

CLAUS WESTERMANN

1909 geboren. Promoviert an der Universität Zürich. Dann Pfarrer in Berlin. Seit 1949 Dozent, seit 1954 Professor an der Kirchlichen Hochschule Berlin. Seit 1958 Professor für das Alte Testament an der Universität Heidelberg. Veröffentlichungen: *Biblischer Kommentar zum Alten Testament: Genesis 1–11, I/1* (Neukirchen 1974, ²1976; *Genesis 12–36, I/2* (1981); *Genesis 37–50, I/3* (1982); *Das Alte Testament Deutsch. Das Buch Jesaja 40–66* (Göttingen 1966; ³1976); *Grundformen prophetischer Rede* (München ⁵1978); Theo-

logie des AT in Grundzügen (ATD Ergänzungsband 6, Göttingen 1978); *Lob und Klage in den Psalmen* (Göttingen ⁴1968; ⁵1977); *Der Aufbau des Buches Hiob* (Stuttgart 1977); *Sprache und Struktur der Prophetie Deuteronesajas* (Göttingen 1981); *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche* (München 1968); *Die Verheißungen an die Väter* (Göttingen 1976); *Schöpfung* (Stuttgart 1960; 1971); *What Does the Old Testament Say About God?* (Knox 1979); *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien, Theol. Bücherei* (München): mit Bibliographie Bd. 24 (I) (1964); Bd. 55 (II) (1974). Anschrift: Kettelerstr. 2, D-6837 St. Leon-Rot.

François Chirpaz

Ernst Bloch und die Rebellion Ijobs

«Doch im Buch Hiob vor allem beginnt die ungeheure Umkehrung der Werte, die Entdeckung des utopischen Könnens innerhalb religiöser Sphäre: Ein Mensch kann besser sein, sich besser verhalten als sein Gott. Hiob ist nicht nur aus dem Kult, auch aus der Gemeinde ausgetreten, lauter Angriff ist da» (150)¹.

«Die einfachste Art ist die, daß es in der Welt immer wieder einen Auszug gibt, der aus dem jeweiligen Status herausführt, und eine Hoffnung, die sich mit der Empörung verbindet, ja die in den konkret gegebenen Möglichkeiten eines neuen Seins fundiert ist. Als einem Halt in der Zukunft, mit noch keineswegs vereiteltem, wenn auch keineswegs gewonnenem Prozeß, kraft unnachlässigen Schwangergehens seiner Lösung, unserer Lösung» (165).

In Blochs Buch *Atheismus und Christentum* nimmt die Gestalt von Ijob einen zentralen und bestimmenden Platz ein. Als zentrale Figur des Protestes gegen Jahwe, prometheisches Moment des Menschen, der sich vor der Allmacht Gottes allein aufrichtet, realisiert sie noch nicht, was sich mit dem Häretiker Jesus zeigen wird, dem

Menschensohn, durch den sich im Menschlichen das wieder einsetzen wird, was der Hypostase eines allmächtigen Gottes überlassen worden war. In der Tat verwirklicht sich für Bloch in Jesus der neue und endgültige Exodus, durch den der Mensch endlich von Gott aufbricht, um bei sich selbst zu bleiben. Ijob selber ist noch nicht der Messias, er ist erst in Erwartung dessen, der kommen wird, um das Leiden zu rächen, das ihm Jahwe auferlegt: Er ist derjenige, durch den sich der Austritt aus dem Kult und aus der Gemeinschaft jener vollzieht, die an der Stellung der Knechtschaft unter dem theokratischen Gesetz Gefallen finden.

Zentrale Figur, gemessen an der Gewalt der Worte des Empörten, der sich unter dem Gewicht des ihm auferlegten Leidens krümmt, ohne zu verstehen, welches Spiel Gott mit ihm spielt. Er ist noch nicht der Mensch, der seinen Aufstand organisiert, wie es später die messianischen Bewegungen tun werden. Und doch ist er für Bloch jener, der als erster den Wagemut hatte, den Exodus aus Gott, den seine Freunde anerkennen und den die Priesterkaste ständig auferlegt, so weit zu führen.

