

eller Auseinandersetzungen mit dem Judentum seiner Zeit. Freilich liegen die Streitpunkte anders als bei Matthäus. Nach *Gerhard Schneider* spricht vieles dafür, daß Lukas gegen jüdische Polemiken aus den Jahren nach 70 Stellung bezieht, Jesus sei als Volksverführer zu Recht zum Tode verurteilt worden.

Anfrage an die Christen, ob sie Gott glauben...

Eine ganz eigene, typisch johanneische Sicht des Prozesses Jesu entwickelt *das vierte Evangelium*. Von einer Verurteilung durch das Synedrium berichtet es nicht. Ein kurzes Vorverhör bei Hannas bleibt ohne greifbares Ergebnis; die eigentliche Gerichtsverhandlung findet vor Pilatus statt. Johannes gestaltet eine große dramatische Szene, in der die wichtigsten theologischen Linien des Evangeliums zusammenlaufen. Zum letzten Mal steht Jesus als der Offenbarer des Vaters „den Juden“ gegenüber, die für Joh Protagonisten des ungläubigen Kosmos sind (und von ihm als solche kritisiert werden, nicht etwa als Angehörige einer bestimmten Volksgruppe). Zwischen Jesus und „den Juden“ läuft nach dem Johannes-evangelium von Anfang an ein „Prozeß“ ab; vordergründig wird er Jesus von „den Juden“, hintergründig aber „den Juden“ von Jesus bzw. vom Vater gemacht, weil sie Jesus, den Sohn Gottes (vgl. 19,7), verwerfen. Dieser Prozeß gewinnt vor Pilatus „öffentlich-rechtliche Relevanz“ (*Blank*).

Sein Höhepunkt liegt dort, wo Jesus sich vor Pilatus als messianischer König offenbart (18,36f.; vgl. 19,2–7). Sein Königtum besteht jedoch nicht, wie Pilatus es miß-

versteht, in einem politischen Anspruch; es besteht darin, der Welt die „Wahrheit“, d. h. die Wirklichkeit und den Willen Gottes zu offenbaren. Deshalb scheiden sich an ihm die Geister. Gerade darauf aber, auf diese „Krise“, kommt es Johannes an. Als König, als Zeuge der Wahrheit, wird Jesus von „den Juden“ verworfen und von Pilatus zum Kreuzestod verurteilt. Aber die Verspottung und Kreuzigung Jesu wird auf paradoxale Weise zu seiner Proklamation und Inthronisation als König; denn am Kreuz ist Jesu Heilswerk vollbracht (vgl. 19,30); am Kreuz wird Jesus von der Erde erhöht, um Gericht über die ungläubige Welt zu halten und alle an sich zu ziehen (12,32). Dadurch wird er den Vater verherrlichen, wie der Vater ihn verherrlicht (vgl. 13,31f.). An Jesus scheitern „die Juden“, weil sie im Namen des Gesetzes den Gottessohn verwerfen (19,7); an Jesus scheitert aber auch Pilatus, der der Wahrheits-Frage ausweicht (vgl. 18,38). Gerade „die Juden“ aber und Pilatus werden bei Joh auch zur Anfrage an die Christen, ob sie Gott glauben wollen, daß der Gekreuzigte der Erhöhte ist.

Der historischen Frage konnten und mochten sich die in Graz versammelten Neutestamentler nicht entziehen. Auch um der Verbindung mit den Juden willen muß sie immer wieder neu ins Auge gefaßt werden. Eine befriedigende Antwort kann aber wohl nur dann angebahnt werden, wenn sie mit der theologischen Frage nach der Aussageabsicht der neutestamentlichen Evangelien eng verknüpft wird. In diesem Sinn verstand sich die Grazer Tagung, wie ihr Leiter, *Karl Kertelge* (Münster), abschließend festhielt, zugleich als Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Forschung und als Anstoß zur weiteren Diskussion.

Thomas Söding

Für den anderen sein

Zur Philosophie von Emmanuel Lévinas

Ende Mai erscheint im Verlag Alber (Freiburg – München) das frühe Hauptwerk des französisch-jüdischen Philosophen Emmanuel Lévinas (*Totalité et Infini*) in deutscher Übersetzung (*Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, ca. 450 S. 78,- DM). Die deutsche Übersetzung eines zweiten Hauptwerks (*Autrement qu'être ou au delà de l'essence – Anders sein oder jenseits des Wesens*) von Lévinas, der zu den bedeutendsten noch lebenden Philosophen seiner Generation zählt und vor allem als Ethiker auch das theologische Denken vielfältig befruchtet hat, wird 1989 – ebenfalls bei Alber – folgen. Walter Strolz nimmt das Erscheinen von „*Totalität und Unendlichkeit*“ zum Anlaß, um in die Grundlagen und -positionen von Lévinas' Denken einzuführen.

