

# „Den Allmächtigen ergründen wir nicht ...“

## Zur Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz angesichts von „Ijobs Gott“

Saskia Wendel

Das Buch Ijob gilt gemeinhin als Beispiel für die biblische Auseinandersetzung mit der Theodizee: Warum lässt der allbarmherzige und allmächtige, der gute und gerechte Gott Israels den Unschuldigen und Gerechten leiden? Am Ende dieser Auseinandersetzung folgt keine Lösung der Theodizeefrage, sondern vielmehr die Konstatierung ihrer Unlösbarkeit; alle Fragen und Zweifel verstummen angesichts der Allmacht, der Erhabenheit, der Unergründlichkeit und der Unverfügbarkeit Gottes: „Den Allmächtigen ergründen wir nicht, er ist erhaben an Macht und Recht, er ist reich an Gerechtigkeit; Recht beugt er nicht.“ (Ijob 37,23) Was bleibt, ist allein die Hoffnung wider alle Hoffnung und das Vertrauen darauf, dass der Schöpfer der Welt und der Gott des Bundes den Menschen nicht allein lässt – auch durch Leid und Tod hindurch. Am Ende des Buches Ijob steht also der „Sprung in den Glauben“ und die Anerkennung des göttlichen Geheimnisses, das sich letztlich menschlicher Erkenntnisfähigkeit entzieht: „Ich hab’ erkannt, dass du alles vermagst; kein Vorhaben ist dir verwehrt. Wer ist es, der ohne Einsicht den Rat verdunkelt? So habe ich denn im Unverstand geredet über Dinge, die zu wunderbar für mich und unbegreiflich sind.“ (Ijob 42,3)

Diese Antwort auf die Theodizeefrage verweist jedoch auf ein anderes Problem, das im Buch Ijob zwar nicht explizit, aber implizit thematisiert wird: auf das Problem des Verhältnisses von Gott und Welt, philosophisch formuliert auf das Problem der Verhältnisbestimmung von Unendlichem und Endlichem bzw. Transzendenz und Immanenz. Denn die Antwort, die im Buch Ijob gegeben wird, setzt eine Bestimmung dieses Verhältnisses voraus, in der die Unterschiedenheit von Gott und Welt und die Entzogenheit und Unverfügbarkeit Gottes dominiert: aus einer metaphysischen wird eine epistemologische Verhältnisbestimmung gefolgert, auf der wiederum die These hinsichtlich der Theodizee basiert.

In den folgenden Überlegungen möchte ich die Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz, die im Buch Ijob vertreten wird, zum Anlass dafür nehmen, aus philosophischer Perspektive das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz zu diskutieren. Dazu ist es jedoch zunächst notwendig, den Begriff „Transzendenz“ näher zu bestimmen, der im Zentrum der folgenden Ausführungen steht.

# Der Begriff der Transzendenz und die Idee des Unbedingten

„Den Allmächtigen ergründen wir nicht ...“

Die Begriffe „Transzendenz“ bzw. „transzendieren“ leiten sich bekanntlich von dem lateinischen Verbum *transcendere* ab, was zunächst einmal nichts anderes als ein Überschreiten, ein Über-etwas-Hinausgehen bzw. Aufsteigen hin zu einem „Mehr“ oder „Darüber hinaus“ bedeutet.<sup>1</sup> Sowohl „Transzendieren“ als die Tätigkeit des Überschreitens als auch „Transzendenz“ als das „Darüber hinaus“ und damit als das Woraufhin des Transzendierens lassen sich auf verschiedene Weise interpretieren. Man kann das „Mehr“ zunächst als ein quasi innerweltliches „Mehr“ oder „Darüber hinaus“ verstehen, ein „Mehr“ als Teil und Moment des In-der-Welt-Seins: Ein anderer Mensch etwa kann als ein „Mehr“ verstanden werden, auf das hin sich das Ich überschreitet, ebenso ein geschichtlicher Zustand, der über den gesellschaftlichen *status quo* hinausgeht. In letzterem Sinne sprechen etwa Theodor Wiesengrund Adorno und Ernst Bloch von Transzendenz: Für Adorno bezeichnet der Begriff „Transzendenz“ ein „Mehr“ dessen, was ist, etwas, was über das rein Faktische hinausgeht, was aber der Immanenz und Kontingenz des In-der-Welt-Seins zugehört, und was im Kunstwerk zum Ausdruck kommt.<sup>2</sup> Dieses „Mehr“ lässt Adorno zufolge keine Utopie formulieren, da es sich keineswegs um die Idee eines „ganz Anderen“ der Faktizität handelt, sondern um die Idee davon, wie es sein könnte, aber nicht ist. Ebenso spricht Ernst Bloch von der Möglichkeit eines „Transzendierens ohne Transzendenz“<sup>3</sup>, wobei er, anders als Adorno, durchaus an der Idee eines „Mehr“ im Sinne eines utopischen Zustandes der Vollendung festhält, dies jedoch als Teil und Moment der Welt bzw. der Geschichte.<sup>4</sup>

Diesem Verständnis von „Transzendieren“ als Tätigkeit eines Sich-Überschreitens und von „Transzendenz“ im Sinne eines innerweltlichen „Mehr“ steht ein Verständnis von Transzendieren und Transzendenz gegenüber, das das Transzendieren als ein Überschreiten auf ein „Darüber hinaus“ hin versteht, das nicht mehr ausschließlich Teil und Moment des In-der-Welt-Seins ist, das also nicht mehr als nur innerweltliche Transzendenz zu begreifen ist. „Transzendenz“ wird hier vielmehr im Sinne eines Unendlichen und/oder Unbedingten bestimmt, das über die Endlichkeit und Bedingtheit der Welt hinausgeht, sie übersteigt. Die Bewegung des Transzendierens partizipiert bereits an dieser prinzipiellen Überschreitung der Welt. Bei diesem Transzendenzverständnis kann es sich sowohl um die Idee eines Unbedingten handeln, die nicht notwendigerweise mit der Idee der Existenz dieses Unbedingten korrespondieren muss, als auch um die Idee einer anderen, die Bedingtheit des In-der-Welt-Seins übersteigenden Wirklichkeit.<sup>5</sup> Für unseren Kontext entscheidend ist Letzteres: der Bezug auf ein „Mehr“, das nicht nur das je eigene Dasein auf anderes Dasein oder auf andere geschichtliche Situationen hin transzendiert, sondern das In-der-Welt-Sein als ganzes überschreitet. Dieses Transzendieren auf ein Woraufhin, das zugleich als Wovonher von Welt und Mensch bestimmt wird, das die Endlichkeit und Bedingtheit der

Welt übersteigt, kennzeichnet das religiöse Verständnis von Transzendenz, welches sich von anderen Transzendenzvorstellungen im Sinne innerweltlicher Überschreitungen unterscheidet und welches dementsprechend auch dem biblischen Verständnis von Transzendenz zugrunde liegt. Geht man jedoch von diesem Transzendenzverständnis aus, ist zu fragen, wie das Woraufhin, welches zugleich ein Wovonher ist, genau zu bestimmen ist, um dann von dort her nach der Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz zu fragen.