Ijob: der Aufstand, der Gott selber in seiner Vollmacht herauszufordern wagt. Bruder des Prometheus, der ebenfalls den Wagemut hatte, die Macht des Zeus herauszufordern und der dem eingeschücherteten Hermes gegenüber das sakrilegische Wort zu sagen wagte: «Ich hasse alle Götter, sie sind meine Schuldner, und durch sie erleide ich eine ungerechte Behandlung.» Figur des Aufstands, der ineins fällt mit dem

Wagemut der Freiheit des Menschen, wenn sie sich in ihrer Wahrheit zeigt. Denn der Mensch ist Mensch in dem Akt, durch den er jede von außen auferlegte Herrschaft bricht, indem er sich sein Sein wieder aneignet und endlich versteht, daß sein Schicksal nicht durch eine höhere Macht geleitet werden kann, außerhalb der Welt und der Geschichte, sondern daß er in der Geschichte Mensch ist. Die Dimension des Menschen ist die Zeit der Geschichte, und die Zeit der Geschichte ist das noch nicht zum voraus Festgelegte.

Die große Achse, die das Gesamtwerk – von den ersten Essays über Thomas Müntzer und den Geist der Utopie bis zum Meisterwerk *Das Prinzip Hoffnung* und *Atheismus im Christentum* – unterspannt, entwickelt und erweitert das Thema, daß die menschliche Realität in der Wahrheit ihres Seins denken bedeutet, sie zu verstehen als die ständige Bewegung eines Übersteigens dessen, daß der Mensch in den ersten Zeiten der menschlichen Geschichte nicht wagt, sie als ihm zu eigen gehörig anzuerkennen. So glaubt er auch gerne jenen, die seinen Blick von der Erde ablenken, wo die Menschen ihre Geschichte machen, um diesen Akt in eine Transzendenz zu verlegen, eine Realität außerhalb der Welt, der Zeit und des Menschen und diese überragend.

Sich das Übersteigen wieder aneignen, das heißt die souveräne Macht der Freiheit, ohne auf eine Transzendenz außerhalb seiner selbst Bezug zu nehmen: Dies ist die positive Bewegung der menschlichen Geschichte. Denn dann versteht der Mensch, was er in seinem Sein ist, und die tatsächliche Realität der Geschichte, eine Zukunft, die die Fülle ihrer Möglichkeiten noch nicht offenbart hat. Die Zukunft ist Bewegung, die dabei ist, sich zu verwirklichen, aber sie hat ihre Möglichkeiten noch nicht vollständig verwirklicht, wie es dem Menschen nicht gelungen ist, das Gesetz der alleinigen Freiheit zu erreichen, solange er gezwungen ist, ein heteronomes, von Herren auferlegtes Gesetz zu erdulden und unter einem Gott zu leben, der die Repräsentation dieser Heteronomie selbst ist.

Durch den Aufstand macht sich der Mensch zum Menschen, gegen jede Wirklichkeit außerhalb der Welt des Menschen, ohne auf eine solche Wirklichkeit Bezug zu nehmen, mit einem Wort, durch die Anerkennung, daß der Entfaltungsraum seines Seins die Zukunft ist, die sich verwirklicht und die noch nicht voll verwirklicht ist. So verstanden kann die Zukunft das Prinzip ihrer vollen Erklärung nur im Marxismus finden: nicht

in irgendwelcher Form des Marxismus, sondern nur in jener, die sich in einer historischen Perspektive der Unvollendetheit der Zukunft zu behaupten weiß (der «heiße» Marxismus). Der Marxismus gibt den Schlüssel zum Verständnis dieser Zukunft, aber der Hinweis darauf wurde schon in der unterirdischen Strömung gegeben, die im Herzen des Buches bereits gegenwärtig ist, dem Bloch in der Kulturgeschichte einen besonderen Platz zuerkennt, der Bibel.

Das Interpretationsprinzip

Die Interpretation, die Bloch in *Atheismus im Christentum* dem biblischen Text gibt, ist von einer dreifachen These nicht zu trennen, die die Organisation des Werkes beherrscht. Sein Denken ist entschieden atheistisch, aber es erkennt sich in der traditionellen atheistischen Theorie nicht. Es ist marxistisch, aber es will sich nicht mit dem vermischen lassen, was im noch halb zaristischen Sozialismus (17) im Gang ist. Es beruht schließlich auf einer Lektüre des biblischen Textes und der Geschichte der messianischen Bewegungen, aber diese Lektüre bezeichnet sich selbst vom Ausgangspunkt an als häretische Lektüre.

Die traditionelle Erklärung der religiösen Wirklichkeit verändert sich überhaupt nicht, und die alten Erklärungen von Epikur und Lukrez werden noch vom Zeitalter der Aufklärung aufrechterhalten. Wenn der Mensch an Götter glaubt, wenn er es nötig hat, sich dem Göttlichen zuzuwenden, um für sich selbst wie für die Welt Rechenschaft abzulegen, wenn er es nötig hat, seinen Beitritt zu den Göttern zu erklären, dann kann dies für die Aufklärung von nichts anderem herrühren als von seiner Angst gegenüber den Phänomenen der Welt. Das Unerklärliche macht Angst, und die Angst bringt die Götter hervor, um die Menschen sicher zu machen.

