

## Von göttlicher Geduld und gebotener Toleranz

Dorothee C. v. Tippelskirch

Die Rede von einer „gebotenen Toleranz“ impliziert die These, Gott gebiete uns Menschen Toleranz. Sollte es so sein, dann wäre es nicht allein möglich, sondern notwendig, theologisch von der Toleranz zu handeln. Von dem Gott, der sich christlicher Tradition gemäß in den Schriften der Hebräischen Bibel und in dem in Griechisch verfaßten Neuen Testament offenbart, könnte demnach nur gesprochen werden, wenn der ihr innewohnenden Verpflichtung zu einer toleranten Beziehung des Menschen seinem Nächsten gegenüber Rechnung getragen wird. Theologische Rede von Gott bedeutete, die Menschlichkeit des Menschen zu bestimmen.

Dazu muß der Kontext mitgenannt werden, ohne den ein solches theologisches Lernen im Sinne der Toleranz zu unserer Schande nicht stattgefunden hat. Wir sprechen heute von Toleranz, nachdem die lange Tradition der Intoleranz unter dem christlichen Signum in Verfolgung und Ermordung der Juden in Europa, einschließlich des Versuchs, das Judentum auszulöschen, ihren vermutlich innersten Kern gezeigt hat: ihren mörderischen Beseitigungswillen des Anderen, der nicht ist, wie ich bin, und nicht glaubt, woran ich glaube. Mit diesem Scheitern am Gebot der Toleranz könnte eine bislang ungeahnte Ungewißheit verbunden sein: Können wir denn noch hoffen, es gebe einen Gott, der zu uns spreche, und sei es, um uns Toleranz zu gebieten, ein Gebot, das wir - wenn überhaupt - zu spät vernehmen?

### 1. Welche Toleranz?

Wenn wir theologisch von Toleranz sprechen, so gilt es zu klären, von welcher Toleranz zu sprechen uns geboten ist. Der Schweizer protestantische Theologe Karl Barth hat drei Formen einer sogenannten Toleranz, die sich faktisch als Intoleranz erweise, genannt:

1. „Gebotene Toleranz“ kann nicht in der „Mäßigung“ eines sich selbst Beherrschenden aufgehen, der realpolitisch argumentiert und dem es um eine Frage des Umgangsstils geht. Wir sprechen nicht vom liberalen Zeitgeist, der Religion zur Privatangelegenheit erklärt hat.
2. „Gebotene Toleranz“ meint nicht die Haltung des „aufklärerischen Besserwissers“, der geduldig das Voranschreiten des Fortschritts in der Geschichte der Menschheit und der Religion gleich einem naturwüchsigen Reifungsprozeß abwartet.
3. „Gebotene Toleranz“ ist nicht zu verwechseln „mit dem Relativismus und der Unbeteiligtheit einer historischen Skepsis, die nach Wahrheit und Unwahrheit auf dem Feld der religiösen Erscheinungen darum nicht fragt, weil sie Wahrheit nur noch in der Gestalt ihres eigenen Zweifels an aller Wahrheit erkennen zu sollen meint“.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, vol. I,2, Zürich 1975, p 326.

Diese drei Bestimmungen der Toleranz — die Mäßigung, die Besserwisserei und die relativistisch bestimmte Skepsis — bedeuteten faktisch eine Aufhebung der Andersheit des Anderen, mithin eine „Lösung“, die das Problem, das sie zu lösen vorgeben, von vornherein beseitigen, indem es als nicht existent erklärt wird. Will heißen: Derjenige, der hier Toleranz übt, hat jede Situation, die ihm tatsächlich „Toleranz“ abverlangen könnte, von vornherein ausgeschlossen und entwertet. Es kann sich in der Folge nicht mehr um Toleranz in einem starken Sinn handeln.

### ***Tolero***

Dieser starke Sinn soll zunächst durch eine Erinnerung an die ursprüngliche Wortbedeutung erschlossen werden:

Das lat. *tolero* bedeutet zunächst halten, ertragen; einmal i.S.v. aushalten, erdulden, erträglich machen, lindern; sodann i.S.v. unterhalten, erhalten, ernähren, unterstützen, einer Sache genügen; und schließlich i.S.v. etwas halten, beobachten.<sup>2</sup>

Demnach ginge es bei der Toleranz um dreierlei:

ein Tragen dessen, der auszuhalten ist, d.h. dessen, der die Geduld auf eine Zerreiß-Probe stellt, dessen, der meine Ruhe, meine Einheit stört;

es bedeutet seine Unterhaltung bis hin zur Ernährung — Ihm ist seine Situation in einem noch das Vergnügliche umfassenden Sinn erträglich zu gestalten! Er ist gewissermaßen „hoch-zu-halten“, zu ehren!

und möglicherweise geht es dabei um das „Ein-Halten“ von etwas. Hier wird, meine ich, eine der Toleranz bereits innewohnende Beziehung auf das Gebot erkennbar, so als wäre die Rede von der „gebotenen Toleranz“ eine überflüssige Doppelung. Wir können auch sagen: Die tolerante Beziehung zwischen zweien bedarf des Bezugs auf eine dritte Größe, der die Beteiligten zugeordnet sind.

So entspricht es übrigens auch dem hebräischen Sprachgebrauch: das Verb *nasa'* meint sowohl heben, erheben, aufheben, tragen, wie: ertragen, leiden. Interessanterweise übrigens auch: heiraten! Solche „Toleranz“ begründet das Verhältnis irreduzibel Differenter, wie z.B. dasjenige zwischen den verschiedenen Geschlechtern.

### ***Das sechste Gebot oder von der Ebenbildlichkeit des Menschen***

Diese Struktur der Toleranz entspricht ebenso der Auslegung des nach biblischer Zählung sechsten Gebots durch die Reformatoren Martin Luther wie Jean Calvin. Das „Du wirst nicht morden.“ verbietet nach Luthers Interpretation nicht allein die Beseitigung des schwer erträglichen Anderen, sondern es gebietet: „ihm helfen und fördern in allen Leibesnöten.“<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Cf. den Art. in *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Wörterbuch*, ausgearbeitet von Karl Ernst Georges, Nachdr. d. achten verbesserten und verm. Aufl. von Heinrich Georges, Hannover <sup>14</sup>1976.

<sup>3</sup> So im *Kleinen Katechismus* (1529). Im *Großen Katechismus* (1529) heißt es ausführlicher: „Zweitens verschuldet sich gleichfalls diesem Gebot gegenüber nicht bloß, wer Böses tut, sondern auch, wer seinem

Interessant ist für unseren Zusammenhang die „Rechtsursache“, in der Calvin dieses Gebot begründet sieht:

„Der Herr hat das Menschengeschlecht gewissermaßen zu einer *Einheit* verbunden, und deshalb muß jedem *einzelnen* die Erhaltung und das Wohl *aller* angelegen sein... Nach der Schrift ist nun dieses Gebot auf *zwei* Rechtsursachen begründet. Der Mensch ist *einerseits Gottes Ebenbild, andererseits unser* Fleisch und Blut. Soll also *Gottes Bild* unverletzt bleiben, so muß uns *der andere Mensch* heilig und unverletzlich sein.“<sup>4</sup>

Die Ebenbildlichkeit des Menschen, von der der Schöpfungsbericht (Gen 1,26) spricht, wird hier ausgelegt an der Heiligkeit und Unverletzlichkeit des anderen Menschen. Gewissermaßen wird hier die Bedingung der Möglichkeit des Anderen angesprochen. Sie wird als konstitutiv für die Menschlichkeit des Menschen coram deo begriffen. Die Ebenbildlichkeit des Menschen hängt an der Einheit des Menschengeschlechts, die in dem Maße hergestellt wird, in dem der einzelne sich für das Wohl aller verantwortlich erkennt. Die verantwortliche Beziehung vom Einen zum Anderen oder auch: die Erfüllung des göttlichen Gebots, das mich derart für den Anderen verantwortlich macht, konstituiert demnach die Einheit der menschlichen Gattung, die von Gottes Heiligkeit zeugen kann.

Entsprechend reformatorischer Schrift-Interpretation bedeutet Toleranz: Das göttliche Gebot wird gehalten, Gottes Bild bleibt unverletzt, indem der störende Andere meinem Beseitigungswunsch nicht unterliegt, indem ich ihn aushalte, ertrage, und indem ich ferner meine Verantwortung für ihn, seine Freiheit, sein Leben, sein Wohlergehen auf mich nehme, indem ich ihn hoch halte und trage.

Die biblisch orientierte Tradition nennt zwei Elemente, die der toleranten Beziehung inhärent sind: zum einen der Bezug auf jenen Dritten, auf den gebietenden Gott; zum anderen die asymmetrische Beziehung zwischen denen, die die Partner der toleranten Beziehung sind, insofern ihnen von Gott Verschiedenes geboten wird: Die Ebenbildlichkeit Gottes wird von mir angenommen, indem ich die Unverletzlichkeit des Anderen mir angelegen sein lasse.

### ***Getragen von der göttlichen Geduld***

Dieser Begriff von Toleranz entspricht dem biblischen Bericht von der Beziehung zwischen Mose, dem Überbringer der Tora, und dem Volk Israel, dem er die Tora zu übermitteln hatte.

Eine Stelle, die für den Philosophen Emmanuel Lévinas eine große Bedeutung gewonnen hat, berichtet von der bitteren Klage des Mose, der mit seiner Geduld am Ende ist, weil Israel in der Wüste von einem Gelüste nach den in Ägypten zurückgelassenen Delikatessen überfallen wird. Mose klagt Gott sein Leid:

---

Nächsten Gutes tun ... [ihn] schützen und retten kann ... — und tut es nicht.“ Zit. n. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, i. Auftr. d. Kirchenleitung d. Vereinigten Evang.-Luther. Kirche Deutschlands, Gütersloh<sup>3</sup>1991, 641.

