

Moses oder das Bewußtsein der Utopie in der Religion, der Religion in der Utopie

Von Ernst Bloch

Viel hat sich in der Schrift angehäuft, das preßt und sich ducken läßt. Aber genau das ist das Hinzugefügte, das einem unzufriedenen, dauernd schöpferischen Glauben Aufgelegte. Die Kinder Israel selber warfen ein Joch ab, und sie folgten dem nach, der zum Pharao sagte: »Laß mein Volk ziehen.« Das *Gesetz* womit die ersten Rabbiner um 450 V. Chr., nach der Rückkehr aus dem persischen Exil, ein Volk absonderten und zusammenhielten, gehört nicht zum Mosesimpuls. Noch weniger gehört der hoch thronende *Herrgott* dazu, dessen Kult die Israeliten in Kanaan [1457] übernommen hatten und der Baal ist. Es ist der gleiche Baal, dessen Religion, nach dem Rezept jeder Herrenklasse, dem Volk erhalten bleiben muß. Samt der Trivialität und phrasenhaften Herkömmlichkeit, womit die Freunde Hiobs, diese Urbilder aller Opiumpfaffen, ihre Art Gottvertrauen spenden. Der Exodusgott ist anders beschaffen, hat bei den Propheten seine Herren- und Opiumfeindschaft bewährt. Er ist vor allem aber nicht statisch beschaffen, wie alle heidnischen Götter bisher. Denn der Jahwe Mosis gibt von sich, gleich am Anfang, eine Definition, eine immer wieder atemraubende, die jede Statik sinnlos macht: «Gott sprach zu Mose: Ich werde sein, der ich sein werde» (2.Mos. 3,14). Zum Unterschied von den Gesetzes- und den Baal-Interpolationen ist es hier gleichgültig, wie spät eine solche hochmessianische Definition in den ursprünglichen Text eingesetzt worden ist. Denn so kompliziert sie sprachlich wie gedanklich dreinsieht, sie entspringt ihrem Sinn nach keinem Priesterkodex, sondern dem ursprünglichen Exodusgeist selbst. *Eh'je ascher eh'je*, Ich werde sein, der ich sein werde, ist ein Name, der trotz seiner Mehrdeutigkeit und Interpoliertheit die Intention Mosis verrät, nicht überdeckt. Mehrdeutig ist die Selbstbezeichnung Jahwes, weil das dem *eh'je* zugrunde liegende Verb *haja* sowohl Sein wie Werden bedeuten kann, interpoliert ist sie, weil erst späte Theologie ein solches Rätselwort an Stelle des Wortes Jahwe setzen konnte, das auszusprechen verboten worden war. Trotzdem ist die Zufügung hier autochthon, nämlich Auslegung einer realen Intention, der gleichen, die den Lokalgott des Sinai ins Futurum Kanaan, als in seine ferne Heimat, sich bewegen ließ. Um die Einzigartigkeit dieser Stelle zu ermessen, vergleiche man eine andere Interpretation, vielmehr den späten Kommentar zu einem anderen Gottesnamen, dem Apollos. Plutarch überliefert (De EI apud Delphos, Moralia III), daß über dem Tor des delphischen Apollotempels das Zeichen EI eingemeißelt war; er versucht an den zwei Buchstaben zahlenmystische Deutung, kommt aber zuletzt zu dem Ergebnis, das EI bedeute grammatisch und metaphysisch das gleiche, nämlich: Du bist, im Sinne zeitlos unveränderlicher Gottexistenz. *Eh'je ascher eh'je* dagegen stellt bereits an die Schwelle der Jahwe-Erscheinung einen Gott vom Ende der [1458] Tage, mit Futurum als Seinsbeschaffenheit. Dieser End- und Omega-Gott wäre in Delphi eine Torheit gewesen, wie in jeder Religion, wo der Gott keiner des Exodus ist. Gott als Zeit steht allerdings in Spannung mit dem Gott als Anfang oder Ursprung, womit die ägyptisch-babylonisch beeinflußte Schöpfungslehre der Bibel beginnt. Der Deus Creator einer als sehr gut und als fertig dargestellten Welt und der Deus Spes, den Moses seinem Volk verkündet, sind erst der rabbinischen Theologie (und später dem Credo der christlichen Kirche) völlig identisch. Die Propheten dagegen – was so wichtig ist und so wesentlich der Konzeption des *Exodusgotts* treu bleibt – erwähnen den Schöpfungsgott selten und dann fast nur als beabsichtigenden Schauplatz-Bereiter für den Menschen: »Denn so spricht der Herr, der den Himmel geschaffen hat, der Gott, der die Erde zubereitet hat und sie nicht gemacht hat, daß sie leer soll sein, sondern sie zubereitet hat, daß man darauf wohnen soll« (Jes. 45,18). Ist diese Zielbezeichnung, als eine des Gottesreichs unter Menschen, bereits in der Mosaischen Schöpfungs geschichte, so wird sie von den Propheten einzigartig verstärkt, und Erinnerung wird nun völlig Vorwegnahme: «Denkt an Vergangenes in der Vorzeit, denn ich bin Gott und keiner sonst, der von Anfang das Ende verkündet und in der Urzeit, was noch nicht geschehen» (Jes.

