

Yves Cattin

Die Metapher Gott

Die Rede über Gott läuft ständig Gefahr, Illusion oder Anrufung zu werden. Ich halte es daher zu Beginn dieser Studie für nützlich, die Grenzen meiner Überlegungen genau anzugeben.

Ich will nicht wieder die alte Streitfrage über das Sein Gottes wachrufen. Ich will auch nicht von den Namen reden, die man ihm geben kann. Ebensovienig werde ich die Erfahrungen untersuchen, die der Mensch von Gott zu machen vermag. Noch vor diesen doch wirklich wichtigen Fragen möchte ich bescheiden versuchen, über das nachzudenken, was in diesen Fragen stets vorausgesetzt wird und oft unbemerkt bleibt. Ich meine den «Ort» einer möglichen Begegnung mit Gott. Damit nämlich der Mensch beginnen kann, von Gott zu sprechen und mit ihm ein Verhältnis einzugehen, muß er ihn ja doch «irgendwo» angetroffen haben. Dieser Treffpunkt, dieser Ort der Begegnung ist so wesentlich, daß er über die Gültigkeit eines jeden rationalen Diskurses über Gott wie auch über alle Worte einer Anrufung entscheidet. Er wird von allen Religionen als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausgesetzt. Und vermutlich wird er von allen Fragestellungen über Gott postuliert, wie Pascal meint.

Doch wenn ich hier über den Ort einer möglichen Begegnung mit Gott nachdenke, versuche ich keineswegs, den mühsamen Weg eines fragwürdigen Gottesbeweises noch einmal zurückzulegen. Bei diesem Beweis stellt die Vernunft den Zusammenhang ihrer eigenen Funktionsweise auf die Probe und erprobt zugleich in einem weiteren Sinn die Kohärenz der menschlichen Erfahrung. Aber dieser Beweis ist keine Begegnung mit Gott. Er postuliert ihn nur als Horizont dieser Erfahrung. Die aus diesem Beweis geborene Rede über Gott spricht immer

von einer Abwesenheit und nicht von einer Anwesenheit, die mir begegnet; sie spricht von einem Absoluten, das uns ständig fehlt.

Der Ort, wo die Transzendenz dem Endlichen begegnet, kann nur ein metaphorischer Ort sein. Ich verstehe hier das Wort Metapher im etymologischen, ursprünglichen Sinn als «Trans-port», als «Über-Tragung», als eine Wirklichkeit also, in welcher sich die Transzendenz dem Menschen belegend anbietet, ihm, der sie frei annimmt. Die Transzendenz bleibt transzendent. Der Gott, dem der Mensch begegnet, ist der wahre Gott. Und der Mensch ist nicht gezwungen, bei dieser Begegnung sein Menschsein aufzugeben. Der metaphorische Ort ist also niemals ein eingebildeter Ort; es ist ein geschichtlicher «Ort», an dem der wahre Gott dem Menschen so begegnet, daß er ihm sein wahres Menschsein beläßt.

I. Der Götze als Gemein-Platz

Noch außerhalb und vor jeder Reflexion, vor jeder Metapher hat sich der Mensch einen Gemein-Platz mit Gott geschaffen und schafft ihn noch. Er macht sich einen Götzen.

Wir sind mit unserer Kritik der Götzen aufgrund einer seit langem gewohnten jüdisch-christlichen Tradition allzu schnell bei der Hand. In Wirklichkeit offenbart der Götze den Ernst und die tragische Tiefe der menschlichen Existenz, noch bevor er zu einem tatsächlich falschen, naiven oder archaischen Gottwesen wird. Und auch wenn es sich beim Götzen um die etwas lächerliche Erfindung von einem ohnmächtigen Gott handeln sollte, so schafft sich der Mensch in ihm eben doch einen Raum für die Begegnung mit dem wahren Gott. Bei der ungeheuren Distanz, die den Menschen von Gott trennt und die ihm unerträglich ist, weicht er der Versuchung zur Nähe. Er schafft sich einen Götzen von Gott.

Die Erfindung des Götzen verläuft in vielfältigen Bahnen. Wir können sie hier nicht alle verfolgen. Das Wesentliche sei gesagt. In seinem Verlangen nach Dasein erfährt der Mensch Sinn und Endlichkeit zugleich. Und in diesem Widerspruch eines endlichen Sinns, einer Daseinsbejahung, die dem im Tod deutlich werdenden Un-Sinn abgerungen ist, verschließt sich das Verlangen im ausweglosen Kreisen um das eigene Ich. Das Verlangen nach Leben wird zum

verzweifelten Verharren im Sein. Hier liegt die Quelle für eine ursprüngliche Gewalttätigkeit, die das Daseinsverlangen in ein Mord- und Todesverlangen verdirbt. Hier liegt der Ursprungsort für den Götzen. Der Mensch erfindet den Raum des Heiligen, um den Teufelskreis aufzubrechen, einen heiligen Raum, der die Gewalt begrenzend beschwört. Das Heilige ist der «Ort» der dem Lebensverlangen auferlegten Norm und zugleich damit der Raum einer symbolischen Verwirklichung dieses selben Verlangens. Der Mensch erfindet sich eine nützliche und nutzbare Transzendenz; sie wird ihm erlauben, die Verwirklichung des Verlangens auszuhandeln und gleichzeitig den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu garantieren.

Aber wenn der Mensch das Heilige des Götzen solchermaßen erfindet; bleibt das nicht ohne Folgen für die menschliche Existenz. Das Verbot des Götzen bringt sie in einen unüberwindbaren Widerspruch. Das Daseinsverlangen kann sich nur verwirklichen, wenn es im voraus damit einverstanden ist, durch einen anderen als es selber bemessen zu werden; der Götze aber versetzt den Menschen in einen Zustand der Knechtschaft. Das Verlangen schafft Sinn, ist aber niemals Herr über den Sinn. Der faszinierende und furchterregende Götze ist nur ein alter ego; er verschlingt das Ich, aus dem er entstanden ist. In dieser durch den Götzen im Raum des Heiligen verwirklichten symbolischen Projektion geht die konkrete menschliche Existenz zugrunde. Dieser «Gott» wird als Nähe, als Gleiches erlebt. Dieser der Stimme und dem Munde faßlich nahe «Gott» nimmt den Menschen als Geisel und entleert die menschliche Geschichte ihres Ernstes und ihrer Würde. Man braucht nur die Ilias von Homer aufzuschlagen, um sich davon zu überzeugen. Die wirkliche Geschichte dieser antiken Tragödie spielt sich nämlich zwischen den Göttern des Olymp, z.B. zwischen Apollo und Athene ab, und nicht zwischen den Trojanern und den Griechen, die verzweifelt versuchen, der Manipulation durch die Götter zu entinnen. Zeit und Geschichte verdämmern im Mythologischen. Die menschliche Freiheit verliert jede Bedeutung.