<sup>4</sup> Zit. n. Jean Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae religionis*, nach der letzten Ausgabe übers. u. bearb. v. Otto Weber, Neukirchen, <sup>4</sup>1986, 242f. Hervorhebung DvT.

„Warum tust du übel deinem Knecht, warum habe ich Gunst in deinen Augen nicht gefunden, daß du die *Tracht* all dieses Volks auf mich legst! Bin mit all diesem Volk ich selber *schwanger* gewesen, oder habe ich selber es gezeugt, daß du zu mir sprichst: *Trags* an deinem Busen, wie der Wärter den Säugling *trägt*, hin auf den Boden, den du seinen Vätern zuschwurst!“<sup>5</sup>

So das biblische Toleranz-Modell! Tragen dessen, den ich weder geboren noch gezeugt habe, wie der Wärter den Säugling, wie Mose Israel durch die Wüste, wie Gott selber, der Israel auf Adlersflügeln zum Sinai trägt.<sup>6</sup>

Wir kommen zu der Toleranz, von der theologisch zuallererst zu sprechen ist. Die von Calvin angegebene doppelte „Rechtsursache“ des 6. Gebots und das biblische Modell der Toleranz haben bei Karl Barth eine besondere Aufnahme gefunden: Die Toleranz, die Geduld, von der er spricht, meint doch vor allem anderen die Toleranz Gottes, welche er dem Menschen widerfahren läßt, wobei übrigens auch Barth den Menschen „wie ein widerspenstiges Kind auf Mutterarmen, getragen“<sup>7</sup> gesehen hat. Es gilt, uns der göttlichen Geduld zu erinnern, mit der er uns erträgt, aushält, unterhält und hochhält, als „Voraussetzung“ jeder theologisch begründeten Rede von der Toleranz.

Diese Voraussetzung, die sich freilich nicht einfach von uns voraussetzen läßt, zieht die Erkenntnis einer Gemeinsamkeit nach sich, die Einsicht in die allen Menschen gemeinsame Not, in welcher wir dieser göttlichen tragenden Geduld bedürftig sind. Mit den Worten Barths:

„Zu der so zu übenden Geduld ... wird selbstverständlich nur der willig und fähig sein, der sich samt seiner eigenen Religion mit dem Menschen, und zwar mit jedem Menschen zu beugen bereit ist in der Erkenntnis, daß er mit seiner eigenen Religion zuerst und vor allem Geduld, diese kräftige, tragende Geduld nötig hat.—“<sup>8</sup>

Eine notwendige Voraussetzung der zu übenden Geduld, der zu praktizierenden Toleranz ist damit gegeben: Selbstkritik im Sinne der Einsicht in die eigene Unerträglichkeit, die schon gewissermaßen jeder Manifestation voraus geduldige Aufnahme bei Gott gefunden hat.

## **2. Religion im Widerspruch gegen Gott: Von der Notwendigkeit der Religionskritik**

Wohl gemerkt, die Erkenntnis, daß gerade der Gläubige der göttlichen Geduld bedarf, ist nicht neu. Die Einsicht in die Notwendigkeit der Umkehr — der Umkehr des Gläubigen — gehört vielmehr zum Grundbestand jeder an der Bibel orientierten Tradition und religiösen

---

<sup>5</sup> Num 11,11f. zit. n. der Übersetzung von M. Buber und F. Rosenzweig, *Die fünf Bücher der Weisung*, Heidelberg 1976.

<sup>6</sup> Ex 19,4; Dtn 32,11.

<sup>7</sup> K. Barth, KD I,2, 326.

<sup>8</sup> K. Barth, KD I,2, 326f.

Erfahrung. Nicht neu ist demgemäß die Erkenntnis, daß wir uns gerade auch mit unserer Religion im Widerspruch gegen Gott befinden können.

Karl Barth hat in den dreißiger Jahren von „Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion“<sup>9</sup> gesprochen:

„Religion ist *Unglaube*; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: *die* Angelegenheit des *gottlosen* Menschen.“<sup>10</sup>

Damit ist meines Erachtens eine wesentliche Entdeckung der Moderne für die Theologie zum Ausdruck gebracht: Menschliche Religion und göttliche Offenbarung entsprechen einander nicht. Die Figur, in der ihr Verhältnis beschreibbar ist, könnte vielmehr der Psychoanalyse entstammen. Barth interpretiert die Religion als eine Leistung des „Widerstands“<sup>11</sup> der Abwehr. Fast könnte man sagen, Barth stimme mit Freud in der Analyse des Symptomcharakters der Religion insoweit überein, als auch er in ihr einen geschaffenen „Ersatz“ für etwas anderes erkennt:

„Um einen ausschließenden Widerspruch geht es hier: in der Religion wehrt und verschließt sich der Mensch gegen die Offenbarung dadurch, daß er sich einen *Ersatz* für sie beschafft, daß er sich vorwegnimmt, was ihm von Gott gegeben werden soll.“<sup>12</sup>

Zum einen beschreibt Barth damit die Abwendung des religiösen Menschen von Gott, der sich von Gott als Gegenüber unabhängig machen will; er wird zum „Selbstversorger“, als wäre er „in seiner Welt und mit seiner Welt allein“<sup>13</sup>. Schon auf dem Weg durch die Wüste, getragen auf Adlersflügeln, gab es den Versuch, sich nicht auf das an den Arbeitstagen all Morgen frisch und neu zu erwartende *Manna* zu verlassen, sondern einen Vorrat in eigener Verfügungsgewalt für den Fall des Ausbleibens göttlicher Fürsorge anzulegen (Ex 16).

Die Propheten beschrieben den Unterschied zwischen lebendigem Gott und selbstgehauenen Götzenbild genau: An die Stelle der Beziehung zum lebendigen Gott, dessen wirkmächtige Rede nur erwartet werden kann, tritt das selbstverfertigte Bild, das „man fest macht, damit es nicht wackele“ (Jer 10,4). Statt sich als den von Gott getragenen Menschen zu erkennen, heißt es: „tragen muß man sie [die Götzenbilder], denn sie können nicht gehen“ (Jer 10,5).

Das eigene menschliche Werk wird zum Gegenstand der Anbetung, zur Quelle der Sättigung, an sich selber „wärmt er sich und spricht: Ha, mir ist schön warm“ (Jes 44,16). Diese Schilderung des Propheten Jesaja, der dem derart, sagen wir es mit einem Wort unserer Zeit: libidinös auf sich selbst, statt auf einen anderen bezogenen Menschen eine „Verklebtheit“ der Augen und „Verstocktheit“ des Herzens attestiert, „daß sie nicht klug werden“ (Jes 44,18), erinnert durchaus an die analytische Beschreibung der narzißtischen Abwendung vom Objekt,

<sup>9</sup> K. Barth, KD I,2, 304ff.

<sup>10</sup> K. Barth, KD I,2, 327.

<sup>11</sup> K. Barth, KD I,2, 329.

<sup>12</sup> K. Barth, KD I,2, 330f. (Hervorhebung von DvT).

<sup>13</sup> K. Barth, KD, I,1, 65.

welche ebenfalls mit einem wahnhaften Moment einhergeht, dem von der eigenen Größe und Allmacht.<sup>14</sup>

Insofern Barth es unternommen hat, nicht einfach einen „pathologischen Sonderfall“, theologisch gesprochen: den theologischen Sündenfall als Ausnahme, zu beschreiben, sondern gerade die gewissermaßen unausweichliche Position des Religiösen zu analysieren, leistet Barth mit dieser „die Religion“ in ihrem Wesen treffenden theologischen Kritik ein zweites: Die Rede vom „Ersatz“ öffnet die ungleich weiterreichende Perspektive auf ein anderes Phänomen, welches Freud in seiner Arbeit über den Traum zuerst analysiert hat: das Phänomen der Entstellung. Freud nahm für das Wort von der Entstellung dessen Doppelsinn in Anspruch: die Veränderung in der Erscheinung und das „an eine andere Stelle bringen, anderswohin verschieben“.<sup>15</sup>

In ganz ähnlicher Weise hat Barth die für sein Denken so zentrale Bedeutung des Verses des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief interpretiert:

„Denn wir sehen jetzt [nur wie] *mittels eines Spiegels in rätselhafter Gestalt*, dann aber von Angesicht zu Angesicht.“<sup>16</sup>

Im Anschluß an diesen Satz spricht Barth von einem Paradoxon, der Struktur einer doppelten Indirektheit:

„Er [der Zusatz: in rätselhafter Gestalt; DvT] macht darauf aufmerksam, daß es sich um ein doppelt indirektes Sehen handelt: Daß uns das Wort Gottes in einer von seinem Gehalt zu unterscheidenden Gestalt begegnet, ist das eine, daß diese Gestalt als solche ein ‚Rätsel‘, eine Verhüllung des Wortes Gottes bedeutet, ist das zweite, was zu bedenken ist.— Es ist der Begriff des Paradoxons, auf den hier zu verweisen ist.“<sup>17</sup>

Ich meine, so wie Freud von einer Veränderung der Erscheinung und einer Verschiebung, spricht Barth von der Differenz zwischen Gehalt und Gestalt und dem Rätsel, der Verhüllung. Die Konsequenzen dieses Verständnisses sind weitreichend:

Das Wort Gottes ist von nun an nicht mehr in reiner Form „zu haben“. Es läßt sich nicht identifizieren, nicht feststellen, nicht festhalten, nicht erinnern. Es wird nicht zum Bestandteil unseres Wissens. Es wird nicht zum Besitz, also auch nicht zum Erbe, um das möglicherweise zu streiten wäre. Denn das göttliche Wort begegnet uns, wenn es uns denn im Zeugnis von Verkündigung und Schrift begegnet, jeweils in menschlicher Gestalt, die immer schon Rätsel und Verhüllung ist, weil immer schon im Widerspruch gegen Gott begriffen. Bestenfalls vermag die menschliche Rede über sich hinaus auf jenes ihr gegenüber Andere der göttlichen Rede zu verweisen, ohne sie jedoch je angemessen zu repräsentieren. Immer wieder wird die menschliche Rede sich einzugestehen haben, daß sie ihrer Intention entgegen dem göttlichen

<sup>14</sup> Cf. beispw. S. Freud, Zur Einführung des Narzißmus (I), in: Ders., Studienausgabe Bd. III, Frankfurt 1975, 43.