Es liegt nahe, den Transzendenzbegriff mit dem des Unendlichen zu identifizieren: Dasjenige, woraufhin sich das Ich in seinem In-der-Welt-Sein überschreitet, ist das Unendliche, welches Grund, Ursprung und Ziel, eben Wovonher und Woraufhin des endlichen, kontingenten In-der-Welt-Seins ist. Das Unendliche ist schon unserer Vernunft als Idee des Unendlichen eingeschrieben, worauf beispielsweise Descartes in der dritten seiner *Meditationen über die Erste Philosophie* aufmerksam gemacht hatte.<sup>6</sup> Doch der Begriff des Unendlichen erweist sich genau besehen als zu unspezifisch, um den im religiösen Kontext gebrauchten Begriff von Transzendenz bestimmen zu können. Denn weder macht Unendlichkeit per se das „Darüber hinaus“ zu einem „Mehr“, welches das In-der-Welt-Sein als ganzes überschreitet, noch ist es zwingend, Unendlichkeit mit einem „Darüber hinaus“ im Sinne eines „Mehr“ zu identifizieren. Auch Materie kann beispielsweise als unendlich begriffen werden – oder die „unendlichen Weiten“ des Universums. Ebenso kann das Nichts mit dem Unendlichen gleichgesetzt werden, woraufhin das menschliche Dasein sich transzendiert. Das Nichts jedoch als das Woraufhin jenes Transzendierens wäre kein „Mehr“, kein „Darüber hinaus“ dieses Daseins, sondern im Gegenteil dessen Auslöschung, dessen Vernichtung.<sup>7</sup> Angesichts dieser naturalistischen bzw. nihilistischen Interpretationsmöglichkeiten des Begriffs des Unendlichen wird man den Begriff der Transzendenz in religiöser Hinsicht eher mit demjenigen des Unbedingten zu identifizieren haben denn mit dem des Unendlichen, andernfalls wäre die Begriffsbestimmung unpräzise und selbstwidersprüchlich. Der Begriff des Unbedingten, nicht derjenige des Unendlichen, korrespondiert mit der von Descartes intendierten Idee der Vollkommenheit, die der Vernunft immer schon eingeschrieben ist, und aufgrund deren Bedingtes, Kontingentes, überhaupt erst als solches identifiziert und benannt werden kann. Religiöse Überzeugungen speisen sich aus dieser Idee des Unbedingten, welches jedoch in eben jenen Überzeugungen nicht nur als Idee postuliert, sondern als existent geglaubt wird. Diese Überzeugung impliziert die ontologische Verpflichtung, das Unbedingte nicht nur als eine epistemologisch und/oder ethisch notwendige Idee zu postulieren, etwa transzendentallogisch als unbedingtes Ich, als unbedingte Erkenntnis, als unbedingte Freiheit oder als unbedingtes Sollen, sondern dem Unbedingten auch Existenz zuzusprechen – als unbedingtes Sein. Dieses Unbedingte als Wovonher und Woraufhin kontingenter Existenz kann wie im Judentum, Christentum und Islam theistisch als einziger, einer, persönlicher Gott verstanden werden – unbedingtes Sein wird hier in Beziehung gesetzt zu einem unbedingten Ich und zu unbedingter Freiheit. Es kann aber auch nicht-theistisch interpretiert werden; die Alternative ist dann

eine monistische Interpretation des Unbedingten bzw. des „Darüber hinaus“, in deren Zentrum der All-Einheitsgedanke steht, der sowohl für polytheistische Deutungen offen ist als auch für pantheistische bzw. panentheistische Interpretationen.<sup>8</sup>

Bestimmt man Transzendenz nun als ein „Mehr“ bzw. „Darüber hinaus“ im Sinne eines Unbedingten, stellt sich die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz, Unbedingtem und Bedingtem – eine Bestimmung, die auch für das Buch Ijob und dessen Gottesverständnis entscheidend ist.

## „Ijobs Gott“: absolute Transzendenz des Unbedingten?

Im Buch Ijob begegnet zunächst eine Bestimmung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz, der ein besonderes Verständnis von Transzendenz zugrunde liegt: Transzendenz wird gleichgesetzt mit dem Unbedingten, dieses aber ist dem Bedingten gegenüber ein Anderes. Als solche steht Transzendenz in radikaler Differenz zur Immanenz, Unbedingtheit in absoluter Unterschiedenheit zum Bedingten. Diese strikte Scheidung von Transzendenz und Immanenz, Unbedingtem und Bedingtem, impliziert mehrere Charakteristika der Transzendenz: Sie ist dem Bedingten gegenüber radikal und absolut entzogen, ist also zugleich radikale Absenz. Dementsprechend ist sie absolutes Geheimnis und als solches unsagbar, unerkennbar. Da Transzendenz und Immanenz jedoch radikal unterschieden sind, ist Transzendenz, ist das Unbedingte „jenseits“ des bedingten Seienden, jenseits des Denkens, Fühlens, Wollens des Menschen, „jenseits“ der Immanenz des In-der-Welt-Seins. Es kann sogar als ein „Jenseits des Seins“ verstanden werden insofern, als Sein stets noch der Bedingtheit, der Immanenz verhaftet bleibt. Dieses Transzendenzverständnis lässt sich auf ein entsprechendes Verständnis von Transzendenz in der philosophischen Tradition beziehen, das sich in zwei Richtungen ausdifferenziert. Eine erste Richtung identifiziert Transzendenz in neuplatonischer Tradition mit dem Einen, aus dem das Sein und dessen Hypostasen Geist, Seele und Materie aller erst entspringen.<sup>9</sup> Das

„Den Allmächtigen ergründen wir nicht...“

### Die Autorin

Saskia Wendel, geboren 1964 in Deutschland, Dr. phil., Dr. theol. habil., Professorin für Systematische Philosophie mit Schwerpunkt Metaphysik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät Tilburg/Niederlande. Forschungsschwerpunkte: Metaphysik und Religionsphilosophie, Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie, Gender Studies, neuere französische Philosophie, Kritische Theorie, Deutscher Idealismus, Mystik. Veröffentlichungen u.a.: Jean-François Lyotard. Ästhetisches Ethos (München 1997); Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung (Regensburg 2002); Feministische Ethik zur Einführung (Hamburg 2003); Christliche Mystik. Eine Einführung (Regensburg 2004); Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts (Hg. mit J. Valentin, Darmstadt 2000); Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik (Hg. mit J. Valentin, Regensburg 2001). Anschrift: Tilburg Faculty of Theology, P.O. Box 9130, NL-5000 HC Tilburg, Niederlande. E-Mail: S.K.A.Wendel@uvt.nl.