Hier bricht Bloch mit dieser Tradition. In seinen Augen setzen die Menschen in die Religion nicht ihre Angst ein, sondern ihre Hoffnung. Die Religion ist in ihrem Wesen keine Zuflucht für ein ängstliches Denken, sondern die erste Manifestation der Hoffnung, die den Menschen für die wirkliche Dimension seines Seins öffnet. Und unter den religiösen Texten muß man der Bibel, «dem revolutionärsten Religionsbuch überhaupt» (104), eine Sonderstellung einräumen.

Die Inspiration, die das Alte wie das Neue Testament beherrscht, ist außerhalb der Kategorie der Hoffnung wie jener des Aufstands nicht zu verstehen. Denn von Freiheit spricht die Bibel, von einer Freiheit, die die Menschen nicht nur aus dem Land Ägypten herausführt, sondern aus allen mythischen Vorstellungen, die die Menschen an eine versteinerte, weil als ganze vor ihnen entschiedene Geschichte anketten. Die Freiheit ist Exodus, und sie bezeichnet für den Menschen den noch nicht festgelegten Horizont der Zeit, das *Eschaton*, als seinen eigenen Ort.

Den biblischen Text in der Sicht der Freiheit zu verstehen, welche dem Eschaton der offen vor den Menschen liegenden Zukunft zuerkannt wird, verlangt jedenfalls die Durchführung einer subversiven Lektüre. Der sanften Interpretation dieser Geschichte, die die Menschen für die Resignation und die Knechtschaft bestimmt, widersetzt sich eine widerspenstige Form, die sich sträubt und das Murren des Rebellen zum Ausdruck bringt (58). Die wirkliche Tiefe des Textes erschließt sich dem bäumenden Erwarten von Auszug und Gutmachen (54).

Es ist eine entschlossen häretische Lektüre – und so sind auch die Interpretationen Ijobs wie Jesu, der Propheten wie Johannes des Täufers durchgeführt –, weil «mit den Augen des kommunistischen Manifests gelesen» (98). Allein dieser Lektüre gelingt es in der Tat, die wirkliche Positivität des biblischen Textes hervorzuheben, jene, die das Murren der Menschen äußert, ihre Unzufriedenheit und ihren Aufstand gegen die theokratische tyrannische Macht des Vatergottes. Der unterschwellige Teil des Textes spricht gegen die Amtsgewalt der Priester und der institutionellen Kirche, er spricht gegen das Oben, das auf den Menschen lastet. Dieser unterschwellige Teil macht den revolutionären Teil aus, der zu den Menschen nicht von Resignation spricht, sondern von Öffnung auf ihre Zukunft hin, indem er ihnen den eschatologischen Horizont in den Blick bringt (86).

Dies kann indes nur ein Denken herausstellen, das seinen Ursprung im historischen Materialismus von Marx hat. Dieser befreit die Menschen von der Notwendigkeit, vor der Transzendenz einer Wirklichkeit von oben den Kopf zu verneigen, und indem er dies tut, «schreibt er sich eine menschlich-befreiende Rolle zu» (90).

So ist also die Wahrheit der Religion die Hoffnung, die die Menschen in sie setzen, und nicht ihre Angst. Die Wahrheit des Marxismus

ist diese Inspiration, die das Mögliche als fundamentale Kategorie der Wirklichkeit aufrechterhält. Und die Wahrheit des biblischen Textes schließlich ist diese Strömung, die ihn unablässig durchzieht und in der der Mensch allmählich dazu geführt wird, vom Ort des Despoten der Theokratie Abstand zu nehmen, um die messianische Seite zu bevorzugen: die Gestalt des Menschensohnes, der den Menschen aus der Gewalt des Despoten von oben herausführt, um ihn sich selber zurückzugeben. Der Menschensohn wird als Mensch verstanden, der von jetzt an Mensch geworden ist, zu seinem Menschsein Zugang erhält, weil er versteht, daß die Zukunft das ist, was er tut, daß sie von ihm und von sonst niemandem abhängt. Es geht also nicht darum, eine Entmythologisierung vorzunehmen, wie Bultmann sie versteht, sondern eine Enttheokratisierung.

