

Die Unsichtbarkeit Gottes

Christian Link

Mit der Unsichtbarkeit haben Philosophie und Wissenschaft weniger Probleme als die Theologie. Hinter den sichtbaren Dingen, sei es Tisch, Rose oder Pferd, wussten die Griechen, steht als ihr *unsichtbares*, ihre Gestalt prägendes Urbild die unsichtbar bleibende Idee. Der *unsichtbare* Kosmos mathematischer Gleichungen hilft dem Physiker, Ordnung in die verwirrende Vielfalt der Erscheinungswelt zu bringen. Von der *unsichtbaren* Realität radioaktiver Strahlung haben uns spätestens die spektakulären Unfälle von Tschernobyl und Fukushima überzeugt. Die Unsichtbarkeit *Gottes* aber scheint für Glaube und Denken ein kaum zu bewältigendes Problem zu sein.

Dass der biblische Gott, den nach Joh 1,18 „niemand je gesehen hat“, nicht erkannt werden kann wie ein Gegenstand unserer Wissenschaft, weiß jeder, der sich in die Erzählungen und Berichte des Alten oder Neuen Testaments vertieft hat. Es kann wohl niemand Gott loben oder zu ihm beten, der nicht auch sein Schweigen, sein Verstummen und seiner Verborgenheit erfahren hat. „Was die biblischen Texte von Gott zu berichten wissen, bleibt deshalb von Spannungen und Widersprüchen durchzogen, die sich nicht beseitigen lassen“, man müsste denn „den geschichtlichen Erfahrungsbezug [das heißt] die biblischen Verständnisbemühungen um den *nicht* auf Begriffe zu bringenden Gott verlieren“.¹ Weltbilder, insbesondere von der Wissenschaft entworfene Bilder, leben von scharf definierten Begriffen; dasselbe wird man von den dogmatischen Gottesbildern der *theologischen* Tradition sagen müssen. Beide aber riskieren damit, Gott und die von ihm geschaffene Welt in der Vielfalt ihrer Phänomene zu verfehlen. Aus diesem Grund hat das zweite Gebot unserer Bibel (das Luthers Katechismus leider nicht in seine „Zehn Gebote“ aufgenommen hat) jedes *Gottesbild*, in dem wir unsere Erwartungen, Vorstellungen und Wünsche formulieren, strikt untersagt. Deshalb redet die Bibel von Gott durchweg in *lebensweltlichen* Zusammenhängen, und die bekannten Probleme im Dialog mit Physik und Biologie werden sich wohl erst dann lösen lassen, wenn wir nach den *lebensweltlichen* Voraussetzungen dieser Wissenschaft fragen. Denn Lebenswelten unterliegen wie alles Lebendige Umbrüchen und Krisen. So auch das Verständnis von Gott. Für das Judentum war es die Krise des *Exils*: Hat Gott sein Volk an die „heidnische“ Umwelt von Assur und Babylon verraten und definitiv verlassen? Im Neuen Testament war es die Krise des *Kreuzes*: Hat Gott seinen Gesandten und Zeugen Jesus scheitern lassen und dessen Verkündigung desavouiert? In beiden Fällen hat das überlieferte Gottesverständnis tiefgreifende Veränderungen durchgemacht, ohne die es unser Altes und Neues Testament nicht gäbe. Sprechen wir heute von einer Krise des Redens von Gott, so reiht sich dieser Vorgang in älteste Erfahrungen ein; er ist keine Katastrophe, nötigt uns aber, überkommene (vielleicht auch neu entstehende) Vorstellungen und Erwartungen zu korrigieren. Die Frage ist nur: Wo muss diese Korrektur ansetzen, von welcher Instanz sich leiten lassen: von unserm wissenschaftlich geprägten Bewusstsein oder von unseren lebensweltlichen Einstellungen, eventuell gar von beiden?

¹ I.U.Dalferth, *Malum. Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008, 409.

Die Wurzeln der gegenwärtigen Krise sind – jedenfalls an der Oberfläche – leicht zu erkennen. Zwar wird von Gott zwar noch geredet, auffälliger aber ist das Schweigen, das ihn umgibt, denn wir leben in einer Welt, in deren Selbstverständnis Gott allenfalls noch als Zitat vorkommt. Die Wissenschaft bedarf seiner nicht mehr; die Philosophie hat sich seiner entledigt. Es ist – mit den Worten Karl Löwiths geredet – für das moderne Bewusstsein „kaum noch des Denkens und Sagens wert ...: dass überhaupt kein Gott ist, weder ein glaubwürdiger, noch ein denkwürdiger, weder ein anwesender noch ein abwesender“.² Beide Feststellungen hängen miteinander zusammen. Es ist die Gefährdung, die den christlichen Glauben und seine Theologie beständig begleitet, dass Gott sozusagen totgeredet, dass er durch die Worte, die ihn verkündigen sollen, verschwiegen wird.³ Die Formen dieses Verschweigens sind uns bekannt: Gott wird als eine bloße Formel oder, schlimmer noch, als ein bloßes Versatzstück gebraucht, das gestern mit dem christlichen Staat und seiner Verfassung, heute mit der schleichenden Sinnkrise der Gesellschaft und morgen vielleicht wieder mit einem revolutionären Aufbruch der Jugend, ihrer Emanzipation aus dem Wertgefüge von gestern, zusammengebracht wird. Er wird in Zusammenhänge hineingelesen, in denen die Erfahrung der aufmerksamen Zeitgenossen den Menschen nur mit sich selbst beschäftigt sieht. Aus dem eindeutigen Wort wird ein mehrdeutiges: „Irgendwoher muss doch alles kommen; einen letzten Sinn des menschlichen Lebens muss es doch geben; im Tod kann sich doch nicht alles auflösen.“ Mehrdeutige Worte aber sind vage, undeutlich. Das undeutliche Reden hat Gott dort entbehrlich und überflüssig gemacht, wo es auf genaues Reden ankommt: im Bereich der Wissenschaft und als dessen Folge dann in der wissenschaftlich geprägten neuzeitlichen Welt. Ich will diese Hinweise mit zwei bekannten Zitaten Bonhoeffers erläutern:

