

## Abschließende Überlegungen

Christian Duquoc

### Dämonie und Gottes Unberechenbarkeit

«Dämonie» ist ein heftiger Ausdruck; seine Verwendung sucht Verwunderung zu erregen. Doch über seinen literarischen, journalistischen Effekt und seine Symbolträchtigkeit hinaus evoziert dieser Ausdruck eine philosophische Verwendung, die, die Ernst Bloch in seinem Werk «Atheismus im Christentum»<sup>1</sup> aufgebracht hat. Dieser Autor, ein heterodoxer Marxist, will aufzeigen, daß «nur ein Christ ein guter Atheist» (S. 5) sein könne. Die Formulierung riecht nach Skandal; Bloch bemüht sich in seinem Werk, das Schrofne dieser Behauptung zu rechtfertigen. Zu diesem Zweck stellt er die These auf: Zwei gegensätzliche Strömungen durchziehen die Bibel. Die eine, die sich auf Gott als den Schöpfer der Welt bezieht, geht in eine Richtung, in der die Machtwillkür vorherrscht; die andere, die sich auf das Werk des Mose, den Exodus bezieht, öffnet sich der Idee eines sittlichen Gottes, der gegen die Ungerechtigkeit kämpft und seine Energie dazu verwendet, daß die Armen Land erhalten. Die Predigt der Propheten stützt sich auf die Idee, daß Gott eine herrliche Zukunft hervorruft.

Ernst Bloch hält die beiden Gottesvorstellungen für unvereinbar. Die willkürliche Schöpfermacht läßt sich mit dem Umwälzungswillen des Exodusgottes nicht in Einklang bringen. Das eine muß das andere verdrängen. Der prophetische Gott der aus dem Exodus hervorgegangenen Prophetie kann nicht der Gott sein, den man sich von der Herrschaft der Herren aus als Schöpfer vorstellt. Bloch zufolge stellt der Verfasser des Buches Ijob den Kampf zwischen den beiden Vorstellungen konkret dar, wagt es aber nicht, daraus die Folgerungen zu ziehen. Erst Jesus wird den Mut dazu haben, indem er an die Stelle Gottes den Menschensohn, d. h. den Menschen, setzt. Jesus gibt so der Bibel eine atheistische Ausrichtung. Er eliminiert die Willkür Gottes, dessen «Dämonie». Und er merzt sie deshalb

aus, weil Gott sich gar nicht anders denken ließe denn als sittliches Ideal.

Was mich betrifft, so möchte ich, die von Bloch angerissene Problematik zur Kenntnis nehmend, in diesem Aufsatz aufzeigen, daß diese «Dämonie» nicht unbedingt das Willkürliche ist, sondern für die Menschen die Art und Weise, Gott nicht auf ein sittliches oder vernünftiges Ideal zu verkürzen. In einem ersten Abschnitt werde ich die Auseinandersetzung um das Buch Ijob kreisen lassen und in einem zweiten um die Frage, die das Kreuz Jesu aufwirft. Zum Schluß werde ich vom unfaßbaren Charakter Gottes als dem Zeichen seiner Freiheit und Gratuität sprechen.

#### *I. Die theologische Auseinandersetzung im Buch Ijob*

Ich gehe nicht auf die exegetischen Probleme ein, die dieses Buch stellt. Ich behandle es als ein dramatisches Gedicht, das irgendwie die Verlegenheit schildert, in die der Bund dieses Volk gebracht hat.

Ich rede vom Bund. Von der Auserwählung und Verheißung nicht zu trennen, hatte er dem Herzen des jüdischen Volkes ein Gefühl der Sicherheit gegenüber dem Zufall eingepreßt. Die Geschichte wird von Gott in dem Sinn gelenkt, daß das auserwählte Volk die Elemente gewinnen soll, die ein individuelles und kollektives Glück ermöglichen. Doch die dem Volk innewohnende Überzeugung, daß Gott zu seinen Gunsten tätig sei, wurde von der Erfahrung eines Mißverhältnisses zwischen den menschlichen Taten und ihren Ergebnissen fortlaufend erschüttert. Es hielt schwer, sich irgendeine Gleichwertigkeit zwischen dem tatsächlichen Wert des Handelns und der Zukunftssicherung vorzustellen.