Ijob oder der Auszug des Empörten

Prometheus wagt, aus dem von Zeus erlassenen Gesetz auszubrechen, indem er sich zur Partei des Menschen schlägt. Auf diese Gestalt des griechischen Mythos nimmt Bloch Bezug, wenn er Hiob als hebräischen Prometheus bezeichnet, weil er gewagt hat, sich gegen Jahwe zu erheben, indem er sich zur Partei des unschuldigen Menschen schlägt, der grundlos dazu verurteilt ist, in seinem Leben den schlimmsten der Tode zu erleiden: einen Tod, der keiner ist, weil er das Leiden nicht beendet, ein Leben, das keines ist, weil Ijob gezwungen ist, an den Rändern der Lebenswelt zu weilen. In der Welt, aber wie wenn er nicht in ihr wäre, weil er für alle zum Gegenstand des Schreckens wird, im Leben, aber wie wenn er noch weniger in ihm wäre, weil sein Körper unnennbarer Moder geworden ist. Die Ähnlichkeit der Schicksale dieser beiden Gestalten ist einzigartig.

In der Tragödie von Aischylos hat Prometheus denn auch eine andere Gestalt angenommen als in der Dichtung des Hesiod. Für Hesiod ist er nur ein gemeiner Räuber, der sich schuldig gemacht hat, weil er den Unsterblichen das Feuer gestohlen hat, das sie ihrem ausschließlichen Gebrauch vorbehalten hatten. Für Aischylos ist er natürlich auch der Feuerdieb, mehr aber noch jener, der sich den Haß der Götter zugezogen hat, «weil er die Menschen zu sehr geliebt hat», weil er sie von der Plage des Todes befreit hat, weil er in sie die Hoffnung eingeschrieben und

ihnen das Mittel gegeben hat, aus ihrer Welt eine Welt zu machen, in der sich der Mensch aufhalten kann (Verse 234–254, 439ff). Prometheus ist indes kein Mensch: er ist ein Gott, der die Macht des Zeus herausgefordert hat (als *theós* stellt er sich selber dem Chor vor, Verse 92 und 119)². Ein Gott also, und einer, der sich der Macht der anderen Götter entgegenstellt. Ijob hingegen ist ein Mensch, und als Mensch lehnt er sich vor dem Angesicht Jahwes auf.

Wer aber ist dieser Herr, den die Folge der elf Dichtungen auf eine so provozierende Weise herausfordert, sich zu erklären, dieser Spion des Menschen, dieser Tiger auf der Jagd, der seinem Opfer keine Ruhe läßt, jener, zu dem der Mensch unablässig schreit und der sich nicht würdigt, zu antworten? Wer also ist jener, der das Recht des Menschen verletzt und ihn in sein tödliches Netz verwickelt, jener, den ein unablässiges Suchen schließlich nirgendwo findet, kurz jener, der den Gerechten leiden läßt, ohne die Treue von früher zu berücksichtigen. «Der Gott, von dem im Hiob die Rede ist, ... tritt nur als Pharao vom Himmel her entgegen...» (165f).

Jener, der während der ganzen Manifestation des Schreis des Leidens, das nicht mehr kann, schweigt, jener, der auf die lange Frage nach dem Sinn dieser Prüfung, die der Mensch erleiden muß, nicht anders zu antworten weiß als mit physikalischen Fragen über die Welt, ihren Ursprung und ihre Verschiedenheit, «mit einem Schlag aus unermeßlich finster-weisem Kosmos gegen beschränkten Untertanerverstand» (154), kurz, der Schöpfer und Herr der Welt ist für Bloch angesichts der Anklage des leidenden Menschen gezwungen, sich als den zu enthüllen, der er ist: das Sein über dem Menschen, das für den Menschen nicht mehr Sorge haben kann als der Gott Spinozas. *Mutatis mutandis*, präzisiert Bloch, aber für ihn ist die Analogie verblüffend: jener, der am Schluß der Dichtung spricht, läßt jenen in Erscheinung treten, der während der ganzen Klage des Gerechten schweigt: Dieser leitet, wie der Gott Spinozas, «die Natur nach seinen universalen Gesetzen, nicht nach den besonderen Gesetzen und Absichten der Menschen» (155).