„Die Religiösen sprechen von Gott, wenn menschliche Erkenntnis (manchmal schon aus Denkfaulheit) zu Ende ist oder wenn menschliche Kräfte versagen – es ist eigentlich immer der *deus ex machina*, den sie aufmarschieren lassen entweder zur Scheinlösung unlösbarer Probleme oder als Kraft bei menschlichem Versagen, immer also in Ausnutzung menschlicher Schwäche bzw. an den menschlichen Grenzen. Das hält zwangsläufig immer nur solange vor, bis die Menschen aus eigener Kraft diese Grenzen etwas weiter hinausschieben und Gott als *deus ex machina* überflüssig wird ...“

„Es ist heute so, dass es auch für diese Fragen (Schuld, Leiden und Tod) menschliche Antworten gibt, die von Gott ganz absehen können. Menschen werden faktisch – und so war es zu allen Zeiten – auch ohne Gott mit diesen Fragen fertig, und es ist einfach nicht wahr, dass nur das Christentum eine Lösung für sie hätte.“⁴

I. Die Unsichtbarkeit Gottes als Problem

Es gibt von Friedrich Nietzsche eine Parabel, die dieses Problem, seine Radikalisierung und die Erschütterung, die es ausgelöst hat, grell beleuchtet:

² K.Löwith, *Gott, Welt und Mensch in der Metaphysik*, Göttingen 1967, 250.

³ E.Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, IX. 1ff.

⁴ D.Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* 1961 (11.Auf.), 181. 211.

„Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: Ich suche Gott! Ich suche Gott! – Da dort gerade viele zusammenstanden, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter. Ist er denn verloren gegangen? sagte der eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der andere. Oder hält er sich versteckt? ... Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. ‚Wohin ist Gott?’ rief er, ‚ich werde es euch sagen! *Wir haben ihn getötet* – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder!“⁵

Die Unsichtbarkeit Gottes wird hier als Symptom seiner völligen Abwesenheit gedeutet, mehr noch, als Indiz seines Todes, und für diesen Tod – das will Nietzsche sagen, sind – wir als Erben der Aufklärung verantwortlich. Wir haben seine Funktionen übernommen, haben uns in einer Welt eingerichtet, die wie Bonhoeffer sagt, auch ohne ihn mit ihren Problemen fertig werden kann. Dabei ist die Rede vom „Tod Gottes“ älter; sie stammt von Hegel, der unmittelbar an die christliche Überlieferung anknüpft.⁶ Der Karfreitag, so seine These, das historische Datum, an dem die Menschheit mit der Ermordung Jesu sich seines Gottes entledigte, hält der aufgeklärten Neuzeit den Spiegel (*speculum*) vor, damit sie darin ihr eigenes Gesicht erkenne. Im Kreuz wird die Gottverlassenheit der *Welt* offenbar, die sich über alle Lebensgebiete ausbreitet. Das ist der Sinn seines vielzitierten Wortes vom „*spekulativen Karfreitag*“. Es ist ein Karfreitag, auf den keine Ostergewissheit mehr folgt, und das bedeutet, dass die Menschheit nicht etwa aus Unwissenheit oder Blindheit verlernt hätte, diesen Tod im Licht der Auferstehung zu begreifen; es bedeutet vielmehr, dass sie unter Bedingungen lebt, die ein solches Begreifen unmöglich machen. Die hat sich durch ihre Wissenschaft und Technik die Natur in einer Weise unterworfen, dass für ein „Eingreifen“ Gottes, auch nur für seine Wahrnehmung etwa im Phänomen des Schönen, buchstäblich kein Raum mehr bleibt. Die Welt ist „für sich schon fertig“, sie hat ihre Fugen geschlossen, sie schweigt von Gott.

Dafür aber haben wir einen hohen Preis gezahlt. „Wohin ist Gott?“ fragt Nietzsche und bringt damit zum Ausdruck, dass Gott nicht mehr da ist, wo er als Gott hingehört, nämlich ganz oben, um von dort aus überhaupt die Unterscheidung zwischen Oben und Unten und so allererst eine Hierarchie der Werte zu ermöglichen. Ist Gott nicht oben, und deshalb kein Gott mehr, dann entsteht notwendig die Frage, ob nicht vielmehr alles richtungslos, orientierungslos, wertfrei werde. „Wohin ist Gott? ... Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? ... Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts?“ Orientierung aber braucht das Denken, wenigstens in seinen Begriffen. Ist Gott kein eindeutig orientieren-der Begriff mehr, so ist für das Denken die Gottesgewissheit im Kern getroffen. Die bis in unsere Tage so viel wirksamere naturwissenschaftliche Aufklärung hat im Grunde nur die Konsequenzen dieser von Nietzsche erstmal erfahre-

⁵ F.Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Aphorismus 125

⁶ G.W.F.Hegel. Glauben und Wissen (1802/03), PhB 62b, Hamburg 1962, 124 (Jub.-Ausg., Bd. 1, 433. Vgl. Chr.Link, Hegels Wort „Gott selbst ist tot“, ThSt 114, Zürich 1974.

nen Erschütterung sichtbar gemacht. Sie stellt in einer sehr viel naiveren, nämlich empiristischen Weise die Frage: Wo ist Gott? Und auch hier geht es vordergründig um das Problem seiner Nicht-Sichtbarkeit.

Als Beispiel führe ich die zu einer gewissen Berühmtheit gelangte „Gärtnerparabel“ von Anthony Flew, einem Vertreter der modernen sprachanalytischen Religionsphilosophie, an, die diesen Sachverhalt illustriert. Zwar sind deren Argumente weder neu, noch ein Zeugnis besonderer intellektueller Schärfe, doch verraten sie, wo die Gottesfrage für das moderne Bewusstsein ihre unvermutete Problematisierung erfahren hat. Zwei Forscher, so die Parabel, stoßen im Urwald auf eine blumenbestandene Lichtung. Der eine schließt auf das Dasein eines Gärtners, der die Blumen pflegt, der andere schließt einen solchen Eingriff kategorisch aus. Sie kommen überein, die Streitfrage empirisch, durch raffinierte technische Nachweismethoden, zu prüfen. Umsonst. Der vermutete Gärtner zeigt sich nicht. Der erste zieht seine Behauptung – folgerichtig – schrittweise zurück, oder richtiger: seine Behauptung verflüchtigt sich schrittweise bis zur Annahme eines körperlosen, unsichtbaren, unhörbaren Wesens, das sich um die geliebten Blumen kümmert – woraufhin Flew den skeptischen Kontrahenten zuletzt entwaffnend fragen lässt: Wodurch unterscheidet sich denn das, was du einen unsichtbaren, unkörperlichen, ewig unfassbaren Gärtner nennst, von einem imaginären oder überhaupt keinem Gärtner?⁷

Es ist das Ziel dieser Parabel, Gott (in einer Reihe mit anderen metaphysischen Begriffen) als ein Wort ohne Bedeutung, d.h. als eine schlechthin sinnlose Vokabel zu erklären. Denn es lässt sich – so das kritische Argument – nicht mehr sagen, was die Behauptung eines lebendig wirksamen Gottes im Munde des Gläubigen überhaupt meint. Sie stirbt wie der imaginäre Gärtner den Tod von tausend Einschränkungen (death of thousand qualifications).