Dieses Gefühl eines Mißverhältnisses nahm um so radikalere Formen an, als die Rückkehr aus dem Exil, welche die Propheten in so hochtönenden Bildern besungen hatten, dermaßen banal gewesen war und als Israel die aus dem Bund zuströmende Kraft in einer immer tüfteligeren Ausarbeitung des Kultes und des Gesetzes verpuffen ließ. Meines Erachtens hat das Sichaus-schweigen über den Bund im Buch Ijob nicht den Zweck, eine Debatte über das Leiden des Unschuldigen zu universalisieren, sondern will ansichtig machen, daß seine als privilegiert erachtete Situation Israel keineswegs vor den radikalsten Fragen verschont. Wollte man das Ärgernis, das

durch das Leiden des Unschuldigen allüberall hervorgerufen wird, durch Theorien überdecken, welche die stets gerechte Logik des Bundes in Israel herausstellen würden, so würde man sich Illusionen machen und letztlich Gott nicht Ehre erweisen.

Das Buch Ijob sieht also nur deshalb scheinbar vom Bund ab, weil es auf seinen Seiten den handfestesten Skandal vorlegen will. Darum sind Ijobs Freunde Vertreter von Ideen, die in Israel geläufig waren. Diese Ideen scheinen mir darin zu gipfeln: Der Gott Israels ist ein sittlicher Gott, und sein ganzes Handeln gegenüber den Menschen beruht auf einer Gerechtigkeit, die sich in der realen Geschichte auswirkt. Ijob akzeptiert das Totalitäre dieser Problematik nicht; er weist die Gleichung zwischen seiner Geschichte und der Ausübung der Gerechtigkeit Gottes zurück. Der Verfasser läßt Gott eine Rede halten, die diesen der Gleichwertigkeit zwischen seinem Handeln in der Geschichte und der Moral enthebt. Es wird keine Antwort gegeben; das Mißverhältnis wird akzeptiert; Gott läßt sich in seinem Handeln nicht allein von der Logik des Bundes leiten.

Dieser Aspekt einer Abtrift Gottes, der zugleich durch die Auflehnung Ijobs und die von Gott gehaltene dichterische Rede (Ijob 38–42) angedeutet wird, wurzelt in biblischen Präzedenzfällen. Ernst Bloch hat treffend erfaßt, daß die alten Überlieferungen von Episoden berichten, in denen das Verhalten Gottes unvorhersehbar war. Er führt den Text Gen 2,5–3, 24 an, der von der doppeldeutigen Haltung Gottes zum Menschen berichtet; den Text Gen 32, 22–33, worin vom seltsamen Kampf Jakobs mit dem Engel Gottes die Rede ist und Gott sich nicht weigert, Jakob zu segnen, wohl aber, ihm seinen Namen auszuliefern; die Episode des Turmbaus zu Babel (Gen 2,1–9), die als Ungeduld Gottes gegenüber dem menschlichen Fortschritt aufgefaßt wird; Kapitel 34 des Deuteronomiums, worin vom Tod des Mose an der Schwelle des verheißenen Landes die Rede ist. Noch weitere Texte werden herangezogen, um das Unerwartete des Verhaltens Gottes herauszustellen. So die Wende im Verhalten in der Erzählung von der Ermordung Abels (Gen 4,1–17) und in der von der Opferung Isaaks (Gen 22,1–20). Noch viele weitere Episoden, namentlich in den geschichtlichen Büchern, bezeugen das Unerwartete des Handelns Gottes. Die Bezugnahmen auf die dem Bund entsprechende Moral reichen nicht hin, um

das Verhalten Gottes zu erklären. Bloch nennt dieses Unvorhersehbare Gottes, das er als Willkürmacht bezeichnet, im Unterschied zu einer Moralverkündigung, die auf die Befreiung des Menschen ausgeht, «Dämonie». Gott läßt sich in seinem Handeln nicht verstehen, weil dieses nicht mit der Legalität und Moralität gegeben ist, wie der Bund sie postuliert und sein mosaischer Name «Ich bin der, der ich sein werde» (Ex 3, 14) verlangt.