Eine, unennbar und unerkennbar im „mystischen Dunkel“ verborgen, wird in der Tradition negativer Theologie jüdischer wie auch christlicher Herkunft mit der unsagbaren Gottheit identifiziert – im Unterschied zum sich offenbarenden Gott, dessen göttlicher Grund die Gottheit ist. Eine zweite Richtung, vor allem in Teilen der französischen Phänomenologie und in postmodernen bzw. poststrukturalistischen Konzepten vertreten, radikalisiert diese Tradition und setzt Transzendenz gerade nicht mit dem Einen gleich, sondern – als das dem Immanenten in seiner Unbedingtheit gegenüber radikal Andere – mit Alterität. Darin ist es weder dinghaft Seiendes, welches zu einem höchsten Wesen hypostasiert werden kann, noch Sein. In Abgrenzung zu Heideggers These der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem wird hier das Andere vielmehr als das Andere des Seins verstanden, und als solches als Transzendenz, wie etwa Emmanuel Lévinas ausführt: „Wenn die Transzendenz einen Sinn hat, so kann sie für das *Ereignis des Seins* – für das *esse* – für das *sein (essence)* – nur bedeuten: Übergehen zum Anderen des Seins.“<sup>10</sup> Diese radikale Transzendenz des absolut Anderen ist eine unvordenkliche Vergangenheit und eine nicht-präsentierbare Absenz; sie entzieht sich jeder Möglichkeit der (Re-)Präsentation.<sup>11</sup> Deshalb ist sie bleibendes Geheimnis, unsagbar, undenkbar, unvorstellbar.<sup>12</sup> Für Lévinas ist die radikale Alterität identisch mit der Cartesischen Idee des Unendlichen: „Die Andersheit des Anderen wird nicht annulliert, sie schmilzt nicht dahin in dem Gedanken, der sie denkt. Indem es das Unendliche denkt, denkt das Ich von vornherein mehr, als es denkt. Das Unendliche geht nicht ein in die Idee des Unendlichen, wird nicht begriffen; diese Idee ist kein Begriff. Das Unendliche ist das radikal, das absolut Andere. Die Transzendenz des Unendlichen mir gegenüber, der ich davon getrennt bin und es denke, stellt das erste Zeichen seiner Unendlichkeit dar.“<sup>13</sup> Ähnlich wie Lévinas bestimmen auch Jacques Derrida und Jean-François Lyotard die Alterität als eine radikale und absolute Andersheit, jedoch identifizieren sie diese nicht mit der Idee des Unendlichen. Derrida setzt sie zum unsagbaren Ereignis bzw. zur Gabe und zur *différance*<sup>14</sup> in Bezug sowie zur *chora*: „Sie ist nicht das Sein, nicht das Gute, nicht Gott, nicht der Mensch, nicht die Geschichte. Stets wird sie diesen Instanzen widerstehen, stets wird sie der Ort eines unendlichen Widerstandes gewesen sein, eines unendlich unempfindlichen und unerschütterlichen Überbleibens: ein ganz anderes, das kein Gesicht hat [...]“<sup>15</sup> Lyotard identifiziert jene Alterität mit einer undarstellbaren absoluten Verpflichtung, die zugleich Ereignis und Gabe ist.<sup>16</sup>

Präsentierbar ist diese radikale Alterität allenfalls in negativer Art und Weise als Spur, als Zeichen – nicht als Zeichen eines Bezeichneten, sondern als Ausdruck eines immerwährenden Entzugs: Für Lévinas z.B. bricht die Transzendenz in die Immanenz ein als „Spur des Unendlichen, das *vorübergeht*, ohne eintreten zu können – [...] Spur einer Abwesenheit“<sup>17</sup>, und dies im Antlitz des Anderen als Ausdruck, als Epiphanie des Anderen. Darin geht jedoch Transzendenz niemals in Immanenz auf oder kommt in ihr zur Erscheinung: „Der Gott, der vorbeigegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre.“<sup>18</sup> Ebenso ist für Derrida die radikale Absenz nur als Spur präsentierbar<sup>19</sup>, und auch Lyotard

betont die Nicht-Darstellbarkeit des Gesetzes bzw. des Ereignisses, das allenfalls im Modus negativer Darstellung, also der Darstellung seiner Undarstellbarkeit, präsentierbar sei.<sup>20</sup> Lyotard zufolge gibt es mehrere solcher Spuren bzw. negativer Darstellungen dessen, was niemals dargestellt werden kann. Eine dieser Spuren ist der „selbstlautlose“ Buchstabe der *tora*, der Schrift, *miqra*<sup>21</sup>, eine weitere das Tetragramm, unaussprechlicher Name, der nicht Name eines göttlichen Wesens ist, sondern in seiner Unaussprechlichkeit Ausdruck des Unaussprechlichen selbst.<sup>22</sup>