Worauf beruht die Evidenz, die diese konstruierte Fabel für das Bewusstsein des gebildeten Amerikaners offenbar hat?

(1) Zunächst tritt das Kriterium, das zum Richter auch über religiöse Aussagen herangezogen wird, scharf ans Licht, das durch Karl Popper verschärfte Falsifikationskriterium: Der Sinn einer Aussage wird durch das bestimmt, was sie auf eine empirisch nachweisbare Weise verneint. Wenn sie nichts verneint – das ist die Situation des Forschers, der sich auf die These eines körperlosen Wesens zurückzieht – kann sie auch nichts Positives behaupten. Für einen Satz, der als wahr gelten soll, müssen sich auch die Fälle angeben lassen, in denen sein Aussagesinn nicht bewahrheitet werden kann. Diese negative Probe aber bleiben die Aussagen über Gottes Allmacht oder Gottes grenzenlose Liebe schuldig. Sie sind – auf diesen einen Punkt konzentriert sich die empiristische Kritik – nicht überprüfbar. Hier wird jede sinnvolle und insofern „wahre“ Aussage auf eine bestimmte Idee von Wissenschaftlichkeit und auf die ihr entsprechende Methode restringiert.

⁷ Zit. n. H.Hofmeister, Wahrheit und Glaube, Wien 1978, 255.

(2) Eine zweite Beobachtung ist noch wichtiger: Der von Flew bemühte Forscher hat eine sehr bestimmte Vorstellung von Gott („Gärtner“), die ihn nötigt, dessen Erscheinung im Sinne der Empirie fortschreitend einzuschränken. Er scheitert mit einer Hypothese vom *Wesen* Gottes an der Realität. Immer scheint die Gotteskritik von dem Gottesbild auszugehen, das unser Denken bestimmt. Gott ist der absolute, weltüberlegene Herrscher, die jede Abwesenheit ausschließende Allmacht, der „Alleskönner“. Diese Gottesbilder der Tradition aber sind zu einem guten Teil unglaubwürdig geworden. Sie haben den Zusammenprall mit der Realität einer autonom gewordenen, gleichwohl aber wie nie zuvor an sich selbst leidenden Welt nicht standgehalten. So nahe sie sich dem Denken legen, so fern liegt es demselben Denken, sie mit einem wirklich „existierenden“ Gott, auf dessen Nähe man zählen kann, zu verbinden. Deshalb hat die Rede von Gott ihre Selbstverständlichkeit verloren; denn was sich nicht nahe legt, ist nicht selbstverständlich.

Beide Feststellungen laufen im Resultat auf dasselbe hinaus. Hier ist die Frage nach Gott so gestellt, dass keine Erfahrung sie mehr zu beantworten vermag. Die Wirklichkeit, die sich hinter dem Namen „Gott“ verbergen mag, ist aus dem Bereich „wissenschaftlicher“ Erfahrung ausgewandert. Wir sprechen von einem „methodischen“ Atheismus. „Gott“ ist kein sinnvolles Wort empirischer Sprache mehr. Er verschwindet im Unbestimmten. So auch in dem hier angeführten Beispiel. Hier zielt die Frage: Wo ist Gott? nicht mehr auf einen angebbar bestimmten Ort. Sie hat einen anderen Richtungssinn. Wenn es den Gärtner gibt – das ist ihre Voraussetzung – dann ist er der *notwendige* Grund für die Existenz und den Bestand der blumenbewachsenen Lichtung. Denn was notwendig ist, muss sich beständig manifestieren, es schließt jede Abwesenheit aus. Besteht die empirisch angesetzte Frage nach Gott diese Probe *nicht*, dann müssen wir uns von dem alten Axiom verabschieden, Gott sei in der Welt und für die Welt ein notwendiges Wesen (*ens necessarium*). Der biblische Gott aber ist „*mehr als notwendig*“ (E.Jüngel) – freilich nicht im Sinne einer Steigerung unserer Logik. Das führt uns zu dem *theologischen* Problem der Unsichtbarkeit Gottes.

In Martin Bubers „Erzählungen der Chassidim“ findet sich folgende kurze Episode: Als Rabbi Jizchak Meir ein kleiner Junge war, brachte ihn seine Mutter einmal zum Maggid nach Kos-nitz. Da fragte ihn einer: „Jizchak Meir, ich gebe dir einen Gulden, wenn du mir sagst, wo Gott wohnt.“ Er antwortete: „Und ich gebe dir zwei Gulden, wenn du mir sagst, wo er nicht wohnt.“ Kein Ort, an dem Gott nicht gegenwärtig sein, an dem wir ihn nicht antreffen könnten! Du kannst ihn, schreibt Luther, im Feuer, im Wasser und selbst noch im „Strick“ des Selbstmörders finden. Gott ist allgegenwärtig und darum – so möchte man mit der Logik der Philosophen folgern – natürlich unsichtbar, nämlich reiner Geist. Tatsächlich aber ist die Unsichtbarkeit Gottes eine der größten Herausforderungen, mit denen die Theologie fertig zu werden hat: „Niemand hat Gott je gesehen“, heißt es im Prolog des Johannesevangeliums (1,18): Diese „unbestreitbare Erfahrung, dass Gott nicht zu sehen ist, muss alle Rede von Gott jederzeit begleiten können“ (E.Jüngel). Kein Zweifel, die philosophische Rede von Gott kann sie jederzeit begleiten. Aber meinen sie deshalb schon dasselbe?