Die Hoffnung, die der Mensch auf den Götzen setzt, ist also gescheitert. Und doch lernt man daraus ein Doppeltes. Zunächst zeigt sich, daß in der menschlichen Daseinserfahrung eine

gewisse Natürlichkeit Gottes existiert. Ich meine damit, daß der Mensch in seinem Daseinsverlangen das Bedürfnis nach Gott als Möglichkeitsbedingung einer Verwirklichung seines Menschseins fühlt. Und in diesem Sinne kann man sagen, der Mensch erfinde «Gott», um menschlich zu werden. Andererseits aber scheitert der Mensch immer wieder in diesem Bedürfnis nach Gott, aus dem heraus er sich einen Götzen macht. Der Götze ist ein abwesender Gott, ein «Gott», dem Gott fehlt. Und wenn der Götze diesem Eingeständnis nicht zustimmt, wenn er weiterhin darauf besteht, sich in zu großer Nähe als wahrer Gott aufzuführen, dann zerstört er den Menschen und seine verantwortliche Freiheit.

Diese Lehre aus den Götzenbildern muß man gut bedenken. Wenn der Mensch danach verlangt, Gott so nahe zu sein, daß diese Nähe Gott jeglicher Transzendenz beraubt, dann verfehlt er den wahren Gott und begegnet nur seinem eigenen Spiegelbild. Zugleich verzichtet er auf seine Freiheit und seine Verantwortung in der Geschichte. Es ist, als bedeute das Ja zur Transzendenz Gottes die höchste Garantie für das wahre Menschsein des Menschen und seine Freiheit. Das ist die tiefste Lehre, die man aus der Geschichte der Götzen und ihres Scheiterns schöpfen kann.

II. Die Götter auf dem Prüfstand

Als die Philosophie in Griechenland ihren Weg begann, verkündete sie das Scheitern der Götter. Sie unternahm eine radikale Kritik der Götter der Religion. Nicht als habe die Philosophie die Religion und die Götter bekämpfen und aufheben wollen. «Ich glaube so stark daran wie keiner meiner Ankläger», sagte Sokrates zu seinen Richtern (Apologie des Sokrates, 35 d). Der Philosoph wollte die Religion in ihrer Wahrheit denken und darstellen. Und seine Kritik gab vor allem Zeugnis für sein bekümmertes Bemühen um die Transzendenz Gottes. So wollte Plato die Dichter aus der Stadt vertreiben, um das Gottsein der Götter zu wahren.

Aber diese Sorge, die höchste Transzendenz Gottes recht zu bedenken, zerstört gerade diese Transzendenz. Falls der Philosoph nicht behaupten will, der Begriff Gott habe überhaupt keinen Sinn, muß er wohl oder übel versuchen, diesen Begriff zu denken und auch die durch ihn

bezeichnete Wirklichkeit. Und das tut er auch. Er geht von dem aus, was für ihn einen Sinn hat, also von der Einsehbarkeit der Welt. Die Philosophie gerät aber dadurch in ein unlösbares Dilemma. Entweder bedenkt sie die Transzendenz Gottes im System, dessen zentrales und grundlegendes Element sie wird. Aber indem dieser Gott so mit der Welt zusammen ein einziges System bildet, verliert er jede Transzendenz; der Gottesbegriff hat überhaupt keine kritische Kraft mehr, weil Gott gar kein Anderssein mehr besitzt und nicht mehr in einer wirklichen Gegenwartigkeit anwesend zu sein vermag. So ging es dem «Gott» des Aristoteles, der Stoiker, Spinozas und Hegels. Oder die Philosophie versucht verzweifelt, an der höchsten und reinsten Transzendenz festzuhalten. Dann aber ist sie nicht mehr in der Lage, davon und darüber zu sprechen; sie muß auf sich selbst verzichten und im Schweigen verstummen.

Ich kann hier keine Kritik des philosophischen Diskurses über Gott vorlegen; ich möchte aber doch kurz zeigen, daß diesem Diskurs gewisse Grenzen gezogen sind.

1. In seiner Kritik des Götzen einer allzu nahen Gottheit wird der Philosoph in Sorge um die Transzendenz Gottes das Verlangen nach dem Absoluten mit der Wurzel herausreißen: er wird es reinigen, indem er es auf das Unendliche ausrichtet; er wird es aller Vermittlungen entblößen, die es sich erfindet. Auf diese Weise kommt dem Philosophen klar vor Augen, was dem Götzen mangelt, um wahrer Gott zu sein. Es mangelt ihm die transzendente Andersheit. Dabei vergißt der Philosoph aber genau das, was der Götze trotz seiner Unvollkommenheit zu geben vermag: die Gegenwart einer Gottheit, der man begegnen kann. Das Verlangen hat in der konkreten Existenz, aus der heraus es lebt, keine Wurzeln mehr; es ist zu einem Verlangen ohne Verlangen geworden und hat keinen menschlichen Daseinsraum mehr, um sich verwirklichen zu können. Es hört auf, zu verlangen. Oder aber es führt zum Verzicht auf die Welt, auf die Geschichte und auf die Philosophie, um sich für ein unsägliches Abenteuer in einen Abgrund zu stürzen, der den Menschen in einer Art Begeisterung für das Nichts verschlingt.

2. Wenn die Philosophie diesen Abgrund verneint und auf sich selbst und ihren Anspruch auf Vernünftigkeit nicht verzichtet, dann ist der Philosoph, der die Götzen des Volkes ablehnt,

versucht, einen anderen Götzen zu erfinden, nämlich das System. Und dieser Götze ist noch viel ärmer und ohnmächtiger als die anderen, denn er kann nie zu einem Raum für eine Begegnung mit Gott werden. Dieser Gott der Philosophen kann unmöglich zum Menschen hinuntersteigen, der seinerseits wohl kaum sein tiefes Lebensverlangen auf einen solchen Gott zu richten vermag. Der Gott Platons ist die unpersönliche Idee des Guten, und der Gott des Aristoteles ein sich selbst denkendes Denken. Hegels System schließlich findet seinen Abschluß in einer Gottheit, die der Menschenwelt gegenüber völlig gleichgültig bleibt. Es ist die Gottheit als Vollendung der Philosophie.

3. Wenn aber der Philosoph trotz alledem nicht auf die Begegnung mit dem transzendenten Gott verzichten will, muß er wohl oder übel auf die Philosophie selbst verzichten. Das zeigt die Geschichte der heidnischen und christlichen Neuplatonismen. Das von jedem menschlich nahen Begegnungsort abgeschnittene Verlangen bricht auf zu einer unmöglichen Wallfahrt jenseits der Welt. Die Endlichkeit wird als Abfall, als Illusion oder als Schuld betrachtet, und die Philosophie wird zur Beschreibung einer heimweherfüllten Rückkehr zu Gott. Der Mensch ist ein Mangelwesen; nur die Wiederversöhnung mit der Einheit Gottes als der Ganzheit jenseits der Welt kann sein Wesen erfüllen. Welt und Geschichte bleiben der Gewalt und der Sinnlosigkeit ausgeliefert zugunsten einer anderen Welt, der allein wahren, die der Mensch verzweifelt zu erreichen sucht.