Im Buch Ijob findet sich nun eine Variante dieses Transzendenzverständnisses: Gott wird mit einer Alterität identifiziert, die von der Immanenz der Welt geschieden ist. Gott ist der Schöpfer der Welt, dementsprechend besteht eine unauf lösbare Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Transzendenz und Immanenz. Aus der Schöpfungsdifferenz begründet sich die Unergründlichkeit des Schöpfers; in seiner Erhabenheit und seiner Größe entzieht sich Gott der bedingten Erkenntnis des Geschöpfes. Doch im Vergleich zum philosophischen Konzept radikaler Alterität unterscheidet sich „Ijobs Gott“ auch von der Idee radikaler Alterität. Gott ist das Unbedingte, das unbedingte Ich und unbedingte Freiheit (als Schöpfer, Erhalter und Vollender der Welt) wie auch unbedingtes Sein (als Grund des geschaffenen Seienden) ist, und als solches zugleich Person, da in Beziehung zum Bedingten stehend, das durch es geschaffen worden ist. Damit ist Gott keine absolute Transzendenz im Sinne radikaler Alterität und Absenz, denn er zeigt sich in Geschichte, offenbart sich in seiner Schöpfung, teilt sich dem Menschen mit. Das Unbedingte, wiewohl vom Bedingten unterschieden, zeigt sich im Bedingten, ist in ihm anwesend, ohne in ihm aufzugehen. Deshalb ist in Ijob eine eigentümliche Spannung in der Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz Gottes zu konstatieren: Betonung der absoluten Transzendenz Gottes und der daraus resultierende „Sprung in den Glauben“ einerseits, um das Theodizeeproblem abwehren zu können, Betonung des schöpferischen Handelns Gottes andererseits, gerade um die Erhabenheit und Größe des Schöpfers gegenüber dem Geschöpf herausstellen zu können. Philosophische wie theologische Interpretationen von Ijob könnten denn auch der Verlockung erliegen, diese Spannung dadurch aufzulösen, „Ijobs Gott“ in das Konzept radikaler Alterität einzubetten, um so den Transzendenzbegriff zu vereindeutigen und um jene Bestimmung von Transzendenz als explizite Legitimationsgrundlage für die Stilllegung der Theodizeeproblematik einzusetzen, die auch Ijob intendiert. Das erscheint jedoch sowohl in philosophischer als auch theologischer Hinsicht problematisch.

In philosophischer Hinsicht ist der Aspekt der radikalen Trennung von Unbedingtem und Bedingtem zu kritisieren: Das Unbedingte ist bar jeglicher Materialität, jeder Geschichtlichkeit und kann, ja darf niemals in Geschichte zur Erscheinung kommen, darf niemals einen materialen Gehalt besitzen. Es kann sich nicht im Bedingten und durch es hindurch vermitteln, da Unbedingtes und Bedingtes nicht miteinander vermittelt sind. Doch diese Perspektive impliziert einen Rest-Dualismus, weil sich das Unbedingte niemals materialisieren, niemals verleiblichen,

„Den  
Allmächtigen  
ergründen wir  
nicht ...“

absoluten  
transzendenten

vergeschichtlichen kann. Außerdem fällt ohne Vermittlungsmöglichkeit der Begründungszusammenhang zwischen Unbedingtem und Bedingtem, auf den die Idee des Unbedingten im Bedingten aber gerade verweist: Bedingtes wird aufgrund der Idee des Unbedingten als Bedingtes erkannt, Dasein erkennt sich als bedingt dadurch, dass es um das Unbedingte weiß, und es erkennt im Unbedingten zugleich seinen eigenen Grund, dem es sich verdankt. Gäbe es keine Vermittlung beider, wüsste Bedingtes nicht um die Bedingtheit seiner selbst, und wüsste nicht um den Grund, um das Wovonher und Woraufhin seiner eigenen Bedingtheit, wüsste also letztlich gar nicht um das Unbedingte. Ohne die wechselseitige Vermittlung von Transzendenz und Immanenz, Unbedingtem und Bedingtem, gäbe es überhaupt keine Epiphanie des Anderen. Das Andere, die Transzendenz, das Unbedingte, höbe sich letztlich selbst auf, wäre es nicht auf das bezogen und mit dem vermittelt, dessen „Mehr“, dessen Anderes es ist. Was unterscheidet im Übrigen die radikale Alterität als Jenseits des Seins vom radikalen Nichts Nietzscheanischer Provenienz? Was unterscheidet sie von der Idee eines radikalen „Außerhalb“, die, worauf etwa Jacques Lacan und Michel Foucault hingewiesen hatten, nichts anderes sein könnte als Ergebnis von Verdrängungsmechanismen innerhalb diskursiver Praktiken? Erweise sich dann die radikale Alterität nicht doch wieder als innerweltliches „Mehr“, das im unstillbaren Akt des Begehrens nach einer „großen“ Transzendenz zu einer solchen hypostasiert wird, als ein Akt des „Transzendierens ohne Transzendenz“? Darüber hinaus impliziert die Behauptung der radikalen Transzendenz und Absenz des Unbedingten eine äquivalente Perspektive hinsichtlich der Erkennbarkeit des Unbedingten und des Sprechens von ihm, und daraus folgt letztlich die Beliebigkeit der Begriffsbestimmung des Unbedingten bzw. der Transzendenz, denn der Begriff des Unbedingten könnte etwa von demjenigen der Vollkommenheit losgelöst werden, wenn keine Gewissheit über die Entsprechung dieser Begriffe bestünde.

Diese philosophischen Probleme des Alteritätskonzepts verschärfen sich noch in theologischer Hinsicht, denn der Glaube an einen Gott, wie ihn die jüdisch-christliche Tradition unter Berufung auf das biblische Zeugnis bekennt, wird in einem Konzept radikaler Alterität brüchig: der Glaube an einen Gott, der in Freiheit die Welt erschaffen hat und der sich zu ihm in seiner Selbstmitteilung in Beziehung setzt. Zudem wird eben jenes Gottesverständnis willkürlich, wenn Gotteserkenntnis und die Rede von Gott äquivok sind. Gott könnte nämlich entgegen dem biblischen Zeugnis auch ein „genius malignus“ sein, ein zwar allmächtiger, doch arglistiger Betrüger, der sich daran erfreut, den Menschen zu täuschen, ein Willkürgott, der sich womöglich am Leid der Menschen ergötzt und ihnen immer neues Leid zufügt.<sup>23</sup> Es ist auffallend, dass auch im Buch Ijob unbeschadet der Überzeugung von der Unergründlichkeit Gottes ein Gottesverständnis vertreten wird, das Gott Prädikate zuspricht wie etwa Gerechtigkeit, Erhabenheit oder Allmacht. Wollte man angesichts der Äquivokität der Gottesrede dennoch an diesem Gottesverständnis festhalten, könnte es letztlich nicht vernünftig gerechtfertigt, sondern allein fideistisch durch einen „Sprung in den Glauben“ behauptet werden. Jener „Sprung in den Glauben“ und damit der