Was diese Unsichtbarkeit unmittelbar zu verstehen gibt, kann man zunächst so ausdrücken: Gott kommt in der Welt nicht vor wie eine Blume oder wie ein seltener Stein, aber offenbar auch nicht so wie ein (gleichfalls unsichtbares) Naturgesetz oder ein Weltprinzip. Er gehört nicht zu den Phänomenen, von denen man sagen kann „es gibt“ sie. Er ist kein mögliches Objekt unserer Erkenntnis. In der plastischen Sprache Luthers gesagt: „Denn Gott zu haben, kannst du wohl abnehmen (= erkennen), dass man ihn nicht mit Fingern ergreifen und fassen noch in Beutel stecken oder in Kasten schließen kann.“⁸ Ähnlich pointiert heißt es bei Bonhoeffer: „Ein Gott, den es gibt, gibt es nicht.“⁹ Will man diese Feststellung scharf formulieren, muss man sogar sagen: Gott existiert nicht, sofern nämlich der Begriff „Existenz“ das Dasein eines Dinges (eines vorstellbaren Objekts) im Raum und in der Zeit bezeichnet. Er lässt sich nicht aufweisen, so wie man die Existenz eines unbekanntem Planeten aus den Bahnen der schon bekannten erschließen kann. Er lässt sich, so sehr wir es darauf anlegen, nicht beweisen, denn ein bewiesener Gott wäre ein Stück Welt; seine Unsichtbarkeit wäre mit dem Beweis zuletzt preisgegeben, der sich ja nur mit dem Material der Welt führen ließe.

Was folgt daraus? Zunächst dies: Nach Gott kann man nicht fragen wie nach einem Objekt, dem ich neutral gegenüber stehe, um über sein Wesen und seine Wirklichkeit Erwägungen anzustellen. Er lässt sich nicht „objektivieren“ (Bultmann). „Wer durch Gründe bewogen wird, Gottes Wirklichkeit zu glauben, der kann sicher sein, dass er von der Wirklichkeit Gottes nichts erfasst hat; und wer mit Gottesbeweisen etwas über Gottes Wirklichkeit auszusagen meint, disputiert über ein Phantom.“¹⁰ In der Haltung wissenschaftlicher Distanz, das heißt *ohne* mit seiner eigenen Existenz in jede hier mögliche Aussage mit hineingezogen zu werden, ist hier nichts zu gewinnen, denn, so Bultmann, Gott ist die „alles bestimmende Wirklichkeit“ und muss darum mich, den Fragenden und Erkennenden, notwendig in sich schließen.

Nun kann man aus dieser in denkbar größter Allgemeinheit formulierten Bestimmung sehr verschiedene Schlüsse ziehen. Eine der geläufigsten Folgerungen bezieht diese „Definition“ auf die Wirklichkeit des menschlichen Handelns. Der unsichtbare Gott würde durch das sichtbare, „engagierte“ Handeln der Christen in der Welt vertreten (nach der frommen, aber grundverkehrten Devise, dass Gott keine anderen Hände hätte als die unsrigen). Gottes Unsichtbarkeit würde gleichsam abgeleitet und aufgefangen durch die ebenfalls unsichtbar bleibende moralische Bestimmung des Menschen, die sich nun mühelos in die sichtbare, menschlich gute Tat übersetzt. Die „Mitmenschlichkeit“ figuriert nun gleichsam als eine Art Gottesdefinition. Auf diesem Wege wird die Unsichtbarkeit Gottes freilich missverstanden, ja nahezu in ihr Gegenteil verkehrt: sie ist nun die negative Seite der Sichtbarkeit dieser Welt und unserer Weltwahrnehmung. Gott müsste sich demzufolge als das Apriori, als das „Woher“ unserer Menschlichkeit (oder als „Geheimnistiefe“ unserer Wirklichkeit) aufweisen lassen, in jedem Falle als ein Prinzip, das es „gibt“.

⁸ M.Luther, Großer Katechismus, BSLK 563.

⁹ D.Bonhoeffer, Akt und Sein, DBW 2, Gütersloh 1988,

¹⁰ R.Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, Glauben und Verstehen I, Tübingen 1961, 26.

Nun hat aber die Unsichtbarkeit Gottes, folgt man dem Neuen Testament, nicht den Sinn, den Glauben ins Leere gehen zu lassen, sondern – im Gegenteil – ihn seiner Sache gewiss zu machen. Der Hebräerbrief definiert den Glauben geradezu durch seine Beziehung „auf das, was man nicht sieht“ (11,1), und das heißt sicher nicht: Was man sieht, kann man wissen, was man nicht sieht, muss man eben glauben! Was aber sagt diese theologische Definition dann?

Sie hat ihren genauesten Ausdruck im Wort von der „*Verborgenheit Gottes*“ gefunden. Gott verbirgt sich, sagt Luther, unter dem Gegensatz (sub contrario) seiner selbst¹¹, in der Schwachheit des Apostels, im Leiden Christi. Deshalb geht der Glaube aufs Unsichtbare. Die Bestimmung der Unsichtbarkeit nötigt uns also, Gott und Welt gerade *nicht* auseinander-zureißen, sondern zusammenzuhalten. Gott tritt zur Welt nicht hinzu wie ein Gespenst, das „nicht dazu gehört“, mit dem es in keiner Hinsicht stimmt; er zielt vielmehr in sich selbst auf die Welt hin; er bestimmt sich zur Welt (E.Jüngel). Seine Unsichtbarkeit hat in der Inkarnation ihren prägnantesten Ausdruck gefunden. Romano Guardini hat das in einprägsamer Weise formuliert: „Was Gott ins Menschliche übersetzt, das verbirgt ihn zugleich als Gott.“ Hier erst ist an den Tag gekommen, was Unsichtbarkeit, theologisch verstanden, meint: offenbar mehr als die Form eines trivialen Geheimnisses, hinter das man wie hinter einen Vorhang kommen kann (wie im Fall der Naturgesetze), nämlich: das Inkognito, das sich unter der Gestalt des stadtbekanntem Zimmermanns aus Nazareth verbirgt. Pascal sprach von einem wirklichen Paradox: Gott war „viel leichter zu erkennen, solange er unter dem Schleier der Natur [als Weltprinzip Stoa] unsichtbar war, als jetzt, da er sich in der *menschlichen* Natur (dans l'humanité) sichtbar gemacht hat.“¹² Und noch einmal Bonhoeffer: „Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nicht anders, als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt“ mit der Folge, „dass ich die Wirklichkeit Gottes nie ohne die Wirklichkeit der Welt“ erfahre, und nun sogar auch umgekehrt: „dass ich die Wirklichkeit der Welt nie ohne die Wirklichkeit Gottes erfahre.“¹³