4. Die Philosophie ist also unfähig, eine Metapher Gottes zu denken, die eine wirkliche Begegnung zwischen dem wahren Gott und dem lebendigen Menschen erlauben würde. Ihre Aufgabe ist bescheidener und doch notwendig: Sie darf nicht aufhören, die Gemein-Plätze Gottes aufzudecken. Sie versagt aber jedesmal, wenn sie die Gegenwart Gottes verwirklichen will oder versucht, die Zeichen solcher Gegenwart zu entziffern. Wenn die Philosophie nun darauf verzichtet, Gott in den Erklärungsbereich der Wirklichkeiten einzuordnen, aber dann doch versucht, seine Gegenwart zu verwirklichen, wird dieses Gegenwärtigsein für Welt und Geschichte völlig unbedeutend. Es ist eine Gegenwart in einem Jenseits, zu dem kein menschlicher Ruf hinaufdringt. Wohl kann sich der Philosophie das Absolute *im* Endlichen offenbaren,

nie jedoch offenbart es sich *dem* Endlichen. Für den Philosophen steht der Mensch niemals vor Gott in einem echten Gegenüber; er ist in Gott oder rettungslos von ihm getrennt. Ich glaube, daß die Philosophie Gott immer so oder so in das System oder in die Totalität hineinzwängt, genauso wie sie auch den Menschen einordnet. In dieser Ordnung verflüchtigt sich aber alles wirkliche Leben: unser Lieben und Leiden, unser Elend, unser Verzweifeln und unsere Freude. Sie bekommen hier Sinn, aber nie den Sinn, den sie in unserem Leben haben. Ebenso verliert sich das Verlangen des lebendigen Menschen, dem lebendigen Gott zu begegnen. Und im Pathos der Endlichkeit kommt die Berufung des Menschen zum Bund und zur Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott überhaupt nicht mehr zu Gesicht.

Nach einem Ausspruch von Maurice Merleau-Ponty ist daher die Philosophie in der Strenge ihres Denkens radikalster Atheismus, entschiedenste Feststellung der Abwesenheit Gottes, im besten Falle klaffende Wunde dieser Abwesenheit. Aber dieses Scheitern ist gerade ihr Gelingen. Indem nämlich die Philosophie alle zweifelhafte, eine allzu mühlose Nähe Gottes beanspruchende Subjektivität bloßlegt, führt sie den Menschen ein in die schmerzhafteste Läuterung des Verlangens und des Denkens. So wird Gott in den Bereich des Gnadenhaften eingewiesen. Darin liegt zweifellos die tiefste Lehre der Philosophie.

III. Die Tora mehr lieben als Gott

Das Judentum verkündet eine Offenbarung Gottes, die dem Menschen einen Bund anbietet. Es weitet dadurch einen geschichtlichen Raum zur Begegnung mit Gott. Der Bund ermöglicht ein freundschaftliches Zusammenleben mit Gott. Bedingung hierfür ist der Glaube. Bund und Gottesbegegnung sind nämlich nicht als die Vollendung menschlicher Erfahrung gegeben. Gott ist für die menschliche Erfahrung unerreichbar. In diesem Sinne bestätigt das Judentum das Scheitern der Philosophie. Der Bund führt den Menschen in die Erfahrung des Geschenkten, Gnadenhaften. Die Begegnung mit Gott gehört zunächst gar nicht in die ontologische Ordnung, sondern in eine Geschichte der Liebe und des Erbarmens. Sie richtet sich an die Freiheit des Menschen. Sie wirbt. Sie untersagt der menschlichen

Subjektivität den Traum einer ekstatischen Erfahrung. Vielmehr ruft sie ihn auf zu einem geschichtlichen Einsatz in Treue.

Hierin liegt sicher die tiefste Originalität des Judentums. Die Gottesbegegnung gehört nicht in den Bereich des Diskurses oder der Erfahrung, und sei sie auch mystischer Art. Sie verwirklicht sich in der Praxis des Gesetzes. Sie ist ethische Verpflichtung zur Gerechtigkeit. Die Tora ist Gottes Wort, schöpferische Kraft, die den Menschen wahrhaft menschlich macht; ihre Praxis verwirklicht die Erwählung des Glaubenden für die Begegnung mit Gott. Die verpflichtende Bestimmung zur Heiligkeit und zum Gotteslob ist Verpflichtung zur Gerechtigkeit gegenüber dem anderen Menschen. Indem das Judentum die sozialen Verhältnisse in einen Ort der Offenbarung Gottes verwandelt, trägt es eine Spannung hinein, die den Messianismus als Zusammenfassung der menschlichen Zeit und Geschichte erzeugt, interpretiert als heilige Geschichte und Zeit Gottes. Jeder Glaubende muß sich in dieser eschatologischen Hoffnung den Zeitraum der Gerechtigkeit zu eigen machen und also zum Messias werden.

Man versteht daher, warum das Judentum alles Götzenhafte mit solcher Entschiedenheit ablehnt. Dem Heiligen, den man nicht nennen und den kein Mensch sehen kann, ohne zu sterben, kann man nur in der Praxis der Tora, in der Erkenntnis und Anerkenntnis des anderen begegnen. Und man muß wirklich «die Tora mehr lieben als Gott», wie sich ein ungenannter Weiser ausgedrückt hat, denn sie ist der Ort der Offenbarung der Transzendenz Gottes. Indem der Glaubende das Du des anderen im Nahesein des Nächsten erkennt, indem er auf die Gewalt und den Mord verzichtet, betritt er den Raum des Gnadenhaften, eben den Raum Gottes. Der Ort der Gottesbegegnung ist also ein wahrer Ort, ein menschlicher Ort, das Angesicht des anderen. Und ich werde hier zur ethischen Verantwortung aufgerufen. Zugleich ist dieser Ort ein Un-Ort, ein Ort, wo sich die Transzendenz Gottes zwar nicht zu sehen, aber doch zu hören gibt. In dieser so georteten Berufung werden dem Menschen Geschichte und Freiheit überantwortet. Er soll Schöpfer werden, wie Gott Schöpfer ist.

Die Begegnung mit Gott ist demnach nichts Gedachtes oder Gefühltes, sondern sie ist Verwirklichtes und in der Tat der verantworteten

Freiheit selbst Getanes. Die höchste Gabe, die Begegnung mit dem heiligen Gott, ist auch das zu Tuende, die Praxis der Gerechtigkeit. Und umgekehrt: Diese ethische Praxis bedeutet Begegnung mit dem heiligen Gott in den Zeichen der Zugehörigkeit zum auserwählten Volk, in einer rituellen Praxis. Das Du ist mir angesichts des anderen und im Angesicht des anderen zum Offenbarungsort der göttlichen Transzendenz geworden.

Geschichtlich gesehen hat sich das Judentum in der fruchtbaren Spannung zwischen der Praxis der Gerechtigkeit in universaler Verantwortung und der Verpflichtung gehalten, diese Praxis im Tempelritus als Nähe des transzendenten Gottes zu deuten. Und die Erwählung selbst wird auf zweifache Weise gelebt und erlebt: als Ruf zu einer universalen Verantwortung und als Ja zu einer sozialen und religiösen Sonderart. Ein Midrasch erzählt, daß die Mumie des streng Gehorchenden dicht neben der Bundeslade des ewig Lebenden einhergeht.