Sprung in eine radikale negative Theologie erscheint denn auch am Ende des Buches Ijob als einzige Möglichkeit, der Theodizeefrage zu entkommen. Dieser Sprung mag dann plausibel scheinen, wenn man zwischen Vernunft und Glauben einen „garstig breiten Graben“ vermutet, der allein durch eben jenen Sprung zu überwinden ist, und wenn man davon überzeugt ist, dass die Vernunft aufgrund der Endlichkeit und Schuld des Menschen selbst schon durch das radikal Böse verunstaltet ist, ja noch mehr: dass die Vernunft selbst bereits Wurzel der Hybris gegen Gott, der Sünde ist. Wenn man aber davon überzeugt ist, dass die Vernunft ein Geschenk und Bild Gottes ist, in dem Gott sich selbst mitteilt – ein Bild, das zwar unter dem Signum der Bedingtheit und Unvollkommenheit steht, das aber als Gabe Gottes niemals völlig verdunkelt sein kann, dann wird man zwischen Vernunft und Glaube keinen Gegensatz, sondern ein Vermittlungsverhältnis konstatieren.<sup>24</sup> Dann aber verbietet sich ein „Sprung in den Glauben“: ein verantworteter und verantwortlicher Glaube muss vielmehr durch die Vernunft hindurchgehend seine Überzeugung rechtfertigen können, anders wäre er pure Ideologie. Widersprüche es der Vernunft, an einen gerechten Gott zu glauben, bliebe zu fragen, wieso der Mensch solch einem widervernünftigen Glauben überhaupt anhangen sollte, gerade auch angesichts des Problems der Theodizee.<sup>25</sup>

Aufgrund der Inkonsistenz des Konzepts radikaler Alterität erscheint es daher nicht plausibel, die Spannung in Ijobs Transzendenzverständnis dadurch aufzulösen, „Ijobs Gott“ ausschließlich mit radikaler Alterität zu identifizieren. Stattdessen möchte ich eine philosophische Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz skizzieren, die der Spannung von Transzendenz und Immanenz, Präsenz und Absenz des Unbedingten im Bedingten, die unbeschadet der Überzeugung von der Andersheit Gottes auch im Buch Ijob zum Ausdruck kommt, eher gerecht zu werden vermag als ein Konzept radikaler Alterität.

## **Transzendenz und Immanenz als Vermittlungsverhältnis: Unbedingtheit als Moment des Bedingten**

Versteht man „Transzendenz“ in religiöser Hinsicht im Sinne eines „Mehr“ bzw. „Darüber hinaus“, welches das kontingente In-der-Welt-Sein als ganzes überschreitet als dessen Wovonher und Woraufhin, dann, so wurde bereits ausgeführt, wird man den Begriff „Transzendenz“ mit dem des Unbedingten identifizieren müssen, aufgrund dessen Bedingtes überhaupt erst als bedingt bestimmt werden kann. Die Bestimmung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz ist somit mit derjenigen des Verhältnisses von Unbedingtem und Bedingtem verbunden. Jene Verhältnisbestimmung von Unbedingtem und Bedingtem wiederum verweist auf ein weiteres Verhältnis, nämlich auf dasjenige zwischen Allgemeinem und Einzelem bzw. Besonderem. Denn zwischen dem Begriff des Unbedingten und dem des Allgemeinen sowie zwischen dem des Bedingten und demjenigen des Einzelnen und Besonderen besteht ein Bezug: Das Einzelne ist



als Einzelnes und Besonderes zugleich bedingt, kontingent. Es wird durch anderes Einzelnes begrenzt, es ist wie anderes Einzelnes endlich. Das Allgemeine kann darum nicht ebenso bedingt sein wie das Einzelne, es ist vielmehr unbedingt, da weder endlich wie Einzelnes noch durch Einzelnes begrenzt. Die Bestimmung des Verhältnisses von Allgemeinem und Einzelnem erlaubt daher einen Rückschluss auf das Verhältnis von Unbedingtem und Bedingtem und damit auch auf dasjenige von Transzendenz und Immanenz. Will man aber Unbedingtes und Bedingtes zum einen nicht als Verhältnis radikaler Differenz bzw. Alterität denken, sondern als Vermittlungsverhältnis, und will man zum anderen dieses Verhältnis im Anschluss an die Erkenntnisse des *linguistic turn* weder als Repräsentations- noch als bloßes Partizipationsverhältnis platonischer Provenienz bestimmen, dann ist es notwendig, Unbedingtes und Bedingtes, Transzendenz und Immanenz so miteinander zu vermitteln, dass Unbedingtes nicht neben oder über dem Bedingten, sondern in ihm gedacht wird.<sup>26</sup> In ontologischer Perspektive wurde diese These bereits im Kontext der Diskussion um den ontologischen Status des *universale* vertreten: Das Universale ist etwas in bzw. an den Einzeldingen, nämlich deren Grund und Ursprung, welches niemals losgelöst vom Einzelding existiert, doch selbst kein singuläres Ding, denn Dinge können nicht einem anderen Ding prädiert werden; prädiert werden können nur Eigenschaften eines Dings. Das Allgemeine ist überhaupt kein Ding im Sinne einer Substanz bzw. Natur, sondern ein Moment am und im einzelnen Ding.<sup>27</sup> Diese Bestimmung des Allgemeinen als Moment des Einzelnen und Besonderen lässt sich nun auch auf die Verhältnisbestimmung von Unbedingtem und Bedingtem bzw. Transzendenz und Immanenz übertragen. Das Unbedingte wäre dann als Moment in und am Bedingtem zu verstehen, und dies nicht allein ontologisch in Bezug auf den Seinsbegriff, sondern auch transzendentallogisch etwa als Moment eines unbedingten Verpflichtungsgefühls, das in der Bedingtheit einer konkreten Handlungssituation, innerhalb einer Einzelfallentscheidung, aufkommt. Solcherart bestimmt hat das Unbedingte einen Bezug zur Geschichte, zur Bedingtheit, Immanenz der menschlichen Existenz: Mitten in der Geschichte und der Kontingenz, mitten in der Unvollkommenheit dessen, was ist, erscheint etwas, was mehr ist als das, was ist: „Kein Licht ist auf den Menschen und Dingen, in dem nicht Transzendenz widerschiene. Untilgbar am Widerstand gegen die fungible Welt des Tauschs ist der des Auges, das nicht will, daß die Farben der Welt zunichte werden. Im Schein verspricht sich das Scheinlose.“<sup>28</sup> Der Begriff „Transzendenz“ bezeichnet dann keine radikale Alterität der Immanenz, keine absolute Absenz, kein Jenseits des Seins, sondern das Moment Unbedingtheit, das in der Bedingtheit endlicher Existenz zur Erscheinung kommt. Dieses Unbedingte ist kein Seiendes, daher dem Seienden gegenüber ein Anderes, jedoch ebenso kein Jenseits des Seins und somit kein dem In-der-Welt-Sein und dem Seienden gegenüber radikal, absolut Anderes. Im Gegenteil erweist es sich in seinem Zur-Erscheinung-Kommen auch als das Nichtandere und somit als Anderes und Nichtanderes zugleich - eine Spannung, die ebenfalls im Begriff des Momentes zum Ausdruck kommt. Solcherart kommt Transzendenz nicht nur als Spur zum

