welten bilden in Wahrheit eine dynamische Einheit wie die Kohle und die Flamme – um den Vergleich des Sohar zu gebrauchen – das heißt, die Kohle besteht auch ohne die Flamme, aber ihr geheimes Leben offenbart sich erst, wenn es sich in der Flamme verströmt. Die mystischen Attribute Gottes sind solche Lichtwelten, in denen das dunkle Wesen von En-Sof sich manifestiert.«¹⁴⁶

Dabei geht auch die Symbolik vom mystischen Begriff des Nichts aus: Die Wendung des verborgenen *En-Sof* zur Schöpfung ist wie ein »Ruck, der die in sich selbst versunkene Gottheit, ihr nach innen strahlendes Licht, nach außen treten und hervorbrechen lässt«, [...] »und verwandelt En-Sof, die unaussprechliche Fülle, zum Nichts [...], aus dem alle anderen Stufen der Selbstentfaltung Gottes in den Sefirot hervortreten. Dieses geheimnisvolle Nichts, das die Kabbalisten als erste Sefira, auch als die höchste Krone der Gottheit bezeichnen«, [...] ist der »Bereich des Beziehungslosen, des puren Seins«, des völlig Bestimmungslosen, das der Mystiker eben »Nichts« nennt.¹⁴⁷ Das mystische Nichts, das *vor* der Spaltung der Uridee in das Denkende und das Gedachte liegt, ist für den Kabbalisten kein wirkliches Subjekt.«¹⁴⁸ Und das ähnelt Derridas Idee von der »différance«, aus der heraus sich alle Gegensätze erst entfalten, ohne dass sie selber als »Sein« bezeichnet werden könnte.¹⁴⁹

Mit dieser Lehre von den 10 Sefirot und dem sich entäußernden En-Sof wird zwischen dem Anthropomorphismus der Thora und dem Gottesverständnis der negativen Theologie vermittelt. Das Schweigen *und* das Reden von Gott sind in der Kabbala miteinander versöhnt.

Doch die Kabbala war als Geheimlehre an das rabbinische Juden-

¹⁴⁵ Trutwin, *Wege zum Licht*, S. 82.

¹⁴⁶ a. a. O., S. 227.

¹⁴⁷ a. a. O., S. 237.

¹⁴⁸ a. a. O., S. 241.

¹⁴⁹ vgl. Derrida, *Die différance*, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, S. 31–56.

tum gebunden, sie war vielen Juden gar nicht bekannt, erst recht zur Zeit der großen Aufklärer Hermann Cohen und Moses Mendelssohn galt sie als überholt und geriet mehr und mehr in Vergessenheit.

In der Tat war die jüdische Mystik lange Zeit verschüttet, und die Wiederentdeckung und Erforschung wird Gershom Scholem zugesprochen, der 1897 in Berlin geboren wurde, zu einer Zeit, als in Europa die christliche Mystik eine Renaissance erlebte. Der konservative Rabbiner, jüdische Religionsphilosoph und Mystiker Abraham Joshua Herschel (1907–1972), der kurzzeitig Nachfolger Martin Bubbers am Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt war, hatte noch geklagt, dass in der jüdischen Tradition der mystische Geist diskreditiert worden sei.¹⁵⁰

Scholem erforschte die geschichtlichen Strömungen der jüdischen Mystik und machte sie seinem Volk als altehrwürdige Tradition erst wieder bewusst. Im Unterschied zur christlichen Mystik, wo es um eine rein geistige Liebe und Verschmelzung gehen muss, spielte Askese dabei keine Rolle, zu stark wirkte das Gebot »Seid fruchtbar und mehret Euch«.¹⁵¹ Daraus ergibt sich die Pflicht, das Leben durch Kinderzeugung zu vermehren und nicht etwa durch Morden zu vermindern.¹⁵²

Es muss noch erwähnt werden, dass etwa zeitgleich mit der Entstehung des Buches *Sohar* (und unabhängig davon) im deutschen und nordfranzösischen Judentum die chassidische Bewegung zur Volksfrömmigkeit gehörte, als deren wichtigstes Dokument der »*sefer chassidim*«, das »*Buch der Frommen*«, gelten kann, das eine soziale Ethik propagierte und von der Merkaba-Mystik und der volkstümlichen christlichen Mystik jener Zeit inspiriert war.¹⁵³ Doch sie ging noch über die ekstatische Schau der alten Thronmystik hinaus: Neben eine eigene Theologie der Geschichte und zahlenmystischen Erwägungen sowie eine Gebetsmystik, die das Gebet als Aufstieg auf den Stufen von Jakobs Himmelsleiter verstand, tritt ein durchaus un-intellektueller, religiöser und moralischer Wert des jeweiligen Chassids, zu dem es keine besondere Gelehrsamkeit braucht, sondern 1. asketische Abwendung von den Dingen dieser Welt, 2. vollkom-

¹⁵⁰ Herschel, Der einzelne Jude und seine Pflichten, in: ders., *Die ungesicherte Freiheit*, S. 158.

¹⁵¹ Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, S. 257.

¹⁵² Gröninger, *Jüdisches Denken*, Bd. 1, S. 282.

¹⁵³ Scholem, a. a. O., S. 87–91.

mener seelischer Gleichmut und 3. ein ins Extreme getriebener prinzipieller Altruismus, was den Menschen zu den Stufen der wahren Gottesfurcht und Gottesliebe führen soll, die auf dem höchsten Gipfel miteinander verschmelzen, da ein mystischer Stand eine Überflutung der Seele mit Freude bewirke, die alles Diesseitige und Egoistische hinwegschwemme.¹⁵⁴

Auch die spätere Bewegung des polnischen und ukrainischen Chassidismus des 18. Jahrhunderts, die Scholem einstweilen als letzte Phase der jüdischen Mystik ausmacht, wollte zum mystischen Moralismus erziehen, verfügte aber auch über die Quellen der Kabbala. Auch hier waren die Leitfiguren nicht die rabbinischen Thora-Gelehrten, sondern charismatische Führer, die die Kabbala popularisieren wollten und als Heilige (*»Zaddikim«*) galten. Sie bedienten sich auch magischer Praktiken und bekamen gefährliche Macht, denn dieser Chassidismus, »der aus den Kreisen der rabbinischen Ungelehrten als eine typische »Erweckungsbewegung« entstanden ist, hatte von vornherein das Ziel breiter Wirkung vor Augen«, ¹⁵⁵ ganz im Gegensatz zur frühen esoterischen Kabbala, die als rabbinische Geheimlehre galt. »An die Stelle dieser Lehrer des Gesetzes tritt nun ins Zentrum der Bewegung der »Erweckte«, der, dem Gott ans Herz gerührt und es verwandelt hat, der Typus des Propheten«, und so wurde der Glaube »in einer ganz besonderen und entscheidenden Bedeutung gegen das Wissen an die Spitze der Wertskala gerückt«. ¹⁵⁶ Der Zaddik, dessen magnetische und beherrschende Persönlichkeit zum Geheimnis seiner Macht beitrug, galt als lebendige Verkörperung der Mystik. ¹⁵⁷ Durch diese Personalisierung bekam die Mystik eine ganz neue Färbung, da sie nun nicht mehr als Theosophie galt, sondern als Instrument psychologischer Vertiefung und Selbstanalyse, denn als wirklich wichtig galt nur der Weg, die Mystik des persönlichen Lebens, den die Zaddikim wiesen, die als lebendig gewordene Thora galten ¹⁵⁸ und ganz natürlich aus einer unmittelbaren religiösen Erfahrung lebten. ¹⁵⁹ Damit wurden sie zugleich Volksführer und konnten als Zentrum von Gemeinschaften auftreten, denn »wer den tiefsten Grad von Einsamkeit erlangt hat, wer wirklich imstande ist, allein mit Gott

¹⁵⁴ Scholem, a. a. O., S. 99 und 103.

¹⁵⁵ a. a. O., S. 361 und 383.

¹⁵⁶ a. a. O., S. 366.

¹⁵⁷ a. a. O., S. 370 f.

¹⁵⁸ a. a. O., S. 374 f und 378.