Was die Größe des Judentums ausmacht, ist zugleich auch dessen Grenze. Und meiner Ansicht nach besteht diese darin, die Begegnung Gottes nach Art einer Erwählung zu denken, die durch die Beschneidung in den Leib und durch das Kultritual in das Gesellschaftsgefüge eingeschrieben ist. Trotz ihrer universalistischen Intention umgrenzt diese physische und soziale Einschrift den Ort der Offenbarung Gottes, indem sie eine mehr oder weniger große Nähe des Nächsten gesetzlich fixiert. Das war es, was Jesus den Gesetzeslehrern ständig vorwarf. Denn das bedeutet ja, man nimmt das Gnadenhafte des Kommens Gottes nicht völlig ernst und will ihn noch in menschliche Gehege schließen, seien sie auch solche religiöser Art.

Aber etwas bewegt sich im Judentum, das dieses soziologische Gepräge einer besonderen Zugehörigkeit zu Gott zu überschreiten drängt. Diese Bewegung kommt in der Messiaserwartung zum Ausdruck, in der Erwartung der Stunde, da alle Nationen in das Israel Gottes eintreten werden. Jesus hat diese Stunde als gekommen verkündet.

IV. «Bild des unsichtbaren Gottes»

Das Christentum übernimmt das Judentum und erfüllt es bis in die Wurzeln hinein. Es radikalisiert das Judentum.

Das Judentum sah und bestimmte die Begegnung mit Gott im Du, das mir im Gesicht des anderen aufleuchtet, dem gegenüber ich Gerechtigkeit üben soll. Das Christentum erfüllt diese Metapher in der Aussage, daß Gott sich in Jesus von Nazaret, diesem individuellen und geschichtlichen Menschen, inkarniert. Der Bund ist damit vollendet und vollkommen. Gott geht auf die undenkbarste Weise in die Geschichte ein. Das Wort der Offenbarung wird lebendiges geschichtliches Wort in diesem Christus, den der Glaube als Sohn Gottes bekennt. Gott ist in der Geschichte der Welt, in der Menschheit dieses Menschen, der Gott ist, endgültig geortet.

Das hat zur Folge, daß in diesem Menschen Jesus ein jeder Mensch in seinem Menschsein berufen ist, Sohn zu werden, heiliger Ort der Offenbarung Gottes in dieser Welt. Nicht als wäre jeder Mensch Gott. Aber das Menschsein des Menschen ist der Ort der Offenbarung Gottes in dieser Welt, der Ort, wo der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott kommt. Die jüdische Botschaft ist daher erfüllt, und die Kritik der Götzen abgeschlossen. Das Heilige ist nicht mehr in der Welt draußen, nicht mehr in den Dingen und noch weniger jenseits der Welt. Es ist im Menschsein eines jeden Menschen da, vollendet in der Menschheit Jesu. Die Erwählung Israels wird nun wirklich universal: Fortan gelten weder Juden noch Griechen, weder Sklaven noch Freie, sondern nur Menschen, in ihrem Menschsein zur Begegnung mit Gott berufen.

Indem Jesus aber allen eine solch neue Weise der Zugehörigkeit zu Gott ermöglicht, bricht er radikal mit dem Judentum. Denn diese Zugehörigkeit wird nicht mehr durch die Praxis der Tora vermittelt, sondern durch die Beziehung zu Jesus selbst, zur Menschheit Gottes in ihm. Daher gibt Jesus das Textkorpus der Tora auf, das den Zusammenhalt Israels begründet hatte. Nun ist jeder Mensch dazu berufen, sich durch die Beziehung zu Jesus bestimmen zu lassen. Doch wird diese neue Zugehörigkeit nur verwirklicht, wenn wir Jesus im Glauben als den Christus bekennen. Wäre Jesus nichts als nur Mensch, so wäre sein Anspruch gotteslästerlich. Das haben seine Zeitgenossen sehr wohl erkannt. Die neue Zugehörigkeit macht die vom Judentum in der Praxis der Tora gelebte Positivität, in welcher es sich eine gewisse Gottesnähe «erarbeitet» hatte, zunichte. Jesus zerstört diese

positivistische Haltung auf zweierlei Weise, was übrigens die unter den ersten Jüngern entstandene Verwirrung erklärt. Einerseits ist der Bezug auf die Tora nicht mehr erstrangig; was jetzt zählt, ist die Anerkennung Jesu als Christus, als Herrn der Tora. Andererseits verläßt Jesus seine Jünger; diese müssen seine Abwesenheit im Gedenken an ihn leben.

Die nun einsetzende Erinnerung an Jesus führt zu einer zweiten Radikalisierung, zu einer wesentlichen Erneuerung der in die Tora eingeschriebenen ethischen Verpflichtungen. Sie werden nicht aufgelöst, sondern radikal erfüllt. Im Gedächtnis Christi wird die Zugehörigkeit zu Gott nicht mehr nur durch die Gesetzespraxis gelebt, die innerhalb des sozialen Gefüges für ausgeglichene Verhältnisse sorgt. Sie ist im Absoluten des Gesetzes ausgedrückt, in der absoluten Hingabe an das Menschsein jedes Menschen, angenommen in der Menschheit Christi als Ort der Offenbarung Gottes. Diese absolute Hingabe an den anderen verwandelt die Verpflichtung zur Gerechtigkeit in eine Verpflichtung zur Liebe. Der Glaubende gedenkt der Abwesenheit Jesu; das verpflichtet ihn, die Anwesenheit Christi und Gottes in seiner Beziehung zum Du zu verwirklichen. Das ist der Sinn der Bergpredigt. Sie gründet die ethische Verpflichtung zur Liebe als Erfüllung des Gesetzes auf die Verpflichtung des Glaubenden, vollkommen und heilig zu sein, wie der Vater im Himmel vollkommen und heilig ist.

So wird die verpflichtende Hinwendung zum Du zum Ort der Zugehörigkeit zu Gott. Das ist im 25. Kapitel des Matthäusevangeliums klar ausgesagt. Der Mensch begegnet Gott nur, wenn er sich dienend ganz dem anderen widmet. Dieser Schritt über das bloße Gesetz hinaus ist keine «utopische Ungeduld», die die ethische Verpflichtung auflösen und die Welt der Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit überlassen würde. Im Gegenteil, diese Verpflichtung zur Liebe unterstreicht, daß der Bezug zum anderen nur dann Ort der Begegnung mit Gott sein kann, wenn er in einer überströmenden und anscheinend nutzlosen Freigiebigkeit über das Geschuldete hinausgeht. Der Glaubende muß nicht nur das Gesetz beobachten; er ist darüber hinaus zur Freigiebigkeit der Liebe berufen, die Gott offenbart. Das Bemühen um Gerechtigkeit ist ein Bemühen um Liebe. Man muß nicht nur zurückgeben, man muß auch geben, ohne daß

zurückgegeben wird. Dann handelt der Mensch, «wie Gott handelt».