II. Noch einmal. Wo ist Gott? Die Frage der Theodizee

„... die Wirklichkeit der Welt nie ohne die Wirklichkeit Gottes?“ Kann man im Ernst so reden? Gewiss, der Mensch ist trotz aller manifester Unmoral ein moralisches, auf Moral festgelegtes Wesen. Es gibt so etwas wie die existentielle Parteinahme des Menschen für das Gute, ein ursprüngliches Affiziertsein vom Schicksal des Guten, der guten Sache oder der guten Person in der Welt. Die Wirklichkeit des Guten scheint die wichtigste religiöse Rahmenkategorie zu sein. Das Gutsein ist Maßstab Gottes und der Menschen, das Besserwerden Bedingung und Hoffnung zugleich für eine von Gott regierte Welt. Hinter dieser Überzeugung steht Schillers Postulat, dass, wenn schon nicht auf Erden, so doch „überm Sternenzelt“ ein „guter Vater wohnen muss“. Solche existentielle Parteinahme für das Gute bricht jedoch angesichts der Wirklichkeit des hem-

¹¹ Vgl. hierzu die Thesen 19-21) der Heidelberger Disputation *M.Luthers* (1518), WA 1,361f.

¹² *B.Pascal*, Lettre à Madame de Roannez, in: *Pensées et opuscules*, Paris o.J., 214.

¹³ *D.Bonhoeffer*, Ethik 1958 (4.Aufl.), 60f.

mungslosen Bösen, heimtückischer Krankheiten, Selbstmord, Hunger oder Ungerechtigkeit, in die Anklage dessen aus, der die Macht haben sollte, dem Guten zum Sieg zu verhelfen, indem er das Böse niederschlägt oder zumindest gerecht bestraft. Doch davon erfahren wir nichts.

Das Theodizeeproblem verschärft die Ausführungen über Gottes Verborgenheit noch einmal fast bis zum Widerruf. Es ist ein modernes Problem. Wir haben die Welt in die eigene Regie genommen, haben uns die totale Verantwortung für ihren geschichtlichen Wandel aufgebürdet, und werden nun angesichts von Krieg und Gewalt, aber auch angesichts einer uns überfordernden Technik zunehmend mit der Erfahrung blanker Sinnlosigkeit konfrontiert. Die Frage nach Gott stellt sich auf eine charakteristisch andere Weise als wir es von unserer großen christlichen Tradition her kennen. Wer oder was Gott ist und ob überhaupt ein Gott ist, das entscheidet sich für den heute fragenden Menschen daran, wo Gott anzutreffen ist. Die Fragen der klassischen Theologie nach Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes sind hier in einer neuen und eigenartigen Weise zusammengefasst, und darin spiegelt sich der Umbruch der modernen Problemsituation. Die Vernunft, unterstützt von Predigt und kirchlichem Unterricht, fordert den gütigen, allmächtigen und gerechten Gott, und angesichts dieses Postulates, angesichts seiner Evidenz auch für das aufgeklärte Denken bricht nun die Frage auf: Wo ist denn Gott, wenn er doch so ist? Wo ist er beim tödlichen Unfall auf unseren Straßen? Wo bei den politisch Verfolgten und Inhaftierten? Wo bei den Flüchtlingsströmen aus Afrika, und wo bei den an jeder irdischen Gerechtigkeit verzweifelnden Menschen, die lieber den Freitod wählen als sich dem Elend ihrer alten oder neuen Umgebung auszusetzen?

Warum greift er nicht ein? Wo war er, so die Schicksalsfrage des 20. Jahrhunderts, in Buchenwald, Auschwitz oder Treblinka? Gott wird an seinen unterstellten Eigenschaften gemessen, und weil unser Denken sie nicht verifizieren kann, weil keine Erfahrung die Wirklichkeit findet, die ihnen entspricht, wird er nicht nur für unglaubwürdig, sondern für tot erklärt. Dabei sind diese Fragen sehr viel älter als unser Jahrhundert. Auch die Bibel kennt sie: „Tränen sind meine Speise geworden Tag und Nacht, da man täglich zu mir sagt: Wo ist nun dein Gott?“ (Ps 42,4) „Warum sollen die Heiden sagen: „Wo ist nun ihr Gott?“ (Ps 79,10) Das Buch Hiob ist ein grandioser Spiegel dieser Ratlosigkeit, gesteigert noch dadurch, dass hier ein Frommer, wahrhaftig kein Atheist, sozusagen ins Leere hinein fragt: „Ich wollte wissen, wie er mir Rede stünde, und hören, was er mir sagen könnte. Würde Gott in Allmacht mit mir streiten? Ach wollte er nur auf mich achten!“ (23,5f.) Aber ihn erreicht keine Antwort, die ihn beruhigen könnte. Er sucht die Schuld bei sich selbst: „Warum nimmst du mein Vergehen nicht fort, vergibst mir nicht meine Schuld?“ Auch hier bekommt er kein Echo, und erklärt resigniert: „Nun lege ich mich in den Dreck, da suchst du mich, doch ich bin weg“ (7, 21) Denn er hat vergeblich gesucht: „Siehe, ich gehe nach Osten – da ist er nicht, nach Westen – ich gewahre ihn nicht; im Norden suche ich ihn – ich schaue ihn nicht, biege um nach Süden – ich sehe ihn nicht“ (23,8f.). Hier sind unsere Fragen präsent, aber doch in einer *anderen* Weise; sie haben einen anderen „Sitz im Leben“. Denn Hiob sagt oder schreit das ja alles einem schweigenden Gott, aber eben *Gott*, ins Gesicht. Und wenn uns die Bibel diese und