Mit Emmanuel Lévinas, dem französischen Phänomenologen jüdischer Herkunft (geb. 1905 in Kaunas/Li-

tauen), ist ein Denker auf den Plan getreten, der die Frage nach dem Verhältnis von Ontologie und Ethik neu aufnimmt und zu beantworten sucht. Diese Aufgabe, seit 1947 in einer Reihe von höchst anspruchsvollen Abhandlungen dokumentiert, ist dem Geist der Husserlschen Phänomenologie verpflichtet. Lévinas macht sich auf den Weg, den Vorrang der Ontologie, des Seinsdenkens, des Selben gegenüber dem Anderen der Kritik zu unterwerfen. Diese Denkweise beherrscht nach seiner Auffassung die abendländische Philosophie von Parmenides bis zu Hegel und Heidegger. Es ist der Initiative des Freiburger Religionsphilosophen Bernhard Casper und der des Alber-Verlages zu verdanken, daß dieses herausfordernde Unternehmen durch die Übersetzung wesentlicher Schriften von Lévinas nun auch dem an philosophischen Grundfragen interessierten Leser des deutschen Sprachraums zugänglich gemacht wird. In der hier gebotenen

Kürze ist nicht mehr möglich, als die *Exposition der Leitfrage von Lévinas* darzustellen. Sie könnte, fragend angeeignet, zu einer fruchtbaren Neubestimmung der Beziehung von Philosophie und Religion, Denken und Offenbarung, Ontologie und Ethik führen.

Gott, den der Mensch nicht begreifen kann

Im Vorwort zur deutschen Ausgabe von „Totalité et Infini“ („Totalität und Unendlichkeit“) sagt Lévinas, dieses Werk sei „aus einer langen Beschäftigung mit den Texten Husserls und aus unablässiger Aufmerksamkeit auf ‚Sein und Zeit‘ (Heidegger) entstanden.“ Was ist mit den so abstrakten Begriffen „Totalität“ und „Unendlichkeit“ gemeint? Sie deuten schon das Spannungsgefüge des Lévinasschen Denkens an. Totalität bezeichnet jede Denkbewegung, die die Stimme des Anderen ausschließt, in einer wie auch immer gedachten Einheit auflöst, die Andersheit des Anderen, wie sie im *Antlitz* erscheint, dialektisch auf das Selbe zurückführt oder den Anderen der Gleichförmigkeit eines totalitären Systems unterwirft. Die Ontologie der Einheit und des Einen wird als Reduktion des Anderen bloßgelegt, denn die Vielfalt erscheint in ihr nur als die defiziente Form des Einen, weshalb für die *Ontologie des Einen* Heimweh (Parmenides, Plotin, Hegel) und nicht der geduldige, irdische Aufenthalt in der „Ökonomie“ des Hier und Jetzt maßgebend ist. Diesen „Triumph des Selben über das Andere“ möchte Lévinas durch die *Idee der Unendlichkeit* brechen. Diese ist ein zentraler Gedanke in seiner Phänomenologie des Anderen. Im Rückgriff auf die Dritte Meditation der Schrift von Descartes „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie“ versucht Lévinas die dem Menschen eingeborene Idee des Unendlichen als „die eigentliche Leistung der Vernunft“ (Vgl. *E. Lévinas, Über die Idee des Unendlichen in uns*, in: *H. H. Henrix* [Hg.], Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott, Einhard Verlag, Aachen 1984, 37–41.) aufzuweisen. Der Mensch, der sich als ein unvollständiges, abhängiges Wesen erfährt, wird gerade in dieser Endlichkeit von der Idee eines vollkommenen Wesens *erleuchtet*.

Descartes schließt in seiner Beweisführung von hier aus, von diesem absoluten Seinsüberschuß, auf Gott, den der Mensch nicht begreifen, dem er sich aber „gleichsam geblendeten Geistes bewundernd und anbetend“ nähern kann. Nach Lévinas besteht nun „die idealistische Versuchung“ darin, die *Andersheit* des Unendlichen in Identitätsdenken aufzuheben. Der höchste Vollendungspunkt dieses Totalitätsanspruches sei Hegels Dialektik des absoluten Wissens. Aber auch Heidegger lasse trotz seiner tiefgreifenden Kritik der Substanz- und Subjektivitätsmetaphysik die Andersheit des Anderen nicht gelten. Bei ihm münde das Seinsdenken in eine „neutrale Anonymisierung“ des Selben, eine Denkbewegung, die die *ethische* Fragestellung suspendiert. So heißt es im Schlußteil des Vortrages „Zeit und Sein“ (1962), wo vom *Ereignis* die