<sup>15</sup> S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen* (1939 [1934-38]), in: Ders., *Studienausgabe. Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*, Bd. IX, Frankfurt/M 21974, 493.

<sup>16</sup> 1 Kor 13,12; Hervorh. DvT.

<sup>17</sup> K. Barth, KD I,1, 172.

Wort nicht ent-, sondern widersprochen hat. Das Moment der Nachträglichkeit, das solcher Einsicht anhaftet, ist dabei insofern wichtig, als er von einer Dynamik und einem Prozeß zeugt, der geeignet ist, jede Statik eines „gesicherten Bestands“ ins Wanken zu bringen.

Das Wort Gottes muß demnach den Raum menschlicher Rede immer wieder überschreiten, „denn sie hatten sonst keinen Raum in der Herberge“ (Lk 2,7). Es bleibt derart ein der menschlichen Bemühung gegenüber kritisches Außen, das sich, einem Riß oder Abgrund gleich, in der menschlichen Rede auftut, sie destruiert und verstört, und dem sie sich doch immer wieder anzunähern hat. Fast, wenn es nicht allzu existentialistisch nach Sartre klänge, wäre man versucht zu sagen: dem sich immer wieder anzunähern sie verurteilt ist. Noch dieser Annäherung an Gott haftet jedoch unausweichlich die Distanz einer Gottferne an, ein „nie nah genug“, so wie es heißt: „Selig sind, die hungern und dürsten“ (Mt 5, 6) — und nicht die Gesättigten.<sup>18</sup>

Für das menschliche Subjekt, das sich derart gegen Gott verschließt und sich Ersatz schafft, um den Mangel in der Erwartung eigenhändig zu füllen, sind die Konsequenzen weitreichend. Noch in seiner Rede von Gott kann der Mensch nicht anders als in entstellter Form sprechen, wobei es das, was zu sagen wäre, verfehlt. Das menschliche Bewußtsein gerät in Not, auch und gerade das religiöse Selbstbewußtsein erfährt eine empfindliche Begrenzung. Nicht länger vermag es sich selber Mittelpunkt, Maß und Ziel zu sein. Es wird gewissermaßen über sich selbst hinausgetrieben, dahin, wo es nicht mehr herrscht, wo es sich die Kritik durch Gottes Einspruch gefallen läßt.

Wir begegnen erneut der notwendigen Voraussetzung der Toleranz: Der Toleranz übende Mensch bedarf einer Haltung der Erwartung gegenüber der Kritik von seiten eines Anderen.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> In dem sehr bekannt gewordenen, frühen Vortrag Karl Barths: Der Christ in der Gesellschaft (1919) sagte Barth, wobei er indirekt die Geschichte vom Gotteskampf des Jakob = Israel aufnahm: „Warum stehen wir immer nur in den Vorbereitungen zu einem Leben, das nie anfangen will? Warum können wir nicht triumphierend, im Sonnenschein des Humanismus, auf zwei Füßen, mit zwei Händen und zwei Augen ins Reich Gottes eingehen, sondern bestenfalls als Lahme, Krüppel und Einäugige, als die Erniedrigten, Gedemütigten und Zerknirschten?“ zit. n. Anfänge der dialektischen Theologie Teil I, hrsg. von J. Moltmann, München 1977, 29f.

<sup>19</sup> Interessanterweise hat der mittelalterliche Kommentator Raschi (Rabbenu Schlomo Jizchaki, 1040-1105) dieses kritische Verhältnis als von Anbeginn an zwischen den beiden Geschlechtern gegeben erkannt: Er kommentiert den göttlichen Satz zur Erschaffung der Frau, Gen 2,18, von Buber und Rosenzweig übersetzt: „Nicht gut ist, daß der Mensch allein sei, ich will ihm eine Hilfe machen, ihm Gegenpart“: „Eine Gehilfin ihm gegenüber“ (Jebam.63a) – „Hat er das Glück, so ist sie eine Gehilfin, hat er nicht das Glück, so steht sie ihm gegenüber, um zu kämpfen.“ Raschi's Pentateuchkommentar, Selig Bamberger, 3.Aufl. [repr.], Basel 1962. In der französischen Übersetzung ist statt vom „Glück“ vom „Verdienst“ des Menschen die Rede.

Im gleichen Sinn spricht Karl Barth vom kritischen Verhältnis zwischen Mann und Frau: „Der Mann ist durch die Frau, die Frau ist durch den Mann beunruhigt... Das Gegenüber fragt eben einen Jeden und eine Jede: Warum, *quo iure*, bist du *de facto* so ganz anders als ich?... Es ist so etwas wie eine stille, aber scharfe Kritik, die zwischen Mann und Frau unausgesprochen, aber dauernd und in allen denkbare Formen ihrer wechselseitigen Beziehungen hin und her läuft. Die Frau ist dem Mann immer eine Anstrengung und so der Mann wahrhaftig auch der Frau. Dieser Beunruhigung, dieser Kritik, dieser Anstrengung sich zu entziehen ist niemandem erlaubt. Menschlich leben heißt: jene Frage hören und ihr standhalten: um den Preis, daß es mit der Selbstherrlichkeit oder auch nur mit dem Insichruhen beider Geschlechter nun eben nichts sein kann.“ KD, III,4, 186.

Karl Barth hat in Auslegung eines anderen Paulusbriefes<sup>20</sup> die eigentümliche Schwäche des Subjekts und seiner Position, jenseits von Kraft und Vermögen, herausgearbeitet:

„Starke menschliche Positionen sind immer nur die Gott gegenüber völlig preisgegebenen, d.h. die gemessen an seinem Willen und Gericht, als völlig unhaltbar eingesehenen Positionen.“<sup>21</sup>

Das Subjekt wird zu einem freigiebigen, weil notgedrungen preisgebenden Subjekt. Denn bei der Offenbarung handelt es sich nicht um ein dem Menschen mitgeteiltes, wie ein Schatz zu hortendes, zu vermehrendes, bereicherndes Wissen, sondern um den sprechenden Gott, der sich dem Menschen offenbart, indem er ihn anspricht und so ihm sein Wesentliches mitteilt: Er sei Träger seines Wortes, also ein sprechendes, sich einem anderen mitteilendes, ihm großzügig gebendes, um es noch einmal mit Emmanuel Lévinas Worten zu sagen: ein „zum Geben, mit vollen Händen“<sup>22</sup> verpflichtetes Wesen.

### 3. Umkehr nach dem Scheitern am Gebot der Toleranz — Wohin?

Wir hätten es also immer schon wissen können: Die Ebenbildlichkeit des Menschen ist aufs engste verknüpft mit der Frage nach dem Tora-gemäßen Verhalten des Menschen dem anderen Menschen gegenüber. Von der Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Anderen — d.h. von unserer toleranten Haltung dem Anderen gegenüber, angesichts dessen unser Wunsch nach seiner Beseitigung schon auf dem Plan ist — hätte Gott seine eigene Unverletztheit abhängig gemacht.

Und nun da, wo wir im 20. Jahrhundert stehen, in einem Europa, dem die Christianisierung in keiner Weise zu einem entscheidenden Widerstand gegen den Beseitigungswunsch verholfen hat, welcher sich in seiner entschiedensten Form gegen die Juden unter uns und damit gegen jenes Israel gerichtet hat, dem diese Lehre gegeben wurde und dem wir diese Lehre hätten verdanken können, wenn wir sie denn gelernt hätten — was bleibt uns angesichts dieser Katastrophe von Gott zu erwarten? Wird er noch etwas von uns erwarten?

Wir befinden uns möglicherweise der alten Aufforderung zur Umkehr gegenüber, zu der bislang ein geduldiger Gott den von ihm ertragenen Menschen eingeladen hat, auf daß er lebe<sup>23</sup>, nach diesem Scheitern in einer veränderten Lage. Die Frage lautet: Können wir noch umkehren? Und: Wohin?

<sup>20</sup> 2. Kor 12,1ff. wo es in V 9f. heißt: „Und er [der Herr] hat zu mir gesagt: Meine Gnade ist genug für dich, denn die Kraft erreicht ihre Vollendung in der Schwachheit. So will ich nun am liebsten mich vielmehr der Schwachheiten rühmen, damit die Kraft Christi bei mir Wohnung nehme. Daher habe ich Wohlgefallen an Schwachheiten, an Mißhandlungen, an Nöten, an Verfolgungen und Ängsten um Christi willen; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark.“

<sup>21</sup> K. Barth, KD I,2, 363.

<sup>22</sup> Cf. Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. Th. Wiemer, Freiburg/München 1992, 311 und Ex 23,15.

<sup>23</sup> Wie es in den berühmten Versen des Propheten Ezechiel heißt: „Sprich zu ihnen: Sowahr ich lebe, Erlauten ists von meinem Herrn, IHM: Habe ich denn Gefallen am Sterben des Frevlers? Sondern daß ein Frevler

Die sich an den Glauben richtende Forderung gilt nach wie vor der Öffnung seiner selbst auf die Gottesfrage hin. Doch gerade diese geforderte Öffnung riskiert von nun an das bisher Ungeahnte: Gerade von Gott her sieht sich unser Glaube aufs Spiel gesetzt, gefährdet, erschüttert, womöglich zerstört. Denn wir stehen vor einer doppelten Unmöglichkeit: Es ist uns unmöglich, von Gottes Unverletztheit zu reden — im Angesicht von Auschwitz. Und: Es ist uns unmöglich, nach Auschwitz von Gott zu schweigen.<sup>24</sup>

Diese doppelte Unmöglichkeit markiert einen unwiderbringlichen Bruch in der theologischen Tradition. Dabei gilt es festzuhalten, daß die „Unmöglichkeit“ jeder Rede von Auschwitz anhaftet. Maurice Blanchot hat sich auf Gershom Scholem's Rede von dem zwischen Juden und Deutschen aufgerissenen Abgrund<sup>25</sup> bezogen und geschrieben:

„Unmöglich also, ihn zu vergessen, unmöglich sich seiner zu erinnern. Unmöglich auch, wenn man davon spricht, davon zu sprechen — und schließlich, da es nichts zu sagen gibt als dieses unverständliche Ereignis, ist es das Wort allein, das es tragen muß, ohne es zu sagen.“<sup>26</sup>

Die Unmöglichkeit, das Unfaßbare zu vergessen und die Unmöglichkeit, das Unfaßbare zu erinnern, bedeuten eine Grenze des Verstehens und der Sprache, wie sie von vielen Überlebenden beschrieben, aber auch eingeklagt worden ist. Primo Levi<sup>27</sup> und Elie Wiesel<sup>28</sup>

---

umkehre von seinem Wege und lebe! Kehret um, kehret um von euren bösen Wegen, warum wollt ihr sterben Haus Jisrael?“ Ez 33, 11.