Jeder Mensch ist in diesem Sinn zu einer schöpferischen und verantwortlichen Freiheit berufen, zu einer Freiheit, die dem unmittelbar Nützlichen, der gebieterischen Notwendigkeit des Überlebens und dem gesellschaftlich Schicklichen kritisch gegenübertritt. Und die Geschichte Jesu, die die Geschichte des Handelns Gottes ist, lehrt die Handlungsweise des Menschen, der Gott offenbart. Es ist das Verhalten des leidenden Dieners, der den Tod für den anderen frei auf sich nimmt. Hier offenbart sich die höchste Transzendenz Gottes.

V. Im Angesicht des Anderen

Die Frage ist nun: Kann der Theologe, kann der Philosoph diese Offenbarung Gottes im Angesicht des Anderen denken? Können sie das Undenkbare denken? Das Denken steht hier, wie es scheint, vor einem unlösbaren Dilemma. Entweder bejahe ich die Positivität des anderen, bleibe bei ihm stehen, indem ich ihn als den nehme, der er ist, und nur als den, der er ist. Dann aber sehe ich Gott nicht. Gott ist dann nur ein leerer, nichtiger Gedanke. Oder ich will Gott sehen, und dieses Verlangen drängt mich zum Anderen als Vermittlung; sein Angesicht wird durchscheinend. Ich erkenne den Anderen nicht mehr als solchen, sein Anderssein verschwimmt vor meinen Augen.

Judentum wie Christentum zeigen uns den Weg, auf dem wir über dieses scheinbare Dilemma hinauskommen können. Ich kann das Du im Angesicht des Anderen nur dann wirklich ernst nehmen und zugleich in ihm den Ort erkennen, wo ich Gott begegne, wenn ich mit diesem Du, dem Anderen also, ein besonderes Verhältnis der Gerechtigkeit und des Erbarmens unterhalte. Nicht jede beliebige Beziehung zum anderen macht mir Gott kund. Doch gilt ebenso, daß mir nicht jede beliebige Beziehung den Anderen als Anderen offenbart. Nur in der ethischen Beziehung ist das wahre Verhältnis zum Anderen die wahre Offenbarung Gottes. Das bedeutet nicht, der Andere sei Gott, und es ist auch nicht eine bloße Redensart. Das bedeutet vielmehr, daß die ethische Beziehung zum Anderen eine Metapher Gottes ist. Denn in dieser Beziehung zum Anderen «erfahre» ich die Gegenwart Gottes — «erfahren» in einem

Sinn, den ich weiter unten erklären werde. Das setzt voraus, daß ich zum Du ein wahres Verhältnis habe. Und es folgt, daß ich außerhalb dieser Beziehung kein wahres Verhältnis zu Gott haben kann. Der Glaube weiß, das Umgekehrte ist auch wahr: Ich kann eine wahre Beziehung zum Anderen nur durch die Gabe Gottes haben, die mir im Angesicht des Anderen geschenkt wird.

Das Gesagte führt das Denken vor zwei Probleme. Man muß sich zuerst klar werden, was eine wahre Beziehung zum Anderen eigentlich ist, anders ausgedrückt, wer dieser Andere ist, dem ich in Wahrheit begegne. Das zweite Problem liegt in der Frage, wie diese Beziehung Gott kundmacht, wer dieser Gott ist, dem ich im Du des Anderen begegne.

Der Andere wird mir wirklich zum Anderen, wenn er für mich aufhört, eine Sache zu sein. Solange er eine Sache bleibt, bin ich nur ein Ich in einer Welt von Dingen, die ich nach Gutdünken manipuliere oder wider Willen ertrage. Dann aber bricht sich das Existenzverlangen gewaltsam Bahn: Es macht jedes Anderssein zu nichts. Das ist die Welt der reduzierenden Gewalt. Der Andere wird als solcher erst anerkannt, wenn ich auf diese gewalttätige Art verzichte und der ethischen Verpflichtung zustimme. Dann wird die Idee, die ich mir vom Anderen mache, in alle Richtungen auseinandergesprengt; sein Du enthüllt sich meinem Denken oder Manipulieren als unerreichbar. Er geht stets über mich hinaus, weil ich mich von ihm eingefordert fühle. Er ist unvorhersehbar, unvorausplanbar. So hindert er mich, die Welt als die meine zu totalisieren. Indem ich mich als von ihm eingefordert erkenne und anerkenne, empfangen ich von ihm die ungeschuldete Gabe, mehr zu sein, als ich bin.

Tatsächlich führt mich diese Anerkennung des Anderen zu einer neuen Existenzweise. Anstatt *mit* oder *bei* zu existieren, beginne ich, *angesichts*, oder besser gesagt, *von Angesicht zu Angesicht* zu existieren. Und darum ist der Andere, dem ich begegne, immer ein Gesicht, ein Du.

Dieses Gegenüber von Angesicht zu Angesicht verhindert das Verschmelzen, das Verwechseln, und erhält das Anderssein im Getrenntsein. Das Anderssein entgeht dem gewalttätigen Zugriff in der ethischen Beziehung, in welcher ich mich als der Gerechtigkeit ver-

pflichtet erkenne. Wenn mir der Andere von Angesicht zu Angesicht entgegentritt, weiß ich mich machtlos. Der Andere entzieht sich dem System meiner Welt. Er tritt in diese Welt wie ein Fremder, er wird mein Gast, für den ich verantwortlich bin. Ich bin aufgerufen, mit den Mitteln meiner Welt dem Anderen die ihm geschuldete Gastfreundschaft zu leisten. Das ist die einzige Macht, über die ich angesichts des Anderen verfüge. Außer ich würde der Versuchung nachgeben, in irgendeiner Form den Anderen zu töten. Der Andere, der ja keine Sache ist, wäre dann überhaupt nicht mehr da.

Angesichts des Anderen kann ich mich nicht in irgendeine Innerlichkeit flüchten oder eine solche vorschützen. Ich habe kein «Was mich betrifft» mehr. Ich existiere als verpflichtete Existenz. Meine Existenz ist gleichsam aufgebrochen durch die anerkannte Anwesenheit des Anderen. Meine Freiheit ist durch den Anderen in Frage gestellt. Es ist die einzige Frage, die mir wirklich gilt, da bei diesem Aufruf zur Verantwortung und zur Gerechtigkeit mein Sein auf dem Spiele steht. Ja, wir müssen noch weiter gehen. Wir müssen noch sagen, in der Anerkennung des Anderen, in seinem sichtbar vor mir stehenden Du und meiner Verpflichtung ihm gegenüber wird mir mein eigenes Menschsein zugesagt, und die gesamte Menschheit wird mir in dieser Zusage zu einer Gesellschaftlichkeit und Geschwisterlichkeit, für die ich eingefordert bin. Auf diese Weise ist das Du des Anderen bereits prophetisch; es spricht mir von der Menschheit insgesamt.

Das Du des Anderen ist also nicht bloß das Du dessen, den ich liebe. Der Andere ist der andere Mensch, wer immer er auch sein mag, und sei er auch mein Feind. Er muß mir zum Du werden, zum Angesicht, zum auserwählten Ort meines mir aufgetragenen Menschseins.