Rede ist, das Anwesendes sein läßt, sich selbst aber im Geben entzieht: „Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet. Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe.“

Wo Philosophie in Religion übergeht

„Totalität und Unendlichkeit“ – das ist nichts anderes als das Experiment der *Entthronung der Ontologie durch die Ethik*. Die philosophischen Analysen des genannten Werkes und der nachfolgenden Schriften sind nach ihrem Verfasser allein darauf ausgerichtet, die unberührbaren und unverletzlichen Seinsgründe durch das Antlitz des Anderen zu erschüttern, die Würde des Mannigfaltigen vor der Überwältigung durch das Selbe zu schützen. Lévinas will diese Erkenntnisbemühung, den Weg vom Einen zum Anderen, die Verantwortung für ihn, ausdrücklich als eine *jüdische Modalität* des Menschlichen überhaupt verstanden wissen. Ist diese Erklärung ein Hinweis dafür, daß hier Philosophie in Religion übergeht, das Denken also die ihm angesichts der Offenbarung gesetzten Grenzen überschreitet? Oder ruft uns die im Fall von Lévinas aus der prophetischen und rabbinischen Überlieferung stammende ethische Inspiration nicht zur denkerischen Rechtfertigung der Verantwortlichkeit für den Anderen in der Auseinandersetzung mit Grundpositionen abendländischer Ontologie auf?

In dem Beitrag „Gott und die Philosophie“ von 1975 (Veröffentlichung in: *B. Casper* [Hg.], Gott nennen – Phänomenologische Zugänge, Verlag Karl Alber 1981, 81–123.) zeigt Lévinas, daß die philosophische Rede von Gott, insofern sie „Seinssage“ ist, wo sie auf den Gott der Bibel trifft, aufgesprengt werden muß. Dieser ist „nicht analog einer Kriterien unterworfenen Idee, nicht analog einer Idee, die dem Zwang ausgesetzt ist, sich als wahr oder falsch zu erweisen – das Jenseits des Seins, die Transzendenz ... Die Transzendenz Gottes kann in der Begrifflichkeit des Seins, dem Element, hinter dem die Philosophie nur Nacht sieht, weder gesagt noch gedacht werden.“ Es ist nicht daran zu zweifeln, daß das biblische Gebot, der Mensch soll sich kein Bild von Gott machen, und das prophetische Wort von der Unvergleichbarkeit vor allem die sog. christliche Philosophie längst zu einem anderen Sprachgebrauch in *ibrer* Rede von Gott hätte führen müssen.

Wenn Lévinas seinen Begriff der Transzendenz vom Seinsdenken kritisch abhebt, bleibt trotzdem die Frage nach dem vermittelnden Element dieser Erkenntnis bestehen. Wer vom „Jenseits des Seins“ spricht, ist um so stärker auf die *Schöpfung* verwiesen. Entspringt sie dem Abgrund der Andersheit, d. h., ist sie *creatio ex nihilo*, Schöpfung aus Nichts? Wenn Gott in diesem Sinne als der Schöpfer *der Andere* ist, dann entläßt er das Geschaffene gemäß Gen 1–2, 3 in eine gute Vielfalt, ohne Rückkehrzwang zum Einen. Lévinas denkt in diese Richtung, wenn er „jenseits der Seligkeit des Einen“ einen strengen Begriff der Schöpfung mindestens ankündigt. Diese ist

von ihrem Ursprung aus der *Andersheit* weder Negation noch Limitation oder Emanation, sondern das tägliche Wunder der Güte, der freien Zuwendung des Schöpfers.

Brüderlichkeit in der Gegenwart des Unendlichen

Von dieser Einsicht aus läßt sich der Phänomenologe auf „Die Spur des Anderen“ (Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von W. N. Krewani, Verlag Karl Alber 21987.) ein, indem er, die Sprache der ontologischen Beweisführung verlassend, nach Ausdrucksmöglichkeiten für die Begegnung mit dem Anderen sucht, die mehr als Erkenntnis ist. Was meint Lévinas, wenn er von der „Heimsuchung des Antlitzes“ spricht? Es zerbricht die Ichbezogenheit, denn der Andere widersteht meinem Bewußtsein. Ich kann ihn mir durch kein logisches Verfahren aneignen. Der Andere entzieht sich der objektivierenden und thematisierenden Denkweise. Dieser mir begegnende Andere trotz jedem Systemwillen. In der Erfahrung seiner Unaufhebbarkeit leuchtet die „Glorie des Unendlichen“, des Gottes, der den Menschen nach seinem Ebenbild erschaffen hat. Diese Beziehung zum Anderen ist in ihrer Singularität *ethischer* Natur. Sie ist die ursprüngliche Sprache. „Wo diese Wandlung des Intentionalen in das Ethische geschieht und nicht aufhört zu geschehen, wo die Annäherung das Bewußtsein *durchstößt*, genau da ist Haut und menschliches Antlitz. Die Berührung ist Zärtlichkeit und Verantwortung.“ Der Reduktion des Anderen auf das Selbe setzt Lévinas beharrlich den Widerstand durch das Antlitz, der Selbstfindung und Selbstverwirklichung die Verantwortung für den Anderen, der Egoität die Solidarität, dem Rückzug in die Innerlichkeit die Brüderlichkeit in der Gegenwart des Unendlichen entgegen. So erhalten Grundworte der Menschlichkeit wie Güte, Mitleid, Geduld, Treue, Vaterschaft, Gerechtigkeit, Stellvertretung ihr in der ontologischen Tradition verlorenes Gewicht zurück.