¹⁵⁹ a. a. O., S. 381.

zu sein, der ist das eigentliche Zentrum der Gemeinschaft, der hat den Punkt erreicht, von dem aus alle wahre Gemeinschaft möglich wird«. ¹⁶⁰ Diese wird auch dadurch erreicht, dass sich die Zaddikim »zu Anwälten des ungebrochenen und unverkrüppelten Glaubens des einfachen Mannes aufgeworfen und [...] diesen Glauben als höchsten Wert glorifiziert« haben. ¹⁶¹ Auch die Sprache wurde angepasst, die Theologie wurde in die vielen chassidischen Geschichten gekleidet, auch die Erfahrung von der Immanenz Gottes im mystischen Erleben.

Für Derrida zerstören noch heute »all die Kräfte der Abstraktion und der auflösenden Trennung (Entwurzelung, Entortung, Entkörperlichung, Formalisierung, verallgemeinernde Schematisierung, Objektivierung, Telekommunikation, usw.)« die Religion, »ohne Gebet und Opfer«, wie jede Ontotheologie, die schon Heidegger als Präsenzmetaphysik kritisiert hatte. ¹⁶² Doch die Religionen, die über zwei »Adern« oder »Quellen« verfügen, deren eine »immer unerreichbar bleibt« (was jeden Dogmatismus verbietet), haben reaktives Potential, müssen »stets wieder von neuem anheben« und können u. a. gerade aus ihrer jeweiligen Mystik immer neu schöpfen. ¹⁶³

2.1.5 *Symbolik und jüdische Kunst*

Wie ist unter solchen Bedingungen einer mehr auditiven, verbalen Kultur mit Bilderverbot überhaupt Kunst möglich? Cohn-Wiener schreibt dazu:

»Offenbar schätzen wir unsere religiöse und geistige Vergangenheit weit höher als unsere künstlerische und empfinden jüdische Kunst an sich als illegitim, höchstens als geduldet. Tatsächlich war eine jüdische Kunst vom Umfang und der Bedeutung der ägyptischen oder griechischen an sich unmöglich. [...] In Israel verabscheute gerade die religiöse Intensität die Gott-darstellung bis zum Ekel.« ¹⁶⁴

¹⁶⁰ a. a. O., S. 376 f.

¹⁶¹ a. a. O., S. 380.

¹⁶² Derrida, Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der »Religion« an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: Derrida/Vattimo (Hg.); *Die Religion*, S. 9–106, hier S. 11, S. 28, vgl. auch Teil 5. 1 und 5. 3.

¹⁶³ Derrida, a. a. O., S. 34, 40 und 56 (mit den zwei Quellen sind wohl *via positiva* und die mit der Mystik verknüpfte *via negativa* gemeint).

¹⁶⁴ Cohn-Wiener, *Die jüdische Kunst*, S. 1 f.

Es ging aber nicht nur um Darstellungen Gottes. Im Deuteronomium 4 steht ausdrücklich auch das Verbot der Darstellung von Menschen und Tieren. Doch schon der 1. salomonische Tempel soll Cherubimdarstellungen enthalten haben, die nicht nur als Symbol der Allmacht Gottes, sondern auch als Thron eines unsichtbaren Gottes galten, im Vorhof soll es ein aus Metall gegossenes Wasserbecken gegeben haben, das zwölf Rinder auf ihrem Rücken trugen,¹⁶⁵ und in etlichen Synagogen gab es Löwendarstellungen als Symbol für den Stamm Juda.

Eine Möglichkeit der »Darstellung« eines Nichtdarstellbaren ist also die Interpretation als hinweisendes Symbol, denn sein Konzept fungiert nicht abbildtheoretisch. Das Symbol nämlich ist »als künstlerische Form bedeutungslos [...] und (hat) seinen Wert in dem Begriff, der hinter ihm steht.«¹⁶⁶

Die oft verwendeten Symbole sind von unterschiedlicher Qualität, teilweise mit optischer Ähnlichkeit stilisiert, teilweise aber auch abstrakter, wie der Stern Davids, dessen zwei ineinander gestellte Dreiecke den Bund des Menschen mit Gott versinnbildlichen, denn das untere Dreieck weist nach oben als Zeichen der Hinwendung der Menschen zu Gott, das obere zeigt von oben nach unten, als Zeichen der Zuwendung Gottes zu seinem auserwählten Volk. Das Widderhorn Schofar, das am jüdischen Neujahr Rosch Haschana geblasen wird, steht für Neubeginn und Trennung, die Menorah, der siebenarmige Leuchter, im Unterschied zum achtarmigen Leuchter an Chanukka, erinnert mit der heiligen Zahl 7 u. a. an die sieben Tage der Schöpfung und die sieben damals bekannten Planeten, die stilisierten Thora-Rollen stehen für das geoffenbarte Wort Gottes, der Buchstabe Aleph für den Anfang der Welt, also die Schöpfung Gottes, und die Taube über den Wassern symbolisiert den Frieden, den Gott mit den Menschen nach der Strafe der Sintflut schloss, so wie man im Gebetshaus ein Symbol für die gläubige Gemeinde sehen kann.

Dennoch gab es neben den Symbolen auch immer jüdische Kunst, die sich zunächst am ornamentalen Schmuck von Gebrauchsgegenständen, Bauten und Gräften manifestierte. Sogar Reliefplastik und Schmuckmalerei waren zugelassen, »solange sie sich nicht in der Nähe des Heiligsten oder an ihm befanden.«¹⁶⁷ So gab es natürlich auch Buchmalerei: Zwar blieb die Thora bildlos, doch viele Bücher

¹⁶⁵ Künzl, *Jüdische Kunst von der biblischen Zeit bis in die Gegenwart*, S. 7.

¹⁶⁶ Cohn-Wiener, a. a. O., S. 4.

¹⁶⁷ a. a. O., S. 8f.

des Alltags wurden in späterer Zeit mit Bildern ausgeschmückt. So z. B. wurde auch die Haggada, die beim Seder in der Familie vorgelesen wurde, für die Kinder mit Bildern ausgeschmückt, Bibeln für den privaten Gebrauch und die Mischneh Thora des Maimonides »illuminiert«. ¹⁶⁸

Das Bilderverbot hatte sich im 3. Jahrhundert spürbar gelockert. Es werden Ausnahmen zugelassen, etwa zu Lehrzwecken, menschliche Teildarstellungen werden erlaubt.

»Das Bedürfnis nach Schaubarkeit der heiligen Geschichten, nach bildnerischen Schmuck und nach bildhafter Vergegenständlichung« ließ sich auch bei den Juden nicht unterdrücken, und man duldete Standbilder, die zur Dekoration an wenig prominenten Stellen aufgestellt wurden, da dies die Gefahr der Idolatrie minimierte ¹⁶⁹. Die Juden haben seit der Spätantike immer, darauf weist Künzl hin, als Minderheiten in den verschiedenen Kulturkreisen gelebt und sich den künstlerischen Konventionen des jeweiligen Landes angepasst. Doch es gab Grenzen: bis heute gilt das Verbot der Darstellung Gottes, der nicht vorstellbar und daher auch nicht darstellbar sein konnte. ¹⁷⁰

Als man 1929 die frühbyzantinischen Bauten der Synagoge von Beth Alpha entdeckte, fand man Bodenmosaiken mit figürlichen Szenen, und wenige Jahre später fand man die Synagoge von Dura Europos in Syrien mit reichen figürlichen Fresken und vermutete zunächst christliche Auftragsarbeiten, was sich aber später auch für figürliche Buchillustrationen als falsch herausstellte. ¹⁷¹ Lippold glaubt, dass die Bildfreudigkeit des Hellenismus ausgestrahlt habe und in die Fresken von Dura Europos ohne Bedenken auch heidnische Bildformen einbezogen wurden.

»Offenbar sind für die Rabbinen von Dura Europos die Wirkkraft des unsichtbaren Jahwe, welche die Götzenbilder zerstört, und die bildliche Darstellung dieses Vorgangs kein Widerspruch mehr. Trotzdem deuten auch hier einige Indizien auf Reste einer Bildnisscheu, die durchaus archaischen Ursprungs sein kann: Bei dem Fresko mit der Opferung Isaaks fehlen die Gesichter«, auch »sind vielen Gesichtern die Augen ausgekratzt worden.« ¹⁷²

¹⁶⁸ Magall, *Kleine Geschichte der jüdischen Kunst*, S. 222 und 256. Zur Buchmalerei ausführlicher Magall, a. a. O., S. 218–262 und Künzl, a. a. O., S. 61 ff.