<sup>24</sup> Cf. Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München 1988, 140f.

<sup>25</sup> In seinem Vortrag „Juden und Deutsche“, gehalten am 2. August 1966 auf der dem Thema „Juden und Deutsche“ gewidmeten Plenarsitzung des Jüdischen Weltkongresses in Brüssel, abgedr. in: G. Scholem, *Judaica 2*, Frankfurt 1987, 20-46, s.d. 45.

<sup>26</sup> M. Blanchot, *Das Unzerstörbare*, in: Ders., *Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz*, übers. von H.-J. Metzger u. B. Wilczek, München, Wien 1991, 204 (die Übers. wurde geringfügig verändert, DvT).

<sup>27</sup> P. Levi analysierte die Unmöglichkeit des Zeugnisses in seinem Buch: *Die Untergegangenen und die Geretteten*, übers. v. M. Kahn, München, Wien, 1990. „Nicht wir, die Überlebenden, sind die wirklichen Zeugen... wir sind die, die aufgrund von Pflichtverletzung, aufgrund ihrer Geschicklichkeit oder ihres Glücks den tiefsten Punkt des Abgrunds nicht berührt haben. Wer ihn berührt, wer das Haupt der Medusa erblickt hat, konnte nicht mehr zurückkehren, um zu berichten, oder er ist stumm geworden.“ (a.a.O., 83) „Im Konzentrationslager...dagegen litten alle permanent an einem Unbehagen, das noch den Schlaf vergiftete... Wahrscheinlich wäre es richtiger, darin eine atavistische Angst zu erkennen, deren Nachhall man im zweiten Vers der Genesis wahrnimmt: die in jedem eingeschriebene Angst vor dem „tòhu wawòhu“, vor dem wüsten und leeren Universum, das unter dem Geist Gottes zerdrückt wurde und in dem der Geist des Menschen abwesend ist: weil er noch nicht geboren oder bereits erloschen ist.“ (a.a.O., 85).

<sup>28</sup> E. Wiesel, in: *Plädoyer für die Toten*, in: Ders., *Gesang der Toten. Erinnerungen und Zeugnis*, Freiburg i. Br. 1997, 154-177: „Seit dem Ende des Alptraums wühle ich in der Vergangenheit... Je mehr ich vordringe, desto weniger verstehe ich. Vielleicht gibt es nichts zu verstehen.“ (a.a.O., 171). „Bevor ich schließe, richte ich eine Bitte an Sie: Bemühen Sie sich nicht zu verstehen, blicken Sie zu Boden und bemühen Sie sich nicht zu verstehen... Die Toten nicht zu verstehen ist eine Möglichkeit, ihnen eine alte Schuld zu zahlen, ist die einzige Möglichkeit, sie um Vergebung zu bitten.“ (a.a.O., 173) Und schließlich: „Sie wollen verstehen? Es gibt nichts mehr zu verstehen. Sie wollen etwas erfahren? Es gibt nichts mehr zu erfahren... Der Talmud lehrt den Menschen, niemals seinen Freund zu richten, wenn er sich nicht an

seien hier stellvertretend für viele genannt. Von diesen Unmöglichkeiten findet sich demnach die Sprache des Menschen sowie der sprechende Mensch, der Mensch in seinem Wesen, tangiert. Die Sprache ist, Blanchot zufolge, fortan jenem „Muß“ unterlegen, „zu tragen, ohne zu sagen“. Nicht-Verstehen und Schweigen legt E. Wiesel nahe als „die einzige Möglichkeit“, die Toten „um Vergebung zu bitten“.

Die französische Analytikerin Anne-Lise Stern hat für die Psychoanalyse, die bekanntlich auf dem Feld des Sprechens und der Sprache arbeitet, die Konsequenzen in einem Vortrag mit dem Titel: ‚Panser‘ Auschwitz, par la psychanalyse? benannt:

„Kann man, nachdem man nach Auschwitz deportiert worden ist, Psychoanalytiker(in) sein? Die Antwort ist nein. Kann man heute ohne das Psychoanalytiker sein? Die Antwort ist wiederum nein. Aufzuklären, wie diese beiden Unmöglichkeiten sich zueinander verhalten, worauf ihre Beziehung beruht, scheint mir eine gute Art und Weise, die Frage anzugehen: Welche Psychoanalyse nach der Schoa?“<sup>29</sup>

Eines wird aus dem Wortspiel: panser — penser<sup>30</sup> deutlich: Auch für die Psychoanalyse bedeutet das Ereignis, das den Namen Auschwitz trägt, einen Bruch. Seither bedürftens das an der Menschlichkeit des Menschen interessierte und der menschlichen Sprache verpflichtete analytische Denken und die analytische Praxis der Reflexion der von ihr beschriebenen doppelten Unmöglichkeit.

Eine der vermutlich bedeutsamsten Folgen für das theologische Denken sei hier angedeutet, insofern sie für das Thema der Toleranz, wie es hier verstanden werden soll, von Bedeutung ist: Es gibt kein Zurück hinter die Erkenntnis, daß zu den Bedingungen der Möglichkeit weiterer Rede von Gott fortan die Verletzlichkeit oder das Berührt-Werden als ein Modus der Beziehung zum Anderen gehört.

Friedrich-Wilhelm Marquardt hat darauf hingewiesen, daß für Christen, die geglaubt hatten, in Jesus der Menschlichkeit Gottes zu begegnen, seit Auschwitz die Frage nicht nach der Gerechtigkeit, sondern die nach der Menschlichkeit Gottes die „ins Herz treffende Frage“ sei.<sup>31</sup> Genauer:

„Die jüdischen Zeugen Gottes sind unersetzbar für die christologische Integrität seines Wesens, dafür, daß wir ihn in seiner Einheit als wahren Gott und wahren Menschen und

---

seiner Stelle befunden hat. Doch für euch sind die Juden keine Freunde, sie sind es niemals gewesen; weil die Juden keine Freunde hatten, sind sie tot. Lernt also zu schweigen!“ (a.a.O., 177).

<sup>29</sup> Der Vortrag wurde im November 1988 anlässlich eines Colloquiums in Paris zum Thema „*Penser Auschwitz. 50 ans après la nuit de cristal*“, organisiert von der Zeitschrift *Pardès* und der Alliance Israélite Universelle, gehalten und in einer Spezialnummer in *Pardès* (9-10/1989), hrsg. von Shmuel Trigano veröffentlicht (239-247). Anne-Lise Stern wurde in Berlin geboren und ist Überlebende des Lagers Auschwitz. Cf. auch ihre beiden Beiträge auf der Tagung der Fondation Européenne pour la Psychanalyse in Berlin 1992, abgedruckt in: *Lacan und das Deutsche. Rückkehr der Psychoanalyse über den Rhein*, hrsg. von Jutta Prasse und Claus-Dieter Rath, Freiburg 1994, 197ff.

<sup>30</sup> *Panser*, verbinden, eine Wunde versorgen. *Penser*, denken.

<sup>31</sup> F.-W. Marquardt, a.a.O., 144.

über alles Fleisch ausgegossen...erkennen können. Verlieren wir unsere Menschlichkeit Israel gegenüber, verliert er die Zeugen seines Menschseins uns gegenüber.“<sup>32</sup>

Vermutlich geschieht damit etwas in dieser Form gänzlich Neues: Die menschlichen Beziehungen zwischen Christen und Juden werden konstitutiv für den christlichen Glauben und die ihn reflektierende Theologie, insofern Gott der Pluralität seiner Zeugen, der Menschlichkeit seiner Zeugen, bedarf.

Wieder fänden wir jene enge Bezogenheit von Gottes Heiligkeit und der Unverletzlichkeit des anderen Menschen, nun im Blick auf die Bedingung der Möglichkeit seiner Offenbarung und ihrer Bezeugung.

In gleichem Sinn hat Emmanuel Lévinas argumentiert:

„Alles geschieht, als ob die Vielfältigkeit der Personen ... die Bedingung der Fülle der ‚absoluten Wahrheit‘ wäre, als ob jede Person aufgrund ihrer Einzigartigkeit die Offenbarung eines einzigartigen Aspekts ihrer Wahrheit versicherte und gewisse Seiten von ihr sich niemals offenbart hätten, wenn gewisse Personen in der Menschheit gefehlt hätten.“<sup>33</sup>

Dies alles —Erschütterung und Gefährdung des Glaubens von Gott her, an den der Glaube sich doch suchend und fragend wendet; Berührtwerden vom anderen Menschen, an erster Stelle und beispielhaft von Juden, deren Unverletzlichkeit für Gottes Unverletztheit und so für unsere Rede von Gott konstitutiv ist; das Gebot, nie wieder jener maß- und grenzenlosen Intoleranz, jenem ungehindert sich realisierenden Tötungs- und Beseitigungswunsch zu erliegen, freilich, nachdem es denn geschehen ist und wir zu spät kommen: ohne die Verheißung, es werde gelingen — dies alles bedeutet einen Bruch der theologischen Tradition, der auf den seit 1940-1945 klaffenden Abgrund verweist.