Es ist nicht damit getan, daß man in diesem Fall von Archaismen redet. Eines der Verdienste des Verfassers des Ijobbuches, eines späten Schriftstellers, ist dies, daß er die Archaismen aktualisiert hat, obwohl er sie literarisch als solche hinstellt: Ijob ist eine Gestalt der grauen Vorzeit. Doch sein Drama ist aufschlußreich für den Widerspruch, in dem sich Israel jetzt befindet. Es sehnt sich nach einem Gott, der die Geschichte nach einem Programm lenkt, das sich erfassen läßt von den drei Kategorien her, welche die Struktur des auserwählten Volkes bestimmen: der Auserwählung, dem Bund und der Verheißung. Um zur Einsicht zu drängen, daß dies nicht so verläuft, wird eine doppelte Korrektur vorgenommen: Man gibt das Wort dem Volk; man nimmt die alten Berichte ernst.

Man gibt dem Volk das Wort. Die Propheten reden im Namen Gottes. Sie stellen sich dem Volk gegenüber, sie rufen ihm wieder die Forderungen des Bundes und die schlimmen Folgen seines Fehlverhaltens in Erinnerung. Sie hören auf das Volk nur, um seine Argumente zurückzuweisen. Zweifellos nehmen sie im Volk eine Unterscheidung vor. Sie wenden sich an die Mächtigen nicht auf die gleiche Weise wie an die Ausgebeuteten. An die ersten richten sie ein Wort der Anklage, an die zweiten ein Wort der Hoffnung. Doch die wohlthuende Wahrheit ihrer Reden ist stets erst im Kommen. Einzig das Übel läßt sich feststellen. Israel wird überfallen, Israel ist im Exil, Israel erfreut sich nicht mehr politischer Eigenständigkeit. Gewiß wird der Messias, ein König nach dem Herzen Jahwes, kommen, aber er ist noch nicht da. Am Werk ist nur das Unglück oder die Anklage. Und was das Schicksal des einzelnen Menschen betrifft, so kümmern sich die Propheten kaum darum, denn sie sind von ihrer Schau der Geschichte allzusehr eingenommen.

Der Verfasser des Buches Ijob schmettert niemanden nieder, klagt nicht an; er hört, wie die Klage, der Grimm, die Auflehnung hochkom-

men. Er ermißt die tägliche Verzweiflung, denn er weiß um die Macht der Ausbeutung, der Krankheit und des Todes. Er schildert nicht eine Zukunft in einem Land, das von Milch und Honig fließt. Die Erfahrung hat gezeigt, daß diese Bilder nur Wunschbilder sind, die man sich unter einem Zelt in der Wüste erzählt, um sich über den Hunger hinwegzutäuschen. Der Verfasser des Buches Ijob weiß, was man denkt, was man ganz leise einander zuflüstert – und zwar nicht nur in Israel. Er ermißt durch die Erfahrung die Nichtigkeit der Erklärungstheorien, wie die Freunde sie vorbringen, und hinter ihnen vielleicht den übertriebenen Optimismus der prophetischen Visionen. Er mißtraut den Abstraktionen: Volk, Geschichte, Bund. Er ist ein Mensch aus Fleisch und Blut; das Schicksal des einzelnen Menschen beschäftigt ihn.

Das Wort, das hier dem Volk gegeben wird, löst dieses nicht von Gott, läßt es aber vermuten, daß der Gott Israels vielleicht nicht einzig in der Moralpredigt der Propheten vorliegt. Die Geschichte, auf die diese sich immer wieder berufen, um eine Bestätigung für ihre Anklagen zu finden, ist nicht der einzige Ort, wo Gott sich ankündigt. Und daß er sich in der Geschichte so klar ankündige, wie es ihre Predigten einreden wollen, zieht Ijob in Zweifel. In diesem Sinn gibt das Buch Ijob den alten Traditionen wieder Gewicht: Gott ist immer wieder anders, als man vermutet.

Man nimmt die alten Berichte wieder ernst. Die Bibel geht aus einer Zähmung hervor. Zur Zeit des Esra und des Nehemia (450–400) treffen die Priesterkreise, oft vom Prophetenwort beeinflusst, das auf den Verrat am Bund hingewiesen hatte, eine Auswahl unter den Traditionen. Die Redaktionen gingen nicht ohne Angleichungen vor sich; das Wort des Volkes ließ sich darin weniger vernehmen als das Schema, das aus der Predigt der Propheten angesichts des geschichtlichen Scheiterns des Bundes hervorgegangen war.

Dadurch, daß der Verfasser des Buches Ijob seine theologische Auseinandersetzung aus der Zeit der Neufassungen der biblischen Texte und aus der Heiligkeit des Territoriums der Bibel hinaus versetzt, kann er sich zum Widerhall von dem machen, was in den unklaren Geschichten angezettelt wurde, während die von den Priestern vorgenommene Zähmung es weglassen wollte. Und was angezettelt wurde, war dies, daß das Wirken Gottes nicht so sonnenklar ist, wie das Prophetenwort und die herrschende

Meinung es wahrhaben wollten. Im scheinbar abgöttischen Verhalten des Volkes, das sich eine Gewähr für Gott verschaffen wollte, indem es sich seiner versicherte, kommt die Überzeugung zum Vorschein, daß Gott in seinen Absichten nicht eindeutig ist. Zahlreiche Episoden der Durchquerung der Wüste bezeugen diesen Zweifel an den Absichten Gottes. In der offiziellen Lehre wird dies als «Sünde» taxiert, denn die Maßgebenden wissen, was Gott will. Nichts beweist, daß dies ebenfalls der Fall war in den Traditionen, wo das göttliche Handeln sich offensichtlich als ganz anders erweist, als es nach den ethischen Normen der Prophetie zu erwarten gewesen wäre. Ijob nimmt dieses «Irrationale» zur Kenntnis. Man soll sich seine Größe nicht allein in der sittlichen Ordnung vorstellen, wie seine Freunde es nahelegen, sondern im poetischen Spiel, das die Gott zugeschriebene Rede veranschaulichen wird. Daß man Gott nicht in den Griff bekommen kann, rührt zunächst nicht von der Ethik her, sondern von jener Gratuität im Handeln, die von der Überfülle, dem Verschwenderischen und der Irrationalität des Universums so treffend versinnbildlicht wird. Diese Gratuität ist herausfordernd, wenn sie die Geschichte des einzelnen Menschen durchzieht. Ijob erfährt dies.

Zwischen seiner Erfahrung und der Rede Gottes besteht ein geheimes Einverständnis, doch konnte einzig die Auflehnung es an den Tag bringen. Darin liegt meines Erachtens das Paradoxe dieses Buches. Das treue Festhalten am ethischen Gesetz verfehlt die zweideutige Gratuität des göttlichen Handelns. Die Auflehnung Ijobs, dieses aufmerksamen Beobachters der Welt, macht ihn bereit, ein weniger vernünftiges Wort zu vernehmen als das durch den damals vorherrschenden Diskurs übermittelte; dieser Diskurs gab vor, er achte die Forderungen des Bundes, und wurde durch die Ereignisse doch fortwährend Lügen gestraft.

Ein geheimes Einverständnis zwischen der Auflehnung Ijobs und dem Unerwarteten an Gottes Handeln, dies ist der eine Sinn des Buches. Diese Komplizität hat eine paradoxe Wirkung: Der ungeduldige Ijob gelangt wieder in den Besitz seiner Güter, die mit Gott Verbündeten werden verworfen. Die Klammer des Dramas ist geschlossen, vermochte jedoch eindrucklich genug zu zeigen, wie zerbrechlich der Bund ist, wenn man ihn zu einer ethischen Logik umformen will. Der Autor legt dies von Grund auf dar:

Ijob begegnet am Ende seiner Auflehnung Gott, und Gott als der von seiner Schöpfung, deren Vortrefflichkeit er zur Schau stellt, her Unvorhersehbare, anerkennt Ijob. Ijob ist seine grundloseste Kreatur, deren Freundschaft am meisten erhofft wird. Die Debatte über das Leiden des Unschuldigen erhält keine andere Lösung als die, daß Gott das Recht auf Auflehnung anerkennt. Doch wird diese Deutung nicht durch das Kreuz Jesu entkräftet?

## II. Das Unerwartete des Kreuzes

Die «Willkür» Gottes im Buch Ijob ist mit der Auflehnung Ijobs im Bunde. Die Gratuität seines Handelns, das Unbegründete seiner Entschlüsse sind für den leidenden Unschuldigen günstiger als die Gerichtslogik, welche die «Freunde» aus dem Bund herauslesen. Zu der gleichen Konfiguration wird es viele Male im Evangelium kommen. Die Verteidiger des Gesetzes und der Forderungen des Bundes widersetzen sich Jesus. Dieser handelt einer Logik entsprechend, die ihnen mit dem Ernst, den die Größe des Bundes zwischen Israel und Gott erheischt, unvereinbar erscheint. Es ist weder eines Propheten noch eines Rabbi würdig, den Sabbat zu übertreten, um Nöten abzuhelpfen, die auch noch tags darauf geheilt werden könnten; es ziemt sich nicht, sich mit öffentlichen Sündern abzugeben. Es ist beunruhigend, daß ein an das mosaische Gesetz Gebundener sich das Recht anmaßt, es nicht anzuwenden.

Das Handeln Jesu wird als willkürlich beurteilt, denn sein Sinnbezug ist nicht einsichtig. Die Gleichnisse, die er erzählt, – z. B. das von den Arbeitern der letzten Stunde – pfeifen auf die Gesellschaftsordnung und schätzen – wie das Gleichnis vom liederlichen Sohn – den ehrbaren Arbeiter gering. Sie weisen die unkonsequenten Züge seiner Haltung auf: Er verkündet das Reich Gottes, tritt aber nicht für eine klare Ordnung ein, der das Gesetz den festen Halt gibt. Die Worte und Handlungen Jesu sind scheinbar grundlos. Dies beweist seine Neigung, der kollektiven Erinnerungsweisheit sein «Ich» entgegenzusetzen: «Es ist zu euch gesagt worden – ich aber sage euch».

So findet die Gratuität, die der Rede Gottes über die Schöpfung innewohnt, eine Entsprechung in der Gratuität, die das Handeln Jesu beseelt. Im ersten Fall macht sie sich zum Komplizen des ungeduldigen Ijob, dessen Leiden aller

Gerichtslogik spottet; im zweiten Fall holt sie ihren Sinnbezug bei denen, welche die legale und religiöse Gesellschaft als Abschaum beurteilt. In beiden Fällen geben weder die soziale Logik noch die ethische Logik den Ausschlag, sondern herrscht eine Freiheit, die als Willkür erscheint und doch mit denen im Bund ist, von denen die Ethik und die Politik nichts wissen wollen. Das Kreuz Jesu legt diesen gemeinsamen Zug aufs äußerste offen.

Das Kreuz ist nicht in irgendeine Ordnung einzureihen, sondern ist das Ergebnis einer allzu fanatischen pharisäischen Ordnungsliebe. Jesus muß es mit dem Leben büßen, daß er nicht zur Gesetzesbeobachtung auffordert; er wird umgebracht, weil er deren verkehrte Wirkungen konkret angeprangert hat. Sein Aufruf zur Umkehr stützt sich auf etwas, den Schrei des Verzweifelten, das eine andere Auslegung des Gesetzes verlangt als die damals vorherrschende. Das Handeln Jesu hält sich nicht an die Bestimmungen, die durch eine Gesetzes- und Gesellschaftsordnung auferlegt werden, die für ihre Auswirkungen blind ist; er macht sie ansichtig, und zwar grundlos. So wie Ijob durch seine Unschuld die mörderische Logik der Auffassung seiner «Freunde» zutage fördert. Im Fall Jesu wird die Logik zur legalen Ordnung und Justiz: Er wird verurteilt und getötet. Die Grundlosigkeit des Kreuzes wurzelt in der allzu großen Vernünftigkeit der Gesetzesanhänger.

So wenig wie Ijob ist Jesus ein Libertinist oder Antinomist, aber er verhehlt nicht das Mißverhältnis zwischen der bestehenden Unterdrückung und der angeblichen Absicht der Maßgebenden. Ijob hatte dieses Mißverhältnis zum Himmel geschrien; er beschuldigte Gott, es nicht zur Kenntnis zu nehmen, doch der Gott, den er anklagte, war die von den «Freunden» geschaffene Gestalt, ein Gott, dessen Aufgabe es war, sich um die gerechte Verteilung der Belohnungen und Strafmaßnahmen zu kümmern. Eine unerwartete Antwort: Gott hält, in einer anderen Ordnung, eine Rede, die der Ijobs analog ist. Der Kosmos entspricht nicht einem ethischen Gesetz oder einer Egalitätslogik; er ist der Ort der Gratuität, weil er «Spiel» ist. Und dieser Gott, dessen Rede voller Humor ist, macht sich zum Verbündeten des sich auflehrenden Ijob gegenüber den «Freunden», die seine Pläne zu kennen vermeinen.

Jesus klagt die Mißverhältnisse an; er steht gegen die dafür Verantwortlichen auf. Er schul-

digst nicht Gott an, sondern handelt, wie wenn Gott auf seiner Seite stünde. Doch die Maßgebenden haben nicht den Humor des von Ijob angeklagten Gottes; sie weigern sich, die aufrührerischen Erklärungen Jesu zu decken. Die Ordnung hat recht, und die Ordnung tötet ihn, während die Willkür Gottes im Ijobbuch Ijob das Leben wieder schenkt. Gott erweckt auch Jesus wieder zum Leben, der sich wegen ihrer verkehrten Wirkungen gegen die Logik erhoben hat.

Wenn man den unbegreiflichen Aspekt des göttlichen Handelns, die Unmöglichkeit, es auf eine Regel zurückzuführen, «Dämonie» nennt, muß man also einsehen, daß das Handeln Gottes im Buch Ijob den Horizont des Handelns Gottes im Kreuzesdrama bildet. Der Außenseiter Jesus wie der Außenseiter Ijob haben recht, weil sie sich nicht in die Logik der Ethik einspannen lassen. Und man kann auf das Schicksal Jesu, der kraft des Geisteswaltens zum Leben aufersteht, die Überzeugung anwenden, die Ijob äußert:

*Doch ich, ich weiß: Mein Erlöser lebt,  
als letzter erhebt er sich über dem Staub.  
Und nachdem man meine Haut zerfetzt hat,  
werde ich in meinem Fleische Gott schauen.  
Ich werde ihn schauen, ja, ich.  
Meine Augen werden ihn sehen, und er wird  
nicht fremd sein.  
Danach sehnt sich mein Herz in meiner Brust»  
(Ijob 19, 25–27).*

Ein französischer Autor, G. Morel, hat in einem neueren Buch<sup>2</sup> gleichzeitig sich der Sache Gottes angenommen und das christliche Nützlichkeitsdenken kritisiert. Von seinen Studien über Nietzsche<sup>3</sup> beeinflusst, hat er für die Wiedereinführung des «Spiels» und der «Gratuität» in die Ordnung des Göttlichen plädiert. Gestützt auf den Sinnspruch des deutschen Mystikers Angelus Silesius:

«Die Ros ist ohn Warum: sie blühet, weil sie blühet;

Sie acht't nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet»

schlägt er vor, Gott nicht mehr in die kleinliche Kalkulation einzuschließen, wie dies das ethische und anthropozentrische Interesse des Christentums täten. Ohne den Ausdruck «Dämonie» zu verwenden, legt er dessen Sinn dar. G. Morel mißtraut wie besessen den prophetischen Projekten, die durch ethische Normen bestimmt sind.

Er ist kein Libertinist oder Anarchist, nur weigert er sich, die Beziehung zu Gott für etwas anderes arbeiten zu lassen als für ihre eigene Fülle. Er weist den funktionalen Gebrauch zurück, den man von der Autorität Gottes oder dessen Eingetauchtsein in die Geschichte macht.

Dieser Gott, der vor unseren Augen aus der schieren Gratuität auftaucht, unterscheidet sich jedoch von dem, gegen den Ijob sich auflehnt: er schweigt. Ijob ersucht Gott, ihn zu verteidigen, also auf die Anklage, die man gegen ihn erhebt, zu antworten. Gott antwortet in seiner weit-schweifigen Rede, die das Verschwenderische seiner Schöpfungstat versinnbildet und das logiklose Spiel seiner Werke feiert. Sein Wort macht sich zum Komplizen des Anspruchs Ijobs, obwohl dieser noch ein wenig in den Theorien seiner «Freunde» befangen ist: Er ordnet das Wort Gottes der Gerechtigkeit unter und vernimmt, daß die Gerechtigkeit nicht das letzte Wort ist. Er sieht dies ein, weil das Handeln Gottes, wie G. Morel gern sagt, «ohne Berechnung» ist. Doch daß Gott ohne Berechnung ist, vernimmt er von Gott, nicht dank einer Reflexion über die Erfahrung, die ihn zur Auflehnung veranlaßte. Weil das Handeln Gottes wie das Blühen der Rose «ohn Warum» ist, trifft es sich mit der Forderung Ijobs, einer zwar logischen, aber absurden Ordnung zu entrinnen.

So stützt das Buch Ijob nicht die These von Ernst Bloch, wonach die «Dämonie» ausgemerzt werden muß, um dem säkularen Ideal des ethischen Gottes Platz zu machen. Es legt in unvergeßlichen Gedichten dar, daß die berechnende Welt der Schriftgelehrten und Richter nicht an den dem Mose geoffenbarten Gott gemahnt und daß die Intuitionen der Propheten von der Herrschaft über die Geschichte uns am Zutritt zu Gott zu hindern drohen. So wurden mit dem Rücken gegeneinander gekehrt einerseits die Verfechter der Willkür Gottes verabschiedet, für die die Klage des Unschuldigen und Unterdrückten nicht angehört werden dürfte, und andererseits die Anbeter der gerechten Gesetzmäßigkeit, für die Kreativität, Spiel und Phantasie zu wenig ernste Dinge sind, um Gott damit auszustatten. Der Gott der mosaischen Tradition ist eben deshalb der Auditor und Verteidiger des Unterdrückten, weil er nicht der Ordnungsregler ist. Die Auflehnung, die aus einem Herzen aufsteigt und sich an ihn richtet, gefällt ihm besser als die Anforderung seiner Macht, damit er den Weltenpolizisten spiele.

Jesus liegt in dieser Perspektive. Wenn er der Ehebrecherin vergibt und die Anwendung der vom Gesetz vorgesehenen Strafe zurückweist, dann deshalb, weil diese Strafe alle Zukunft ausschließt und das Gesetz dem für es Eifernden mehr gilt als diese Frau. Wenn er seinen Henkern verzeiht, dann deshalb, weil es ihm mehr um ihre Zukunft zu tun ist als um das durch eine gerechte Verteilung des Übels gesicherte Gleichgewicht zwischen dem Guten und dem Bösen. Wenn er sich mehr für den Ausreißer interessiert, der sein Vermögen verschwendet, als um den älteren Sohn, der die Güter der Familie mehrt, dann deshalb, weil der zweite sich selbst ein Guthaben gesichert hat, das ihn in alle Zukunft schützt, während der erste, um alles gekommen, keine andere Zukunft mehr hat als die, die ihm sein potentieller Richter zuerkennt, der Vater. Der ältere Sohn zieht die Ordnung vor, der Vater die Hoffnung. Das Buch Ijob ist eine Beleidigung für den ethischen Willen, sich zur Ausführung dessen, was man vorhat, auf die Macht Gottes zu stützen. Wenn die Rede Gottes in diesem Buch «amoralisch» ist, dann deshalb, weil in diesem Kontext einzig diese Amoralität auf die Klage des Unterdrückten zu hören vermochte.

Es wäre schade, wenn wir aus dem Kreuz ableiten würden, daß die im Buch Ijob ausgetragene Debatte nunmehr vorbei sei, daß sie uns als

Dokument eines endgültig überschrittenen Zeitpunktes hinterlassen worden sei und daß die Gestalt Ijobs uns nur noch mit seiner Geduld in der Prüfung etwas zu sagen habe. Mir scheint, daß dem nicht so ist; die Auseinandersetzung bleibt aktuell – und dies um so mehr, als die Verlockung eines spielenden und tanzenden Gottes (Nietzsche) oder – im Gegenteil – eines mit dem säkularen sittlichen Modell identifizierten Gottes stets gegeben ist.