¹⁶⁹ Lippold, *Macht des Bildes*, S. 50.

¹⁷⁰ Künzl, a. a. O., S. 9.

¹⁷¹ Künzl, *Jüdische Kunst*, S. 8 f.

¹⁷² Lippold, a. a. O., S. 50 f.

Für Magall beweisen die tierischen und menschlichen Darstellungen auf Mosaikböden in Synagogen aus römischer und byzantinischer Zeit, »dass die rabbinischen Behörden zu jener Zeit die Götzenanbetung nicht mehr als Gefahr betrachteten und diese Darstellungen deshalb sogar in ihren Synagogen duldeten«. ¹⁷³

Zu weniger laxen Auslegungen des Bilderverbots bis hin zu Bilderstürmen kam es erst im 6. und 7. Jahrhundert, als unter dem Einfluss des islamischen Bilderverbots die rabbinische Praxis wieder strenger wurde, denn »die Juden konnten sich als Volk des Buches nicht erlauben, in solchen Zeiten weniger streng vorzugehen als ihre nichtjüdischen Nachbarn.« ¹⁷⁴

Die Erforschung der jüdischen Kunst ist nach Künzl ein schwieriges Unterfangen. Sie weist kein einheitliches Erscheinungsbild in bestimmten Epochen auf, denn erstens sind z.B. die sephardischen Juden auf der Iberischen Halbinsel und die ashkenasischen in Mittel- und Osteuropa in andere Kulturkontexte eingebunden, zweitens aber wurde viel zerstört bzw. ist uns nicht erhalten: Bei der Eroberung Jerusalems durch Rom wurden viele Kultgegenstände – auch des 2. Tempels – geraubt und im römischen Triumphzug als Beute mitgeführt (was man heute noch auf dem Titusbogen in Rom sehen kann); sie gelten als verschollen. England vertrieb die Juden Ende des 13. Jahrhunderts, Frankreich wies sie 1394 aus, und Spanien sowie die damals zu Spanien gehörende Insel Sizilien mussten sie 1492 verlassen. Im ersten Fall ist keine Synagoge erhalten, im zweiten Fall wurden die mittelalterlichen Bauten entweder abgerissen oder umgenutzt, in Kirchen umgewandelt. Und im letzten Fall wurden viele kostbare Stücke geraubt und eingeschmolzen, ¹⁷⁵ was auch für die Katastrophe des Holocaust in Deutschland gelten muss; auch hier wurden viele Synagogenbauten in Mittel- und Osteuropa zerstört. Künzl kommt zum Schluss, dass es zwar keinen jüdischen Kunststil gibt, da Juden immer als religiöse und kulturelle Minderheit in anderen Ländern lebten und die Stile der jeweiligen Kunst für sich adaptierten. Doch ganze Typen von Kunstwerken, wie z.B. der Thoraschmuck, sind nirgendwo sonst zu finden und müssen als jüdische Kunst gelten: Die Thorarollen sind oft in einen kostbar geschmückten Mantel gekleidet, um die Schrift vor den Blicken der Gläubigen zu verbergen,

¹⁷³ Magall, *Kleine Geschichte der jüdischen Kunst*, S. 219.

¹⁷⁴ ebd.

¹⁷⁵ Künzl, a. a. O., S. 44.

und im Thoraschrein aufbewahrt, der durch einen oft ebenfalls kostbaren Vorhang vom Gebetsraum der Synagoge getrennt ist, analog zum Vorhang im 1. und 2. Tempel. Kunstvolle Bearbeitungen von liturgischem Gerät, z. B. dem Thorazeiger, waren aber erlaubt. Ebenso gab es in den Synagogen symbolische Darstellungen, z. B. in Form der Menora oder des achtarmigen Chanukka-Leuchters, was zu einer Anregung des Kunsthandwerks führte und zu einem besonderen Zweig in der Erforschung der spärlich erhaltenen antiken und mittelalterlichen jüdischen Kunst, der Ornament- und Symbolforschung.¹⁷⁶ Auch die architektonische Konzeption von Synagogen ist neben ihrer Ausschmückung¹⁷⁷ von Interesse, wie auch die Geräte des Alltags, etwa im Zusammenhang mit dem täglichen Gebet oder dem Seder, dem jährlichen häuslichen Pessach-Mahl, bei dem bestimmte Speisen in Erinnerung an bestimmte Stationen jüdischer Geschichte gegessen werden. Allerdings hatten Juden keinen Zutritt zu christlichen Bauhütten, und es war ihnen in vielen europäischen Ländern bis ins 18. Jahrhundert verboten, den Beruf des Gold- oder Silberschmiedes zu ergreifen, weshalb jüdische Kunst oft Auftragskunst sein musste.¹⁷⁸

Zudem stellt Cohn-Wiener einen zunehmenden Druck mit der Ghettoisierung fest (Das erste Ghetto gab es schon um das Jahr 1000 in Speyer):

»Die freie Schöpferkraft, die der Phantasie das letzte abringt, konnte im Ghetto nicht gedeihen. Der Mensch vergrübelte. Es lässt sich verfolgen, wie von Jahrhundert zu Jahrhundert der Umkreis des Schaffens immer enger wird. Erst die Gegenwart hat diese inneren Fesseln gesprengt, als die äußeren fielen.«¹⁷⁹

Die in vielen Ländern einsetzende »Emanzipation« brachte den Juden dann die vollen Bürgerrechte einschließlich des Zugangs zu bis dato versperrten Berufstätigkeiten. Zunächst erfolgte sie in den USA durch die amerikanische Bill of Rights 1776, dann 1791, zwei Jahre nach der Französischen Revolution, in Frankreich, dann 1796 und 97 in Holland und Italien, dann kamen ab 1800 die deutschen Staaten

¹⁷⁶ Lenhart, *Du sollst Dir ein Bildnis machen*, Kap. 1.2 und S. 78 f.

¹⁷⁷ s. etwa van Voolen, a. a. O., S. 36–45 (Dura Europos, Beth Alpha, Prager Jerusalem-Synagoge und Santa Maria la Blanca, Toledo) und Künzl, a. a. O., zu Synagogen im 19. und 20. Jahrhundert, S. 137–172.

¹⁷⁸ Künzl, a. a. O., S. 10 f.

¹⁷⁹ Cohn-Wiener, a. a. O., S. 10.

nach und nach hinzu, Dänemark 1814, Schweden 1865 und im Jahr darauf Großbritannien. Österreich folgte 1867, die Schweiz 1879.¹⁸⁰

Zwar gab es noch mancherlei Diskriminierungen, z.B. auch durch die eingeschränkte Wahl des Wohnorts in Ghettos. In Russland fanden weiterhin Diskriminierungen durch die Zaren statt; allgemeine Bürgerrechte gab es hier erst nach der Oktoberrevolution, die aber nur einige Jahre währten, bis die kommunistische Unterdrückung der Juden und der jüdischen Kultur begann.¹⁸¹

Dennoch begann in Westeuropa durch Aufgabe der Geschlossenheit der Ghettos die Auflösung der Traditionsgemeinschaften, obwohl oft immer noch die Art der Berufe, die Juden offenstanden – mit Ausnahme von Handel und Geldverleih – begrenzt war.¹⁸² (Der Aufklärer Moses Mendelssohn, der sich für eine Trennung von Kirche und Staat einsetzte, formulierte: »Man bindet uns die Hände und macht uns zum Vorwurf, dass wir sie nicht gebrauchen«.¹⁸³) Die Assimilation verlief aber unterschiedlich schnell, sowohl durch erstarkenden Nationalismus von innen und Antisemitismus von außen.¹⁸⁴

Doch das erstarkende Selbstbewusstsein weltweit fand seinen Niederschlag in der Kunst und eigener künstlerischer Tätigkeit, und den Tüchtigen und Begabten – z.B. in akademischen Disziplinen – gelang der Aufstieg.¹⁸⁵

Das wirft die Frage auf, was denn eigentlich jüdische Kunst – im Wandel der Zeiten – sei: Solche, die von Juden gefertigt war, die im Auftrag von Juden nach jüdischen Vorstellungen entstand oder solche mit jüdischen Sujets, also etwa auch von Nichtjuden entworfene Dar-

¹⁸⁰ Katz, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft*, S. 14ff macht deutlich, dass diese Emanzipationsbewegungen nicht unabhängig voneinander verliefen: »Der wechselseitige Einfluss darf nicht ignoriert werden. Das Beispiel und die Lehren deutscher Reformatoren wie Moses Mendelssohn machten ihren Einfluss auf französische Juden geltend; und der politische Fortschritt, den die französischen Juden durch die Revolution in Frankreich erfuhren, wirkte sich ebenfalls auf das deutsche Judentum aus. Den holländischen Juden wurde durch die Eroberung Hollands durch die Franzosen 1795 die Staatsbürgerschaft gewährt, wobei die holländische Nationalversammlung dem französischen Beispiel folgte. [...] Es besteht kein Zweifel, dass zwischen den Ereignissen in den einzelnen Ländern eine Verbindung bestand.«

¹⁸¹ van Voolen, a.a.O., S. 30f.

¹⁸² Katz, a.a.O., S. 19, 21 und 28.

¹⁸³ Katz, a.a.O., S. 72 ff.

¹⁸⁴ Katz, a.a.O., S. 241.

¹⁸⁵ Katz, a.a.O., S. 32.

stellungen jüdischen Lebens und jüdischer Kultur, wie z. B. die vielen Darstellungen von Beschneidungsszenen seit der Renaissance.¹⁸⁶

Cohen stellt sich die Frage, wieso es so spät zu jüdischer Porträtmalerei kam. So zierte ungewöhnlicherweise ein Porträt des Autors der *Historia de'riti Hebraici* in einer späten Ausgabe von 1638 ein Frontispiz, was zur damaligen Zeit mit der Erfindung des Buchdrucks allgemein üblich geworden war, doch nicht für Bücher jüdischer Autoren. Cohen glaubt, dass Leon Modena sein Buch für Christen, mit denen er über Fragen des Glaubens viele Unterredungen geführt hatte, annehmbarer machen wollte.¹⁸⁷

Es gab dann Auftrags-Porträts reicher Juden in prächtigem Barockhabit einschließlich Allonge-Perücke, die Offenheit gegenüber der Gesellschaft außerhalb des Ghettos zeigen sollten, womit z. B. Jacob Baruch Carvalho 1687 in Italien auch wirtschaftlichen Erfolg demonstrieren wollte.¹⁸⁸

Im Hochmittelalter und in der frühen europäischen Neuzeit unterschieden sich Porträts von Juden und jüdischem Leben noch durch allegorische und symbolische Repräsentationen. Das trug ihnen den Ruf einer Gegenkultur mit vielen anachronistischen Elementen ein. Doch im frühen 17. Jahrhundert begann sich eine andere Einstellung zum Porträt und zur ikonographischen Tradition abzuzeichnen. Für diese Bewegung in der Kunst weg vom Symbolismus und hin zum Realismus macht Cohen aber u. a. auch eine sich wandelnde Perspektive in den Naturwissenschaften verantwortlich, in der Beobachtung und Experiment und die damit einhergehende Privilegierung des Sehens zentral für das Verstehen und Einordnen wahrgenommener Phänomene wurden.

In dieser Zeit des Wandels wurde das Judentum zuerst in Westeuropa, dann in Osteuropa heterogener; viele entfernten sich von traditionellen Verhaltensmustern, andere behielten ihr traditionelles orthodoxes Verhalten bei. Die Rabbinen bekamen also besondere Bedeutung, und um besonders charismatische Personen entstand ein Personenkult, der zur Entstehung der Gattung der rabbinischen Porträts und ihrer weiten Verbreitung führte. Manchmal wurden diese Porträts sogar neben *mizrachim* aufgehängt (der »Osten« wurde

¹⁸⁶ Cohen, *Jewish Icons*, S. 36–42.

¹⁸⁷ Cohen, a. a. O., S. 28 f.

¹⁸⁸ Cohen, a. a. O., S. 30 f.

durch kleine Zeichnungen oder Pergamente an den östlichen Wänden von Häusern und Synagogen angezeigt, um die Gebetsrichtung zu bezeichnen¹⁸⁹).

Die Vergegenwärtigung einer verehrten Person im Bild, auch wenn sie schon gestorben war, hielt das Andenken aufrecht. (So findet heute auch in Yad Vashem, der Jerusalemer Holocaust-Gedenkstätte, eine Vergegenwärtigung der Opfer mittels Fotografien statt.)

Die Verehrung rabbinischer Porträts war damals trotz ihrer großen Verbreitung aber strittig, denn es entstand um die Verehrung besonders herausragender Gestalten jüdischen Glaubens eine Art Heiligenkult.

»No uniform halakhic position predominated. Some rabbis took an extreme position rejecting any form of human figure, while many others, from different countries and periods, permitted it so long as the portrait showed only half the body and was not executed in any form of sculpture or relief.«¹⁹⁰

Oft wurden sie mit Büchern abgebildet, um daran zu erinnern, dass das Judentum eine Buchreligion ist, wie z. B. Hakham Zevi Ashkenazi im 18. Jahrhundert, der zur Sicherheit auf einen aus seinem Buch herausragenden Zettel mit der Aufschrift »Gott ist Einer« zeigt, um das, was man im Islam die »Sünde der Beigesellung« (*shirk*) nannte, zu dementieren.

Obwohl sich der Rabbi der Abbildung zunächst verweigerte, ließ er sich doch durch die sephardische Gemeinde in London umstimmen, die für eine Zeit seiner Abwesenheit ein Erinnerungsbild von ihm haben wollte. Sein Sohn war völlig bestürzt, dass es so lebendig und lebensecht wirkte, und viele Kopien davon wurden für große Summen auf Londoner Märkten verkauft.¹⁹¹

Auch der ungarische Rabbi Yehuda Aszod soll sich lebenslang gegen ein Bild von sich gewehrt haben, doch bei seinem Tod waren seine Schüler so verzweifelt, dass die auf der Beerdigung anwesenden Rabbinen entschieden, dass ein Foto gemacht werden durfte. Yehuda Aszod wurde dafür in Sabbatgewänder gekleidet und mit einem Traktat in den Händen in einen Stuhl gesetzt. Die Abzüge des Fotos ver-

¹⁸⁹ Cohen, a. a. O., S. 127.

¹⁹⁰ Cohen, a. a. O., S. 126.

¹⁹¹ Cohen, a. a. O., S. 115 f.



Bild 3: Porträt des Rabbi Tzvi Hirsch ben Yaakov Ashkenazi (1714)

kauften sich so gut, dass man die Hochzeit seiner Töchter damit finanzieren konnte, doch berichtet die Überlieferung, dass diejenigen, die zu diesem Foto angestiftet hatten, binnen Jahresfrist verstarben, und aus einigen ultra-orthodoxen Biographien des 20. Jahrhunderts wurde der ganze Vorfall entfernt.¹⁹²

Die jüdische Aufklärung, z. B. in Deutschland, bemühte sich jedoch um Angleichung an die umgebende Kultur, weswegen auch Toleranz von anderer Seite leichter fiel. So hat Moritz Oppenheim, den man auch als den »ersten jüdischen Maler« bezeichnete, 1856 eine Szene am Schachbrett dargestellt, in der nicht nur Physiognomien historischer Persönlichkeiten festgehalten wurden, sondern auch eine historische Begebenheit, bei der Lessing und Lavater den jüdischen

¹⁹² Cohen, a. a. O., S. 136 f.

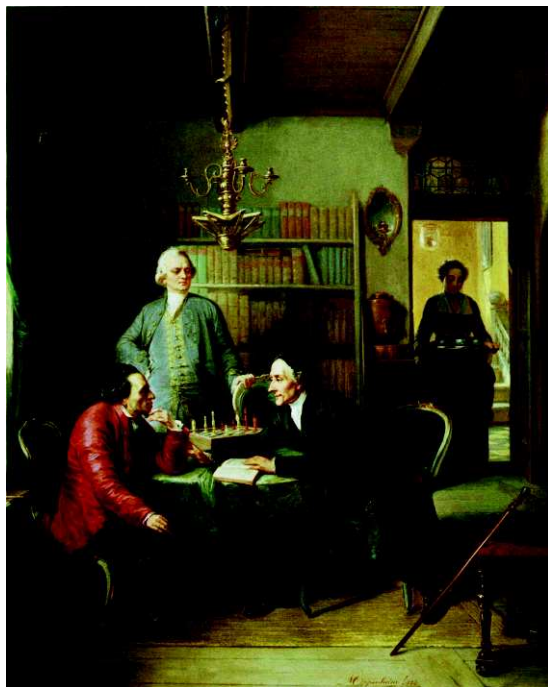


Bild 4: Moritz Oppenheim, Lessing und Lavater besuchen Moses Mendelssohn in seinem Haus (1856)

Aufklärer Moses Mendelssohn in dessen Haus besuchen. Im Biedermeierstil hielt er viele Szenen jüdischen Familienlebens fest, für gewöhnlich mit einer großen Zahl von Kindern.

Es ist nicht verwunderlich, dass Maler jüdischer Herkunft mit dabei waren, als man in der europäischen Malerei das detailgetreue realistische Abbilden verließ. Zwar wurde Max Liebermanns Impressionismus von den Nationalsozialisten als »entartete Kunst« eingestuft, doch der Trend war nicht aufzuhalten: Mit Klee, Kandinsky, Chagall, Malewitsch und anderen (auch mit Chaim Soutine, der sein »Schtetl« anders als Chagall nie malte, weil er dort einmal beim Abzeichnen eines alten Mannes verprügelt worden war¹⁹³), wurde der Weg in die

¹⁹³ van Voolen, *Jüdische Kunst und Kultur*, S. 90.

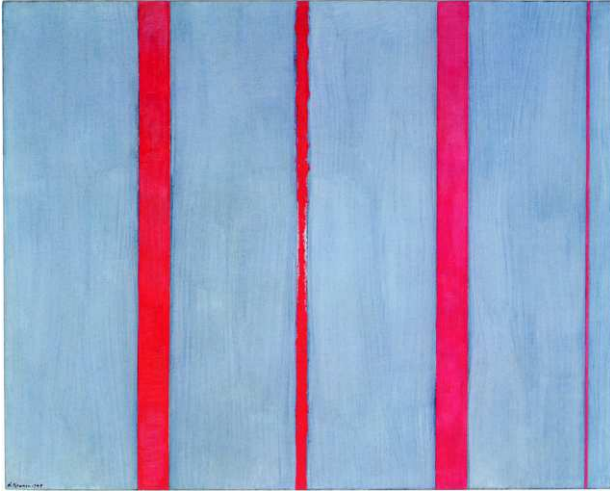


Bild 5: Barnett Newman, Der Name I (1949)

Abstraktion beschritten. So tobt sich also der moderne Ikonoklasmus in der zeitgenössischen abstrakten Kunst aus. Daher kann Barnett Newmans »abstrakte Theologie« neben der von Mark Rothko am Ende stehen: In »Der Name I« zeigt er gemäß der hebräischen Lese- richtung von rechts nach links symbolhaft rote Linien als heiße Spur für die Buchstaben JHWH in einer kühleren Welt, die durch die Spu- ren dieses Namens lebendig und erwärmt wird.

2.1.6 Von den Grenzen der Repräsentation

In seiner Analytik des Erhabenen hatte Kant ebendieses Erhabene im Unterschied zum Schönen charakterisiert, indem er das Schöne in der Natur oder Kunst dem Verstand zuwies, es also auf der Basis von Sinneserfahrungen entstanden sah. »Das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, sofern Unbegrenztheit an ihm oder durch dessen Veranlassung, vorgestellt und doch Totali- tät derselben hinzugedacht wird.«¹⁹⁴ Dieses Erhabene ist schlechthin, d.h. »über alle Vergleichung« groß, es ist absolut, »eine Größe, die

¹⁹⁴ Kant, Kritik der Urteilskraft (KdU) B 75.

bloß sich selber gleich ist«. ¹⁹⁵ Jede Vorstellung der Einbildungskraft muss als objektiv unangemessen klassifiziert werden und mündet in eine Erfahrung der Negativität, die z. B. angesichts erhabener Natur ihre Unerreichbarkeit mittels jeder Darstellung durch Ideen fühlt und eine »Verwunderung, die an Schreck grenzt«, ein »Grausen« und einen »heiligen Schauer«. ¹⁹⁶

Darstellungen dieses Erhabenen sind auf keine Weise möglich, Bilder und Begriffe reichen an diese Ahnung von Unendlichkeit, an diese Größe und Transzendenz nicht heran.

Als Gegenstück zu dieser durch das Erhabene bewirkten »Aufwärtsbewegung nach oben« greift nun Lang Kants Vorstellung des »radikal Bösen« auf (eine Dimension, die Valentin das »negative Absolute« nennt ¹⁹⁷) und beschreibt eine Inversion, eine Bewegung »nach unten«, die gleichfalls an Grenzen der Darstellung stößt, was sie zu einer Untersuchung nicht nur über die Grenzen der Repräsentation, sondern auch über die Repräsentation von Grenzen veranlasst und zur Unterscheidung der Modalitäten unvorstellbar und unmöglich / vorstellbar, aber unmöglich / unvorstellbar, aber möglich sowie vorstellbar und möglich führt. Relevant wird hier die dritte Kategorie: Das Unvorstellbare hat sich im Falle der humanitären Katastrophe des Holocaust als möglich erwiesen, als »Verleugnung von Individualität und Person im Akt des Genozids, als abstrakte Bürokratie, die die ›Endlösung‹ ermöglichte«, ¹⁹⁸ und natürlich in der bis dato nicht vorstellbaren quasiindustriellen Organisation des Massenmordes.

Das wirft Probleme der Darstellung auf, z. B. für die Geschichtsschreibung, denn auch historische Begriffe müssen vorgestellt werden. Die Geschichtsschreibung, da sie schlecht 18000 Quellen mit Erfahrungen traumatisierter Überlebender auswerten könne, müsse selektiv und konstruktiv vorgehen. Da sie schreiben und Zusammenhänge herstellen müsse, teile sie, so Haidu, auch einige Züge mit fiktionaler Literatur. ¹⁹⁹

¹⁹⁵ Kant, a. a. O., B 81 und B 84.

¹⁹⁶ Kant, a. a. O., B 115 und B 118.

¹⁹⁷ Joachim Valentin, Ratlos vor dem negativen Absoluten, in: Joachim Valentin (Hg.), *Weltreligionen im Film*, S. 153–163.

¹⁹⁸ Lang, The Representation of Limits, in Friedlander (Hg.), *Probing the Limits of Representation*, S. 303 ff und S. 116.

¹⁹⁹ Haidu, The Dialectics of Unspeakability, in Friedlander (Hg.), *Probing the Limits*, S. 280 f.

Ist die Alternative, wie es George Steiner vorschlägt, also Schweigen sowie ein »ban of images«? (»The world of Auschwitz lies out of speech as it lies outside reason.«²⁰⁰)

Zumindest hatte auch Himmler dies in einer Rede an die SS vom 3. 10. 43 in Posen über »Die Judenevakuierung« gefordert: »[...] und trotzdem werden wir in der Öffentlichkeit nie darüber reden [...]«. Er hatte die »Endlösung« euphemistisch als »niemals geschriebenes und niemals zu schreibendes Ruhmesblatt deutscher Geschichte« bezeichnet. Haidu kommentiert: »Die Mitglieder der Elite erkennen die Notwendigkeit der Apophasis, des Nichtsprechens, Verschweigens bestimmter Angelegenheiten«.²⁰¹

Eine Kultur der Erinnerung erfordert aber das Zur-Sprache-Bringen des Unaussprechlichen, evtl. sogar, wie Friedlander anregt, einen neuen Stil der historischen Beschreibung, der auch Visualisierungen einbezieht, zwecks dokumentarischer Genauigkeit, und um den »Horror hinter den Worten« zu verdeutlichen: »The event demands a global approach and a general reflection on the difficulties that are raised by its representation«.²⁰²

Doch Repräsentationen sind immer »Darstellungen als«, was die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten der Darstellung lässt. Ist also »imaginative writing about the final solution« zulässig? Künstlerische Darstellung ist nach Lang grenzenlos, doch kann man sich historische Figuren innerhalb fiktionaler Rahmenerzählungen vorstellen? Wo ist dann die Grenze zwischen Realität und Fiktion erkennbar?²⁰³ Und können nicht Bilder des Grauens auch zur Banalisierung und Abstumpfung führen?

Bis zu den Fotografien der amerikanischen Befreier der KZs (inwieweit verletzte man damit Persönlichkeitsrechte?) existieren kaum Bilder,²⁰⁴ weder aus Täter- oder Opferperspektive. Bilder mit Symbolkraft, wie das der Abladerampe in Auschwitz, haben sich eingebrannt.

Die amerikanischen Fotografien brachten ikonische Gewissheit, hatten aber auch eine unmittelbare Wirkung darauf, wie »the Event«

²⁰⁰ George Steiner, *Language and Silence*, S. 163.

²⁰¹ Haidu, a. a. O., S. 284 ff (Übersetzung d. d. A.).

²⁰² Friedlander, a. a. O., Introduction, in: ders. (Hg.), *Probing The Limits of Representation*, S. 1 sowie Cohen, *Between Image and Phrase*, in: ders., *Jewish Icons*, S. 172.

²⁰³ Lang, a. a. O., S. 300 und 314.

²⁰⁴ s. a. Valentin, Ratlos vor dem negativen Absoluten, in: ders. (Hg.), *Weltreligionen im Film*, S. 153 f.

erinnert und auch unterdrückt wurde, denn »icons of destruction« betäuben und lähmen, sind aber auch als Spur des Realen zu verstehen.²⁰⁵

Bathrick kritisiert, dass die wiederholten Bilder zu Ikonen werden können und den Status einer globalen Sprache erreichen können, da sie implizit beanspruchten, die ganze Geschichte zu erzählen. Statt Bilder generell zu verteufeln, ist, so meint er, eher ein Durcharbeiten des Bildes als Fetisch und als ikonischer Vorrat des kollektiven Bildarchivs nötig.

»Die wenigen Bilder müssen davor bewahrt werden, zu ›Ikonen des Grauens‹ zu werden, die weder die Darstellung historischer Realität noch eine aktuelle Auseinandersetzung mit dem Geschehen ermöglichen. [...] Der Glaube, man könne die Schrecken der industriellen Vernichtung ›eins zu eins‹ abbilden, ist tatsächlich naiv. Die Filmbilder von der Rampe, den Verbrennungsöfen oder Leichenbergen erreichen zwar das Publikum, die Gefahr jedoch, dass ihnen höchstens eine fetischartige Wirksamkeit zukommt – man hat gesehen, vielleicht auch geweint, die Darstellung im Film jedoch als verfrühte Katharsis, als bequeme Entlastung erlebt – diese Gefahr wächst mit zunehmender Medienpräsenz des Themas, anstatt abzunehmen und einer ergebnisoffenen, notwendig schmerzhaften Auseinandersetzung zu weichen. Auschwitz ist nicht zu verstehen, weil man mit Auschwitz nicht *abschließen* kann.«²⁰⁶

Das vernichtet nach Friedländer aber nicht jede Möglichkeit von Kunst, im Gegenteil.²⁰⁷

Und auch bildhafte Darstellungen, wenngleich wegen ihres potentiellen Kunst- oder Dokumentarcharakters heiß umstritten, wurden möglich. Fasst man Fotografien als Spuren der Ermordeten auf, so lässt sich auch die eindrucksvolle Gestaltung der Erinnerung an sie in der Gedenkstätte Yad Vashem als zeichenhaften Verweis auf die ehemals Lebenden in ihrer vielfältigen Individualität begreifen; die Opfer verlieren so ihre Anonymität.

Lytard, der sich ebenfalls mit Kants Ästhetik des Erhabenen beschäftigt hatte, hat in seinem Hauptwerk *Der Widerstreit* argumentiert, es komme darauf an, den zum Schweigen Gebrachten (den Opfern) oder zur Sprache Unfähigen (den Traumatisierten) ein Idiom zu verschaf-

²⁰⁵ Bathrick, *Visual Culture and Holocaust*, S. 287 f.

²⁰⁶ Valentin, Ratlos vor dem negativen Absoluten, a. a. O., S. 154 und 155 f.

²⁰⁷ Friedländer, Introduction, a. a. O., S. 20.

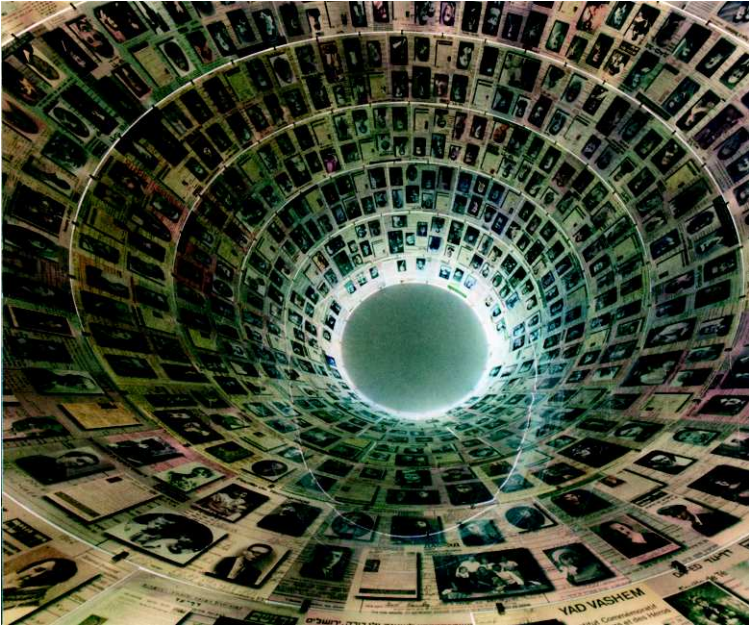


Bild 6: Yad Vashem, Halle der Namen

fen. Schmerz z.B., der ein Schweigen begleiten kann, erzwingt die Schaffung neuer Ausdrucksmöglichkeiten, damit dem, was im Widerstreit nach Setzung verlangt, Gehör verschafft werden kann.²⁰⁸

Doch wie soll das geschehen?

Beispielhaft ist hier die Kontroverse zweier jüdischer Filmregisseure zu nennen, von Steven Spielberg (*»Schindlers Liste«*) und Claude Lantzmann (*»Shoah«*). Spielbergs Hollywood-Film agiert mit bekannten Darstellern und dem Zwang einer ästhetischen Form (Länge ca. 2 Stunden, Held, Handlung mit Spannungsbogen, Happy End, Einheit von Raum und Zeit). Für Valentin hat »Spielbergs erfolgreicher Versuch, mit dem Holocaust-Thema einen Platz im Mainstream-Kino zu erobern und damit bis dahin gängige Tabus zu brechen, [...] Wesentliches zur Veränderung der Kinolandschaft beigetragen«. Er hat damit auf gewandelte demographische Daten und auf Publikumsinteressen reagiert, denn die Enkel- und Urenkelgene-

²⁰⁸ Lyotard, *Der Widerstreit*, S. 33. S. mit Bezug auf Lyotard auch Friedlander, a. a. O., S. 5.

ration von Tätern und Opfern kann immer weniger auf Zeitzeugen zurückgreifen und ist von einer neuen Unbefangenheit dem Thema gegenüber.²⁰⁹ Eine Darstellung in Form einer Filmstory kann also ein neues Publikum an das Thema heranzuführen und möglicherweise zu eigener Beschäftigung mit der Thematik führen.

Das wird von Lantzmänn heftig kritisiert:

»Der Holocaust ist vor allem darin einzigartig, dass er sich mit einem Flammenkreis umgibt, einer Grenze, die nicht überschritten werden darf, weil ein bestimmtes absolutes Maß an Greueln nicht übertragbar ist: Wer es tut, macht sich der schlimmsten Übertretung schuldig. Die Fiktion ist eine Übertretung, und es ist meine tiefste Überzeugung, dass jede Darstellung verboten ist.«²¹⁰

Lantzmänn beruft sich mehr oder weniger auf das biblische Bilder-
verbot, das der Shoah »spiegelbildlich zu Gott – die Position des negativen Absoluten« zuweist. Lantzmänn ist gegen »theatralische Rekonstruktion«, z. B. auch des Grauens in den Gaskammern, das die Opfer nicht mehr bezeugen können. Stattdessen bringt er in seinem 9½ stündigen Werk das Kunststück fertig, im Bild das Bild zurückzuweisen, was für Bathrick eine cinematische Provokation ist.²¹¹ Denn seine »bilderlosen Bilder« zeigen ausführliche Interviews von Opfern und Tätern, sowie Schauplätze in ihrer heutigen Gestalt und beteiligen den Zuschauer so an Prozessen des Erinnerns, aber auch mit Spuren des Vergessens, der Verdrängung und Verklärung, und somit auch an einer subtilen historischen Recherche.²¹²

Die Aussagen der Zeitzeugen und die Schauplätze bekommen also durch ihre Exemplarität Symbolcharakter und weisen auf das Ungeheuerliche, ohne es direkt darzustellen. Allerdings können Menschen, die im Film für sich selber stehen und niemand anderen darstellen, auch zu Objekten der Sensationsgier werden und sich instrumentalisiert fühlen.

Und sie können beleidigt werden: Im Jahr 2006 wurde auf Anregung des Holocaust-Leugnens und damaligen iranischen Präsidenten Mahmud Ahmadinedschad als Antwort auf die dänischen Mohammed-Karikaturen ein antisemitischer Karikaturenwettbewerb

²⁰⁹ Valentin, a. a. O., S. 156. Spielberg hat mit den Einnahmen aus dem Film ein NS-Dokumentationszentrum aufgebaut, das sich der Erinnerungskultur verschrieben hat.

²¹⁰ Nach Valentin, a. a. O., S. 155.

²¹¹ Bathrick, a. a. O., S. 295.

²¹² Valentin, a. a. O., S. 156.

zum Thema Holocaust veranstaltet, der im Jahr 2016 zum 10. Mal stattfand, und in dem die damaligen Opfer, teilweise mit Nazi-Armbinden, als heutige Täter dargestellt werden. Ahmadinedschad wollte damals die Grenzen westlicher Meinungsfreiheit ausloten²¹³, für die Pariser UNESCO-Präsidentin eine Verhöhnung der Opfer.

2.1.7 Vom Zeichen zur Spur: Adorno und Lévinas

Brumlik nennt zwar auch Spinoza als entscheidenden jüdischen Philosophen (obwohl dieser u. a. wegen Pantheismus aus der Amsterdamer Jüdischen Gemeinde ausgestoßen wurde und sich als Erster bewusst Konfessionsloser seiner Zeit fühlte). Mit seiner Affektenlehre hat er Rationalismuskritik geübt und u. a. auf deutsche Dichter und Philosophen gewirkt.

Doch im Hinblick auf das Bilderverbot sind unbedingt als moderne jüdische bzw. jüdischstämmige Philosophen Adorno und Lévinas zu nennen.

Adorno, wegen seiner Mutter katholisch getauft, hatte zunächst keine besondere Nähe zum jüdischen Glauben seines Vaters. Als er 1933 wegen seiner Abkunft seine Frankfurter Lehrerlaubnis verlor und in die USA emigrierte, hatte er sich bereits intensiv mit Hegel und Marx beschäftigt²¹⁴ und schrieb in Kalifornien zusammen mit Horkheimer die Gründungsschrift der Frankfurter Schule, die *Dialektik der Aufklärung*, die zusammen mit dem nach dem Krieg wiedereröffneten Frankfurter Institut für Sozialwissenschaften zur »intellektuellen Gründung der Bundesrepublik«²¹⁵, zumindest ihrer linksintellektuellen Szene im Nachkriegsdeutschland, beitrug. An Hegels Ästhetik gefällt Adorno, dass er den Subjektivismus Kants (der in der KdU vom »interesselosen Wohlgefallen« angesichts von »schönen« Kunstwerken geredet hatte) kritisiert. Für Hegel war es das »sinnliche Scheinen der Idee«, das das Kunstwerk ausmacht; doch kritisiert Adorno die Ästhetik Hegels insgesamt als zu affirmativ.

²¹³ Die Neue Zürcher Zeitung berichtete (s. z. B. unter www.nzz.ch/international/nahost-und-afrika/jude), dass die aktuelle Ausstellung dem jetzigen Präsidenten Rohani wegen seiner Politik der Öffnung peinlich sei.

²¹⁴ Zur Biographie der »Frankfurter« Philosophen s. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*. Hier zu Adorno, der nicht nur Philosoph, sondern auch Sozialwissenschaftler, Musiker, Komponist und Musikkritiker war, S. 82 ff.

²¹⁵ Albrecht/Behrmann et al., *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik*.

Gegen die Identität von Sein und Denken, von Begriffsbild und Gegenstand, will Adorno das »Nichtidentische« starkmachen und entwickelt daher eine nicht-identitätsphilosophische antisystematische Dialektik als »konsequentes Bewusstsein von Nichtidentität«. ²¹⁶ Anders als bei Hegel wird als schlechthin Erstes nicht die absolute Identität gesetzt, sondern »das Nichtidentische, Seiende, die Faktizität, das Nichtbegriffliche«. ²¹⁷ Denn Identitätsdenken finde immer nur im Subjekt statt, und Adorno »tastet nach der Präponderanz des Objekts«. ²¹⁸

»Negative Dialektik war ein: Gedenke des Anderen. Sie rundete sich nicht zum System, war kein Fortgang von einer Kategorie zur nächsten wie bei Hegel. Sie mahnte vielmehr von Fall zu Fall stets aufs neue daran, das Nichtidentische freizugeben, von dem das identifizierende Denken, der selbstherrliche Geist sich nie unabhängig machen, das er nur deformieren konnte mit unberechenbaren Folgen.« ²¹⁹

Die unmittelbare Erfahrung eines totalitären Systems macht Adorno hellsichtig für das zugrundeliegende Denken. Wer wie bei Hegel »der Individuation [...] in der Konstruktion des Ganzen einzig minderen Rang zuerkennt«, bewirke »Vernichtung des Individuellen, Liquidation des Besonderen«. ²²⁰ Adorno aber bezweifelt den Primat des Ganzen. (Hegel affirmativ: »Das Wahre ist das Ganze«, zu Beginn der *Phänomenologie des Geistes*.) Adorno stellt dem seine Aussage »Das Ganze ist das Unwahre« gegenüber, denn das »Menschliche ist gerade [...] das Verschiedene.« ²²¹

Das wirkt auch in Adornos posthum erschienener *Ästhetischer Theorie* weiter, denn auch in der Kunst darf es nicht um Affirmation des Bestehenden gehen. Wie Lyotard ist auch Adorno beeindruckt von Kants Analytik des Erhabenen: Das Naturschöne sei eben deshalb erhaben, weil es in seiner Größe das menschliche Fassungsvermögen übersteigt, es lässt sich nicht abbilden. Indem das Erscheinende nämlich vergegenständlicht wird, wird es weggeschafft: »Das Naturschöne geht im Zeitalter des totalen Vermitteltseins in seine Fratze

²¹⁶ Adorno, *Negative Dialektik*, S. 17.

²¹⁷ a. a. O., S. 138.

²¹⁸ a. a. O., S. 182.

²¹⁹ Wiggershaus, a. a. O., S. 667 f.

²²⁰ Adorno, *Minima Moralia*, S. 15.

²²¹ Adorno, a. a. O., S. 55 und 117.

über.«²²² Naturmalerei sei authentisch auch in der Vergangenheit einzig als *nature morte*, als Stilleben, gewesen, nämlich dort, wo man Naturhaftes als Chiffre des Vergänglichen, Hinfälligen sehen konnte. Überall sonst ist Ehrfurcht angebracht:

»Das alttestamentarische Bilderverbot hat neben seiner theologischen Seite eine ästhetische. Dass man sich kein Bild, nämlich keines von etwas machen soll, sagt zugleich, kein solches Bild sei möglich. Was an Natur erscheint, wird durch seine Verdopplung in der Kunst eben jenes Ansichseins beraubt, an dem die Erfahrung von Natur sich sättigt.«²²³

Der falsche Schein einer Präsenz des Absoluten sei die eigentliche »Kardinalsünde.«²²⁴ Es sei kein Zufall, dass die französischen Impressionisten Naturdarstellungen oft gemieden hätten, denn »das Fixierte ist Zeichen, Funktion, nicht an sich.«²²⁵ Kunstwerke böten sich scheinbar unmittelbar als stimmig und bruchlos dar, doch »verdanken sie sich ihrem Vermitteltsein in sich. Dadurch allein werden sie zeichenhaft und ihre Elemente zu Zeichen.«²²⁶ Adorno redet aber auch folgerichtig einer nichtgegenständlichen Kunst das Wort, die erst gar keinen Scheincharakter aufkommen lässt. Denn »die Negation alles falschen Ansichseins«, die in der Kunst erforderlich ist, mache es nötig, dass sie sich »radikal vergeistigt« und sich vom sinnlich Wahrnehmbaren und dessen Affirmation, ja von Distanzverletzung insgesamt, abwendet.²²⁷ Ganz stimmig hatten Horkheimer und Adorno bereits in der *Dialektik der Aufklärung* (mit politischen Implikationen) vom »Verbot, das Falsche als Gott anzurufen« geredet, »das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit«:

»Gerettet wird das Recht des Bildes in der treuen Durchführung seines Verbots. Solche Durchführung, »bestimmte Negation«, ist nicht durch die Souveränität des abstrakten Begriffs gegen die verführende Anschauung gefeit [...]. Die bestimmte Negation verwirft die unvollkommenen Vorstellungen des Absoluten, *die Götzen* [...].«²²⁸

Emmanuel Lévinas, der lange Zeit zunächst als Theologe wahrgenommen wurde, bevor man ihn philosophisch entdeckte, wurde

²²² Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 106.

²²³ ebd.

²²⁴ a. a. O., S. 159.

²²⁵ Adorno, a. a. O., S. 288.

²²⁶ a. a. O., S. 217.

²²⁷ Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 166, S. 142, S. 10 und 518.

²²⁸ Horkheimer / Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 30 (my italics).

1905 in Litauen geboren und schrieb sein erstes Hauptwerk in der Auseinandersetzung mit Heidegger im Konzentrationslager: *Vom Sein zum Seienden*, nicht umgekehrt mit der Absicht einer Fundamentalontologie, sondern im Bemühen einer Zuwendung zum Konkreten. Seine »*prima philosophia*« ist gegen die europäische Tradition – aber im Sinne jüdischen Denkens – nicht die Metaphysik, sondern die Ethik. Lévinas überträgt das Bilderverbot auch auf den anderen Menschen und beschreibt ganz im Sinne von Adornos *Minima Moralia* keine ethischen Prinzipien (sie hätten die Katastrophe der Weltkriege nicht verhindert), sondern grundlegende Haltungen, denn Moralität siedelt in der unmittelbaren Beziehung zwischen mir und den anderen, nicht in einer übergreifenden Vernunft.²²⁹ (Er vermeidet auch das abstrahierende »man«.) Damit wird, so Haidu, die jüdische Tradition umgeformt in eine radikale Herausforderung westlichen ethischen Denkens.²³⁰

»Bilder und Buchstaben als Erinnerungszeichen – alles, was dem Menschen begegnet, ist zugleich die Spur von etwas anderem. Die bedeutsamsten Zeichen jedoch, so glaubt Lévinas, der [...] in den Phänomenen des Lebens nach Spuren des Göttlichen [...] sucht, finden wir im Antlitz des anderen Menschen, das wir als Spur jenes vorübergehenden, sich verweigernden, gebieterischen Gottes lesen dürfen, der sich Moses am Sinai offenbarte.«²³¹

Gerade die Menschlichkeit des Menschen wird zur Spur Gottes; und Lévinas untersucht menschliche Subjektivität im Bereich dreier Themenfelder: Existenz, Transzendenz und menschliche und göttliche »Alterität«.

Ganz im Sinne des Bilderverbots ist die Kategorie des Fremden bei ihm zentral. Von der radikalen Andersheit des Anderen kann ich mir kein Bild machen. (Hier geht es vor allem um mentale Bilder.) Man muss sich von dieser Andersheit betreffen lassen; ohne dass man die Unendlichkeit, die der Andere ist, auch nur annäherungsweise erfassen kann, ist sein Antlitz Spur, Ereignis und verlangt Aufmerksamkeit und Respekt: Be-achtung und Achtung. Obwohl das Bilderverbot warnt, den Anderen als substantielle Totalität sehen und begreifen zu wollen, scheint der Andere oft vor lauter Bildern unsichtbar, übersehbar. Doch das Ich ist herausgefordert durch die

²²⁹ s. ausführlicher Münnix, *Zum Ethos der Pluralität*, S. 92 ff.

²³⁰ Haidu, *The Dialectics of Unspeakability*, in: Friedländer (Hg.), a. a. O., S. 281.

²³¹ Brumlik, *Schrift, Wort und Ikone*, S. 115.

Nähe des Anderen, das Sein für ihn und mit ihm ist eine zeitliche Beziehung, ist Ereignis, Prozess – »au delà de l'essence«.²³² Die Sensibilität für die Nähe des Anderen, von dem ich ab-solut getrennt bin, erfordert aber Hinwendung und Öffnung für das Geheimnis des Anderen. Man kann in ganzen Passagen von Lévinas, z. B. in *Die Spur des Anderen*, den Begriff der »Alterität« in der Doppelbedeutung von »Gott« und »der andere Mensch« lesen, und man muss ihn »sein lassen«.

Jede aneignende Deutung, jedes Urteil ist für Lévinas übergestülpte Metaphysik, nachträglich zum Geschehen, und kann Vergewaltigung des Anderen bedeuten, ist also nicht nur unrecht, sondern auch gewalttätig. Indem das Fremde umgewandelt wird ins Eigene, wird es assimiliert und kolonialisiert und kann nicht in seiner Andersheit belassen und respektiert werden, der Andere wird in seiner Andersheit vernichtet.

»Objektive Totalität schließt definitiv jedes Andere aus [...]. Die Philosophie, die vom Sein bestimmt wird, ist Unterdrückung des Pluralismus. [...] Die Mannigfaltigkeit setzt eine Subjektivität voraus, in der Unmöglichkeit, das Ich und das Nicht-Ich zu einem Ganzen zu verschmelzen. Diese Unmöglichkeit ist nicht negativ (sie belässt den anderen wie er ist)«.²³³

Es kann also keine »Kommunion«, kein Einssein geben.²³⁴ Die Beziehung zum Antlitz des Anderen, das wir als seine Spur verstehen können, stellt eine Forderung, die uns die Transzendenz und Andersartigkeit des Anderen fühlen lässt. Dem Anderen zu begegnen, bedeutet, die Idee der Unendlichkeit zu haben. Wir fühlen uns dieser Andersartigkeit unterworfen (eine neue, aber eigentlich alte Bedeutung von *sub-jectum*), und sogar als »Geisel« genommen,²³⁵ da die Begegnung mit dem Antlitz des Anderen uns in eine unmittelbare ethische Verpflichtung dem Anderen gegenüber führt.

Zygmunt Baumann kommentiert:

²³² Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, dt.: *Jenseits des Seins, oder anders als Sein geschieht*. Der deutsche Titel unterscheidet leider nicht wie der französische zwischen Sein und Wesen, *ens* und *essentia*.

²³³ Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 320 f.

²³⁴ Es ist interessant, dass die aus frommem jüdischen Haus stammende Edith Stein in ihrer Dissertation bei Husserl über Einfühlung und Einssein (»communio«) nachdachte, später zum Katholizismus konvertierte, und in ihrer späteren Habilitationsschrift christliche Mystik und Phänomenologie zusammenbrachte.

²³⁵ Lévinas, *Ethik und Unendliches*, S. 77.