Selbstverständlich fehlt diesem Gott die Ratio, die Spinoza meinte, aber wie beim Gott Spinozas ist ihm die teleologische Betrachtungsweise fremd. Der Meister der Welt kann nur Leiden des Individuums schaffen, und wenn das Leiden des Individuums sich gegen ihn verwahrt, dann

nur deshalb, weil es unfähig ist, die Gesamtheit des Universums in Betracht zu ziehen. Ein solcher Gott ist der Meister von oben, der auf eine absolute Weise alles überragt, was es gibt, und infolgedessen auch die Einzigartigkeit des Menschen, ein Riese über dem Menschen (58), derselbe, der Abraham despotisch-launig unterwerfen wollte (122), der Gott, der auf jede prometheische Regung eifersüchtig ist (292), der allmächtige Autokrat (125) oder «der Kannibale im Himmel» (223), den man hinter der Theologie des Paulus wiederfinden wird.

Der Gott, mit dem das Leiden Ijobs zusammenstößt, den Bloch mit seiner subversiven Lektüre, die den Text vom Grollen der unter dem göttlichen Gesetz stehenden Völker her liest, zum Vorschein kommen lassen will, unterscheidet sich tatsächlich überhaupt nicht von jenem, den Hegel in seinen theologischen Jugendschriften im jüdischen Bewußtsein vom Göttlichen erkennen zu können glaubt. Der Gott des Alten Testaments ist nicht jener, der sich der Welt der Menschen zuwendet, er ist jener, der seine Herrschaft auferlegt. Er ist der Meister, dem der Mensch nur der Sklave sein kann. Die ganze Interpretation, die Bloch ausführt, kann von diesem Hegel-Wort her gelesen werden: Der Mensch versteht sich vor seinem Gott wie der Sklave vor seinem Herrn, und die einzige Beziehung zwischen dem einen und dem andern kann nur Herrschaftsbeziehung sein. «Die ganze schlechthin entgegengesetzte Welt, wenn sie nicht ein Nichts sein sollte, war von dem ihr fremden Gott getragen, an dem nichts in der Natur Anteil haben sollte, sondern von dem alles beherrscht wurde.»³

Im Angesicht Gottes, einfache theokratische Macht, Hypostase von Herrschaft, kann die Haltung des Menschen, der sich nicht an die tröstenden Reden der Freunde (durch die die Priester sprechen) halten will, nur jene eines Rebellen sein. Häretiker und Rebell, dies ist Ijob, der gegen Jahwe kämpft, der ihm die Stirn zu bieten und von ihm Rechenschaft zu fordern wagt, aber noch mehr: der den Exodus bis zu einem Ort zu führen wagt, der bis jetzt nicht erreicht worden war. Er tritt nicht nur aus der Gemeinschaft und aus dem Kult aus: Er tritt aus Jahwe aus. Er führt den Menschen aus der Notwendigkeit der Bezugnahme auf das Göttliche heraus, um sich als Mensch zu verstehen. Ijob stößt frontal mit der theokratischen Macht Jahwes zusammen, wie Prometheus mit der theo-

kratischen Macht des Zeus zusammenstößt. Die Anklage, die er gegen die Macht des Tyrannen vorbringt, disqualifiziert den Anspruch des Herrn, eine solche Macht über den Menschen auszuüben, auch wenn Ijob selber nicht den Punkt erreicht, der durch den Rebellen Jesus erreicht werden wird.

Die Ijob-Interpretation, die im Zentrum des Atheismus im Christentum steht, kann denn auch nicht verstanden werden außerhalb der Bezugnahme auf die anderen Formen des Aufstands und des Exodus, die sich im Laufe der Geschichte, von der die Bibel Rechenschaft ablegt, langsam einen Weg bahnen. Mit der Schlange war schon etwas in die Geschichte eingetreten: die ersten Schritte der Manifestation der Freiheit der Vernunft. Mit den Propheten lernt der Mensch die Macht seiner Freiheit, die fähig ist, sich auch auf das Schicksal zu erstrecken, indem er die Macht menschlicher Entscheidung entdeckt (133). Die Gerechtigkeit wird nicht mehr einfach von oben her gewährt. Aber erst mit Jesus erreicht indes die Zeit des Exodus des Menschen aus dem Göttlichen ihren Höhepunkt. Der *Logos*, der sich langsam von den mythischen Vorstellungen und vom durch Mythen überlieferten statischen Weltverständnis befreit hat, dieser *Logos* weiß sich von jetzt an mit dem Menschen selbst identifiziert. Jesus ist gleichzeitig der von der Sprache der Mythen befreite *Logos*, und er kündigt sich als Menschensohn an. Der Mensch hat nur noch sich selber und sich allein nötig, um sich in sein Sein zu setzen und um sich zu verstehen. Der Menschensohn wird Jahwe ablösen. «Derart werden im Rätselwort Menschensohn und seinen Implikationen die guten Schätze, die an einen hypostasierten Vaterhimmel verschleudert waren, in ein noch so sehr hermetisches Humanum eingebracht» (217).