Ausdruck, sondern als Erscheinung, als *apparitio* von Transzendenz in der Immanenz. Doch diese *apparitio* vollzieht sich nicht als direkte, unmittelbare Präsentation der Transzendenz; sie ist nicht unmittelbar anwesend, denn Transzendenz kommt allein als Moment zur Erscheinung, und dieser Momentcharakter impliziert ein Zugleich von Anwesenheit und Abwesenheit, dem Zugleich von Andersheit und Nichtandersheit gemäß. Im Moment des Zur-Erscheinung-Kommens der Transzendenz verbirgt sie sich, denn sie erscheint niemals direkt und unmittelbar, sondern immer schon gebrochen und vermittelt in der Gebrochenheit, der Endlichkeit und Bedingtheit der Geschichte: „Kein Eingedenken an Transzendenz ist mehr möglich als kraft der Vergängnis; Ewigkeit erscheint nicht als solche sondern gebrochen durchs Vergänglichste hindurch.“<sup>29</sup> Zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten besteht eine Differenz, dennoch aber sind beide miteinander vermittelt im Moment des Erscheinens des Unbedingten im Bedingten – ein Moment, das das Unterschiedene konstellativ miteinander vereint, ohne es jedoch identitätslogisch in eine allumfassende Einheit aufzuheben und damit die Unterschiedenheit zwischen Unbedingten und Bedingtem aufzulösen. Das Sich-Zeigen des Unbedingten ist somit zugleich und immer schon ein Sich-Entziehen – genau darin ist es ja auch ein „Mehr“, ein „Darüber hinaus“ der Faktizität des Seienden, und doch ist es mehr als bloße Spur einer Abwesenheit, die niemals sich zu zeigen vermag.<sup>30</sup>

Jene Bestimmung von Transzendenz als Moment der Immanenz hat Folgen für die Bestimmung der Möglichkeit der Erkenntnis von und des Sprechens über Transzendenz. Jenes Sprechen kann weder univok noch äquivok sein, weil Transzendenz einerseits kein Seiendes ist, sich deshalb auch niemals in der Art und Weise eines Seienden direkt präsentiert und damit auch niemals in univoker Art und Weise bestimmt werden kann<sup>31</sup>, und weil sie sich andererseits in ihrem Zur-Erscheinung-Kommen menschlichem Erkenntnisvermögen niemals völlig entzieht und verschließt.<sup>32</sup> Dementsprechend wird man die Rede über Transzendenz analog verstehen müssen gemäß dem Vermittlungsverhältnis von Transzendenz und Immanenz<sup>33</sup>; die analoge Form der Rede von Gott missachtet bekanntlich keineswegs das Geheimnis und die Heiligkeit Gottes, betont aber die Möglichkeit, angesichts der Heiligkeit Gottes dennoch über Gott sprechen zu können – eben in analoger Art und Weise, wie die Formel des IV. Laterankonzils bislang unerreicht zum Ausdruck gebracht hat: „[...] zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, daß zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“<sup>34</sup>

Bezieht man jene Bestimmung von Transzendenz und Immanenz nun noch einmal auf Ijob, läßt sich trotz der Betonung der Andersheit Gottes im Buch Ijob durchaus auch eine Entsprechung zwischen „Ijobs Gott“ und der hier skizzierten Bestimmung von Transzendenz und Immanenz feststellen, eben weil „Ijobs Gott“ sich zwar einerseits als bleibendes Geheimnis niemals direkt und unvermittelt ins Bild zu setzen vermag, aber andererseits – wiewohl kein Seiendes – kein Jenseits des Seins und der Geschichte ist, sondern sich gerade in der Schöpfung, in der Geschichte zeigt. Gott setzt sich zu seinem Geschöpf in Beziehung, teilt sich ihm

„Den Allmächtigen ergründen wir nicht...“

„Gott ist nicht...“

mit und sagt sich zu, ohne sich verfügbar zu machen. Die konstatierte Spannung in „Jobs Gott“ erweist sich so gesehen nicht als zu überwindender Widerspruch, sondern sogar gerade als Ausdruck des Vermittlungsverhältnisses von Transzendenz und Immanenz, Unbedingtem und Bedingtem. Allerdings wäre es denn doch zuviel der Harmonie, würde man den Bruch zwischen dem Plädoyer für ein Vermittlungsverhältnis von Transzendenz und Immanenz sowie dem daraus folgenden Plädoyer für die Möglichkeit der Analogie einerseits und dem Abweis der Theodizeeproblematik am Ende des Buches Ijob andererseits ausblenden. Unter dem Druck der Theodizee erliegt das Buch Ijob dann doch der Versuchung, das spannungsvolle Vermittlungsverhältnis von Transzendenz und Immanenz zugunsten der Betonung der Unergründlichkeit Gottes preiszugeben. Doch vielleicht wäre es gerade angesichts der Radikalität der Theodizeefrage geboten, den Weg des Denkens nicht dogmatisch durch einen philosophisch wie theologisch fragwürdigen Sprung in den Glauben abubrechen, sondern gerade im Blick auch auf „Jobs Gott“ doch wieder „eine Theodizee zu wagen“, auch angesichts der Gefahren, die einem solchen Projekt unbestritten zu eigen sind. Dabei könnte eine epistemologisch ausgerichtete Diskussion des Transzendenz-Immanenz-Verhältnisses, die sich nicht ausschließlich am Konzept radikaler Alterität orientiert, von entscheidender Bedeutung sein.

<sup>1</sup> Vgl. hierzu Jens Halfwassen, Art. *Transzendenz; Transzendieren*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 10, Basel 1998, 1442ff.

<sup>2</sup> Vgl. z.B. Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main <sup>13</sup>1993, 200.

<sup>3</sup> Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1973, 1522.

<sup>4</sup> Auch das Transzendenzverständnis Martin Heideggers lässt sich in dieser Art und Weise interpretieren: Das Dasein überschreitet sich ekstatisch im Hören auf das Sagen des Seins, das sich ihm zuspricht. Im Hören und Zulassen des Anspruchs des Seins erfolgt also eine Bewegung des Transzendierens; das Woraufhin dieses Transzendierens, die Transzendenz, ist jedoch genau besehen kein Anderes des Seins bzw. des In-der-Welt-Seins des Daseins, sondern die Welt, in der das Dasein existiert und auf die hin es ek-sistiert, sowie das Sein selbst, das sich im Seienden zeigt, das dem Dasein als In-der-Welt-Sein begegnet, und das sich im Vernehmen des Daseins entbirgt. Vgl. hierzu etwa Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>16</sup>1986, 350–366.

<sup>5</sup> Vgl. zu dieser Differenzierung des Transzendenzbegriffs auch die soziologische Bestimmung des Transzendenzbegriffs bei Thomas Luckmann, der zwischen „kleinen“, „mittleren“ und „großen“ Transendenzen unterscheidet. Während „kleine“ und „mittlere“ Transendenzen stets auf Alltagserfahrungen bezogen sind, ist dann von „großen“ Transendenzen zu sprechen, wenn es sich um den Bezug auf eine andere, den Bereich der Alltagserfahrung sprengende und überschreitende Wirklichkeit handelt. Vgl. hierzu etwa Thomas Luckmann, *Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften*, in: Karl Gabriel (Hg.), *Religiöse Individualisierung und Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996, 17–28, hier 20.

<sup>6</sup> Vgl. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, III, 28ff.

<sup>7</sup> Vgl. zur Unendlichkeit des Nichts z.B. Friedrich Nietzsche, *Kritische-Studien-Ausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 6, München 1999, 297.

<sup>8</sup> Allerdings besteht in monistischen Interpretationen die Tendenz, das Unbedingte erneut mit

dem Unendlichen zu identifizieren: mit der Unendlichkeit der göttlichen All-Einheit, mit der Unendlichkeit des Universums als Modus dieser All-Einheit, mit der ewigen Wiederkehr von Werden und Vergehen der Welt in und durch die göttliche All-Einheit hindurch. Hier besteht eine problematische Analogie zwischen monistischen Interpretationen des Unbedingten im Sinne des Unendlichen und naturalistischen bzw. nihilistischen Interpretationen des Unendlichen.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu z.B. Plotin, *Enneaden*, V 4, 2f.

<sup>10</sup> Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992, 23.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 38 und 42.

<sup>12</sup> Vgl. etwa Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München 1987, 107.

<sup>13</sup> Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, München/Freiburg 1983, 197.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu z.B. Jacques Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993, 25ff und 45ff; ders., *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989, 19.

<sup>15</sup> Jacques Derrida, *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders./Gianni Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt am Main 2001, 37.

<sup>16</sup> Vgl. z. B. Jean-François Lyotard/Jean-Luc Thébaud, *Au Juste. Conversations*, Paris 1979, 102.

<sup>17</sup> Lévinas, *Jenseits des Seins*, aaO., 209.

<sup>18</sup> Lévinas, *Die Spur des Anderen*, aaO., 235.

<sup>19</sup> Vgl. z.B. Derrida, *Wie nicht sprechen*, aaO., 54.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu etwa Jean-François Lyotard, *Vorstellung, Darstellung, Undarstellbarkeit*, in: ders., *Immaterialität und Postmoderne*, Berlin 1985, 91-102, hier 98.

<sup>21</sup> Jean-François Lyotard, *Von einem Bindestrich (D'un trait d'union)*, in: ders./Eberhard Gruber, *Ein Bindestrich. Zwischen „Jüdischem“ und „Christlichem“*. Erweiterte Ausgabe, Düsseldorf/Bonn 1995, 27-51, hier 27.

<sup>22</sup> Vgl. hierzu Lyotard/Gruber, *Ein Bindestrich*, aaO., 102f.

<sup>23</sup> Vgl. zu dieser Kritik an einer radikalen negativen Theologie und einem äquivoken Verständnis der Theologie gerade im Kontext der Theodizeefrage etwa Armin Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1997, 56-78; Karl-Heinz Menke, *Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee*, in: Harald Wagner (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1998, 90-130, bes. 96ff.; Magnus Striet, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003, 27-31.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu unter Berufung auf Anselm von Canterburys Programm einer *ratio fidei* etwa Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, 3., vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2000, 37-57.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu auch Magnus Striet: „[...] zumindest Moralität muss Gott als dessen Minimalbestimmung doch wohl prädiert werden können, um den Glauben an ihn angesichts der harten Rückfragen, die dem Arsenal der Theodizeefrage entstammen, moralisch legitimieren zu können. Und von dieser Legitimationspflicht ist weder der Glaube noch die Theologie dispensierbar, wenn denn auch weiterhin gelten soll, dass allen, die fragen, Rechenschaft von der Hoffnung zu geben ist, die den Glauben trägt, und die fides qua creditur nicht leichtfertig und wohl kaum lange durchstehbar von der fides quae creditur abgetrennt wird.“ (Striet, *Offenbares Geheimnis*, aaO., 30)

„Den Allmächtigen ergründen wir nicht ...“

<sup>26</sup> Die im Folgenden skizzierte Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz orientiert sich also an zwei Voraussetzungen: an der Kritik des Konzepts radikaler Alterität einerseits sowie an der Kritik einer Metaphysik der Präsenz und eines monistischen All-Einheitsgedankens andererseits, der mit dieser Metaphysik der Präsenz verbunden ist, da der All-Einheitsgedanke den Gedanken der Allgegenwart des All-Einen einschließt. Problematisch ist die Metaphysik der Präsenz u.a. aufgrund ihrer These von der Möglichkeit der direkten Präsentation des Absoluten, was die Möglichkeit der unmittelbaren Erkenntnis und damit der Verfügbarkeit dessen impliziert, was sich direkt präsentiert. Der All-Einheitsgedanke wiederum ist u.a. deshalb zu kritisieren, weil in ihm nicht nur die Unterschiedenheit zwischen Unbedingtem und Bedingtem, Allgemeinem und Einzelem, Besonderem nivelliert wird, sondern weil er einem identitätslogischen Grundmuster folgt, in dem das Individuelle seines Eigenstandes beraubt und in einem allumfassenden All-Einen aufgehoben, letztlich aufgelöst wird. Das Einzelne verliert dadurch genau besehen seine Einmaligkeit und wird auf den bloßen Status eines Modus des Allgemeinen reduziert. Diese Kritik am Monismus und der mit ihm verknüpften Präsenzmetaphysik kann hier nicht näher ausgeführt werden.

<sup>27</sup> Im und als Moment vollzieht sich die Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem – ein Gedanke, der sich auch bei Hegel findet, dort aber ist nicht das Allgemeine Moment des Besonderen, sondern umgekehrt das Besondere Moment des Allgemeinen, in das es letztlich aufgehoben wird. Dadurch wird bei Hegel die Differenz zwischen Allgemeinem und Besonderen aufgehoben und damit auch der Selbststand des Individuellen gegenüber dem Allgemeinen. Hier dagegen bleibt der Eigenstand des Individuellen ebenso gewahrt wie die Differenz zwischen Allgemeinem und Einzelem, da das Allgemeine zwar als Moment des Einzelnen erscheint, aber gerade als Erscheinung sich nicht im Individuellen auflöst.

<sup>28</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main <sup>5</sup>1988, 396f.

<sup>29</sup> Ebd., 353. Die Frage nach dem Modus dieses Erscheinens lässt sich durch einen Begriff des Bildes beantworten, der sich vom platonischen Bildverständnis unterscheidet: Das Unbedingte erscheint als Bild, das kein bloßes Abbild eines Urbildes ist, sondern in dem das Unbedingte voll und ganz enthalten ist. Dennoch aber präsentiert sich das Unbedingte im Bild nicht direkt, sondern – als Bild – im Modus einer vermittelten Unmittelbarkeit in der Spannung einer Anwesenheit, die sich zugleich entzieht und darin Abwesenheit ist. Vgl. zu diesem Begriff des Bildes im Anschluss an Meister Eckhart und Fichte ausführlich Saskia Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002, bes. 195–209. Zu Parallelen dieses Bildbegriffs mit dem Symbolverständnis der Kabbala in Abgrenzung zu postmodernen Theorien der Absenz des Absoluten vgl. z.B. dies., *Jean-François Lyotard - Zeugnis für das Undarstellbare*, in: Joachim Valentin/Saskia Wendel (Hg.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2000, 264–278, hier 269ff.

<sup>30</sup> Vgl. zu dieser Spannung von Präsenz und Absenz, Nähe und Ferne im Moment des Sich-Zeigens etwa Martin Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in: ders., *Holzwege*, Frankfurt am Main <sup>7</sup>1994, 321–373, hier 347; ders., *Zeit und Sein*, in: ders., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1988, 1–25, hier 16. Vgl. auch Adorno, *Negative Dialektik*, aaO., 385.

<sup>31</sup> Es besteht also eine Differenz zwischen dem, was sich zeigt, und dem, was „der Fall ist“. Das, was sich zeigt, entzieht sich im Gegensatz zu dem, was der Fall ist, dem Zugriff begrifflichen Denkens, also diskursiver Erkenntnis. Daher kann es auch nicht univok ausgesagt werden. Dennoch aber will auch das, was sich zeigt, gesagt werden: Es drängt in den Bereich des Diskursiven, kann jedoch von diesem niemals völlig erfasst werden. Der Modus dieses Sagens über das, was sich zeigt, ist die Analogie.

<sup>32</sup> Dies wird insbesondere dann plausibel, wenn man in der Bedingtheit menschlicher Existenz selbst ein Moment Unbedingtheit auszumachen vermag, in dem sich Unbedingtes ins Bild setzt, etwa in der Subjektivität und der Freiheit des konkreten Individuums. Vgl. hierzu z.B. Wendel, *Affektiv und inkarniert*, aaO.

<sup>33</sup> Vgl. zur Analogie als Mittelweg zwischen Äquivozität und Univozität z.B. Thomas von Aquin, *S.th.* I, 13, 5c.

<sup>34</sup> DH 806. Allerdings ist zu betonen, dass unter der Bedingung des *linguistic turn* die Möglichkeit der Analogie nicht mehr ontologisch unter Bezug auf die Annahme einer *analogia entis* zu rechtfertigen ist, sondern sprachphilosophisch unter Bezugnahme auf die These Wittgensteins, dass die Bedeutung von Sprache durch Gebrauch entsteht. Die prinzipiell unendliche Kette der Bedeutungen findet ihre Möglichkeitsbedingung und ihre Grenze zugleich in einem Prinzip, das sie gründet, selbst jedoch kein Glied dieser Kette ist.

„Den  
Allmächtigen  
ergründen wir  
nicht...“

# Wer trägt die Verantwortung?

Hermann Häring

## I. Erfahrungen des Unlösbaren

Bei einer Einreise in die Vereinigten Staaten wurde ich auf dem Flughafen, wie üblich, einer genauen Kontrolle unterzogen. Der Beamte, ein farbiger älterer Herr, entdeckte, dass ich auf dem Weg zu einem theologischen Seminar war. Streng erklärte er mir, vor meiner Einreise müsse ich ihm eine wichtige Frage beantworten: „Was ist das schönste Buch der Bibel?“ Ich zögerte. Schon lag mir „Das Hohelied“ auf der Zunge. Dann aber änderte ich meine Meinung und sagte ihm: „Das Buch Ijob“. Glücklicherweise strahlte er mich an, zeigte mir ein Photo seines Pfarrers und erzählte mir, dass Gott gerade im Unglück auf unserer Seite stehe, aber zusammen mit Ijob dürften wir klagen und weinen. Überhaupt führe es zu nichts, nach Schuld und Verantwortlichkeit zu fragen. Er habe schon immer auf Gott vertraut, und Gott habe ihm immer geholfen, auch wenn es ihm schlecht gegangen sei.

Es war nicht der Zeitpunkt, um mit diesem so sympathischen Mitchristen in einen theologischen Disput einzutreten. Jedenfalls fühlte ich mich beschämt, weil mich die Frage nach Gottes Verantwortlichkeit doch immer wieder ratlos machte. Aus meinem Herzen wäre keine so überzeugende Antwort gekommen. Aber muss ich deshalb ein schlechtes Gewissen haben? Ich habe schon oft versucht, diese Frage mit der Bibel in der Hand zu beantworten.<sup>1</sup> Dort lese ich, dass Jahwe selbst das Herz des Pharao (Ex 10,1) und das Herz des Volkes verstockte (Jes 6,10). Ich habe zur Kenntnis genommen, dass Jahwe sein Volk Israel wieder zerschlagen kann wie der Töpfer die Schüssel, die er gemacht hat (Jes 45,9; Jer 18,6). Das Jesajabuch hat mich darüber belehrt, dass Jahwe das Licht bildet und die Finster-