VI. Dein Angesicht wird heimgesucht

Die jüdischen und christlichen Heiligen Schriften sagen, daß die Begegnung mit Gott sich in diesem Ereignis des Anderen, das immer auch irgendwie auf mich zukommt, verwirklicht. Die Frage ist nun, was im Angesicht des Anderen eigentlich sichtbar wird.

Wenn wir sagen, der Andere wird in der ethischen Beziehung erkannt, so heißt das, die Begegnung mit ihm geschieht konkret und ge-

schichtlich. Ich begegne dem Anderen in seiner Situation, seiner Geschichte, seiner Freude und seinem Elend. Und ich werde ihm in einer die gesamte Menschheit einbeziehenden Verpflichtung verbunden. Die Begegnung ist also eine wahre Begegnung mit einem wirklich existierenden Anderen, und das ethische Bemühen ist in jedem Fall einmalig und unvorhersehbar. Ich stehe dem Anderen wirklich von Angesicht zu Angesicht gegenüber in einer Art vertikaler Horizontalität. Sie ist durch die ethische Verpflichtung definiert.

Wenn ich nun behaupte, daß ich so Gott begegne, so will ich damit sagen, daß ich in diesem unmittelbaren Gegenüber von Angesicht zu Angesicht Gott gleichsam nebenbei begegne, nicht unmittelbar. Ich kann Gott nicht von Angesicht zu Angesicht begegnen, außer ich würde sagen, der Andere ist mir Gott. Der Andere macht Gott nicht sichtbar. Ich sehe immer nur den Anderen. Aber in diesem sichtbaren Du, das ich erkenne und anerkenne, beginnt Gott zu mir zu sprechen. Er wird mir hörbar. Im Raum des Gesprächs, wo der Andere für mich zum Angesicht wird, wird Gott mein Gesprächspartner.

Man muß sich hier an das erinnern, was ich über die Abwesenheit Christi und sein Gedächtnis gesagt habe, in welchem der Glaubende existiert und das die Aussage Mt 25,35f ermöglicht: «Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank, und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen.» In meiner Erfahrung des Anderen, einer ganz menschlichen und begrenzten Erfahrung, dechiffriert mir der Glaube eine «Erfahrung Gottes», von der ich nur schwer in rationalen Begriffen sprechen kann.

Der Andere erscheint als Anderer in seinem Angesicht. Aber dieses Angesicht verschleiert eine unsichtbare Anwesenheit, die zu sprechen beginnt. Auf diese Weise ist das Angesicht des Anderen das seine und zugleich mehr als das seine. Es ist ein heimgesuchtes, ein besuchtes Angesicht.

Wie soll man diesen geheimnisvollen Besuch denken? Der Andere wird für mich Gesicht in der ethischen Beziehung, die ich mit ihm flechte. Und in eben dieser ethischen Verpflichtung

rühre ich an die Transzendenz, die das Angesicht des Anderen besucht. Tatsächlich sehe ich in diesem mich verpflichtenden Du das sichtbare, das heißt diesen Menschen hier, der mir ein Nächster wird. Das Du, das mich anblickt, verpflichtet mich aber deshalb, weil es ein Wort zu sprechen beginnt, das nicht von ihm kommt, sondern von jenseits von ihm, von einer Transzendenz, die es erfüllt und zum Angesicht macht. So bin also nicht ich es, der dem Anderen ein Angesicht verleiht, wie auch er selbst sich nicht ein Antlitz gibt, sondern es wird ihm gegeben, wie mir die Verpflichtung zur ethischen Anerkennung gegeben wird. Wir existieren beide in dieser ursprünglichen Gabe, die uns gemeinsam erfahren läßt, daß wir das Menschsein als Geschenk empfangen haben. Und wenn ich meine Verpflichtung dem Anderen gegenüber erkenne, dann horche (*audire*) ich auf ein im Du des Anderen gesprochenes Wort und ge-horche (*ob-audire*) diesem gehörten Wort. Gott, den niemand sehen kann, ohne zu sterben, setzt sich so im sichtbaren Du des Anderen aus, im Augenblick selbst, da ihn dieses Du verbirgt, indem es im Du den Anderen offenbart.

Auf diese Weise offenbart das den Anderen offenbarende Angesicht den transzendenten Gott. Es ruft mich auf und ruft mir zu. Es schreit mir sein Fremdsein in der Welt entgegen, sein Elend und seinen Tod. Es verpflichtet mich zur Gerechtigkeit in der Vollkommenheit der Liebe. Das ist keineswegs bloß ein unbestimmtes frommes Gefühl, sondern eine meiner Freiheit aufgetragene Verpflichtung. Es waltet daher im Angesicht des Anderen eine seltsame Autorität, herrscherlich und wehrlos zugleich. Sie kommt nicht vom Anderen. Denn wie ich, so hat auch er keinerlei Anrecht auf eine solche Autorität. Sie kommt von Gott, der in diesem Angesicht für mich da sein will.

Die Gegenwart Gottes wird also nicht eigentlich erfahren. Und deshalb kann ich nie sagen, der Andere sei für mich Gott. Aber Seine Gegenwart wird wirklich in dem Geschehen, da ich mich dem Anderen gegenüber zur Gerechtigkeit verpflichtet erkenne. Doch kann ich in diese Erkenntnis nur deshalb eintreten, weil sich die Transzendenz Gottes im Anderen offenbart und ihn für mich zum Du verwandelt, ihm sein Angesicht verleiht. Die Offenbarung der Transzendenz Gottes ist also das, was mich angesichts des Anderen zur Gerechtigkeit verpflicht-

tet; und ich habe diese Offenbarung im Bemühen um Gerechtigkeit konkret zu verwirklichen. Das Paradox des Glaubens, der reines Geschenk, aber auch Verpflichtung zu Werken ist, scheint wesentlich zum Menschsein eines jeden Menschen zu gehören, der frei menschlich werden soll in der ständig erneuerten Gabe, die ihm von seinem Menschsein her in seiner Beziehung zum Anderen zu eigen wird. Aber dieses Paradox, das erscheint, wenn die schöpferische Transzendenz Gottes der verantwortlichen Freiheit des Menschen begegnet, ist für uns vielleicht deswegen unüberwindbar, weil uns der eine Terminus der beiden, nämlich die Transzendenz Gottes, immer entgeht.

Ich gehorche also der Autorität eines Wortes, das sich im Angesicht des Anderen vernehmbar macht. Aber wenn dieses Wort befiehlt, weil es Zeichen der Transzendenz ist, so bleibt doch die sich darin offenbarende Gegenwart für mich verschleiert. Das sagt die rabbinische Weisheit: «Wo immer sich Gottes Erhöhung kundtut, tut sich auch schon seine Erniedrigung kund». Ich sehe Gott nicht von Angesicht zu Angesicht, ich sehe nichts, aber dieses Nichts spricht zu mir und verpflichtet mich dem Anderen. Die jüdischen und christlichen Traditionen sind von dieser «Erfahrung» eines Nichts, das die Fülle einer Anwesenheit besitzt, geradezu besessen. Und wie wenn man eine Erfahrung aussagen könnte, die keine Erfahrung ist, haben sie mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln versucht, davon Rechenschaft zu geben.