46,9f.). Selbst in der späteren ausgedehnten Schöpfungsmystik, wie sie dann in der Kabbala zu einer gnostischen Emanationsmystik wurde, verlor der Exodus- und Verheißungsgott niemals die Finalmacht. Sie durchdrang die gnostische Mystik des Weltanfangs und des göttlichen Thronwagens (Merkaba), richtete beide aufs messianische Omega aus. Gott hat nach der Kabbala sogar mehrere Welten geschaffen, aber sie wieder zerschlagen, weil der Mensch in ihnen nicht vorkam; nur zu ihm hin also ist der Schöpfer tätig. Ja die Bindung an den Menschen als Zweckinhalt der Schöpfung wird gerade hier so unvermeidlich, daß der Herr des Himmels und der Erden, wie er unter seinem Volk wohnen will (2. Mos. 25,8), mit seinem Volk, als *Eh'je ascher eh'je*, sämtliche Schicksale mitmacht, bis zum Ende und gerade bis zum Ende. Das Exil gab dem Deus Spes den schmerzlichsten Glanz, indem Jahwe selber, zusammen mit seinem Volk, ins Exil geraten zu [1459] sein schien. Gott als »Schechina«, das heißt als Beiwahrung seines Lichts, ist nun, für die Kabbala, selber heimatlos in einer Schöpfung, worin der Mensch zwar vorkommt, aber gefangen ist: die Schechina leuchtet nicht vom Weltanfang her, sondern als messianisches Trost- und Hoffnungslicht. Einer der größten Kabbalisten, Isaak Lurja (1534-1572), führte den Exilgedanken sogar in die Schöpfungslehre selber ein und verändert sie dadurch völlig; Bereschith, der Anfang, mit welchem Wort die Bibel beginnt, wurde so nicht der Anfang einer Schöpfung, sondern einer Gefangennehmung. Die Welt ist als Kontraktion (tsimtsum) Gottes entstanden, folglich ein Gefängnis vom Ursprung an, ist die Gefangenschaft so Israels wie der Seelenfunken aller wie Jahwes zuletzt. Statt der Herrlichkeit des Alpha oder Schöpfungsmorgens dringt derart also Wunschraum des Endes oder Befreiungstags vor; er verband sich mit dem Anfang nur als mit einem Ur-Ägypten, das aufzuheben ist. So wenig solche Weiterungen des Mosaismus mit dem feierlichen Hymnus der Genesis übereinstimmen, so genau entsprechen sie dem originären Exodusgott und dem *Eh'je ascher eh'je*, dem Gott des Ziels. Bei Moses bereits bleibt also Deus Spes angelegt, auch wenn das Bild eines letzten Führers aus Ägypten, also des Messias, erst tausend Jahre später auftritt; der Messianismus ist älter als dieser Messiasglaube. Denn ein neuer Retter erschien nicht nötig, solange es dem Volk ertragbar ging. Oder solange es glaubte, daß nur seine Sünden gekommenes Unglück bewirkt hätten. Aber trotz des gottgefälligen Wandels, der im jüdischen Kirchenstaat, seit 450 v.Chr., Platz gegriffen hatte, wurde die Lage immer höllischer. Das Bild eines letzten Führers tritt so vor wie scharf seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert, seit der Bedrückung durch Antiochus und dem Makkabäerkrieg. Der Traum kulminierte in der Römerzeit: Messias ist der heimliche König, der Gesalbte des Herrn, der Wiederhersteller des Davidreichs. Als solcher ist er ein nationalrevolutionärer Führer, mit romantischem Glanz, aber zugleich, im Sinn des universellen Zions der Propheten, Herrscher in einem neuen *Zeitraum* insgesamt, in einem Gottesreich. So steht im Messiasglauben außer dem erhofften König aus Davids Geschlecht ein erhoffter höherer Moses auf. Die [1460] zehn Plagen, der Untergang der Ägypter im Roten Meer werden apokalyptisch: Vorbedingung für die Ankunft der Gottesherrschaft ist die Vernichtung der derzeit auf Erden schaltenden Macht. Und die Nationalrevolution selber verschlingt sich, bei all ihrer