Der Gott Ijobs spielt mit der Schöpfung, doch sein Spiel besagt nicht Verachtung, sondern Freiheit; er macht sich über die Ethik und über Programme, über die Geschichte und den Kult genügend lustig, um sich zum Komplizen dessen zu machen, der in der Stadt des Menschen kein Haus mehr hat, der ausgeschlossen ist<sup>4</sup>. Sein Spiel findet sich nicht mehr mit einer legalen Gerechtigkeit oder einem Justizirrtum ab. Gott ist an der Ordnung der Dinge und am Fortschritt der Geschichte wenig gelegen, wenn diese durch das Leiden des Unschuldigen erkaufte oder auf die Verzweiflung einiger Menschen aufgebaut werden sollen. Die Ungeduld und Auflehnung Ijobs sind für Gott ehrenhafter als die Schmeicheleien der «Freunde», die da, wo Gott selbst nach seiner Aussage nichts davon erblickt, einen Plan der Vorsehung gewahren.

<sup>1</sup> Frankfurt a.M. 1968.

<sup>2</sup> Questions d'homme, Bd. II, L'Autre (Aubier, Paris 1977).

<sup>3</sup> Nietzsche, 3 Bde. (Aubier, Paris 1971).

<sup>4</sup> Die hier vorgelegte These hat keine politische Intention. Sie will von biblischen Gegebenheiten her aufzeigen, daß die Auflehnung Ijobs und das Kreuz Jesu jeder Ordnung und jeder Politik ihre Grenze setzen. Sie gibt zu verstehen, daß der Ausgestoßene sich nicht eines absoluten Privilegs erfreut, da keine eindeutige Realität vorliegt. Mit dem ausgestoßenen Unschuldigen und mit dem, der sich selbst durch ein Verbrechen ausschließt, verhält es sich nicht gleich. Die Abschaffung der Oberhoheit der Ordnung durch die Vergebung ist nicht Schwäche, nicht Laxismus oder Demagogie. Jesus verurteilt die Ehebrecherin nicht, billigt aber auch nicht ihr Verhalten, denn er fordert sie auf, sich zu bekehren. Die Vergebung setzt voraus, daß das Verbrechen Verbrechen genannt wird. Eine unmittelbare Umsetzung des Evangeliums in die Politik und das Gerichtswesen wird dem Evangelium untreu, indem sie es zu einer Haltung zu verkürzen droht, die alles akzeptiert aus Unvermögen, gegen etwas Widerstand zu leisten, oder aus schlechtem Gewissen. Einzig das Opfer kann seinem Henker wirklich vergeben. Das

Evangelium hebt das Recht nicht auf, sondern weist ihm einen anderen Platz zu. Es fordert nicht zur Naivität, sondern zu heilsichtiger Güte auf. Sonst würde es zu einer wegen Gefühlsduselei unverantwortlichen Ideologie.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

## CHRISTIAN DUQUOC

1926 in Nantes, Bretagne, geboren. Mitglied des Dominikanerordens. 1953 Priesterweihe. Studien an der Ordenshochschule der Dominikaner in Leyse, Frankreich, an der Universität Freiburg i. Ue., an der Ordenshochschule der Dominikaner in Le Saulchoir, Frankreich, und an der Ecole Biblique in Jerusalem. Abschluß mit dem Diplom der Ecole Biblique und mit der Promotion zum Doktor der Theologie. Derzeit Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Lyon. Mitglied des Redaktionskomitees der Zeitschrift *Lumière et Vie* und des Direktionskomitees von *CONCILIUM*. Veröffentlichungen u.a.: *Christologie*, 2 Bde. (Paris 1972); *Jésus homme libre* (Paris 1973); *Dieu différent* (Paris 1977). Anschrift: 2 Place Gailleton, F-69002 Lyon, Frankreich.