Mit dem Revolutionär Jesus, der die Händler aus dem Tempel jagt, kommt der Mensch dazu, sich sein Sein wieder anzueignen, indem er sich seiner wirklichen Dimension öffnet, die offene Zukunft vor sich wie ein seiner grenzenlosen Möglichkeit eröffnetes Feld. Jesus öffnet dem Menschen das *Eschaton*, indem er ihm die Zukunft öffnet und anbietet und so den Exodus vollendet, der wohl vor ihm begonnen (unter anderen durch Ijob), aber nie bis zu diesem Punkt geführt worden war.

Die lange Geschichte des Aufstands gegen Jahwe ist die Geschichte des Auszugs des Den-

kens aus der versteinerten Darstellung der Zeit des Menschen, aus den Mythen hin zu einer zunehmenden Machtergreifung des *Logos*, der Auszug des Menschen aus dem Verhängnis des Systems der Herrschaft, die unter ihrer absoluten Form dargestellt war durch die Gegenwart eines Seins über der Welt, das sein Gesetz von oben auferlegte. Der Exodus stellt also nicht ein einfaches Moment der Geschichte Israels dar, er ist diese Geschichte selber, die Geschichte des Bewußtseins der Menschen und des Denkens, die ihr eigenes Sein wie die Dimension der Zukunft wieder in die eigenen Hände nimmt. Der Mensch ist denn auch die einzige Wirklichkeit im Zentrum der Geschichte, und die Geschichte ist die einzige Dimension der Existenz des Menschen wie ihrer Verwirklichung. Eine nicht abgeschlossene, immer offen gehaltene Geschichte: Die Utopie ist in der Gegenwart, was die Zukunft offen hält. Wenn Ijob selber auch noch nicht weiß, daß der Mensch nur der Menschensohn ist, weiß er auf jeden Fall, daß sich der Mensch nicht als Sohn Gottes erkennen kann, weil dieser Gott sich nicht um das Leiden kümmert.

Die Maßlosigkeit Ijobs

Es kann keine Rede davon sein, die unbestreitbare Originalität des Denkens von Bloch mit Stillschweigen zu übergehen (als ganzes betrachtet und nicht nur in einem einzigen Werk, auf das wir uns hier beziehen): dem Marxismus eine Interpretation zu geben, die den Werken der Kultur einen wirklichen Wert erhält, an die religiöse Wirklichkeit ein anderes Maß anzulegen (und sich darin von Engels unterscheidend, der in ihr nur das Relikt einer Vorgeschichte, eine einfache Dummheit erkennen konnte), und schließlich als Maß dieses fruchtbare Ferment von Befreiung der Existenz und des Denkens, das die Bibel in die Kultur und in die Geschichte eingeführt hat, zu nehmen. Man kann umgekehrt aber auch nicht verleugnen, daß der Raster, den Blochs Lektüre auf die Texte legt, sie in dem, was sie sagen wollen und was sie ausdrücklich sagen, nicht berücksichtigt. Seine Interpretation ruht auf einer Reihe von Postulaten, um nicht zu sagen Parteiennahmen, auf. So verkennt die gegebene Interpretation der Gestalt des Prometheus das Ursprünglichste des Denkens von Aischylos und ist mehr der modernen Lektüre des Mythos als jener des griechischen Dichters verpflichtet. Und so führt ihn die Übernahme des Hegelschen

Schemas in bezug auf das Alte Testament zu den schlimmsten Gemeinplätzen in bezug auf den «Gott des Alten Testaments». Und seine Vision der Geschichte schließlich ist sicher großartig: Sie verkennt einfach die Tragik der menschlichen Bedingtheit und die Tragik der Geschichte. Und vor allem, um unsere Bemerkungen auf unser Thema zu beschränken, löscht seine Interpretation die Schärfe des Wortes von Ijob aus.

Zweifelsohne kann die Exegese ihrerseits dazu neigen, die Schärfe dieses Wortes zu mildern, seine Schroffheit wie seinen skandalösen Charakter auszutilgen. Aber Bloch, der darin nur den Auszug des Menschen aus dem Bereich des Despoten Jahwe erkennt, nimmt eine symmetrische Verstümmelung vor.