andere Worte überliefert (die jeden Pastor, würde er sie in eigenem Namen nachsprechen, sein Amt kosten müssten), dann will sie uns damit etwas Bestimmtes zu verstehen geben, das ich so formulieren würde: Die Erfahrung der *Entzogenheit* Gottes, auch die Erfahrung seines *Schweigens*, gehört in das Bekenntnis zu Gott. Dieser Gott ist Hiob aufs äußerste problematisch geworden. Er „erkennt ihn, seinen Gott, darin nicht wieder“, schreibt ein Ausleger. „Er sieht darin wohl Gott – aber gewissermaßen einen Gott ohne Gott ... Er zweifelt keinen Augenblick daran, dass er es mit diesem, seinem Gott zu tun hat: es bringt ihn aber fast oder ganz von Sinnen, dass eben er ihm in einer Gestalt begegnet, in der er ihm schlechterdings fremd ist.“¹⁴ Seine Rechtfertigung in den leidenschaftlich geführten Dialogen mit seinen Freunden kann daher nur die Form haben, dass er Gott *gegen* Gott ins Feld führt (nemo contra Deum nisi Deus ipse). Doch kann das die Lösung der Theodizeefrage sein? Das Problem der Unsichtbarkeit ist hier aufs äußerste gesteigert, aber es ist nicht das Problem des Atheismus. Es geht um „seinen“, um „unseren“ Gott, der sich gerade jetzt nicht manifestiert. Unsere Frage ist da, aber die Frage Hiobs bezieht sich pointiert auf die verneinte Anwesenheit Gottes; sie ist in den Augen der biblischen Überlieferung eine hypothetische Herausforderung, lässt doch ein wahrer Gott sich durch das Elend seiner Verehrer nicht diskreditieren! Das *Sein* Gottes wird durch diese Fragen gar nicht in Zweifel gezogen. Ist Gott nicht manifest anwesend, so ist er *verborgen*, aber auch in dieser Verborgenheit der unbezweifelte, wahre Gott.

III. Das Bilderverbot

Die Unsichtbarkeit Gottes, soviel ist deutlich geworden, hat einen ganz anderen Sinn als die Unsichtbarkeit eines Urbildes, einer Idee, der ein sichtbares Abbild entspricht. In einem weiteren Schritt, der auch am Anfang hätte stehen können, will ich auf die Frage ihres biblischen Haftpunktes eingehen. Warum diese, unser Gottesverständnis so erschwerende Bestimmung? Das Deuteronomium gibt, rückblickend auf die Szene, in der Israel die Zehn Gebote vom Sinai herab empfangen hat, die folgende Begründung:

„Der Herr redete zu euch mitten aus dem Feuer; den Schall von Worten hörtet ihr, nur einen Schall, doch eine Gestalt *sahet* ihr *nicht* ... So hütet euch nun wohl um eures Lebens willen – ihr habt ja keinerlei Gestalt gesehen an dem Tag, da der Herr am Horeb ... zu euch redete – dass ihr nicht frevelt und euch ein Gottesbild macht ...“ (Dtn 4, 12. 15f.)

Es ist das *Bilderverbot* – es gehört in den innersten Kreis des biblischen Gottesglaubens, auch wenn es im lutherischen Katechismus erstaunlicherweise fehlt – nach dessen Sinn wir fragen müssen. Dafür spricht nicht schon sein nachweislich hohes Alter, sondern weit mehr der Umstand, dass das spätere Israel sich selbst an diesem Verbot gemessen hat. Es ist ein, ich möchte sagen: *das* entscheidende Kriterium des *theologischen* Redens von Gott: „Du sollst dir kein Bildnis (Gottes) machen, keinerlei Abbild, weder dessen, was oben im Himmel, noch dessen, was unten auf Erden, noch dessen, was in den Wassern unter der Erde ist“ (Ex 20,4).

¹⁴ K.Barth, KD IV/3, 464.

Eine Erklärung, aus welchen Gründen Israel auf dieses Verbot verpflichtet wird, gibt das Alte Testament nicht. Seine Aussage indessen ist eindeutig: Es geht um die kategoriale Unterscheidung zwischen Gott und Welt und damit um die Unvergleichbarkeit Gottes gegenüber den Gottheiten der Völker, das vielleicht älteste Motiv, das jede bildhafte Darstellung Gottes verwehrt, denn nur das Vergleichbare hat ein Bild. Gott entzieht sich der Vergegenwärtigung durch die Gestalten und Formen der sichtbaren Welt; er schließt jede Verwechslung mit einem Stück Weltwirklichkeit als Götzendienst aus, also jeden Versuch, ihn als Sicherung, Ergänzung oder Überhöhung des weltlichen Daseins zu verstehen, und das schließt ein: Er ist „kein Gott, den man im Bild als Garant der bestehenden Gesellschaftsordnung in die Welt hineinziehen könnte, sondern einer, der mit seiner Verheißung der Befreiung die bestehende Welt auf eine neue Welt und bessere Ordnung hin transzendiert“.¹⁵

Man muss den entscheidenden Punkt eigens benennen: Es ist nicht schon, wie man früher annahm, die Abgrenzung von fremden Göttern. Dann wäre das zweite eine bloße Dublette zum ersten Gebot. Die Pointe wird in der bekanten Erzählung vom Goldenen Kalb (Ex 32) deutlich: Denn hier ging es nicht etwa um den Versuch, den Gott des Exodus durch eine kanaanäische Gottheit zu ersetzen. Der vehemente Protest richtet sich vielmehr gegen die *Form*, in der Gott hier verehrt werden sollte – im Bild animalischer Fruchtbarkeit, Sexualität und Kraft – und eben damit als Gott Israels faktisch verleugnet wurde. Unsichtbarkeit meint hier: man soll ihn nicht vor den Karren irgendeiner Ideologie spannen können. Horkheimer und Adorno interpretieren: „Hoffnung knüpft sie (die jüdische Religion) einzig ans Verbot, das Falsche als Gott anzubeten, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit.“¹⁶ Nimmt man diese Spur auf, dann lässt sich wenigstens die Frage beantworten, welcher *Erfahrung* das Bilderverbot seinen Rang als Kriterium der Theologie verdankt. Es sind die großen Auseinandersetzungen um die Reinheit von Gottesdienst und Kult, an denen sich oft genug die Fortsetzung der eigenen Geschichte entschieden hat, und in deren Hintergrund die Erfahrung des sich *verbergenden* Gottes steht, der es nicht mit den „stärkeren Batallionen“ hält, sondern mit den „siebentausend, die ihre Knie nicht vor Baal gebeugt haben“ (1 Kön 19,18). Die *Geschichte* also ist der Horizont, in dem Israel diese Erfahrung am nachhaltigsten gemacht hat. Denn zur Erfahrung dieser Geschichte, so hat man mit Recht gesagt, konnte es nur kommen, weil Gott als der Verheißende einem „jetzt“ *Zukunft* verheiß bzw. androhte.¹⁷ In dieser Erfahrung hat das Bilderverbot seinen „Sitz im Leben“, in dem, was diese Erfahrung begründet, hat es seinen theologischen Ort. Denn als der, der durch sein Wort die Welt in ihr zeitliches Dasein ruft, *unterscheidet* sich Gott von der Welt, bleibt er in ihr verborgen und entzieht sich jeglichem Bild.