Kleinheit, mit der Weltwende, mit dem neuen Himmel, der neuen Erde. Noch gewaltiger, weit über einen dargestalt kosmischen Moses hinaus, wurde das Messiasbild durch das des himmlischen Urmenschen vermehrt, gemäß einer Vorstellung, die Persern und Juden um diese Zeit gemeinsam war. Bei Ezechiel, einem Zeitgenossen Zoroasters (um 600 v. Chr.), taucht zuerst die himmlische Menschengestalt auf, voll Weisheit, im Lustgarten Gottes, gewaltig wie ein Cherub (Ez. 28,12ff.). In der berühmten Vision Daniels (um 160 v. Chr.) gewinnt der angestammte Messianismus gar solch ein Fleisch: »Es kam einer in des Himmels Wolken, wie eines Menschen Sohn, bis zu dem Alten und wurde vor ihn gebracht. Der gab ihm Gewalt, Ehre und Reich, daß ihm alle Völker, Leute und Zungen dienen sollten« (Dan. 7,13f.). Und die gelehrte Formulierung in Gott fand der Messiasgedanke bei Philo, dem alexandrinischen Zeitgenossen Jesu: Der himmlische Urmensch - der erstgeschaffene Adam, der nach Gottes Ebenbild (1. Mos. 1,27), nicht aus dem Staub (1. Mos. 2,7) gebildet – ist der Logos, der erstgeborene Sohn Gottes, ja der «zweite Gott». Das ist nun nicht mehr nur der Gesalbte des Herrn, sondern er ist ein innerweltlicher oder *Menschengott*. Ja der andere Gott, der unerkennbare des

Himmels, gibt die Wolken- und Feuersäule, die Exodus- und Heilandsgewalt immer mehr an die Messiasgestalt ab; der Messias wird trotz der Unterordnung unter Jahwe diesem fast gleichgesetzt, aber als der gute Gott, als der Helfer und das Gute an Gott. Das ist eine theologische Veränderung, die weit über die bis dahin geschehene Sublimierung Jahwes hinausgeht; denn sie richtet sich, in Gestalt des Menschensohns als eines zweiten Gottes, gegen das alleinige Vertrauen auf Jahwe selbst. Auch wenn dieser durch Unerkennbarkeit und absolut werdende Transzendenz immer höher rückt: gerade die Disparatheit solcher Ferne nimmt der Not das Wesen, zu dem sie beten könnte. Allzu große Erhabenheit schlägt qualitativ um: sie bedingt bei den Gläubigen Abwendung, indem überhaupt kein Bezug zu [1461] dieser Transzendenz mehr möglich ist, und beim geglaubten Gott wird die absolute Transzendenz dasselbe wie Abdankung. Ja die Erhabenheit wird schließlich nur ein anderer Ausdruck dafür, daß Gott sein Volk verlassen habe (der Himmel ist hoch, und der Zar ist weit, lautete ein russisches Sprichwort, in Entsprechung zu jener Erhabenheit, vor der der Mensch zu klein ist, als daß sie seiner gedenke). Wie gesehen, brach im Spätjudentum, bei Hiob (um 300 v. Chr.), auch beim Prediger Salomo (um 200 v. Chr.), sogar das vollendet antijahwistische Gefühl durch, daß die Weltregierung böse sei; und Transzendenz, die Gott völlig von der Welt abtrennt, sollte sich dann bestenfalls als Schutzmittel gegen dies Gefühl gebrauchen lassen. Freilich wurde sie nur ein negatives Schutzmittel, keines, das verhindert hätte, daß die früher gelobte Retterfunktion Jahwes immer leidenschaftlicher vom himmlischen Urmenschen erwartet wurde. So tritt der Messiasgedanke schließlich als kaum verhüllbares Mißtrauensvotum, ja als Abfall von Jahwe auf; trotz wie wegen der Erhabenheit, der gerade in den späten Psalmen verkündeten. Aber entscheidend bei alledem wird auch hier: die Moses-Stiftung selber ist auch bei diesem stärksten Sprung nicht zerbrochen. Der Messianismus wird durch den Messias nicht zerbrochen, auch wenn dieser antithetisch zu Jahwe steht; denn er steht nicht antithetisch zu dem alten *Exodus-Jahwe*, der verkündet hatte, er werde Israels Arzt