Genauso wie mir die Kenntnis des Anderen den Anderen nicht als Anderen offenbart, sondern als bloße Gegebenheit, und der Andere nur in der Beziehung der ethischen Verantwortung in seinem Du, also in seinem Angesicht nicht gekannt, sondern erkannt wird, genauso ist auch Gott im Angesicht des Anderen nicht gekannt und erfahren. Aber er wird erkannt und angetroffen im Akt selbst, in dem ich den Anderen als transzendente Verpflichtung für mich erkenne. Wirklich erfahren wird die Begegnung mit dem Anderen im Verzicht auf die Gewalttätigkeit und in der Praxis der Gerechtigkeit. Wenn ich aber so dem anderen wahrhaft begegne, dann kann meine Beziehung zu ihm nicht bei ihm stehen bleiben. Sie wird zu einer erfüllten Leere oder einer leeren Fülle, die mich das Geheimnisvolle im Angesicht des Anderen erahnen läßt. Und dieses Geheimnis ist, wie

Kierkegaard sagt, umso geheimnisvoller, als es in aller Öffentlichkeit west. Wenn ich auf dieses Geheimnis achte, dann vernehme ich den Wiederhall eines Wortes, das mich zur Gerechtigkeit verpflichtet. So bedeutet also diese Erfahrung, daß ich der Transzendenz Gottes begegne, die ich nie erfahre. Nie wird diese Begegnung erfahrend erlebt, und ich kann sie auch nie aussprechen, außer dadurch, daß ich ihre Spur in den Zuständen meiner handelnden Subjektivität beschreibe. Denn diese nicht-erfahrene Begegnung muß doch ständig wahr-gemacht werden in der Praxis der Gerechtigkeit. Die Erfahrung dieses Nichts, das sich in das Antlitz des Anderen schenkend prägt, bleibt also ein Nichts der Erfahrung, in der sich eine transzendente Fülle offenbart, die mich dem anderen und der gesamten Menschheit verpflichtet. So verhält es sich mit dem Paradox der Offenbarung des transzendenten Gottes, der das Wort ergreift, indem er mir das Wort der Verantwortung gibt. Aber dieses Wort wird unablässig überholt durch das Wort, das zur Gerechtigkeit aufruft. Ich komme mit der Ethik nie zu Ende.

Eine solche Begegnung läßt sich nicht in Worte fassen. Sie erzeugt aber im flehenden Gebet und im Lob einen zusätzlichen Schatz an Worten. Sie bringt die Dichtung hervor als ständig wiederholten Versuch, eine unaussagbare Gegenwart und Nähe auszusagen, Dichtung, die ein unmögliches Wort spricht. Dann aber wird das Werk der Gerechtigkeit zu reiner Beschauung, zur Feier der Gegenwart, die das Antlitz des Anderen heimsucht, zum beharrlichen und unerschütterlichen Nein, zur stets gegenwärtigen Versuchung, mit dem Du in eins zu verschmelzen.

Trotzdem kann der Diskurs, der an der Unmöglichkeit, die angetroffene Transzendenz auszusprechen, scheitert und somit die Unmöglichkeit einer wahren «Theo-logie» zugibt, die Bedingungen und Folgen dieser Offenbarung Gottes im Leben des Menschen beschreiben. Das geschieht in einer Art «Anthropologie Gottes». Ihr normatives Modell bleibt im Christentum die Christologie.

VII. Die Anthropologie Gottes

Abschließend möchte ich mit ein paar Worten einige Themen zum Nachdenken über diese Anthropologie Gottes vorlegen.

1. Das Kennzeichen, das mich der höchsten Transzendenz Gottes versichert, besteht darin, daß für mich der Andere immer die einzige Metapher Gottes bedeutet und Gott in seiner Ankunft immer durch die Mühsal der Gerechtigkeit vermittelt bleibt. Gott entzieht sich allezeit dem Zugriff meines Denkens und meines Tuns. Ich kann ihm nie als meinem Besitz begegnen, sondern immer nur als seiner Gabe und Gnade. Die Kundgabe der höchsten Transzendenz Gottes geschieht in der Liebe der Gabe. Somit ist das Mühen der Gerechtigkeit stets gerufen, sich in Liebe und Lob zu vollenden.

Auf diesem Weg kommt die Bekehrung des götzenschaffenden Verlangens zu ihrem Ziel. In der Anerkennung seiner Verpflichtung gegenüber dem Anderen muß es sich abkehren von einem Streben, das den Anderen aufsaugen möchte und ihn so zum Besitzobjekt erniedrigt. Das Verlangen wird aufgefordert, sich freizumachen von dem Bedürfnis des Ich, seine innere Leere auszufüllen, damit es dann fähig wird, den Anderen zu achten und pflichtbewußt anzuerkennen. Alsdann hört das Verlangen auf, nach eigenem Maß zu messen. Nun stimmt es der Maßlosigkeit des Anderen zu, der Maßlosigkeit der Transzendenz, die in dessen Angesicht aufleuchtet. Das auf den Anderen gerichtete Verlangen hält dann beim Anderen nicht mehr an; es wird angezogen von dem Begehrten ohne Begier, von dem Wünschenswerten ohne Wunsch. Es vergißt seinen ursprünglichen Mangel in der Begegnung dessen, dem nichts mangelt. Der unüberbrückbare Abstand, der mich vom Ganz-Anderen trennt, ist so gewissermaßen überbrückt: Das Verlangen wird Verlangen ohne Verlangen, es verzichtet zu sein, um zu sein, indem es zustimmt, für den Anderen zu sein. Dann aber tritt es ein in die Erkenntnis Gottes.

2. Der Gott, dem ich dann begegne, bekundet eine unendliche Ehrfurcht vor der menschlichen Freiheit. Er verzichtet auf die überwältigende Gewalt des Heiligen. Er kommt mir nahe, läßt mich aber frei, seiner Begegnung zuzustimmen. Ich bin durch die Berührung mit ihm weder willenlos hingerissen noch zunichte gemacht, so wie auch das Du im Angesicht des Anderen durch seinen geheimnisvollen Besuch nicht getilgt wird. Ich werde auch nicht über mich oder mein Leben hinausgehoben. Ich bin ich und bleibe es. Ich komme nicht zur Teilhabe

an seinem Sein auf irgendeine Weise, sondern ich trete in ein Verhältnis zu ihm. Ich verzichte auf den mythischen Kosmos einer Teilhabe am Göttlichen und werde aller Götter gott-los. Ich beginne meine Geschichte mit Gott. Ich werde ein Glaubender in dem Sinne, daß ich auf die illusorische Nähe des Von-Angesicht-zu-Angesicht verzichte und in unendlicher Hermeneutik das Angesicht des Anderen durchforsche, das mir die Zeichen einer Anwesenheit des immer abwesenden Gottes enthüllt. Dann vernehme ich ein Wort, das mich dieser Anwesenheit verantwortlich macht, indem es mich zu Lob und gerechtem Tun befreit.