Die hier skizzierte Linie lässt sich – für unser Thema wichtig – noch etwas ausziehen. Denn hier ist zugleich etwas über die Bestimmung des *Menschen* gesagt, von dem es in der Genesis heißt: Gott schuf ihn „nach sei-

¹⁵ R.Albertz, Religionsgeschichte Israels, Göttingen 1992, 102f.

¹⁶ Th.W.Adorno / M.Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 1969, 30.

¹⁷ E.Jüngel, Paulus und Jesus, Tübingen 1972 (4.Aufl.), 150.

nem Bilde“. Er ist dazu bestimmt, ein Bild dessen zu sein, der weder oben im Himmel noch unten auf der Erde ein Abbild seiner selbst findet. Das ist die paradoxe Auskunft, die die biblische Tradition auf die Frage nach unserer Bestimmung gibt. Er soll wie außer ihm nur Gott selbst *bilderlos* existieren. Darin besteht seine Gottes-bildlichkeit. Es ist deutlich, dass damit allen, auch allen dogmatischen Letztaussagen über den Menschen ein Riegel vorgeschoben ist. Das Gebot, das uns jegliches Bild Gottes verwehrt, schützt auch ihn vor dem Zugriff des tötenden Bildes. Es schützt sein Geheimnis, sein Wunder, seine unfassbare Lebendigkeit. Es schützt sein Recht. Wenn nämlich den Ort, an den wir ein Bild, ein Idol oder eine Projektion setzen, um unsere Herrschaftsansprüche über die Welt zu legitimieren, Gott selbst als seinen eigenen Ort behauptet und bilderlos ausfüllt, dann ist das ein Hinweis darauf, dass die Humanität des Menschen unserer Verfügung entzogen bleibt. Wo wir nicht anders können, als den Menschen nach unseren Vorstellungen zu formen, wo wir ihm das Bild unserer Gesellschaft, den Stempel unserer Zivilisation, die Norm unserer Wertsetzungen aufprägen, da hält Gott ihm die Stelle als eines menschlichen, freien Wesens offen, da begründet und schützt er sein Recht gegen den Zwang und die Intoleranz gesellschaftlich eingespielter Bilder und Rollenerwartungen, die dieses Recht beständig bedrohen. Er schützt es, indem er ihn nicht auf seine *Vergangenheit* – die seiner Eltern oder die seiner Kultur – festlegt, sondern ihn auf die *Zukunft* seines eigenen Handelns verweist. Damit gibt er sich als der zu erkennen, welcher allein jene Distanz zur Welt zu begründen vermag, die dem Menschen einen Horizont der Offenständigkeit freigibt, und ihm allererst die Natur als „Welt“ begegnen lässt. Er hält der Welt ihre *Weltlichkeit* offen. Er verbürgt sich für den in *Freiheit* seine Welt ergreifenden Menschen. Deshalb ist sein Name unersetzbar in ihr. In diesem Namen können und sollen wir heute von Gott reden.

Sieht es nun am Ende so aus, als werde der Glaube an den biblischen Gott auf eine Leer-stelle verwiesen, die ganz ohne fassbaren Inhalt bleibt? Gewiss nicht! Wohl ist *uns* verboten, über den Namen Gottes zu verfügen, ihm durch unsere Vorstellungen Eindeutigkeit zu verleihen. Gott selbst ist an ein solches Verbot nicht gebunden. Will sagen: *Eindeutig* in seiner Funktion innerhalb der Grenzen unserer Welt ist der Name „Gott“ allein durch die Interpretation, die er selbst ihm gegeben hat durch sein *Wort* und durch die Menschwerdung dieses Wortes in Jesus Christus (Joh 1.14). Von einer Aufhebung des Bilderverbotes im Neuen Testament kann daher keine Rede sein. Vielmehr interpretiert uns Jesus von Nazareth den Namen Gottes in einer aller menschlichen Vorstellungskraft oft genug zuwider laufenden Weise. „Wer mich sieht, der sieht den Vater“ (Joh 14,9). In dieser Interpretation findet auch die Welt zu ihrer Gott entsprechenden Gestalt: durch sie erhält sie ihren eindeutigen theologischen Ort. Sie erweist sich als *Gleichnis* des verborgenen Reiches Gottes.

Es ist nicht das menschliche Verlangen nach einem handhabbaren Bild, das auf diese Weise im Neuen Testament befriedigt wird. Gewiss, Gleichnisse machen mit den Mitteln der *Welt* Gott in der Welt bekannt, aber sie legen ihn nicht darauf fest. Der Vater des Verlorenen Sohnes (Luk 15,9, der Weinbergbesitzer mit seinen Lohnarbeitern (Mt 20), der König, der seinem Sohn das Hochzeitsmahl ausrichten lässt (Mt 22): sie alle wollen

nicht etwa sagen, wer Gott „ist“; sie nehmen die Welterfahrung als Horizont unseres *Redens* von Gott in Anspruch. Sie schildern, wie Gott sich auf unsere Realität einlässt und wie diese sich darüber wandelt, so dass nun auch jedes begrifflich erstellte Bild der *Welt* zerbricht. Nicht die Bilder, die wir uns von ihm *machen*, sondern das Bild das Gott uns von sich *gibt* – situationsbezogen und darum jederzeit durch ein neues und anderes ersetzbar – ist das Angebot, mit dem das Gleichnis den Sinn des Bilderverbotes erfüllt.