sein. Gehörte auch die ganze Verzweiflung Judäas hinzu, um Messias zu Jahwe zu setzen, gar gegen ihn, und ist auch die Messiasidee nicht nur auf jüdischem Boden entstanden, sondern gleichzeitig, mit mannigfachem Austausch, im Persien Zoroasters, so war doch bereits der Exodus-Gott so beschaffen, daß er kein Gott bleiben konnte, wenn er, statt Pharao und sein Druck-Imperium zu vernichten, selber als – Pharao erschien. Es ist ganz gleich, wie weit hier fremde Einflüsse mitgewirkt haben, es ist erst recht gleichgültig, wie weit philologischer Antisemitismus außer dem Dekalog auch noch den Messiasgedanken von den Juden wegnnehmen will. Gar keine Analogien zu diesem nun ausgebrochenen Exodusgedanken finden sich im Panegyrikus des ägyptisch-babylonischen Hofstils, der jeden gerade regierenden Herrn als Retterkönig preist. Unbezweifelbare Analogien [1462] finden sich zwar, wie noch genauer zu sehen sein wird, in der Religion Zoroasters; auch sie kennt einen himmlischen Urmenschen, Gayomard genannt, und die letzte Erscheinung Zoroasters, der Saoshyant, der das Weltende bringt, entspricht dem jüdischen Messias (wie auch dem Parakleten des Johannesevangeliums). Aber mögen auch die Juden während des babylonischen Exils, von 586 bis 538 v. Chr., von diesen persischen Parallelideen beeinflußt worden sein und sie, nach der Rückkehr, bewahrt haben, so ist zum ersten keineswegs ausgemacht, ob diese Ideen nicht vorher schon aus Palästina nach dem Iran ausgestrahlt hatten. Die altpersische Religion, eine Naturreligion, die mit der altindischen weitgehend zusammenfällt, schließt Messianismus, diesen eminent historischen Glauben, ebenso aus, wie er bei Moses intendiert ist und beim ersten Jesajas, über hundert Jahre vor Zoroaster, bereits leibhaftig hervortritt: »Und es wird ein Reis aufgehen aus dem Stamm Isai, und ein Zweig aus seiner Wurzel Frucht bringen« (Jes. 11,1): diese nicht interpolierte Stelle und die ihr folgenden Verse sind Messiasgedanke durchaus, auch wenn nicht, noch nicht auf einen himmlischen Urmenschen rekuriert wird und auf seine Wiederkehr. Sodann aber wirken die eigentlich apokalyptischen Ausbildungen des Messiasglaubens, wie sie unter Persern, Juden, nicht zuletzt unter Chaldäern gleichzeitig beginnen, als ein Werk, in dem, wenn es gemeinsam ist, doch allein die Juden alle Kraft des Leidens und deshalb allen Ernst der Hoffnung für sich hatten. Denn die Perser unter Cyrus, die Chaldäer unter Nebukadnezar beherrschten eine Welt, und ihr Gott brauchte gar nicht erst Zukunft, um

siegreich zu sein; so zeigt ein bezeichnendes Dokument, die prunkvoll-dankbare Behistun-Hymne des Darius, wie man auch ohne Saoshyant zurechtkam. Judäa statt dessen lag auch nach der Rückkehr der Juden dermaßen im argen, daß hier erst der Messiasglaube ganz und gar einer der *Sprengung* wurde und nicht nur einer der *krönenden Apotheose*. Derart geht philologischer Antisemitismus hier fast noch mehr zuschanden als am Keniter-Jahwe und am Dekalog. Reitzenstein bemerkt aus seiner Kenntnis der iranischen Mythologie immerhin neutral: »Es kann sich nicht um eine Entlehnung der jüdischen Messiasvorstellungen schlechthin handeln; Hoffnungen [1463] auf einen rettenden König und eine glückselige Zeit, deren Dauer man nicht begrenzen will, bilden sich unabhängig voneinander in den verschiedensten Völkern und beeinflussen sich im literarischen Verkehr in einzelnen Zügen« (Das iranische Erlösungsmysterium, 1921, S. 116f.). Und Max Weber gibt ein Fazit, das aus der Neutralität sogar