3. Immer also ist mir das Angesicht des Anderen Metapher Gottes. Und der in diesem Antlitz erkannte Gott sendet mich immer in meine Verantwortung für die Menschen und die Dinge. Meine Beziehung zu Gott ist immer soziale Beziehung. Der heilige und transzendente Gott kann nur erkannt und angetroffen werden, wenn der andere Mensch als der Nächste nahe kommt und aufgenommen wird. Dann setzt sich mir Gott aus, indem er mich im Du des Fremden, des Armen, der Witwe und des Waisen zur Verantwortung ruft. Gott ist immer noch dieses Nichts, von dem ich rede, aber er ist dieser andere Mensch, dessen Diener ich bin und der mir den Ort zeigt, wo Gott sich offenbart.

4. Wird die Begegnung mit Gott so gedacht, kommt ein anderer Diskurs über ihn zustande, anders als es der philosophische Diskurs über die Transzendenz je sein kann. Wenn Gott sich mir selbst im Gruß, den ich an den Anderen richte, und in der Hochachtung, die ich ihm entgegenbringe, offenbart, dann müssen Wort und Diskurs, die das Unsagbare dieser Begegnung zu sagen versuchen, hier ihren Sitz im Leben haben. Die Transzendenz, die da zum Ausdruck kommen soll, ist eine Transzendenz der Gerechtigkeit und der Liebe, der Heiligkeit und der Barmherzigkeit. Jedes andere Verständnis von Transzendenz, das die Überzeugung einschliesse, der Mensch könne zum wahren Leben nur gelangen, indem er in privilegierten Augenblicken liturgischer oder mystischer Erhabenheit oder im Sterben dem Hier und Jetzt entkommt, wäre nur eine primitive und abgöttische Form von Transzendenz. Daher kann die theologische Reflexion nur in der Betrachtung des Angesichts des leidenden Gottesknechts ihre Grundlage ha-

ben, in der Betrachtung des Angesichts Christi, Paradigma des Antlitzes des Anderen, einziger Ort, wo Gott uns aufsucht.

5. Eine solche Anthropologie Gottes, die man in Wahrheit eine Theologie der Befreiung nennen kann, würde zeigen, daß die geschichtliche Offenbarung des transzendenten Gottes im Angesicht des Anderen die menschliche Lebens- und Denkordnung stört. Sie stört so sehr, daß wir ständig versucht sind, in unserem Leben wie in unserem Denken diese Ordnung wieder herzustellen, indem wir «angemessenere» Theodizeen und Theologien ausarbeiten. Wir bemühen uns auf alle nur mögliche Weise, die Heim-suchung des uns begehrenden Gottes von unseren Gewohnheiten und unseren Einsichten her zu interpretieren. Unter dem lobenswerten Vorwand, das Offenbarungswort an die Zeiten und Kulturen anzupassen, flachen wir diese Offenbarung ab; wir integrieren sie in eine weitere und komplexere Ordnung, in eine menschliche Ordnung, die wir als einsehbares Bezugsgefüge zusammenstellen. Das Ärgernis des Unvorhersehbaren und Undenkbaren, des Unvergesslichen und Unerhofften wird damit in jene Kategorien und Terminologien eingezwängt, mit denen wir das im Angesicht aufleuchtende Du des Anderen bedenken und bestimmen.

Alle Diskurse über Gott, die analogischen, die die Zeichen seiner Anwesenheit interpretieren, und die apophatischen, die seine Abwesenheit deuten, alle diese Diskurse sind berechtigt und zugleich disqualifiziert. Berechtigt sind sie, weil es notwendig und nützlich ist, Gottes «Spuren» auf den Straßen unseres Lebens und unserer Erfahrungen nachzugehen, immer im Gefühl der schmerzlichen Wunde, die uns seine Abwesenheit zufügt. Disqualifiziert sind diese Diskurse indessen, weil sie genauso wie unsere Taten an der Schwelle jenes diskreten und stillen Wortes scheitern, das im Angesicht des Anderen zu uns spricht. So lernen wir, daß die einzige Daseinsweise der Transzendenz die Erniedrigung ist, die des entstellten Angesichts Christi, im Angesicht der verlassenenen, ausgeschlossenen, verfolgten, sterblichen Menschen. Kraft dieser Erniedrigung vermag sich die Transzendenz jederzeit allen unseren Versuchen, die Ordnung wiederherzustellen, zu entziehen. Die einzige Weise, Gott zu begegnen und ihn zu denken, besteht in folgedessen darin, einen Bund mit dem zu schließen, der erniedrigt und besiegt worden

ist, der arm ist und gehetzt. Man begegnet Gott nicht in hochfliegenden Gedanken oder besonderen Seelenzuständen, sondern indem man es ablehnt, sich in die Ordnung zu fügen. Man begegnet Gott in der tatkräftigen Solidarität mit jenem, der als Bettler oder Heimatloser nicht hat, wohin er sein Haupt legen könnte. In diesem Bund mit der Niedrigkeit des gedemütigten, alle beruhigte und beruhigende Ordnung störenden Menschen ist Gott. Die Transzendenz Gottes gibt sich uns also nicht in einem Absoluten, sei es des Lebens oder des Denkens, sie läßt sich finden im geschichtlichen Gestus, der mich für den anderen existieren läßt. Alles andere ist immer noch und immer wieder nur ungenügende Transzendenz.

Der Mensch, der diese Geste der Ehrfurcht vor dem Anderen vollbringt, ist nicht mehr in dieser Welt verwurzelt. Er gehört nicht mehr dieser Welt an. Er hat ihre gewohnten Gefilde verlassen. Er hat der heimischen Wärme der Sekten und pseudoreligiösen Gruppen, der Häretiker aller Welt, den Rücken gekehrt und ist ein Wanderer Gottes geworden. Er gibt mitten in der Üppigkeit der Menschenwelt und ihrer zahlreichen und ungezügelt Metamorphosen Zeugnis für ein vielfältiges und geschwisterliches Menschsein.

So geht der Mensch in jene Erkenntnis ein, von der im Brief an die Kolosser die Rede ist. Im Gruß, den er an den anderen Menschen richtet, und in der Gastfreundschaft, die er ihm anbietet, tritt er heraus aus dem beruhigenden Gehege der allgemein herrschenden Moral. Er hält sich abseits von den mehrheitlich angenommenen Interpretationen des Gesetzes und bestreitet alle sozialen Übereinkünfte, die den Menschen gerade nur zu überleben erlauben. Er hält immer zum Anderen, zum Ausgeschlossenen, Verfolgten, Sterblichen. Und so beginnt er in einer Geschichte der Gewalt und des Blutes durch alle Zerrissenheit und Schuld hindurch vor Gott zu existieren.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

YVES CATTIN

Philosophieprofessor, lehrt Philosophie an der Universität Blaise Pascal in Clermont-Ferrand. Außer zahlreichen Arbeiten über Religionsphilosophie veröffentlichte er: *La preuve de Dieu*, Paris 1987; *Court traité de l'existence chrétienne*, Paris 1992. Anschrift: Seignes, F-63710, Saint-Nectaire.