IV Heute von Gott reden? Die „Spur des Anderen“ (Levinas)

Dass Gott unmöglich nahe sein kann in einer Welt, in der Auschwitz möglich geworden ist, gehört zu den Erfahrungen des Judentums, die wir durch kein Dogma widerlegen können. Hat Gott unsere Welt verlassen? Kann man heute überhaupt noch glaubhaft von ihm reden? In diesem letzten Abschnitt will ich einen Leitgedanken des aus jüdischer und biblischer Tradition hervorgegangenen Philosophierens von Emanuel Levinas vorstellen, der das Thema der Verborgenheit Gottes noch radikaler gefasst und verstanden hat als unsere Versuche biblischer Exegese. Gott – so deutet Levinas die Situation unserer Zeit – ist in keinem Horizont unserer Welt mehr anwesend. Das war der Sache nach auch die eingangs zitierte These Löwiths, aus der sich aber auch andere Konsequenzen ziehen lassen. Denn was uns geblieben ist, ist immerhin seine Spur, aber auch *nur* seine Spur, von der Levinas sagt, sie gehört zu jenen unausdrücklichen Zeichen, die niemand setzt, um auf sich aufmerksam zu machen (man darf sie also nicht mit unseren noch sichtbaren Kirchtürmen und Heiligtümern verwechseln), sondern die einer hinterlässt, wenn er gegangen, in einem absoluten Sinne vorbeigegangen ist, wenn seine unmittelbare Präsenz erlischt.¹⁸ Sie ist die „Gegenwart dessen, was eigentlich niemals da war [was sich uns niemals zum Greifen nah, als Objekt, präsentiert hat], dessen, was immer vergangen ist“. Denn sie kommt aus einer Ferne, die jeden direkten Zugriff scheitern lässt. Sie lässt sich nicht einrechnen in den Zusammenhang der Welt, die wir kennen, bearbeiten, manipulieren oder zerstören können. Sie ist das schlechthin *Andere* der uns vertrauten Welt, sie hält die im Bilderverbot gemeinte radikale Differenz von Gott und Welt wach.

Sie ist die Spur Gottes, der an unserer Welt vorübergegangen ist, und ist deshalb allem zeitlichen Dasein „unvordenklich“ voraus, „Transzendenz bis zur Abwesenheit“. Und doch ist sie – aller geschichtlichen Erfahrung zum Trotz, die sie längst zugeschüttet zu haben scheint – unter uns präsent. Denn auch dort, wo von Gott geschwiegen, wo er verleugnet oder totgeredet wird, wo unsere Kirchen nichts anderes mehr sind als „Grüfte und Grabmäler Gottes“ (Nietzsche), auch dort verrät unsere Zeit – anders würde sie an diesem Schweigen nicht leiden –, dass sie es nicht vergessen kann, dass Gott an ihr vorübergegangen ist.

Wie ist denn Gott an uns vorübergegangen? Nicht anders, als wie er nach dem Bericht der Bibel an Israel, seiner „ersten Liebe“, vorübergegangen ist, und wie es noch der späte Bericht des Deuteronomiums als unveräußerliches Merkmal seiner Manifestation festhält: „Den Schall von Worten hörte ihr wohl, ... doch eine Ge-

¹⁸ E. Levinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg –München 1983 (209-235) bes. 230ff.

stalt sahet ihr nicht“ (4,12). Denn „mein Angesicht kann niemand sehen“ (Ex 33,23). Nicht an dem, was man *sehen*, worüber man sich „ins Bild“ setzen kann, der Ordnung des Kosmos oder dem Sinn der Geschichte, sondern an dem, was man nur *hören* kann, weil es – einmal gehört – die Nötigung mit sich führt, aus allen Vorstellungen und Bildern (ja zuletzt aus sich selbst) herauszutreten, entzündet sich die unauslöschliche Spur, die noch die Katastrophen der Geschichte überdauert.

Was stand denn dort auf dem Spiel und kann seitdem nicht mehr vergessen werden? Es ist *menschliche* Gesicht des Menschen, das, von dem ich sagte, dass der „bilderlose“ Gottes es schützen will: sein Geheimnis, sein Wunder, sein Recht. Genau hier, im *Antlitz des Anderen*, entdeckt Levinas die unauslöschliche Spur des uns so fern gerückten Gottes, denn es hält noch in seinem wortlosen Appell die Erinnerung an das die Basis aller Menschlichkeit begründende und sichernde Gebot wach: „Du sollst nicht töten!“ Es stellt uns unter Anklage: „Kain, wo ist dein Bruder Abel?“ (Gen 4,9) Wir können gegen den Anruf, der von ihm ausgeht, nicht taub sein; wir sind „für sein Elend“ – und für seine Freiheit – „verantwortlich“.¹⁹ Denn sein Antlitz, biblisch gesprochen: seine Gottesbildlichkeit, kommt und spricht aus einem „Jen-seits“ zu uns, *keinem* Jenseits freilich, das wir (als Ort oder Sphäre) *hinter* der Welt zu suchen hätten, sondern das *in* der Welt unserem Dasein unvordenklich voraus ist. Wer sich in dieser Spur bewegt, lässt, wie Levinas im Anschluss an Nietzsche formuliert, „die *Zukunft* und die entferntesten Dinge die Regel (sein) für alle gegenwärtigen Tage“²⁰. Er arbeitet für eine Zukunft jenseits alles „Seins zum Tode“ (Heidegger), - auch wenn er handeln muss, „ohne das gelobte Land zu betreten“.

Es mag eine selbstgezogene Grenze sein, dass Levinas diese Spur nur im Nach-Licht dessen zu sehen vermag, der sie hinterlassen hat. Deshalb bleibt sie als bloße Spur leer. Levinas hat sie – einem Existential vergleichbar – aus allem geschichtlichen Werden herausgenommen. Die Zukunft, von der er spricht, ist eine Gestalt jener „absoluten“ Transzendenz, die Gott vor jedem „Interesse“, vor jedem Aufgehen in der Immanenz schützt. Deshalb kann man nicht fragen, *wie* sich jene Spur einem einzelnen Antlitz einprägt, auch nicht, *wie* sie von Generation zu Generation weitergegeben wird. Sie ist der allem religiösen Reden von Gott vorausliegende Ausdruck einer *ethischen* Transzendenz, kein Schlüssel zur Deutung irgend-welcher Handlungen, die wir vollziehen oder unterlassen. Wohl aber ist sie der unverzichtbare Ausdruck der Notwendigkeit, dass einer für den andern die Verantwortung übernimmt, und das heißt, dass er den Satz zu sagen wagt, „in dem Gott zum ersten Mal [vor allem Glauben] ins Wort kommt“: „Seht mich, hier bin ich: unter eurem Blick, euch verpflichtet!“²¹ Diesen Satz kann man nur „Im Namen Gottes“ sagen. Man kann – und muss – ihn aber auch heute sagen.

Der Beitrag ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Autors nicht zulässig.

¹⁹ Ebd. 223.

²⁰ Ebd. 217.

²¹ E. Levinas, Gott und die Philosophie, in: B. Casper (Hg.), Gott nennen, Freiburg-München 1991, 112. 118.