Es ist denn auch ein schneidendes Wort, das Wort des leidenden Gerechten, der von seinem Herrn mit einer solchen Kühnheit eine Erklärung fordert. Dies aber nur, weil Ijob durch die Prüfung geht, die Aischylos mit einer anschaulichen Abkürzung «die gewalttätige Gnade» nennt, die die Götter den Menschen erweisen. *Cháris báios* (Agamemnon, Vers 182): unvermeidliche Gewalt der Gegenwart Gottes, weil Gott nicht der Mensch ist, und wenn sich der eine oder andere auch in einer großen Nähe aufhält, so bleibt Gott sogar in dieser Nähe ein anderer als der Mensch und infolgedessen immer fern. Das Wort Ijobs ist für seinen Herrn verletzend (und in dieser Hinsicht für seine Freunde anstößig), aber nur weil es von einer Existenz herkommt, die völlig aus den Angeln geraten ist, wehrlos der Prüfung ausgeliefert, die es von allem und von allen trennt, die es seiner Einsamkeit überläßt und in dieser Einsamkeit ohne Zuflucht läßt. Auf wen denn könnte sich der Mensch in der größten Tiefe einer solchen Prüfung berufen, und wer könnte ihn verstehen?

In diesem Wort hat es eine Maßlosigkeit, denn es drückt nicht nur das einfache Leiden aus, sondern kommt vom Gefühl für die Würde des Menschen her, der selbst im Leiden sich nicht damit abfindet, nicht zu verstehen. Es ist nicht einfache Manifestation des Leidens, weil es unablässig fragt: Warum dies? Und wer bist du denn, du, der Herr?

Wenn man nur diesen einen Aspekt dieser Vehemenz nicht berücksichtigt, ist es leicht, aus Ijob einen Revolutionär zu machen. In völlig gleicher Weise spricht er aber Wörter aus, die Prometheus nicht in den Mund nimmt. Denn Ijob spricht zu seinen Freunden, er stellt ihnen

Fragen und gibt ihnen Antworten, aber in Wirklichkeit wendet er sich immer an Gott selber. Seine Freunde ihrerseits sprechen *zum Thema* Gott. Ijob selber wendet sich, durch sie hindurch, *an* Gott und zeigt dabei in der größten Tiefe seines Leidens ein Vertrauen, das ebenfalls ohne Maß ist.

In Wirklichkeit geht die Maßlosigkeit Ijobs auf zwei Seiten: Sie ist in der Gewalt, mit der er Gott anklagt, sie ist aber auch im Vertrauen, das er trotz allem dem Herrn schenkt. In seiner größten Verbitterung spricht Ijob immer nur zu Gott allein; denn er weiß sehr wohl, wenn er auch nur ein Mensch ist, der nicht weiß, wer Gott ist, daß er mit einer gleichen Kraft weiß, daß Gott trotz allem, trotz diesem so langen Schweigen niemals völlig abwesend ist. Das Vertrauen bleibt aufrechterhalten, trotz allem, was dagegen sprechen mag, und dies ist nichts anderes als die Hoffnung selbst.

Im Unterschied zu dem, was die griechischen Tragiker mit dem Namen *hýbris* ausdrücken, ist eine solche Maßlosigkeit nicht der Ausdruck des Stolzes des Menschen, der die Kühnheit hat, sich mit Gedanken zu tragen, die seine Bedingung als Sterblicher übersteigen (wie Aischylos sagt), sondern der Ausdruck der Liebe, die in der Existenz die Beziehung des Menschen zu seinesgleichen auf eine radikale Weise umformt. Eine Maßlosigkeit, die vom Stolz des Menschen herkommt, sich für Gott zu halten, ist das eine, das andere ist die Maßlosigkeit, die von der Existenz herkommt, die fähig ist, dem anderen Menschen auf die aufmerksamste Weise gegenwärtig und in Sorge um ihn zu sein. Eine solche Maßlosigkeit ist die Maßlosigkeit der Liebe, die sich um den anderen sorgt und die sich ihm zuwendet, um den Teufelskreis der Einsamkeit zu durchbrechen, von der Dostojewskij zu reden wußte: die liebende Gegenwart, die die Kühnheit hat, sich einem anderen zuzuwenden, mit dem Blick der unersättlichen Leidenschaft, wie es Sonja gegenüber Raskolnikow oder Aljocha gegenüber Kolja tut.