heraustritt und den Messianismus in Moses und den Propheten selber angelegt sieht, wie rechtens: »Das der israelitischen Erwartung Eigentümliche ist die steigende Intensität, mit welcher, sei es das Paradies, sei es der Heilskönig, das erste aus der Vergangenheit, das zweite aus der Gegenwart, in die Zukunft projiziert worden ist. Das geschah nicht nur in Israel; aber mit derartiger, und zwar offenbar stetig zunehmender Wucht ist diese Erwartung nirgends in den Mittelpunkt der Religiosität getreten. Die alte Berith (Bund) Jahwes mit Israel, seine Verheibung in Verbindung mit der Kritik der elenden Gegenwart ermöglichte das; aber nur die Wucht der Prophetie machte Israel in diesem einzigartigen Maße zu einem Volk der Erwartung und des Harrens« (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III, 1923, S. 249). Folgerichtig hat sich die Messiasidee auch nur in ihrer biblischen Gestalt erhalten; nur in dieser Gestalt wurde sie von Völkern mit Leid und Sendungsgefühl erfahren. Und indem sie aussprach, was die Essenz der religiösen Sehnsucht ausmacht, mit aufgehobener astralmythischer Statik, mit aller Nachreife des Exodusgotts, ist sie allerdings ein Plagiat, aber nicht nur an Persien, sondern an der zentralen Utopie der Religionen selbst. Jeder Religionsstifter trat in einer Aura auf, *die dem Messias zugehört*, und jede Religionsstiftung besitzt, als Frohbotschaft, *den neuen Himmel, die neue Erde am Horizont*, auch dann noch, wenn beide Vollendetheiten von den Herrenkirchen zur Idealisierung, also Apologetik bestehender Ordnungsverhältnisse mißbraucht worden sind. Welch letzteres dem Astralmythos der Vollendung (mit dezidiert altem Himmel, alter Erde) freilich immer noch leichter fiel als den Religionen mit vortretendem Stifter, Pathos des Neuen, Menschlichem in der Mitte. Aber sobald überhaupt ein Stifter auftritt, ist ein Element des Messias gesetzt, und mit jeder Frohbotschaft ist ein Experiment Kanaans involviert. Das Judentum hat Messias und Kanaan besonders [1464] verdeutlicht, jedoch sämtliche Religionen enthalten mehr oder minder abgebrochen oder eingedenkend diese Bestimmungen, sind um sie gruppiert, sind Kreuzungen aus vergänglicher Mythologie und invariant intendierter Messianismus. Der Messianismus ist in der Religion die Utopie, die das Ganz Andere des Religionsinhalts in jener Form sich vermitteln läßt, worin es keine Gefahr von Herrensalbung und Theokratie enthält: als Kanaan in unerforschter Pracht, als das Wunderbare. Judentum erstarrte im Panzer des Kultusgesetzes, doch der Messiasglaube hielt sich durch alles kodifizierte Epigonentum hindurch lebendig: es war das Elend, es war vor allem die Verheibung in Moses und den Propheten, die mit keiner Empirie widerlegbare, die ihn lebendig erhielt. »Wer den Messianismus leugnet, leugnet die ganze Thora«, sagt Maimonides; und es ist der größte jüdische Gesetzeslehrer, der dieses sagt, ein Rationalist und kein Mystiker. Die Frohbotschaft des Alten Testaments läuft gegen Pharao und schärft an diesem Gegensatz ihre beständige Utopie der Befreiung. Das mit Pharao, Ägypten, Reich Edom Gemeinte ist der Frohbotschaft Mosis ebenso ihr negativer Pol wie Kanaan ihr positiver. Ohne Ägypten gäbe es weder Exodus noch solche Evidenz des Messianismus; bricht aber Ägypten im Meer ein, dann wird der Weg zur heiligen Wohnung frei – auch die Apokalypse ist folglich bei Moses latent.

Quelle: Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, 3. A., stw 3, Frankfurt 1976, Seiten 1456-1464.