#### **4. Das Gebot der Nächstenliebe: Auslegung des unaussprechlichen Namens Gottes**

Was bedeutet dieses ungeheure Scheitern an der biblischen Lehre von der Toleranz Gottes und der gebotenen Toleranz des Menschen gegen seinen Nächsten, und d.h. ja immer schon gegen seinen Fernsten, für unsere Rede von göttlicher Geduld und gebotener Toleranz?

Es gibt einen weiteren biblischen Text, dessen Relevanz für die Beantwortung dieser Frage unabweisbar ist, genauer: ein anderes Gebot, das gewissermaßen die Kehrseite des oben behandelten sechsten Gebots bildet. Ich meine das Gebot der Nächstenliebe, wie es zuerst im 3. Buch Mose bezeugt wird.

Dort heißt es im 19. Kapitel, Vers 18, bezogen auf den anderen Sohn des Volkes Israel, den Nächsten, den Bruder und Volksgenossen:

---

<sup>32</sup> F.-W. Marquardt, a.a.O., 145.

<sup>33</sup> E. Lévinas, *La Révélation dans la tradition juive*, in: Ders: *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris 1982, 163. Übers. von DvT.

„Heimzähle nicht und grolle nicht den Söhnen deines Volkes. *Halte lieb deinen Genossen, dir gleich. ICH bins.*“

Und im selben Kapitel einige Verse weiter<sup>34</sup>, bezogen auf den Fremden, den Nicht-Juden in Israel:

„Wenn ein Gastsasse bei dir in eurem Lande gastet, plackt ihn nicht, wie ein Sproß von euch sei euch der Gastsasse, der bei euch gastet, *halte lieb ihn, dir gleich*, denn Gastsassen wart ihr im Land Ägypten. *ICH bin euer Gott.*“

Der Satz, nahezu gleichlautend auf den Bruder und Volksgenossen wie auf den Fremden, den Nicht-Juden, der in Israel wohnt, bezogen, ist ein Satz, der offenbar immer wieder auslegungsbedürftig war.

Das gleichlautende Gebot, denjenigen, mit dem mich ein gemeinsames Vaterland, eine gemeinsame Sprache, eine gemeinsame Tradition verbindet, bzw. den fremden Gast „zu lieben“, steht unmittelbar neben dem unaussprechlichen Namen Gottes, gebildet aus den vier Buchstaben *jhwh*.

Jüdischer Tradition zufolge ist das der Name, der Gott in seiner Eigenschaft als Barmherzigen bezeichnet, im Gegensatz zu dem Gattungsbegriff „Gott“, welcher ihm wie anderen Göttern beigegeben werden kann und der Gott in seiner Eigenschaft als gerechten Gott kennzeichnet.<sup>35</sup> Der nicht auszusprechende Name des barmherzigen Gottes wird demnach von der Liebe zum Anderen, zum familiär vertrauten wie zum fremden unheimlichen Anderen ausgelegt.

Liegt hier eine Struktur vor, die der von Blanchot beschriebenen ähnlich wäre? Könnte es sein, daß auch hier der Sprache auferlegt wird, etwas zu tragen, was sie nicht zu sagen vermag? Die Frage ist gewagt, denn Blanchot spricht damit von der Sprachverstörung, die aus dem traumatischen Abgrund der Schoa kommt, während hier die Grenze der Sprache — der unaussprechliche Name Gottes — möglicherweise für die Bedingung ihrer Möglichkeit steht: Die Unaussprechlichkeit des göttlichen Namens könnte den Ort bezeichnen, von dem aus der der Sprache inhärente Prozeß der Entstellung und Verschiebung seinen Ausgang nimmt.

Für unseren Zusammenhang sind zwei Beobachtungen von Emmanuel Lévinas bedeutsam: Zum einen erinnert die hebräische Bezeichnung der Barmherzigkeit *rakhmim* an das Wort *rekhem*, das den Uterus bezeichnet. Der barmherzige Gott ist Lévinas zufolge „Gott, definiert durch die Mutterschaft“<sup>36</sup>. An anderer Stelle hat Lévinas von der Mutterschaft als dem

<sup>34</sup> Lev 19,33f.

<sup>35</sup> Cf. den Kommentar von Raschi zu Gen 1,1: „Gott schuf. *Elohim* und nicht *jhwh*. Die erste Intention hatte darin bestanden, die Welt der Gesetze der Gerechtigkeit gemäß zu schaffen (*Elohim*, das ist der Name Gottes, der die Gerechtigkeit ausübt). Aber Gott berücksichtigte, daß demnach die Welt es nicht verdiente, weiterhin zu existieren. Also wird Gott in der Folge der Barmherzigkeit den Vorrang einräumen (*jhwh*, das ist der Name Gottes, der die Barmherzigkeit betätigt) und sie mit der Gerechtigkeit assoziieren. Tatsächlich heißt es (Kap 2,4): Der Tag, an dem *jhwh elohim* die Erde und den Himmel machte.“ Und zu Gen 2,5: „Der Ewige Gott. *Jhwh* das ist sein Name. *Elohim* bedeutet, daß er der Richter und Herrscher über das Universum ist. Das ist der Sinn, den man jedesmal, wenn die Tora diese Begriffe verwendet, gemäß dem buchstäblichen Sinn geben muß: *jhwh*, der *elohim* ist.“ (Hervorh. DvT), Raschi, a.a.O.

<sup>36</sup> Emmanuel Lévinas, *Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen*, übers. von F. Miething, Frankfurt/M 1998, 157.

„Tragen schlechthin“<sup>37</sup> gesprochen. Das heißt, der barmherzige Gott ist der den Menschen geduldig (er-) tragende, hochhaltende Gott, den ein „feminines Element“ kennzeichnet. Die Behauptung eines femininen Elements am Grund des göttlichen Erbarmens ist zweifellos glücklicher als die Wendungen, in denen die Mutterschaft evoziert wird. Dies ist der „tolerante Gott“, der für sich und den Menschen ein Bundesverhältnis gewählt hat, dessen Einhaltung auf seiten seiner Bundespartner geboten ist.

Sein Name legt sich vornehmlich aus im Gebot der Nächstenliebe. Diese Struktur gilt, und damit komme ich zur zweiten Bemerkung von Lévinas, möglicherweise ebenso auch für das sechste Gebot, dem Verbot zu morden, wie wir es oben auslegten. Lévinas hat an eine Diskussion unter den jüdischen Gelehrten erinnert, wie die Zehn Gebote eigentlich auf den Tafeln angeordnet waren. Einem Kommentar zufolge<sup>38</sup> hätten auf jeder Tafel fünf Gebote gestanden, so daß man sie auch horizontal hätte lesen können, mit dem Ergebnis, daß das erste und das sechste in eine Zeile zu stehen kommen:

„ICH bin der Herr — der Ewige — dein Gott...“ und: „Du wirst nicht morden.“<sup>39</sup>

Da haben wir dieselbe Struktur. Der unaussprechliche Name Gottes wird interpretiert vom Verhalten des Menschen zum nahen wie fernen anderen Menschen. Auf diese Weise vollzöge sich die Anerkennung Gottes als „unseres Gottes“.

Genau dieser Struktur entspricht es, wenn in der späteren christlichen Tradition Jesus die Frage nach dem höchsten Gebot beantwortet, indem er den Anfang des Schema Israel (Dtn 6,5) und das Gebot der Nächstenliebe nach Lev 19,18 als gleichbedeutend zitiert.<sup>40</sup>

### ***Von der Gefahr des mißverstandenen Gebots oder: Von der Nächstenliebe zur Feindseligkeit***

Wie konnte es dazu kommen, daß diese göttliche Toleranz entgegen ihrer eindeutigen biblischen Bezeugung bei uns derart gescheitert ist?

Eine Erklärung findet sich jedenfalls im Werk von Sigmund Freud, die hier erhellend wirkt. Sie trifft uns in unserem Gottesverhältnis.

In seiner Schrift *Das Unbehagen in der Kultur*<sup>41</sup> hat sich Freud ausführlich über dieses Gebot der Nächstenliebe als einer entscheidenden Idealforderung unserer Kulturgesellschaft

<sup>37</sup> E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, a.a.O. 1992, 171.

<sup>38</sup> E. Lévinas bezieht sich hier auf den tannaitischen Midrasch *Mekhilta* (d.h. Meßschnur, Kanon).

<sup>39</sup> Cf. Florian Rötzer, *Französische Philosophen im Gespräch*, München 1986, 99f. Der Kommentar zu dem horizontal gelesenen 1. und 6. Gebot im Midrasch lautet: „Jeder, der Blut vergießt, hat des Königs (Gottes) Gestalt gemindert“ (zit. n. Roland Gradwohl, *Bibelauslegung aus jüdischen Quellen*, Bd. 3, Stuttgart 1988). Damit findet sich auch hier der Bezug zur Ebenbildlichkeit des Menschen, den Calvin später gleichsinnig in Auslegung des Gebots verwendet.