Eine Maßlosigkeit dieser Art liegt schon im biblischen Text selber vor: sogar im Zentrum des heftigen Wortes von Jahwe in dem an Israel gerichteten Aufruf, jedesmal, wenn es Israel an der Treue gegenüber seinem Herrn fehlt. Diese Maßlosigkeit läßt sich auch vernehmen im Wort des Herrn, das durch den Mund der Propheten an sein Volk ergeht: Sogar in der Gewalt, die den Zorn des Herrn zum Ausdruck bringt, gibt es die

Maßlosigkeit einer Liebe, die sich dem Gedächtnis in Erinnerung ruft und die immer da ist und treu ist. Treue Gegenwart einer Liebe, die unruhige und ständige Sorge für den Menschen ist, gegenüber jedem und gegen jeden. Wenn der Mensch in der Hoffnung auf das Wort des Herrn fest bleiben kann, dann nur deshalb, weil ihn alles daran erinnert, daß der Herr selber trotz allem noch auf den Menschen hofft, sogar über jedes rein menschliche Maß hinaus.

Die Schärfe des Wortes von Ijob, das sich von den Texten von Sumer derart unterscheidet⁴, ist so unerhört, daß es immer schwer zu verstehen ist. Und trotzdem ist die erste Art seiner Maßlosigkeit untrennbar von der anderen. Es kann nur verstanden werden in dem ständigen Ineinander des Wortes, das eine Erklärung verlangt und das anklagt, des Wortes, das Vertrauen schenkt und das über alle Hoffnung hinaus (13,15) hofft. In einem Sinn tut Ijob Gott Gewalt an (und mehr noch als Prometheus in der griechischen Dichtung sie Zeus antut), aber der Herr anerkennt die Richtigkeit dieser Haltung (42,7–8), denn diese Gewalt ist jener ebenbürtig, die Israel von Jahwe angetan wird: eine Gewalt, die nicht von einer Zärtlichkeit getrennt werden kann, von

einem Vertrauen und schlußendlich von einer Hoffnung.

Man muß sich also an die Verbindungsstelle dieser beiden Maßlosigkeiten versetzen, um zu verstehen, wie weit die Gewalt des anklägerischen Wortes die einfache Revolte übersteigt. Der anklagende Mensch weigert sich, die auf seinen Herrn gesetzte Hoffnung unwiderruflich wanken zu lassen, und er ist deshalb ein Mensch, der dabei ist, eine neue Gestalt des Bewußtseins der menschlichen Existenz und dieser Existenz vor Gott zu zeichnen. In diesem Text äußert sich ein einzigartig neues Bewußtsein der Existenz des Menschen als solcher (ohne gemeinsames Maß mit jenen, die wir von den Kulturen der Umwelt kennen können), und ein eigentlich unerhörtes Bewußtsein der Beziehung zwischen dem Menschen und Gott. Der Mensch wagt, als ein freies Wesen vor seinem Herrn zu stehen, und allein ein freies Wesen kann eine solche Kühnheit an den Tag legen, mit einer solchen Kraft zu fragen wagen, weil es einer Hoffnung fähig ist, deren Kraft nicht geringer ist: und hierin befindet sich Ijob wirklich jenseits der einfachen Empörung.

¹ Die Seitenhinweise in Klammern beziehen sich alle auf die Ausgabe: Ernst Bloch, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs (Frankfurt 1980); text- und seitenidentisch mit Gesamtausgabe, Band 14 (Frankfurt 1968).

² Zur Theologie des Aischylos: Karl Reinhardt, Aischylos (Bern 1949).

³ Hegels theologische Jugendschriften, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke 1, Frühe Schriften (Frankfurt 1971) 279.

⁴ Siehe auch die beiden Texte «La théodicée babylonienne» und «Le juste souffrant» in: Les religions du Proche-Orient. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites, présentés et traduits par R. Labat et div., Ed. Fayard-Denoël (Paris 1970) 320–341.

FRANÇOIS CHIRPAZ

Professor der Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Universität Lyon (Lyon III). Agrégé de l'Université und Docteur ès Lettres. Veröffentlichungen u.a.: *Le corps* (Presses universitaires de France); *Enjeux de la violence. Essai sur René Girard* (Editions du Cerf); *Pologne, la renaissance de la société civile* (Etudes, Dezember 1981); *L'enjeu polonais* (Etudes, April 1983); *La violence et le visage* (Publications de l'Université de Lyon III); *La personne* (Bulletin du Centre Protestant d'études, Genf 1982); demnächst erscheinen: *L'homme dans son histoire. Essai sur Jean Jacques Rousseau; Hume et le procès de la métaphysique*. Anschrift: 15, rue des Cygnes, F-74000 Annecy, Frankreich.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel