

WOLFGANG KLAGHOFER · WIEN

GOTT IST UNTERSCHIEDUNG

Die biblischen Romane von Thomas Mann und Franz Werfel

Die Zwischenkriegszeit, in der kaum jemand Fuß fassen konnte, formte weithin Exilsstimmung. Diese schattete sich nirgends so deutlich ab wie in der Literatur dieser Zeit. Und wer aus der Gefangenschaft des Ersten Weltkriegs wiedergekehrt war, fand fremde Heimat und trauerte dem verlorenen Zuhause manchmal bitter nach wie etwa Joseph Roth. Und selbst solche, die von jeher Wanderer waren, an allen Orten wohnhaft, kosmopolitisch nicht aus Zwang und Armut, sondern aus Haltung wie Stefan Zweig, selbst diese hauchte das Intermezzo zweier furchtbarer Kriege und das, was neben und mit ihnen einherzog, mit frostigem Atem an.

Da war nichts mehr zu träumen. Da pflegte keiner die Indifferenz der sogenannten Postmoderne, in der alles möglich ist und nichts ernst, alles sich zum Spiel verklärt¹ und damit auch die unterschwellige Verachtung des Lebens und die Gewalt gegen es legitimiert werden kann. Da kehrten mit hell ausgeleuchteten Fratzen modernisierte Naturmythen wieder, welche über eine schwache und hinfällige religiöse Welt triumphieren wollten. – Was blieb?

Indem feinfühligere Köpfe erkannten, dass die politischen Naturalismen die Person des Menschen durch gattungshafte und dann eindeutig rassistische Individualität ersetzten, kehrten sie gleichzeitig einen uralten Widerstand hervor. Statt dem vergoldeten Tier zu opfern, das sich Mensch noch nannte und in seiner Wohlgestaltigkeit durch die Propagandafilme der Nationalsozialisten tanzte, statt einem gewandelten und jetzt immens gefährlichen Goldenen Kalb in der politischen und religiösen Wüste Europas sich zu unterwerfen, begannen sie zu erzählen – von Menschen, von Personen, von einsamen Wanderern und von Rufern, die Untergänge sonder Zahl geschaut hatten und sich doch nicht dem Ruck preisgaben, sich selbst zu vergessen. Denn im tiergleichen Dämmer erlischt alles, was die Geschichte der Menschen in guter Weise bestimmt hat. Die den Menschen als Person erinnerten, indem sie schließlich die alten biblischen Geschichten in ihrer Zeit neu zu erzählen begannen, diese ahnten, was ein Zeuge unserer Tage einschärft, der den Schrecken überlebt hat – oder überleben musste: Elie Wiesel. Er sagt:

WOLFGANG KLAGHOFER, geb. 13.4.1961, verheiratet seit 1991, 2 Kinder, ao. Prof. für Fundamentaltheologie an der Universität Wien, Lehrbeauftragter für Religionspädagogik und Fundamentaltheologie an der Pädagogischen Akademie in Krems/Donau; Lehrbeauftragter für Religionswissenschaften an der Phil.-Theol. Hochschule St. Pölten; freier Mitarbeiter des Österreichischen Rundfunks (Abteilung Religion); Mitglied des PEN-Clubs.

«Wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass es möglich ist, eine Kultur anzunehmen und sie in ein Instrument der Unmenschlichkeit zu verwandeln. – Deshalb bin ich überzeugt: *Kultur allein ist nicht genug*. Entscheidend ist die Menschlichkeit, die menschliche Dimension.»²

Nicht die Kultur macht und garantiert also Menschlichkeit, sondern Kultur ist allenfalls deren (verwehender) Abdruck. Menschlichkeit, d.h. unersetzbare Personhaftigkeit, dies rührt an den biblischen Gott.³ Und wie wäre deutlicher auf ihn zu zielen als durch biblische Geschichten, die in voranziehender Zeit immer wieder neu erzählt werden?

Deshalb also griffen manche Literaten in dieser Zeit auf diese Gehalte zurück. Erzählen wollten sie die Kunde, dass die Mutmaßung trauter Vermählung des Göttlichen mit dem Welthaften zerschlagen ist, dass das selige Alleins geborsten ist; und ähnlich wie bei Franz Rosenzweig schafft dieser Bruch wieder eine offene Welt – freilich der totalen Welt des Faschismus entgegenstehend –, eine Welt der Trauer und der bangen Hoffnung auf den kommenden Gott. Ist die Welt des Totalitarismus, sei er politisch oder religiös bestimmt, zu einem abgezielten Ganzen des Unmenschen umgebaut, dann ist sie wieder, was nach Rosenzweig sie von Parmenides bis zu Hegel⁴ schon war: «*securos adversos deos*»⁵, Panzerung und Abschottung gegen alle Unterbrechung und Dazwischenkunft des Ewigen.

Wieder verschwindet in einem solchen Totum der Mensch wie vordem im Naturalismus; er wird Repräsentant einer Art, einer Gattung, er wird vorübergehendes Moment, und Gott selbst verliert sich entweder als schlechtes Jenseits dieser unmenschlichen Welt oder als gleichgeschalteter Faktor in ihr. Menschwerdung des Menschen, so hart sie auch ist, hängt an einem Gottesbewusstsein, das durch und durch Kunde der alten biblischen Prophetie ist. Sie zu erinnern und zu erzählen, bedeutet darum, auf den Menschen acht zu haben, auf diese einsame, bebende Brücke zu Gott hin.

Das ist der Hintergrund der beiden großen biblischen Romane von Thomas Mann (1875-1955) und Franz Werfel (1890-1945), die in den Dreißiger- und Vierzigerjahren verfasst worden sind. Thomas Mann veröffentlichte sein vierbändiges Opus *Joseph und seine Brüder*⁶ in den Jahren 1933-1943, also in der finsternen Hochzeit des Nationalsozialismus; Franz Werfel wieder saß 1936 an seinem Jeremias-Roman *Höret die Stimme*⁷ und brachte ihn im folgenden Jahr heraus. Mit diesen beiden Werken setzten diese beiden Dichter eine Geschichte fort, die zu ihrer Zeit zu den untergeordneten, dann verabscheuten, schließlich verfolgten und liquidierten Traditionen gerechnet wurde: die Geschichte jüdisch-christlicher Überlieferung. Diese Tradition allein erlaubte es, die wesentlichen Differenzen zu erschauen und zu erzählen, die Brüche und Risse zwischen dem rasenden Taumel aufgepeitschter Massen und den heimlichen Verheißungen des Ewigen; sie erlaubte, diese krassen Unterschiede zu benennen zugunsten der hilfälligen, zittrigen Menschen, und das in direkter Konfrontation mit denen, die mit ihrem Hass die überschütteten, denen der organisierte Tod drohte. Da wurden, wenigstens indirekt, Kampf und Verheißung angesagt. Denn über das hinaus galt noch ein Wort – ein Wort, das gerade nicht segnet, was ist, sondern ihm zum schneidenden und scheidenden Gericht werden muss. Ein Wort, für das die Dichter

wesentlich mehr Föhlung bewahrten als systemlogische Denker⁸. Denn den Dichtern zerbrach die Welt, und sie vermochten an der Stelle der Trümmer nicht ein kunstvoll Gefühtes zu errichten oder zu erdichten oder zu erdenken, sondern mussten eben von diesen Trümmern erzählen. In ihnen fanden sie die wirklichen Menschen wieder, ihre Geschichten und Lebensspannen, die sie erlebten, erlitten und liebten. Zum Erzählen trieb sie die Empathie, eine Form von Liebe, welche die Unterschiede aufleben lässt. Denn Liebe ersteht nicht als Verdoppelung eines Ich oder als dessen gegenläufige Spiegelung; in ihrer Sphäre gedeiht der Unterschied, der selig seine Schwingen ausspannt über die Personen in ihr. Und diese wissen voneinander umso tiefer, je mehr sich ihre Unterschiede hervorkehren. Liebe saugt nicht die Personen in ein aufflutendes Meer hin- und herströmender Wogen, die sich allesamt verlieren, sondern sie adelt die Person in einem letzten, seligen und wohl auch einsamen Sinn. Davon wussten Thomas Mann und Franz Werfel das Ihre.

Menschenperson und Gott

Aus biblischem Geist nun hat Thomas Mann in dieser furchtbaren Zeit eine wunderschöne Liebesszene erzählt, da Jakob nach den sieben Jahren seiner Dienstzeit bei Laban, die er um Rahel tat, mit Rahel vor der Hochzeit zusammensaß. Da erweckt Liebe die Einzelheit, die sie nicht auslöscht in platter Egalität. Ihr Licht überstrahlt nicht den Anderen, sondern leuchtet ihn an, damit er kenntlicher sich hervorbringen könne. Den Unterschied zwischen Du und Ich, zwischen Dein und Mein will sie, in diesem Unterschied lebt sie, diesen Unterschied facht sie stets neu an und heiligt ihn. Der Liebe Freude, Wonne und Lust blüht gerade dadurch auf, dass sie die beiden so scharf konturiert und den Unterschied zum Symbol einer Zugehörigkeit macht, die nur in der Unterscheidung, nur im Anderssein ihr Leben feiert. Wie öd, wenn an einem späten Morgen, nach lang schon fortgezogener Liebe, ein Mensch in den Augen des Anderen, in dessen Gesichtszügen, in dessen Gang, in dessen Gewohnheiten und Tätigkeit nur noch sich selbst findet, bös zurück gespiegelt. Da ist alle Unterbrechung gewichen, die doch den Reiz der Liebe, den Kitzel ihres noch und wieder Ungewohnten ausgemacht hat. Dass der Liebende am Andern entdeckt, wer und wie er selbst nicht und nie ist, und dass er dies mit dem Blick einer Freude tut, welche den Andern nicht genießen und damit auslöschen will (wie Hegel es wusste⁹), sondern in sein Eigenes hinein heben hilft, dies macht die Liebe eben nicht zu einem Taumel der Identität, sondern zunächst des seligen, schönen Unterscheidens.

Von solchem kann künden, wer darum selbst einmal wusste und es immer noch erfährt. Und das trifft für Thomas Mann zu¹⁰. Und so freut sich auch sein Jakob an seiner Anderen, an Rachel, wie er also mit ihr zusammen ist und fast hymnisch spricht: «... Lass uns preisen die Unterscheidung, und dass du Rahel bist und ich Jaakob bin und zum Beispiel nicht etwa Esau, mein roter Bruder! Die Väter und ich, wir haben wohl nachgesonnen manche Zeit bei den Hürden, wer Gott sei, und unsere Kinder und Kindeskinde werden uns folgen im Sinnen. Ich aber sage zu dieser Stunde und mache hell meine Rede, dass die Finsternis von ihr zurückweicht: Gott ist die Unterscheidung!...»¹¹

Also: Grund menschlicher Unterscheidung, und zwar Grund ihrer *personalen* Unterscheidung ist Gott als Grundunterscheidung zu allem, was ist.

Bevor dieser Gedanke weitergetrieben wird, hält man sich noch an einer Frage auf: Ist Gott die Unterscheidung, also das, was in der Welt gerade nicht und nie als Welt sich findet – wie weiß dann der Mensch um ihn? Woher weiß er um ihn? Wem kam Gott in den Sinn als Gott und nicht bloß als Wunsch, nicht als Zerrbild eigener und undurchschafter Konstruktionen?

Abraham – «Vater des Erhabenen»

Bei Thomas Mann ereignet sich dies Zuspiel des Gottesgedankens in einer eigentümlichen Verwebung. In ihr kommt Gott gewissermaßen zu sich durch den Menschen, und der Mensch nachfolgend zu sich durch sein Gottesdenken. Diesen Vorgang hat Elmar Salmann so beschrieben: «Man könnte von einer leicht abge- senkten romanhaften Kreuzung zwischen hegelscher Konzeption der Geistes- geschichte (als Offenbarung) und der Projektionsthese Feuerbachs sprechen, die sich schon bei diesem mit der Theorie der Genese menschlicher Kultur verband. – Den Anfang hat womöglich *Thomas Mann* mit seinem köstlichen, eines gelehr- ten Hintergrundes nicht entbehrenden und ihn doch glänzend verbergenden Josephsroman gemacht. Dieser bewegt sich in einer schillernden Grauzone, in der man sich fragt, ob Gott den Abram oder Abraham seinen Gott erdachte, ob die Welt nicht doch aus Langeweile und zum großen Misfallen der englischen Heer- und Hofscharen geschaffen worden sei und letztlich dem *divertimento* des ewigen Herrschers diene. Von da aus taucht Mann alles in das Licht einer subtilen, über- aus vergnüglichen und zweideutigen Ironie, wobei jede Szene psychologisch genau gezeichnet und doch aus dem Brunnen merkwürdiger, bisweilen bizarrer Mytho- logie herausgeschöpft wird.»¹²

Thomas Manns Roman also zwischen Hegel und Feuerbach schillernd – und vielleicht auch noch weiter und tiefer zurückreichend zu Schelling. Denn Schelling bezieht sich auf ein nicht aktiv getätigtes, manchmal sogar projektives, sondern dem Bewusstsein substanziiell verschworenes Setzen Gottes, also darauf, dass dieses ursprüngliche Bewusstsein des Menschen (den Schelling in diesen Zusammen- hängen stets als den «*ursprünglichen Menschen*»¹³ bezeichnet) nur das ist, was «*in seiner reinen Substanz vor allem wirklichen Bewußtseyn ... nur Bewußtseyn von Gott seyn kann, nicht mit einem Actus, also z.B. mit einem Wissen oder Wollen, verbundenes, also rein substantielles Bewußtseyn von Gott. Der ursprüngliche Mensch ist nicht actu, er ist natura sua das Gott Setzende, und zwar – da Gott bloß überhaupt gedacht nur ein Abstractum ist, der bloß relativ-Eine aber schon dem wirklichen Bewußtseyn angehört – bleibt für das Urbewußtseyn nichts, als daß es das den Gott in seiner Wahrheit und absoluten Einheit setzende ist.*»¹⁴

Mit diesen Wendungen Schellings lässt sich gut deuten, was Thomas Mann seinen Abraham tun lässt. Denn in aller Ironie, die zweifellos bei Thomas Mann waltet (das kann man mit Elmar Salmann als das romanhafte Motiv Feuerbachs bei Mann auslegen) und ihn im Ganzen des Romans erscheinen lässt wie einen «Puppenspieler, der seine Marionetten vom halbhimmlichen Schnürboden aus glänzend zu lenken versteht»¹⁵, in aller Ironie und auch in allem Gotteswitz bildet

doch die Schranke zum unernsten Spiel der Schrecken vor der zeitgenössischen «Gottesdummheit»¹⁶. Und das zerbricht auch eine manchmal allzu elitäre Haltung, welche eine letzte Identität aller Brüche in den Dichter setzt, der mit weisem All- und Einheitsblick das Geschehnis augenzwinkernd, mahnend und erlösend formen und begleiten will. Langsam taucht am Horizont des Erzählers dann etwas auf, das ihn sich selbst benimmt. Denn dass Abraham bei Thomas Mann der Vater Gottes wird, weist im Roman an die Grenze und den Grund des Erzählbaren, an jenes «Typische, Immer-Menschliche, Immer-Wiederkehrende, Zeitlose, kurz: das Mythische»¹⁷, welches bei Schellings ursprünglichem Bewusstsein auftaucht – und dieser Ursprünglichkeit gegenüber kommt der Dichter auch schon zu spät. Dass diese aber doch identitätsschwanger geht – weist das nicht auf eine fiktive Vorläufigkeit, auf eine vorläufig erste und letzte Einheit? Und kann denn diese Einheit je noch in etwas Anderem als in zerbrochenen Splittern erahnt werden? Bleibt sie nicht in hoc saeculo verloren? Und zielt sie nicht gerade als zerbrochene auf Wesentliches, das bleibt und vielleicht schon von jeher war?

Auf diesem Grund nun lässt sich verstehen, was Thomas Mann von seinem Abraham erzählt: «Er hieß Abiräm, was heißen mochte: «Mein Vater ist erhaben, oder auch mit Recht wohl: «Vater des Erhabenen». Denn gewissermaßen war Abraham Gottes Vater. Er hatte ihn erschaut und hervorgedacht, die mächtigen Eigenschaften, die er ihm zuschrieb, waren wohl Gottes ursprüngliches Eigentum, Abram war nicht ihr Erzeuger. Aber war er es nicht dennoch in einem gewissen Sinne, indem er sie erkannte, sie lehrte und denkend verwirklichte? Gottes gewaltige Eigenschaften waren zwar etwas sachlich Gegebenes außer Abraham, zugleich aber waren sie auch in ihm und von ihm ... Denn da Gottes Größe zwar etwas furchtbar Sachliches außer ihm war, zugleich aber mit seiner eigenen Seelengröße in gewissem Maße zusammenfiel und ihr Erzeugnis war, so war diese Gottesfurcht nicht ganz allein Furcht im eigentlichen Sinn des Wortes, nicht nur Zittern und Beben, sondern auch Verbundenheit, Vertraulichkeit und Freundschaft, beides in einem; und tatsächlich hatte Urvater zuweilen eine Art gehabt, mit Gott umzugehen, die das Erstaunen von Himmel und Erde hätte erregen müssen, ohne die Berücksichtigung der verschränkten Besonderheit dieses Verhältnisses.»¹⁸

In dem zunächst undramatischen Verhältnis webt noch der Uranfang sein dichtes Netz von Gegenläufen, in dem alles mit allem zusammengebunden wird und doch fein, aber entschieden die Unterscheidung bewahrt wird. Gerade dadurch, dass Bezüge hergestellt werden, die Freundschaft und Vertrauen formen, gerade dadurch wird in aller Einheit die Unterscheidung klar und triftig. Denn Abraham steht als Urbewusstsein da, als Urbewusstsein des Ewigen und Einen, das sich nicht erfinden, nicht inszenieren, sondern als unerhellbare Abkunft nur erzählen lässt.

Lustige Wiesengötter

Wie anders der Zauber von Einheiten, die nicht mehr solche der Grundunterscheidung sind, wie sie in der Liebe zur gegenseitigen Zugehörigkeit nicht bloß aufgefunden, sondern gewollt werden! Aus alten Zeiten und neben der biblischen Religion einher laufend, drängt ein milder Zug durch die Jahrhunderte. Er bringt

ein seltsames Heiligtum mit: das götzenhafte Heiligtum des Einen, der Gott und Mensch – oder noch dichter: Gott und Volk in wesenhafter Einheit zugleich ist. Und um dies in heilige Sphären zu erheben, misst man solche Einheit auch als Steigerung und Vollendung Gottes selbst aus. Endlich soll Gott im Fleisch dasein, in voller physischer Lebendigkeit, und sich dadurch geben, was er sonst nicht hätte und wäre. Diese Idee floss nicht aus Israel in die Welt, sondern in Thomas Manns Erzählung aus Ägypten. Der weise Samael brachte sie auf ihren Begriff: Es «war die Verleiblichung des Höchsten in einem noch nicht vorhandenen, aber heranzubildenden Wahlvolk nach dem Muster der anderen magisch-mächtigen und fleischlich-lebensvollen Volks- und Stammesgottheiten dieser Erde.»¹⁹ Gegen alle frühe Vergeistigung und Magie sollte nun der Zuwachs Gottes, durch eine solche Inkarnation eronnen, «in einem eben viel drastischeren und fleischlicheren Sinn»²⁰ angesetzt sein.

Mit solcher gotterschaffenden Gewalt aber hatte Abram nichts gemeinsam. Denn er war, wie der junge Hegel gut bemerkt hatte und woran er sich schon rieb, «ein Fremdling auf Erden, wie gegen [den] Boden, so auch gegen die Menschen, unter denen er immer ein Fremder war und blieb»²¹. Es ist wahr: Abraham blieb ein Fremder, fremd gegen die Welt, fremd gegen Gott, so wie dieser Gott gegen die Welt fremd blieb. Und so war die Welt auch beiden, Abraham und Gott, entgegengesetzt. «Die ganze schlechthin entgegengesetzte Welt, wenn sie nicht ein Nichts sein wollte, war von dem ihr fremden Gott getragen, an dem nichts in der Natur Anteil haben sollte, sondern von dem alles beherrscht wurde.»²² Hier bricht etwas von der Seite wieder auf, die Abraham zittern und beben macht. Das kann niemand sich wünschen, das kann niemand als Wunschbild an den Himmel werfen, damit dies nachher auf ihn niederregne.

Wunschbilder aber erschaffen die Wiesengötter. Von ihnen als Herr zu sprechen, das hat Thomas Manns Jakob deshalb auch streng abgewiesen, dieser Anwalt der Unterscheidung und Erbe Abrahams, auch gegen Israels religiöse Lust. Zwar sprechen auch wir, so Jakob, «vom Herrn, meinen's aber ganz anders, und ich kann nicht genug achthaben auf Israels Seele und nicht genug predigen unterm Unterweisungsbaum, dass der «Herr» [den die «Liebeskinder so nennen und damit Israel betören»] nicht der Herr ist, weil nämlich immer das Volk im Begriffe steht, sie zu verwechseln und rückfällig zu werden auf den Wiesengott nach seiner Lust. Denn Gott ist eine Anstrengung, aber die Götter sind ein Vergnügen. ...»²³

Die vergnüglichen Götter durchfluten des Menschen Gemüt mit sanftem Hauch eines kräftigen Frühlings; lind spielt der Herbst mit seinem goldenen Licht ihm süße Früchte zu, und im säuselnden Ton eines erhebenden Kultus wiegt der Mensch seine Seele und haucht sie hinauf und hinab in den Kosmos, in dem er dankbar zu Hause ist. Das ist die Frömmigkeit der Wiesengötter, die den Menschen umfängt und wirr macht und betäubt.

Israel schaut darauf in seinen besten Kündern immer scheel zu. Denn in diesem weltlich-kosmischen Taumel gerät der Mensch in eine selige, aber ganz und gar falsche Einheit mit dem Göttlichen. Hinter der Verzückung arbeitet unerkannt ein Mut, auf den die Kündler ihr scharfes Wort richten: der Mut, sein zu wollen wie der Ewige, der Hoch-Mut. Übrig bleiben ihm allein Wiesengötter, deprimierte Erscheinungen eines verkommenen Bewusstseins, ein bitterer Feuerbach, dem die

Kraft zur Zersetzung fehlt und der an ihre Stelle, wie Ernst Bloch feinsinnig bemerkt hat, eine herzerweichende, tränenselige *«Pektoral-Theologie»*²⁴ setzt. Franz Werfel nennt in seinem Prophetenroman dies traurige Ergebnis des Götzenhaften – und in der Folge des nur halben Sturms gegen dieses: «wo ein Götze und sein heidnischer Irrtum herrscht, da ist keine andre Macht da als die verstockte Ermüdung des Menschengestes, der zu schwach ist, zum Herrn vorzudringen.»²⁵

Gebendet von der leichten, aber falschen Zugänglichkeit, verlieren sich die geistig Stumpfen in der Götzenreklame. An allen Ecken stehen die Künder dieser vergnüglichen Gottheiten damals wie in den Tagen von Thomas Mann und Franz Werfel oder auch heute, aus allen gekippten Fenstern ihrer Verehrer steigen die Duftwolken und umnebeln die letzten hellen Momente des Geistes. Gebrochen wird der Widerstand gegen sie dadurch, dass im Verband der Gemütlichkeit und der Reklame die Götzen der Wiesen und Wälder langsam zu einer Macht emporsteigen, deren Versprechungen der müde Mensch gern dient. Denn wenigstens in Trance gerät er durch solchen Dienst.

Und doch: Dieser Selbstpreisgabe soll nicht ein letzter Ernst entsprechen. Der mythische Kultus der Wiesen und Wälder inszeniert nämlich in aller Einheitsfaselei doch die ebenso vergnügliche Reserve des Dieners. In dieser jedoch bricht der satte Kosmos ein wenig ein. Denn da taucht dann plötzlich eine Last und ihre Klage auf, weil man zu viel erhalten hat und beim Wort genommen wurde. Das lässt Thomas Mann seinen Joseph bei einem ägyptischen Fest schauen: «... Bisher war es nur die Klage des Vermissens, jetzt erst beginnt die große Klage des Findens, die weit gellender ist...»²⁶ – Klage des Findens, denn jetzt geht es um Konsequenz, nicht nur, weil sich der gefundene Gott entstellt zeigen könnte, sondern weil der herbeigezauberte Gott seltsam aufdringlich wird. Oder ist der magische Gott vielleicht gar nicht Gott? Ist er eine Taumelgestalt, die Menschen die Besinnung raubt? Ist er vielleicht gar eine Gestalt, die sich der blinde Taumel selber erzeugt? All das mag in die Klage des Findens eingehen. Und man fragt sich: Nimmt sich, wenn man dies sieht, Israels Gott nur noch schwächlich aus, der Gott, um den später der Prophet Jeremia kämpft? Oder bringt er nicht entscheidende Befreiung mit, weil er eben nicht der Wald- und Wiesenmagie folgt, sondern von sich selbst kommt? Und kommt dann nicht auch eine Freude mit diesem Gott mit, die der ägyptische und magische und esoterische Wille zur Einheit gar nicht kennen kann? Aussichtslos ist jedenfalls dieses Ringen um und mit dem biblischen Gott auf allen Linien nicht, wie Franz Werfel erzählt. Denn «ist es nicht seit jeher allbekannt, dass die Baalim der Weltstädte zwar die Macht besitzen, Rausch und Taumel in das Blut der Sterblichen zu gießen, dass aber die Freude des Geistes, frei von Wein und Wollust, einzig ein Geschenk des Gottes Jakobs ist, den, trotz aller Namen, die er trägt, kein Name nennt?»²⁷

Fast drängen sich Bilder vor den nachdenklichen Geist, wenn man Franz Werfel liest: Überfressen liegen wie fette Leichen die Götzendienen da, und solange sie sich von ihrem Rausch nicht erholt haben, solange bietet sich dem geistig Einsamen und Besonnenen der Widerspruch dieses Dienstes an den Götzen der Wiesen und Wälder dar. Nur eben: Wenige sind es, die widerstehen. Wenige, die im namenlosen Gott nicht ein Nichts, sondern die dichteste und verschwiegenste Kunde seiner selbst errahnen.

Gott ist Unterscheidung

Über die Götzen bildet sich Gott als Unterscheidung schärfer. Und so wirft der religiöse Abklatsch ein erhellendes Licht nochmals zurück auf Abram, den Vater des Erhabenen. Denn dieser, der Gott hervordachte, da Denken als Leistung noch nicht auf etwas Gegenständliches sich richtete, sondern ganz und gar ursprüngliches Bewusstsein war, dieser also, der in vielen späteren Variationen wieder in den Motiven etwa des «Wohnens in sich», wie es Gregor der Große von Benedikt beschreibt²⁸, dies ursprüngliche Bewusstsein wie von fern wieder hervortreten lässt, dieser also wusste um den außerweltlichen Gott. «Darum blieb Gott ... ein gewaltig Ich sagendes Du außer Abraham und außer der Welt. Er war im Feuer, aber nicht das Feuer, – weshalb es höchst fehlerhaft gewesen wäre, dieses anzubeten. Gott hatte die Welt geschaffen, in der doch Dinge vorkamen von so gewaltiger Größe wie der Sturmwind und der Leviathan.»²⁹

Dem besonnenen Abraham, diesem unbewussten Menschen, gerät nichts mehr durcheinander. Was entsteht und sich verläuft, was ist und wie ein Ewiges oder Gewaltiges sich gebildet hat – nichts von all dem rührt an den Ewigen. Dies also erzählt Thomas Mann als Substanz des Abraham und seines Wissens: Gott als nichtwelthaftes, wuchtiges Du.

Doch weist in Abraham Thomas Mann zugleich den Gedanken ab, als wäre der außerweltliche, ewig von allem Nichtgott unterschiedene Gott ein fester Klotz. Eine Seite trägt er an sich (ohne dass Thomas Mann zu entscheiden sich herbeilässt, ob sie Gott wesenhaft zugehört oder nur der Erfahrung und Auslegung des Ewigen), welche einer solchen Vorstellung widerstreitet: die Geschichte und ihre Geschehnisse; nicht dass diese Gottesgeschichte selbst wäre, aber immerhin: In ihr geschehen Ereignisse, die mit dem Ewigen, namenlos und bilderlos wie er ist, zu tun haben; Ereignisse, die gleichzeitig gar nichts von Wiederkehr an sich tragen, nichts vom Kreisgang der Zeit, dieser alten Versuchung der Geschichtstheologie³⁰, in der dann diese Geschichte doch als Gottesgeschichte identifiziert werden müsste. Nein, in Thomas Manns Geschichte erscheint es anders: Biblisch steht eigentümliche Zukunft auf, wie nie noch sie war, und diese bringt anderes: «einen Zug von Erwartung und unerfüllter Verheißung, einen Leidenszug, geradeheraus gesagt, der nicht verkannt sein durfte, wenn es darauf ankommt, Gottes Bund mit dem Menschen und seine Eifersucht auf ihn ganz zu verstehen.»³¹

Eröffnet also wird von Abrahams Gott her eine dramatisch verlaufende Geschichte voller Zusage und Entsagung, voll Erhofftem und Zerschlagenem, und dies alles unter der Perspektive – immer nur post festum nachvollziehbar –, dass in ihr Gericht getan wird gegen Israels Regresse. Thomas Mann verbarg sich diese keineswegs. Das wird erkennbar daran, wie sehr er alles aufdringlich Dialogische, unter welches manchmal fast mit dem Eifer der Prediger der vergnüglichen Religion die Kategorie des Bundes gestellt wird, von Abraham her ablehnt. Bund als Dialog – nun, das bestand wohl auf den schönen Fluren und an den Ufern des Nils. Doch in Abrahams unbewusster Welt lebte in aller Zugesellung zu Gott eine wesenhaften Unzugehörigkeit. Und das gilt auch für den Bund Gottes mit Israel. Deshalb fangen sich in ihm immer wieder auch finstere Schatten, in denen der Eifer und der Zorn Gottes ebenso Kontur gewinnen wie der Menschen Absagen

und Brüche mit den Verheißungen, das listige Misstrauen. Statt eines trauten tête-à-tête mit dem Ewigen taucht bedrohliche Finsternis mit auf, die sich Thomas Mann ins Bewusstsein drängte, da er des Bundes Gottes und Israels sich entsann: «Durch Abraham und seinen Bund war etwas in die Welt gekommen, was zuvor nicht darin gewesen war und was die Völker nicht kannten: die verfluchte Möglichkeit des Bundesbruches, des Abfalles von Gott»³².

An dieser Härte drückt die gute Gott-Mensch-Geselligkeit sich vorbei. Da kann nun gerade die Hervorkehr des Dialogischen im Bund zum Verhängnis werden. Denn es lässt sich fragen, der Geschichte gedenkend und Künftiges entwerfend: Ließ sich nicht über alles reden? Ließen sich nicht auch Kompromisse einfädeln, die allen Beteiligten gut zu leben erlaubten? Und sollte nicht gelten, dass im Dialog die Eigenheiten der Partner sich einbringen durften, ja einbringen sollten? Schließlich: Sollten diese Eigentümlichkeiten nicht geehrt werden, zumal dann, wenn sie prominent sind und womöglich von Gott geliebt?

Diese Fragen drängen an, wenn das Dialogische den Bund bestimmen sollte. Den Schatten des Bruchs und seinen Fluch, wie Thomas Mann ihn von Abraham her für die folgenden Zeiten zeichnete, wirft Franz Werfel auf einen Erfolgreichen, der es in all seiner verzückten Frömmigkeit verloren hat, dass unter der Hand, mit den flinken Tricks der in sich selbst ertrunkenen Gottseligkeit, ein böser Panzer gewachsen ist. Gesehen und genannt hat ihn der Ferne, der Aufmerksame, der Stille, damals noch jung und zum ersten Mal gefordert: «Der hohe Mann Josijah, trunken von göttlichen Gnaden, glättete sich Adonais Worte zurecht, wie *er* sie brauchte. Jirmijah holte tief Atem und stammelte das erstmal im Leben eine Mahnung, die er so oft noch wiederholen musste: «Es ist nicht gut, des Herrn sicher zu sein...»³³.

Unter diese Mahnung gerät der Prophet selbst, da er zu Hause sitzt und sein Buch schreibt. Franz Werfel hat Jeremia kunstreich als einen Mann erzählt, dem sich alles, was er Andern ansagen musste, zum Wort gegen sich selbst kehren konnte, zur dunklen Raunung, zum aufscheuchenden Befehl; kein Mann, der die Wahrheit besitzt und sie wie einen glühenden Spieß gegen die angeblich Abtrünnigen kehrt, kein Mann der fanatischen Gottesgewalt und ihrer erblindeten Augen, kein Mann der Gottesnähe, die er hämisch gegen den Pöbel hervorkehrt – nichts davon ist Franz Werfels Jeremia.³⁴ Tiefer als seine Mitwelt erfährt und erleidet er, wie wenig er Gott zugehört und wie sehr er doch von ihm in allem abhängt. Als Jeremia sein Buch schreibt, will er Gott hören; er ist bereit in dieser alleinigen Stille, fortgebannt und unzugehörig – und vernimmt doch nichts.» Einmal aber erlauschte er in der tiefsten Tiefe seiner selbst dieses Wort: – «Wenn du wieder mein bist, so werde ich auch wieder dein sein. Und wenn du auch in dir das Edle vom Gemeinen scheidest, so werde ich mich wieder deines Mundes bedienen...» – Da verstand Jirmijah den Herrn. Es war unzulässig, das Vorhaben Gottes mit den Nebenzwecken menschlicher Süchtigkeit zu verbinden. Eine freche Überhebung war's, mit Gott gemeinsame Sache machen zu wollen.»³⁵

Einsicht in das, was er Zeiten zuvor leise Josijah zusprach, überkommt Jeremia nun, da er einsam über einer Papyrusrolle sitzt – eine Einsicht, die Franz Werfel im Grund zu einem Prinzip des Bundesgottes Israels aufgebaut und Jeremia in den Mund gelegt hat: «Wehe, wenn man Seiner bedurfte, wie war Er da unerreichbar

ferne, wenn man aber Seiner nicht bedurfte, dann war Er nah wie hinter einer Wand von Papyrus.»³⁶

Wie wenig erfüllt dieser Gott, was der Mensch, was sein Prophet begehrt! Überall kreuzen sich Erwartung und Geschehnis, und so wird Jeremia zum Propheten eines undurchdringlichen Geschicks, «wesenhaft *traurig*»³⁷, den Vertriebenen und Internierten zur verzweifelten Kunde³⁸.

Wie ein finsterner Blick aus einem bösen Himmel zieht sich über dem Propheten Franz Werfel diese Dialektik von Nähe und Ferne, von erhoffter und erlittener Unterscheidung mehr und mehr zusammen; eine undurchdringliche Wolke verbergender Offenbarung dies. Schlimmer noch gerät dem Propheten, dass die Verheißungen, die schlimmen wie die guten, manchmal wie suspendiert, wie nie gesagt und nie ergangen erscheinen. Was dem Propheten geschah, das lässt sich in systematischem Denken heute scheinbar durch das Wissen um Feuerbachsche Religionskritik fast undramatisch nachzeichnen: nämlich dies, dass der Prophet in seinem Selbstbewusstsein, das nicht mehr rein ursprünglich, also abrahamitisch, sondern antagonistisch verwickelt ist und in der Zeit hinwelkt, wohl nicht frei gewesen sein wird von Wunschgebilden, die er in den unsichtbaren Gott hineingelegt hat – der Prophet windet sich als eine Art beschädigter «Wunschmaschine»³⁹, die ihre Enttäuschungen in trübe Traumwelten senkt.

Doch auf Franz Werfel, den großen Erzähler des vielleicht größten aller Propheten⁴⁰, auf Werfel, der in der Geschichte des Propheten verschwindet und nicht wie Thomas Mann die Regiefäden mit erzählerischer Übersicht kundig in Händen zu halten vermochte, auf Werfel, in den sich der Prophet wandelt und der so zu dessen Wort in seinen Tagen werden konnte, auf ihn drang es unausweichlich ein, dass Jeremia in eine schwere Krise seiner selbst geraten war, wie der Herr seiner Verheißungen und Drohungen selbst nicht achtete, da sie Jerusalem betrafen; darum also fragt man sich: Wenn der Herr nicht alles einlöst, was er verheißt – warum erfüllt Jeremia dann alles, was der Herr ihm abfordert?⁴¹ Warum setzt er sich in Israel stets von Neuem ins Unrecht, wenn er vom Herrn kündigt, diesem wenig Verlässlichen? Warum sucht er nicht Anschluss, Akzeptanz, Zuspruch der Menschen? Warum geht er nicht hin und macht sich beliebt? Warum immer nur – und von außen so oft gemeinsam mit Gott – «Widersprecher»⁴² sein? Warum zu Zeiten, da Israels Schrecken vorbeigezogen ist, Jerusalem sich wieder festigt und nichts am Horizont den Untergang mit starrender Waffengewalt und aufgewühltem Staub schwerer Streitwagen ankündigt, warum zu solchen Zeiten als Prophet immer und immer wieder ein «Mann der scharfen Lauge»⁴³ sein? Warum sich nicht einreihen in die optimistischen Kündler⁴⁴, die allesamt unter den Säulen des Tempels sitzen, beschattet und behütet von ihrer granitenen Festigkeit, und weise säuselnd schöne Worte entströmen lassen, welche die Menschen beruhigen und aufbauen, welche sie wieder erblühen lassen? Warum stattdessen an der Niederlage Jerusalems schließlich froh sein, froh sein *müssen*?⁴⁵ Warum nicht doch dem alten, aufrechten Chananjah Recht geben, der in den späten Tagen seines bitteren Lebens, das selbst eine Jeremiade gewesen war, dem Propheten müde sagt, ohne diesen Gott gehe es besser?⁴⁶ Warum also geht er immer und immer noch hin, des Herrn Worte zu künden?

Einmal, so erzählt Franz Werfel, kommt die kurze Stunde, in welcher dem Propheten die Last scheinbar genommen und er scheinbar erhöht wird: Da der gehasste Jojakim, Nachfolger Josijahs, gestorben ist und Babylon eben noch nicht in Jerusalem eingefallen, wirft die Erwartung der Menschen sich auf den Mann, den sie so leidenschaftlich schon gehasst haben. In einer Form kollektiver Erinnerung kommt der Name des Propheten wie eine Botschaft über sie: Jeremia – Gott zerstört, Gott erbaut. Ist der König zerstört, wohl von Gott zerstört, wie man es sich reimt, so muss der zweite Namensteil Jeremias wirklich werden: Gott baut auf. Und Franz Werfel erzählt nun: «Niemand hatte Jirmijah geahnt, dass die Laute seines Namens (Gott baut, wenn er zerstört) einst mit solch inbrünstiger Hoffnung und Glaubenskraft sich unzähligen Herzen entringen werden. Der Misshandelte, Verfolgte, der Mann des Spottgeziges stand nun da als der feste Pfahl, an den sich alle klammerten. Die kurze Stunde der Liebe und des Ruhmes war angebrochen, und sie erfüllt ihn nur mit Beklemmung.»⁴⁷

Jeremia wird nicht froh seiner Erhebung. Denn sie rückt ihn allzu sehr hinaus in göttliche Sphäre und in geradezu messianische Erwartung, dass er des Ewigen Erbteil auslösen werde. Er, der nichts bisher war als durchlittener Kunde, dass Gott Unterscheidung ist und einübt. Er, dem sich tief einschrieb, dass die menschengeschaffenen Eindeutigkeiten allesamt an Gott vorbeitrieben und nichts mit ihm gemein haben. So wächst in ihm lähmende Beklemmung auf, weil der Druck der Menschen Eindeutigkeiten schaffen wollte, widerstreitend dem, was den Propheten über Jahre und Jahre an Zweideutigkeit seiner selbst nachgegangen ist. Nein, auch hier ist er nicht des Volkes, das sich magisch an seinen Namen hängt wie an den Strick der Verzweiflung – und damit von dem abfällt, was seit Abraham in der Welt steht als Leeres, als Unaussprechliches, als Namenloses und Bilderloses.

Diese wirksame Namensmagie, der sich der Prophet in seinen bösen huschenden Vorahnungen entziehen will, hat Franz Werfel knapp und dringlich benannt: «Das Genannte ist das Gebannte. Der Name allein macht Gottheit und Geschöpf stellig, indem er sie zugleich hervorbringt und vernichtet.»⁴⁸

Was heißt dies? Vielleicht birgt sich darin eine Ahnung, die in ihrer Tiefe jüdischem Glauben näher liegt als christlichem. Name hat stets Erkenntnisfunktion, wie etwa Walter Benjamin⁴⁹ entfaltete, er ist nicht bloß Ausruf, sondern Erweckung von Sprache überhaupt und damit von Geist. «Alle menschliche Sprache ist nur Reflex des Wortes im Namen.»⁵⁰ Im Namen aber, dem aufgerufenen, in dem der menschliche Geist zu sich kehrt, schattet das eminente Wort des Ewigen selbst sich nur gebrochen ab. Identität stiftet es nicht, die den Genannten und Gott umgriffe. Kein Name reflektiert das Wort des Ewigen. Alle Botengänge und Aufstiege durch die Leiter der Namen erschwingen doch nie dies Wort, in dem der Ewige ist und sich verwahrt, in dem er schafft und vollendet. Alle Namensmagie verlässt den Menschen hier und endgültig. Darum gilt nach Walter Benjamin: «Der Name erreicht so wenig das Wort wie die Erkenntnis die Schaffung. Die Unendlichkeit aller menschlichen Sprache bleibt immer eingeschränkten und analytischen Wesens im Vergleich mit der absoluten uneingeschränkten und schaffenden Unendlichkeit des Gotteswortes.»⁵¹ Und selbst wenn gilt: «Alle höhere Sprache ist Übersetzung der niederen, bis in der letzten Klarheit sich das Wort Gottes ent-

faltet, das die Einheit dieser Sprachbewegung ist»⁵², so lässt sich daraus nie ableiten, es gäbe namenhafte Übergänge und Eingänge in diese erste und letzte Sprache des Wortes, welches schafft und vollendet. Im Gegenteil: Indem kein endlicher Name dies Wort zu nennen versteht, schlägt scharf eine Grenze ein, welche die Sprache des Menschen, darin er Geist ist und wird, welche seine Namen beschränkt erhält und deren Einbergung allein von Gott zu erhoffen erlaubt.

Damit freilich ist Benjamins Namensdenken, das hier nur angerissen werden konnte, scheinbar nicht von der tiefen Dialektik Franz Werfels durchpflügt, der Dialektik von Erhaltung und Vernichtung. Und doch reicht die Zugehörigkeit tiefer, als der Augenschein freigibt. Denn Vernichtung, Verlust und Abkehr vom Genannten lässt sich immerhin auch bei Benjamin noch implizit aufweisen. Alles beschränkt Genannte ist noch nicht in der Sprachvollendung gegenwärtig, in ihr erhoben und geklärt, weil doch nichts diese Vollendung setzen kann. Aller Name, der Sprache wird, trägt diese Depravation an sich: Er benennt und verkennt, er erkennt und verdeckt. Dramatisch drängt der Name in seinen Übersetzungen auf seine Vollendung hin, die jedoch nicht mehr aus ihm selbst zu vollbringen ist.

So ist Name in Sprache zweideutige Erkenntnis. Und wie sollte solch zweideutiges, widersprüchliches Nennen den Ewigen erfassen? In dieser Frage ist bereits jüdisch-biblische Epoché hinsichtlich des Gottesnamens kenntlich.

Und doch: Der Versuche gab es einige, sich mystisch oder erzählerisch an das Geheimnis des Namenlosen zu wagen. In seinem unaussprechlichen Tetragramm zeigt er sich an, und einmal lässt auch Franz Werfel seinen Propheten über die Schwelle treten, welche das Selbstwort des Ewigen verwahrt und nun von Jeremia, dem Hohenpriester des zerstörten Heiligtums, ausgerufen wird: «Da verhüllte Jirmijah langsam sein Haupt, um das zu tun, was der Hohepriester ein einziges Mal im Jahre an dieser Stelle mit verhülltem Haupte und zitternder Stimme getan hat. Er öffnet seinen Mund und ruft den echten, den wahren, den unaussprechlichen Gottesnamen laut aus und an, den zu nennen der Welt verboten ist: – JHWH!» – J: das ist die schaffende Hand! H: das ist das Licht des Anbeginns, aus dem alles fließt! W: das sind die verbindenden Arme, Zeit und Raum! H: das ist das Licht des Endes, in das alles wieder eingeht!»⁵³

Sofort, da Franz Werfel dies erzählt, gerät alles in unaussprechlichen Schwung, der die ganze Schöpfungs- und Bundesgeschichte erzählt, auch ihre unaussprechliche und unsichtbare Vollendung als Heimgang des nichtgöttlich Geschaffenen, des nichtgöttlich Ausgelöschten. Was ist mit diesem Namen getan, wenn nicht bloß und immerhin dies, zwar nicht Gott selbst genannt, damit gebannt zu haben, jedoch die Kunde seiner Kunft, seines Bundes und seines Vollendens angesagt zu haben? Schöpfung im Urlicht, das zum Licht der Vollendung hinüber strahlt und in seinen Zwischenraum die Welt sich dehnen lässt. Von solchen Gedanken aus, die aus tiefer jüdisch-mystischer Tradition heraufkamen, lässt sich fast ein Analogon von Trinität erkennen, nicht gebunden an die androgynen Vorstellungsweisen, die mehr verbergen als erhellen, sondern angeleuchtet von der Idee einer Selbstunterscheidung Gottes als Anfang und Ende, Beginnen und Vollenden. Im Schutt der Trümmer weist Jeremias Namensruf in einen Gott ein, der über allem west, der – nach Thomas Mann – der außerweltliche ist und darum der Gott einer schweren, aber nicht gänzlich gebrochenen Hoffnung. Diese Hoffnung trägt nicht

mehr der gutmütige Tempelton, sondern das Gebrüll, in dem wieder etwas von Amos' Löwen auf dem Berg Zion auflebt (Am 1,2), nun aber vom anderen Ende aus gerufen und getränkt in bittere Klage: vom Ende so vieler Untergänge her, die sich zwischen das Jahr 586 v. C. und den finsternen, gehässigen Tagen von Thomas Mann und Franz Werfel spannen.

Doch wen nennen, der anzurufen wäre? Über Jeremias Lippen springt der verborgene Gottesname allein, da alle, auch die leere Pracht von Israels Welt erloschen ist und von Staub überzogen grau und bleich daliegt. Immer aber gilt vor wie nach dieser Szene des gebrochenen Heiligtums: Gott trägt keinen Namen, er ist in Hinsicht auf die Sprache, den Namen, auch in Hinsicht auf den Kultus – Nichts.

Mit feinem Witz, den nur in der Drangsal sprechen darf, der selbst in ihr gelitten, legte Franz Werfel dieses Nichts des Ewigen als dessen Rettung vor der babylonischen Einäscherung aus. Denn nachdem Nebukanezars Truppen ins Heiligtum gedrungen waren, um die Tempelschätze und mit ihnen Israels Gott nach Babel zu entwenden, vermochten sie zu ihrem Erstaunen nichts zu finden. Alles leer. Dem König brachten sie dies auch als Botschaft. Erstaunt und erleichtert, wusste sich Nebukadnezar dies nicht recht zu deuten: Lag darin ein listige Finte Israels, den Sieger zu foppen? Doch nein, nicht diesen Sieger, den mächtigsten, den der Erdkreis der Gegenwart fürchtet. Also doch: Ein Nichts ist dieser Gott Israels, ein Nichts. Und Franz Werfel erzählt weiter: «Dieses «Nichts», die angenehme Enttäuschung einer heimlichen Furcht, stimmte den Großherrscher so heiter und versöhnlich, dass er auch «nichts» gegen den unsichtbaren Gott dieses Tempels unternehmen wollte, obgleich dieser seine Gedanken zu beschäftigen über die Gebühr sich anmaßte. Das abschätzigste Wörtlein war gewissermaßen ein schamhaftes Gnadenwort, das dem innersten Heiligtum Unverletzlichkeit zusicherte.»⁵⁴

Der keinen Namen trägt, der Nichts ist, ewig Nichts und ungenannt, der Erhabene, der sich nie ins Einheitsgefüge einpasst, der Erhabene, dessen absoluter Unterschied in der Liebe nicht getilgt, sondern begehrt und verehrt wird, dieser Eine entzieht sich dem Spiel der Usurpatoren und ihrem grölenden Gefolge. Den Verfolgern entkommt er durch seine Bergung in sein Nichts; seinen emsigen, fanatischen Dienern, deren Frömmigkeit sich (unerkannt?) blasphemisch tränkte und ob der eigenen Rechtschaffenheit in den Taumel der eingebildeten Gerechten geriet, entkommt er, indem er ihrem Untergang sich entzog. Nichts von all dem zählte er sich wesenhaft zu. Und so hat dieser ungenannte, abbildlose Gott des Exodus sein Exil überlebt, das erste und die vielen, die seither in die Zeit zogen. In diesem seinem Nichts blieb er sich treu, indem er sich im Glauben und Bewusstsein der Menschen gewandelt hat von Abraham her, diesem Urbewusstsein Israels und seiner Auserwählung.

Diesem Gott der Unterscheidung entsprach darum von jeher der herumgetriebene Fremdling, der umherzog und unfreiwillig Wort und Gestalt gegen die Zeit werden musste; gegen die Zeit, in der alles umgekehrt wird: der erhabenen Ewigen zum leichtfertig gebrauchten Götzen; der Kündiger zum verschämten Ideologen, der an seine Unwahrheit sich zu gewöhnen beginnt; der Mensch zum uniformen Exemplar; der selbstvergessene Naturmensch zum gesellschaftlichen Sieger. Darum geht Jeremias Botschaft, die auf Abrahams Schulter steht (oder eher

schwankt), durch die Zeit hindurch den Menschen nach. Franz Werfel hat sie deshalb auch zu einem unerlässlichen Anspruch seiner Zeit werden lassen. Am Schluss seiner Geschichte nämlich sagt sein romanhafter Zeitgenosse Clayton Jeeves: «Dieser Prophet war ein empfindsamer Mann, der in schonungslosem Widerspruch stand zu seiner Welt und Zeit. Er war ein scheuer Mann, den auch die einleuchtenden und machtgebietenden Irrtümer dieser Erde nicht gebeugt haben. Denn er gehorchte keinem andern als der Stimme Gottes, die in ihm und zu ihm sprach...» – Er weiß, dass er mit diesen Worten von seiner wirklichen Erfahrung kaum einen Hauch ausgesagt hat. Dies wird ja erst eine seiner Aufgaben sein, zu zeigen, dass es Größe nur *gegen* die Welt gibt und niemals *mit* der Welt, dass die ewig Besiegten die ewigen Sieger sind und dass die Stimme wirklicher ist als der Lärm.»⁵⁵

Vielleicht gaben beide großen Romanciers einen Anstoß, dessen Wellen heimlich auch in unsere Zeit schwingen: im Lärm der technisch hochgezüchteten Tage das heimliche «Geschweige»⁵⁶ (Else Lasker-Schüler) zu erlauschen, die «Stimme verschwebenden Schweigens»⁵⁷ (Martin Buber), wie sie einst nach Sturm, Beben und Feuer an Elijah vorbeizog, da er mit dem Mantel sich verhüllte (1 Kön 19). Das ist wohl ein bedeutsames Testament, das Thomas Mann und Franz Werfel einem besonnenen und nachdenklichen Glauben hinterlassen haben. Und es gibt sich je von neuem im stillen und einsamen Wiederlesen dieser beiden großen biblischen Romane.

ANMERKUNGEN

¹ Wellmer A., Zur Dialektik der Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno, in: ders., Zur Dialektik der Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt/Main ⁵1993, 48-114, bes. 54.

² Wiesel E., Zum Geleit: Kultur allein ist nicht genug, in: Boschki R./Mensink D. (Hg.), Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft, Münster 1998 (= Religion-Geschichte-Gesellschaft 10), 38-42, hier 42; Hervorhebung W.K.

³ Vgl. dazu: Balthasar H. U. v., Zum Begriff der Person, in: ders., Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V, Einsiedeln 1986, 93-102.

⁴ Schon der junge Hegel hatte unter der Fremdheit und der nicht mehr zu überformenden Differenz gelitten, die mit Abrahams Gott in die Welt gebracht worden war (Hegel G. W. F., Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798-1800), in: ders., Werke 1. Frühe Schriften, Frankfurt/Main 1971, 274-418, bes. 277-284).

⁵ Rosenzweig F., Der Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, Frankfurt/Main ⁵1996, 17.

⁶ Mann Th., Joseph und seine Brüder. 4 Bde., Frankfurt/Main 1991.

⁷ Werfel F., Höret die Stimme. Roman, Frankfurt/Main 1994; dazu auch: Jungk P. St., Franz Werfel. Eine Lebensgeschichte, Frankfurt/Main 1992, 235-246.

⁸ Interessant und sachgerecht ist der Hinweis von A. Vierkant, wonach «die Dichter dem dualistischen Gefüge ein tieferes Verständnis entgegengebracht (haben) als die Denker» (Vierkant A., Dualismus im modernen Weltbild, Berlin 1923, 125). Davon hat übrigens Th. Mann selbst in seinem Roman *Zauberberg* ein eindrucksvolles Beispiel gegeben, wie der gebildete und doch auch (negativ-)ästhetisch angerührte Geist Naphtas durchgehend dualistisch denkt und die Einheiten verschmätzt.

⁹ Hegel G. W. F., Werke 3. Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/Main 1970, 151.

¹⁰ Funken solcher Liebe sprühten in einem wunderschönen Geständnis Thomas Manns, da er seine Gattin zum deren 70. Geburtstag ehrte: Mann Th., [Katia Mann zum siebzigsten Geburtstag], in: ders., Essays. Bd. 6: Meine Zeit 1945-1955. Hgg. v. H. Kurzke u. St. Stachorski, Frankfurt/Main 1997, 247-252.

¹¹ Mann Th., Joseph 1, 303.

¹² Salmann E., Tradition als Nachlese. Eine theologische Phänomenologie der Lektüre, in: Perroni M./Salmann E. (Hg.), Patrimonium fidei. FS f. Magnus Löhner und Pius-Ramon Tragan, Rom 1997, 159-184, hier 178.

¹³ Schelling F.W.J. v., Erstes Buch. Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842), in: ders., Schriften 1842-1852. Erster Teilband, Frankfurt/Main 1985, 11-262, hier 194.

¹⁴ A.a.O., 195.

¹⁵ Salmann E., Tradition als Nachlese 178.

¹⁶ Mann Th., Joseph und seine Brüder (1942), in: ders., Essays. Bd. 5: Deutschland und die Deutschen. Hgg. v. H. Kurzke u. St. Stachorski, Frankfurt/Main 1996, 185-200, hier 199.

¹⁷ A.a.O., 187.

¹⁸ Mann Th., Joseph 2, 44.

¹⁹ Mann Th., Joseph 4, 17f.

²⁰ A.a.O., 18.

²¹ Hegel G. W. F., Der Geist des Judentums, in: ders., Werke 1. Frühe Schriften, Frankfurt/Main 1971, 274-297, hier 278.

²² A.a.O., 279.

²³ Mann Th., Joseph 4, 433.

²⁴ Bloch E., Das Prinzip Hoffnung. In fünf Teilen, Frankfurt/Main ⁴1993, 309.

²⁵ Werfel F., Höret die Stimme 116.

²⁶ Mann Th., Joseph 2, 63f.

²⁷ Werfel F., Höret die Stimme 48.

²⁸ Heigl B./Gartner J./Hessler Th., Psiathion. Meditationen zum 2. Buch der Dialoge Papst Gregors des Großen, Salzburg ³1996, 32-34.

²⁹ Mann Th., Joseph 2, 46f.

³⁰ Bloch E., Das Prinzip Hoffnung 314.

³¹ Mann Th., Joseph 2, 48.

³² A.a.O., 47.

³³ Werfel F., Höret die Stimme 157.

³⁴ Vgl. dazu: Klaghofer W., Mensch und Gott im Schatten. Franz Kafka und Franz Werfel – Konturen des Exodus, Bern u.a. 2000 (= Bohemia 2), 166-174.

³⁵ Werfel F., Höret die Stimme 356.

³⁶ A.a.O., 326.

³⁷ Balthasar H. U. v., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III,2: Theologie. Teil 1: Alter Bund, Einsiedeln ²1989, 238.

³⁸ Wiesel E., Von Gott gepackt. Prophetische Gestalten, Freiburg/Breisgau 1983, 91-118.

³⁹ Deleuze G./Guattari F., Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I. Übersetzt v. Bernd Schwibs, Frankfurt/Main ⁸1997, 7-63.

⁴⁰ Jedenfalls Elie Wiesel anerkennt Jeremia als einen solchen, und er tut dies aus seinem Lebensgang heraus, der wohl nicht beanspruchbar ist (Wiesel E., Von Gott gepackt 117).

⁴¹ Werfel F., Höret die Stimme 31f.

⁴² A.a.O., 615.

⁴³ A.a.O., 475.

⁴⁴ A.a.O., 308f.

⁴⁵ A.a.O., 478.

⁴⁶ A.a.O., 499: «Chananjah schien die Besinnung verloren zu haben. Schon wollte Jirmijah den Sohn holen, als ihn die Hand des Kranken wieder festhielt: «Warum du? ... Warum nicht ich? ... Siehe, dies ist es ... Ich wollte den Herrn beugen und zu mir zwingen ... Dann aber sah ich,

dass ich ihn gar nicht brauche, um groß zu sein vor dem Antlitz der Menschen ... Es ging auch ohne ihn ... Es ging besser ohne ihn ...»

⁴⁷ A.a.O., 409.

⁴⁸ A.a.O., 283.

⁴⁹ W. Benjamin, Über die Sprache des Menschen, in: ders., Sprache und Geschichte. Philosophische Essays. Ausgewählt v. R. Tiedemann. Mit einem Essay von Th. W. Adorno, Stuttgart 1992, 30-49, bes. 35.

⁵⁰ A.a.O., 40.

⁵¹ Ebd.

⁵² A.a.O., 49.

⁵³ Werfel, F., Höret die Stimme, 627.

⁵⁴ A.a.O., 424f.

⁵⁵ A.a.O., 634f.

⁵⁶ Lasker-Schüler E., Das Peter Hille-Buch, in: dies., Prosa und Schauspiele. Hgg. v. F. Kemp, Frankfurt/Main 1996 (= Gesammelte Werke Bd. 2), 9-57, hier 17.

⁵⁷ M. Buber zit. in: Ebach J., Gottesbilder im Wandel. Biblisch-theologische Aspekte, in: Rainer M.J./Janßen H.-G. (Hg.), Bilderverbot, Münster 1997 (= Jahrbuch Politische Theologie 2), 22-35, hier 27.