<sup>40</sup> Mt 22,37ff. par. Ebenso hat Paulus im Römerbrief dieses Gebot der Nächstenliebe als Summe des Gesetzes interpretiert (Rm 13,8-10), während die Wiederholung aus Leviticus, die den Fremden in diese Liebe miteinbezieht, ihr Echo im Kontext der Berpredigt, wenn auch in polemischer Entstellung, findet, in Gestalt des „Gebots der Feindesliebe“ (Mt 5,43ff.).

geäußert. Er diskutiert dieses Gebot im Zusammenhang seiner Erläuterung dessen, was er als „Narzißmus der kleinen Differenz“ bezeichnet hat. Die gegen den anderen gerichtete Feindseligkeit, die eine minimale Differenz kennzeichnet, sieht Freud darin begründet, daß gerade der nahestehende Fremde die Selbstliebe kränkt, insofern von ihm Kritik und ein Appell zur Veränderung ausgehen.<sup>42</sup>

Demnach bestünde der „Vorteil eines kleineren Kulturkreises“ darin, „daß er dem Trieb [der Aggressionsneigung, DvT.] einen Ausweg an der Befindung der Außenstehenden gestattet“.<sup>43</sup> Freud fährt fort:

„Es ist immer möglich, eine größere Menge von Menschen in Liebe aneinander zu binden, wenn nur andere für die Äußerung der Aggression übrigbleiben... Nachdem der Apostel Paulus die allgemeine Menschenliebe zum Fundament seiner christlichen Gemeinde gemacht hatte, war die äußerste Intoleranz des Christentums gegen die draußen Verbliebenen eine unvermeidliche Folge geworden.“<sup>44</sup>

Zum Verständnis der Bedeutung dieser Analyse ist es notwendig, zunächst an den Stellenwert zu erinnern, der dem Narzißmus in der Psychoanalyse zukommt. Das kann hier nur andeutungsweise geschehen: Wichtig ist für unseren Zusammenhang, sich vor Augen zu halten, daß Freud zufolge die narzißtisch geprägte Objektbeziehung eine frühe Beziehungsform darstellt, in der das Liebesobjekt nach dem Vorbild dessen gewählt wird, was man selber ist oder war oder sein möchte oder einer Person, die ein Teil des eigenen Selbst war.<sup>45</sup> Aufmerksamkeit verdient die Tatsache, daß der narzißtische Beziehungsmodus von einer mangelnden Differenzierung zwischen Subjekt und Objekt, innen und außen gekennzeichnet ist. Diese Form der Beziehung bedeutet gewissermaßen eine verinnerlichte Beziehung, eine Inkorporation, in der wie in einem kannibalistischen Akt Identifizierung mit dem Objekt und Vernichtung des Objekts jederzeit zusammenzufallen drohen. Einer außerordentlichen Ambivalenz von Liebe und Haß, zärtlichen und feindseligen Strebungen wird spaltend und projektiv begegnet, während die Phantasien von eigener Allmacht und Größe bewahrt werden. Insofern es dazu einer Realitäts-Verleugnung bedarf, bzw. insofern

---

<sup>41</sup> Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930 [1929]), in: Ders., *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*. Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt/M 1974, zit.: Das Unbehagen, 238f. u. 243.

<sup>42</sup> S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), in: Ders., *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*. Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt/M 1974, 61-134, 95f.

<sup>43</sup> Eine konkretere und die Bitterkeit der Erkenntnis weit unmißverständlicher zum Ausdruck bringende Beschreibung liefert Freud in seiner Schrift *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921): „Das überallhin versprengte Volk der Juden hat sich in dieser Weise anerkennenswerte Verdienste um die Kulturen seiner Wirtsvölker erworben; leider haben alle Judengemetzel des Mittelalters nicht ausgereicht, dieses Zeitalter friedlicher und sicherer für seine christlichen Genossen zu gestalten... Es war auch kein unverständlicher Zufall, daß der Traum einer germanischen Weltherrschaft zu seiner Ergänzung den Antisemitismus aufrief.“ A.a.O., 96.

<sup>44</sup> S. Freud, *Das Unbehagen*, a.a.O., 242f. (Hervorhebg. DvT).

<sup>45</sup> S. Freud, *Zur Einführung des Narzißmus* (1914), in: Ders., *Psychologie des Unbewußten*. Studienausgabe Bd. III, Frankfurt/M 1975, 56. Zur narzißtischen Identifizierung und dem Ambivalenzkonflikt cf. Trauer und Melancholie (1917[1915]), a.a.O., 193-212.

Realitätsprüfung und Urteilsfunktion nicht oder nur mangelhaft in Kraft gesetzt sind, nimmt diese narzißtische Bewahrung wahnhaftige Züge an.

Der Psychoanalytiker Mortimer Ostow hat in seinen Arbeiten zum Antisemitismus auf die Funktionsweise von Mythen und insbesondere „apokalyptischem Denken“ hingewiesen:

„The unconscious ideas that lie behind myths and dreams, do not recognize reality. The myth tries to reconcile them with reality. However apocalyptic myths explicitly reject reality. The readiness of so many individuals to accept them tells us just how much of a burden reality is to most, and how hard we try to ignore it and reject it if and when our efforts can not overcome it.“<sup>46</sup>

Das apokalyptische Syndrom, der phantasierte Weltuntergang als Ersatz suizidaler Wünsche, deren reale Umsetzung ins Werk das Moment der Selbstdestruktion verrät, bedeutet demnach eine Abwehr der Depression und insbesondere der ihr zugrundeliegenden Schuldgefühle. Erlösung kann hier nur durch die Vernichtung hindurch gedacht werden.

Doch Freud leistet mehr als einen Beitrag zur Psychologie der Gruppen, insofern er in dem oben zitierten Satz eine Verbindung zu einem Aspekt christlicher Lehre herstellt. Es ist hier nicht der Ort, die Frage en detail zu behandeln, ob und inwiefern das Christentum als eine narzißtisch strukturierte Religion zu analysieren wäre, deren paranoid destruktiver Anteil im Antijudaismus und zuletzt im Antisemitismus und dem Versuch der Vernichtung des Judentums zum Vorschein gekommen wäre.

Diese Arbeit liegt noch vor uns. Allerdings hat Freud in seinen Analysen zum unterschiedlichen Umgang mit der Schuld in Judentum und Christentum einen entscheidenden Hinweis gegeben. Demnach hätte im Judentum eine Verleugnung der Vätertötung stattgefunden, welche in der von Freud angenommenen Tötung des Mose durch das Volk agiert statt erinnert worden wäre, mit der Folge: Sie „blieben bei der Anerkennung des großen Vaters stehen und sperrten sich so den Zugang zu der Stelle, an der später Paulus die Fortsetzung der Urgeschichte anknüpfen sollte“.<sup>47</sup>

Das Christentum stünde gewissermaßen auf demselben Boden: Die Frage nach der Erinnerung des vergessenen Tötungswunsches und nach Anerkennung des dazugehörigen Schuldgefühls bliebe ebenso gestellt wie die nach der Ambivalenz der Gefühle gegenüber dem „Vaterersatz“, d.h. nach dem, was an der leeren Stelle des getöteten Urvaters geschieht. Die Sprache mag in dieser kurzen Form unklar werden, sie bezeichnet nicht etwa die Widergabe historischer Verhältnisse, sondern ist metaphorisch im strengen Sinn, insofern Freud von einer „Verdichtung“ in einer paradigmatischen Erzählung spricht.

Doch Paulus reagierte auf die mit der Tötung des Jesus von Nazareth aktualisierte Schuldthematik, die „Wiederkehr des Verdrängten“ in folgender Weise: In seiner Sündenlehre fände sich eine Spur des urzeitlichen Verbrechens, allerdings in entstellter Form: Der Sohn

<sup>46</sup> M. Ostow, *Myth and Madness. The Psychodynamics of Antisemitism*, New Brunswick (USA) and London (UK) 1996, 88.

<sup>47</sup> S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen (1939 [1934-1938])*, in: *Ders., Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Studienausgabe Bd. IX*, Frankfurt/M 1974, 529.

Gottes sühnt die Mordtat durch seinen Tod, er selber gilt dabei als „unschuldig“. Die Haltung gegenüber dem Tötungswunsch wird dabei grundsätzlich verändert. Die Tötung oder der Wunsch werden gewissermaßen erinnert und nicht erinnert. Die Tötung wird zwar zum Gegenstand der biblischen Tradition, aber sie wird zur fremden Tat — nämlich zur „jüdischen Tat“ —, und das Schuldgefühl wird nicht anerkannt, sondern die Schuld als durch den stellvertretenden Tod des Unschuldigen gesühnte gewissermaßen doppelt gezeugnet: Unter der Hand wird mit der Unschuld des Stellvertreters die Unschuld derjenigen, für die er stellvertretend steht, suggeriert und zugleich mit seinem stellvertretenden Sühnetod die eigene Schuld getilgt. Der eigene mörderische Wunsch und die eigene Schuld werden nicht erinnert und nicht anerkannt. Freud schreibt:

„Aber es wurde nicht die Mordtat erinnert, sondern statt dessen ihre Sühnung phantasiert, und darum konnte diese Phantasie als Erlösungsbotschaft (Evangelium) begrüßt werden.“<sup>48</sup>

Die Phantasie einer Sühnung, die über die Frage nach Schuld und Tod hinweggeglitten ist, birgt eine besondere Gefahr, insofern sie sich der Realitätsprüfung schon entzogen hat. Vielleicht ließe sich hier eine Erklärung für die notorische christliche Unschuldsbehauptung erahnen, die sich weder von der Tatsache, daß ihre Märtyrerzeit im christlich gewordenen Abendland jahrhundertlang zurücklag, beirren ließ noch von ihrer eigenen Verstrickung in gesellschaftliche und staatliche Machtausübung und Gewaltanwendung.

Schließlich behandelte Freud im Jahre 1938 die Frage der Ambivalenz, die im Christentum eine veränderte Position zum „Vater“ nach sich zog:

„Die Ambivalenz, die das Vaterverhältnis beherrscht, zeigte sich aber deutlich im Endergebnis der religiösen Neuerung. Angeblich zur Versöhnung des Vatergottes bestimmt, ging sie in dessen *Entthronung und Beseitigung* aus. Das Judentum war eine Vaterreligion gewesen, das Christentum wurde eine Sohnesreligion. Der alte Gottvater trat hinter Christus zurück, Christus, der Sohn, kam an seine Stelle, ganz so, wie es in jener Urzeit jeder Sohn ersehnt hatte. Paulus, der Fortsetzer des Judentums wurde auch sein Zerstörer.“<sup>49</sup>

Freud spricht von einer „Ver-söhnung des Vaters“ — es ist angemessen, schon diese Wendung das Gewicht der These des überaus sprachbewußten Freud tragen zu lassen. Die Figur beschreibt eine Identifizierung, die mit der Beseitigung endet. In den vergangenen Jahren hat der in Frankreich lebende Psychoanalytiker Béla Grunberger die Spur aufgenommen und Arbeiten vorgelegt zum narzißtisch strukturierten Christentum im Gegensatz zum Judentum, einer „im wesentlichen ödipalen Religion“<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> S. Freud, a.a.O., 534.

<sup>49</sup> S. Freud, a.a.O., 535f.

<sup>50</sup> So in B. Grunberger, *Kurzer Beitrag über Narzißmus, Aggressivität und Antisemitismus* (1984), in: Ders., *Narziss und Anubis. Die Psychoanalyse jenseits der Triebtheorie* Bd. 2, übers. v. E. Moldenhauer, München/Wien 1988, 133. Siehe auch sein gemeinsam mit Pierre Dessuant veröffentlichtes Buch, *Narzißmus, Christentum, Antisemitismus. Eine psychoanalytische Untersuchung*, übers. v. M. Looser, Stuttgart 2000.

Eine Bestätigung für die These, der narzißtisch gekränkte Christ trüge als Antisemit mit „dem Juden“ seinen ödipalen Konflikt aus, d.h. er übertrüge die Ambivalenz seiner Gefühle auf „den Juden“, sein Haß gälte dem „jüdischen Gesetz“ als dem unerträglichen „Gesetz des Vaters“, könnte in einer Analyse Karl Barths vorliegen, der in seiner Kirchlichen Dogmatik die unauflösliche Gemeinsamkeit von Gott und Juden behauptete:

„Und Christus, den Messias Israels müßte er [der Christ] wiedererkennen im Judentum... Er verwirft Gott, indem er den Juden verwirft.“<sup>51</sup>

Genauso hatte es Freud von den „Völker[n], die sich heute im Judenhaß hervortun“ 1938 behauptet:

„Sie sind alle ‚schlecht getauft‘... Sie haben ihren Groll gegen die neue, ihnen aufgedrängte Religion nicht überwunden, aber sie haben ihn auf die Quelle verschoben, von der das Christentum zu ihnen kam... Ihr Judenhaß ist im Grunde Christenhaß.“<sup>52</sup>

Damit sind verschiedene Momente genannt, die zum Verständnis des Gebots der Nächstenliebe und des Scheiterns des christlichen Abendlands nötig sind: Die narzißtische Haltung der Christen, die die ihnen religiös wie gesellschaftlich-sozial nahestehenden Juden als eine kritische, sie selber in Frage stellende Gruppe begreifen, gegen die sie feindselige Gefühle, insbesondere zur Abwehr ihrer Schuldgefühle, entwickeln. Die „Überforderung“ durch ein mißverstandenes Liebesgebot, die den christlichen Gemeinschaften keinen Raum für ihre ambivalenten Gefühle einschließlich ihrer Aggressionsneigungen innerhalb der Gruppe läßt, so daß es Außenstehender bedarf, um die Feindseligkeit projektiv gegen sie zu wenden.

Die Kritik Freuds an dem „Kulturideal“ der Nächstenliebe trifft ins Zentrum der Theologie insofern, als dieses Gebot offensichtlich wie kein zweites den Namen Gottes selber berührt.

Gerade die biblische Form verdeutlicht, was das Gebot „Frieden, Frieden dem Fernen und dem Nahen!“<sup>53</sup> im Sinn hat. Darin ist die Anerkennung enthalten, daß der nahestehende, familär vertraute Andere nicht weniger fremd und feindlich erscheinen mag als der fremde, unheimliche Andere, daß der Friede mit dem Einen nicht leichter zu haben ist als mit dem Anderen. Ja möglicherweise, daß der eine Friede nicht ohne den anderen denkbar und machbar ist.

Biblisch sind weder der „Nächste“ noch „der Bruder“ einfach verwandtschaftlich, biologisch oder geographisch bestimmte Größen. Wenn die Religion irgendeinen Sinn hat, dann gewiß den, daß weder das Biologische noch das Physikalische, weder Raum noch Zeit Letztgültigkeit beanspruchen können.

Die plurale Wendung, mit der das Gebot der „Fremden-Liebe“ endet: Ich bin euer Gott, wurde von dem mittelalterlichen Kommentator Raschi so ausgelegt: „Ich bin dein Gott und

---

<sup>51</sup> K. Barth, KD I,2, 566.

<sup>52</sup> S. Freud, a.a.O., 539.

<sup>53</sup> Jes 57,19.

sein Gott.“ Ist er vielleicht nur auch „mein Gott“, wenn ich ihn nicht allein als den Gott des mir Vertrauten, sondern vor allem als den Gott des mir Fremden erkenne und anerkenne? Wird er vielleicht gerade dann „mein Gott“, wenn ich hinter dem mir Fremden Gottes ansichtig werde, der mir nun gerade den Frieden dieses Fremden zu fördern auferlegt hat?

Von hier aus träfe die Kritik Freuds am Gebot der Nächstenliebe als einer Ursache für den liebevollen Umgang der einander Vertrauten untereinander, der die Ambivalenz nicht erträgt und deswegen die Intoleranz gegen die draußen Verbliebenen nach sich ziehen muß, mit der Kritik überein, die von der biblischen Form des Gebots ausgeht und unsere Beziehungen trifft, und zwar sowohl die zu den fremden Anderen wie die zu den uns „Vertrauten“ — ganz zu schweigen von unserer Gottesbeziehung, die durch Tora-gemäße Beziehungen zum Fernen wie zum Nahen ausgelegt und gelebt werden will.

### **„Ich“ ist die Nächstenliebe versus Nächstenliebe als Selbstliebe**

Im Gebot wird nun, zumindest einer weitverbreiteten Auslegung gemäß, die Liebe zum Nächsten wie zum Fremden aufgrund eines Vergleichs bestimmt oder bemessen: „wie dich selbst“, „dir gleich“, „wie du“, hebr. *kamokha*. Es besteht die Möglichkeit, den Vergleich auf das Objekt der Liebe zu beziehen: Liebe den Nächsten und Fremden wie dich selbst. Die Nächstenliebe wird als Fortsetzung der Selbstliebe begriffen. Das Problem mag darin bestehen, den Nächsten als den zu erkennen, der so ist wie wir, unserer Selbstliebe würdig, oder auch: Die erste Aufgabe besteht in unserem liebevollen Verhältnis zu uns selber.<sup>54</sup>

Emmanuel Lévinas hat in einem Gespräch von der „Priorität des Anderen im Verhältnis zu mir“ gesprochen. Um diesen Vorrang des Anderen zu erläutern, hat er eine andere Interpretation des Ausdrucks, der uns hier beschäftigt, vorgeschlagen:

„Im Ganzen des Buches [der Schrift, DvT] aber gibt es immer eine Priorität des Anderen im Verhältnis zu mir. Darin liegt der biblische Beitrag insgesamt. So also würde ich auf Ihre Frage antworten: ‚Liebe deinen Nächsten; dies alles bist du selbst; dieses Werk bist du selbst; diese Liebe bist du selbst.‘ Kamokha bezieht sich nicht auf ‚deinen Nächsten‘, sondern auf alle Worte, die dem vorangehen. *Die Bibel, das ist die Priorität des Anderen im Verhältnis zu mir...* Dies genau habe ich, griechisch gesprochen, die Asymmetrie der interpersonalen Beziehung genannt. Keine Zeile von dem, was ich schreibe, hat mehr Bestand, wenn es das nicht gibt. Und ebendas ist die Verletzlichkeit. Einzig ein verletzliches Ich kann seinen Nächsten lieben.“<sup>55</sup>

Darin sind die weitreichenden Konsequenzen eines anderen Verständnisses dieses biblischen Verses deutlich zum Ausdruck gebracht. Verstehen wir jenes *kamokha* mit Lévinas als eine Bestimmung unserer selbst, eine Bestimmung des Subjekts, dessen „Wesen“ in seiner

<sup>54</sup> Dieser Aspekt ist sicher nicht zu vernachlässigen. In der deuterokanonischen Schrift, im Buch Jesus Sirach, finden sich in diesem Sinne die folgenden Verse: „Wer sich selbst nichts gönnt, wem kann der Gutes tun?...Versag dir nicht das Glück des heutigen Tages; an der Lust, die dir zusteht, geh nicht vorbei!“ (Jes Sir 14,5.14). Stimmt es nicht, daß man diese Lektion im weithin so lustfeindlichen Protestantismus allemal kräftiger gewünscht hätte?

<sup>55</sup> E. Lévinas, *Fragen und Antworten*, in: Ders., *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, übers. von Th. Wiemer, Freiburg/München 1985, 96-131, 116 (Hervorh. DvT).

Beziehung zum Anderen, Fremden besteht, für den ich im Gebot verantwortlich gemacht werde, dann bedeutet diese Bestimmung zugleich: Dieses Subjekt ist verletzlich.<sup>56</sup> Es ist nicht länger das narzißtische Subjekt, das die Kritik und In-Frage-Stellung, die vom Anderen her auf es zukommt, nicht aushält und darum feindselig wird, sondern es ist das Subjekt, das sich dem Anderen aussetzt und sich dem Gebot, welches es verpflichtet, unterwirft.

Gewiß bedeutet die Priorität des Anderen, von der Lévinas hier spricht, eine Kränkung des Subjekts, das eben die Vorrangstellung eines Anderen nicht erträgt. Davon handeln die biblischen Geschichten um die Brüderpaare, in denen es eben um diese Vorrangstellung — im Widerspruch zu den biologischen Gegebenheiten — eines Nachgeborenen geht: mit tödlichem Ausgang bei Kain und Abel, und anderen dramatischen Lösungen bei Ismael und Isaak, Esau und Jakob, den Brüdern und Joseph.

Lévinas folgend käme es aber zu der Vorrangstellung des Anderen mir gegenüber — und zwar des Fremden, der zu meinem Nächsten wird, aufgrund der Tatsache, daß er meiner bedarf — angesichts Gottes, der eben diesen Anderen in seiner Bedürftigkeit mir anvertraut hat. Die Priorität des Anderen beruht so auf unserer verschiedenen Stellung gegenüber Gott. Gott trägt mir den Anderen auf. Der Andere, der mir begegnet, bedeutet mir das göttliche Gebot, welches ihn zu dem mir Anvertrauten und mich zum Hüter-meines-Bruders macht.

### *Ich und der Andere in der Spur des vorübergegangenen Gottes*

Im 1. Joh-Brief wird der Zusammenhang von Gottesliebe und Nächstenliebe thematisiert, und zwar im Blick auf Gottes Unsichtbarkeit und des Bruders Sichtbarkeit:

„Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott, und doch seinen Bruder haßt, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er von Angesicht kennt, kann nicht Gott lieben, den er von Angesicht nicht kennt.“<sup>57</sup>

Nur der unsichtbare Gott vermag sich gewissermaßen der auf ihn gerichteten Liebe zu entziehen und dafür zu sorgen, daß diese ihm geltende Liebe sich unserem ungeliebten Nächsten zuwendet.

Lévinas hat die Interpretation dieser Unsichtbarkeit Gottes biblisch mit einer anderen Erzählung verknüpft: nämlich mit der Szene zwischen Gott und Mose, in der Mose Gott bittet, ihn sein Angesicht sehen zu lassen und die Antwort erhält: „Mein Antlitz kannst du nicht sehen, denn nicht sieht mich der Mensch und lebt.“ Gottes Weise, die Bitte abzuschlagen und doch zu erfüllen, besteht darin, ihm anzukündigen, er wolle sich vor Mose von hinten sehen lassen, nachdem seine Erscheinung bereits vorübergegangen sein wird.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Das ist die Umkehrung: Das Bild Gottes bleibt *unverletzt*, sofern einem *verletzlichen* Subjekt der andere Mensch, wie J. Calvin es formuliert hat, „heilig und *unverletzlich*“ ist. Cf. o. [3, Anm. 4]

<sup>57</sup> 1. Joh-Brief 4,20.

<sup>58</sup> Ex 33, 18ff. „es wird geschehn: wann meine Erscheinung vorüberfährt, setze ich dich in die Kluft des Felsens und schirme meine Hand über dich, bis ich vorüberfuhr. Hebe ich dann meine Hand weg, siehst du meinen Rücken, aber mein Antlitz wird nicht gesehn.“ Ex 33,22f. Der große mittelalterliche jüdische

Der unsichtbare Gott ist demnach wie der Passant, der an uns vorübergegangen ist. Er ist uns nicht gegenwärtig. Die Not des Anderen besteht von nun an darin, daß er niemanden hat, an den er sich in seiner Not und seiner Verlassenheit wenden kann, niemanden außer mir, die ich mich ihm gegenüber angesichts seiner befinde.

Nur der vorübergegangene und in diesem Sinn transzendente Gott, ungegenwärtig und ungreifbar, vermag auf diese ethische Weise zu gebieten, nachdem er auf diese eigentümliche Weise seine Spur hinterlassen hat:

„Der Gott, der vorübergegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre. Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner Spur befinden. Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit, die in der personalen Ordnung selbst ist. Er zeigt sich nur in seiner Spur, wie in Kapitel 33 des Exodus. Zu ihm hingehen, heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Anderen zugehen, die sich in der Spur halten.“<sup>59</sup>

Ich und der Andere halten sich auf sehr verschiedene Weise in der Spur des vorübergegangenen, abwesenden Gottes: Der Andere, indem er mir gebietet, und Ich, indem ich der Spur des Begehrenswerten — des Gottes, dessen Angesicht der Mensch nicht sieht und lebt — nicht folge, sondern auf den Nicht-Begehrenswerten schlechthin, den Anderen<sup>60</sup>, zugehe, dessen Antlitz sich — mir gebietend — in der Spur des Abwesenden hält.

Die Ebenbildlichkeit des Menschen mit dem unsichtbaren Gott wird bestimmt von diesem Verhältnis zum Anderen, in dem ich den Anderen als mir auferlegten, den ich zu tragen habe, erkenne.

Lévinas hat immer wieder auf die Notwendigkeit der Fremdheit des Anderen verwiesen.

Gerade das Verhältnis zum Anderen, das davon gekennzeichnet ist, daß ich diese absolute Verantwortlichkeit im sozialen, gesellschaftlichen Umgang beschränke, indem ich ihn mit seinen bestimmten Qualitäten wahrnehme, vergleiche, beurteile und mich demgemäß verhalte, gerade dieses Alltags-Verhältnis bedeutete immer schon den Verrat des Anderen.

Das Gebot der Nächstenliebe meint demnach gerade nicht den, der mir gleicht, sondern den Anderen, dessen Andersheit sich danach bemißt, daß er Gott gegenüber ganz anders dran ist als ich. Insofern allein Gott die Bezugsgröße der Andersheit des Anderen mir gegenüber ist, bleibt es bei einer Andersheit, die sich so unschätzbar wie uneinholbar behauptet.

Die Auslegung, welche die Selbstliebe zum Maßstab für die Nächstenliebe macht, führt dazu, daß die Liebe auf die narzißtische Liebe reduziert wird, die allein dem zukommt, der so ist wie ich bin oder war oder sein will. Sie suggeriert möglicherweise darüberhinaus ein

---

Kommentator Raschi hat dieses Sehen von hinten als Unterweisung des Mose im Gebet interpretiert, Gott habe ihn seine Tefillin sehen lassen.

<sup>59</sup> E. Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers., hrsg. u. eingel. von W. N. Krewani, Freiburg/München 1983, 235.

<sup>60</sup> Cf. E. Lévinas, *Gott und die Philosophie*, in: *Gott Nennen. Phänomenologische Zugänge*, hrsg. von B. Casper, Freiburg/München 1981, 81-123, 105.

symmetrisches Verhältnis, das meine Verantwortung für den Anderen schon getilgt hat. Sie hat den leeren Raum, den ein vorübergegangener Gott hinterlassen hat, nicht ausgehalten. Sie hat sich nichts sagen lassen. Und so steht sie wohl in der Gefahr, der Kritik des Nächsten feindselig zu begegnen.

## 5. Vom leeren Feindeslager

Die Bedeutung des von einem vorübergegangenen Gott verlassenen, leeren Raumes ist in ihrer eben für uns entscheidend notwendigen, uns zugute kommenden Dimension vielleicht nicht weniger schwer verständlich als in ihrer katastrophisch erschreckenden. Eine letzte Auslegung mag hilfreich sein, den zurückgelegten Weg noch einmal anders zu reflektieren.

Relativ bekannt sind die Geschichten vom „leeren Grab“, die geradezu zum Ausgangspunkt christlicher Auferstehungshoffnung geworden sind. Ich möchte zum Schluß an eine andere, im allgemeinen weit weniger vertraute Geschichte erinnern.

Im 2. Buch der Könige, im 7. Kapitel, findet sich die Geschichte von der von den Syrern belagerten Stadt Samaria, in der die Hungersnot so katastrophale Ausmaße angenommen hat, daß wir von einem Streit unter zwei Frauen hören, der vor den König gebracht wird. Die Frauen hatten vereinbart, nacheinander ihre beiden Söhne zu kochen und zu essen. Aber nachdem sie den Sohn der einen so verzehrt haben, hat die andere ihren Sohn versteckt.

Das ist die verzweifelte Lage in der Stadt.

Nun gibt es dort auch vier aus der Stadt ausgeschlossene Aussätzige, draußen vor den Toren Verbliebene, die sich fragen: „Was sitzen wir hier, bis wir sterben?“ Und sie beschließen, zum Lager der Aramäer abzufallen, mit den Worten:

„lassen sie uns leben, leben wir,  
lassen sie uns sterben, sterben wir eben.“

Den draußen Verbliebenen stellt sich die Frage der Loyalität bzw. des Verrats. Sie beschließen jedenfalls, zum feindlichen Lager zu gehen — und finden es leer. Kein Feind mehr darinnen, denn Gott hatte zuvor die Feinde auf wundersame Weise vertrieben. Die Aussätzigen essen und trinken, sie nehmen von den an Stelle des Feindes im Lager vorgefundenen Reichtümern. Dann sprechen sie zueinander:

„Wir tun nicht richtig,  
Dieser Tag ist ein Tag der Freudenmär und wir beschweigens!  
Warteten wir bis zum Frühlicht, würden wir strafbar gefunden,  
laßt uns fortgehn jetzt, heimkommen, im Königshaus es melden!  
Sie kamen heran, riefen der Torwertschaft der Stadt zu und meldeten ihnen, sprechend:  
In das Lager der Aramäer sind wir gekommen,  
da war kein Mann dort...“<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> II Reg 7,9f.

Halten wir fest: Es gibt einige, nicht die Säulen der Gesellschaft, nicht ihre Vertreter und nicht ihre Würdenträger, sondern einige, die wissen, daß sie nichts zu verlieren haben, weil es nichts mehr zu verlieren gibt, die sich todesmutig auf den Weg machen: Es gibt nur noch das Leben zu verlieren. Und das heißt: Es geht nurmehr darum, das Leben zu gewinnen.

Die Frage lautet: Was ist eigentlich an der Stelle des feindlichen Belagerers los? Wer bewahrt genügend Neugier, hinzugehen und nachzuschauen, koste es auch das Leben, weil das Weiterleben mit der Annahme des ungeprüften Wissens über den Feind in jedem Fall das Leben kosten wird? Gewinnen wir demnach das Leben, wenn wir zum „Feind“ hinübergehen, zu ihm sprechen?<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Unter diesem Titel, *Zum Feind sprechen*, hat Emmanuel Lévinas diese Geschichte in einer seiner Talmudlektüren, zum Thema des Kriegs, behandelt, cf. *Die Schäden, die das Feuer verursacht*, in: *Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen*, Frankfurt/M. 1998, 170ff.