Lévinas wehrt sich gegen den Vorwurf, sein Denken laufe schließlich doch wieder auf einen „Gottesbeweis“ auch dann hinaus, wenn die Seinsfrage durch die Ethik abgelöst werde. In dem Buch „Wenn Gott ins Denken einfällt“ (Diskurse über Betroffenheit von Transzendenz, übersetzt von Th. Wiemer mit einem Vorwort von B. Casper, Verlag Karl Alber 1985.) stellt er sich erneut seiner ihn bewegenden Hauptfrage: die Un austauschbarkeit, die Nichtthematisierbarkeit des Anderen. Durch die philosophische Analyse dieser Beziehung im Widerspruch zum Identitätsdenken entdeckt der Leser plötzlich ganz neu die biblische Zusammengehörigkeit von Gottes- und Nächstenliebe. Die Stimme der Transzendenz, des Transzendenten bricht durch die Gegenwart des Anderen ein. Dieser Andere und umgekehrt sein Verhältnis zu mir kann durch die Logik der Aussagesätze nicht gefaßt, nicht ein für allemal umschrieben werden. Um die Verantwortung *füreinander* wahrzunehmen, be-

darf es eines Sprachwandels von großer Tragweite. Hinter dieser Forderung ist der *biblische* Ursprung der Verantwortlichkeit spürbar. In einem in dem vorhin genannten Buch veröffentlichten Gespräch hat der Philosoph den Sachverhalt so kommentiert: „Die Bibel, das ist die Priorität des Anderen im Verhältnis zu mir. Und in dem Anderen sehe ich immer die Witwe und die Waise. Immer gehen die Anderen vor. 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 eben das ist die Verletzlichkeit. Einzig ein verletzliches Ich kann seinen Nächsten lieben.“

Seiner Besinnung auf das Verhältnis der Transzendenz zum Übel setzt Lévinas Jes 45,7 voran, ein Schriftwort, das den Höhepunkt des prophetischen Monotheismus bildet. Dieser Beitrag ist insofern von wegweisender Bedeutung, als darin noch einmal das Seinsdenken Heideggers mit dem eigenen Denkversuch konfrontiert wird. Die entscheidende Frage ist in der Tat, ob Heideggers Denkweg von sich her, kraft seiner eigenen Evidenz, „einen transzendenten Gott jenseits des Seins zu denken“ gestattet und ob „die Neutralität, die sich dem das Seiende transzendierenden Seinsdenken bietet, der göttlichen Transzendenz angemessen ist und ihr genügt.“ Lévinas beantwortet diese beunruhigende Frage nicht, obwohl gerade dadurch Heideggers geheime *theologia negativa* vernehmbar würde. Er stellt lediglich fest, daß der ontologischen Differenz die Differenz zwischen dem Guten und dem Bösen *vorausgehe*. Damit wird wieder die *ethische* Grundentscheidung als die ursprünglichere herausgehoben. Nun hätte man an diesem Punkt erwartet, daß sich Lévinas auf eine Deutung von Jes 45,7 einläßt, denn diese Schriftstelle spricht mit erschreckender Radikalität von der *Alleinwirksamkeit* Gottes im Guten wie im Bösen. Dies ist nicht der Fall. Statt dessen wird erwogen, was die Abwesenheit Hiobs im Augenblick der Schöpfung, Gottes Frage an seinen rebellierenden Knecht – „Wo warst du, als ich die Erde gründete?“ – bedeuten könnte. Der Mensch sei, so lautet die Antwort, in brüderlicher Solidarität für das verantwortlich, was ohne ihn, ohne seine werkbestimmte Existenz, *im Anfang* geschaffen wurde und als ihre Grundlage Tag für Tag fortbesteht.

Das unbewältigte Geheimnis der Vermittlung

Durch die Lévinassche Konzentration des Denkens auf die *ethische* Sinnperspektive des Menschseins wird die *Natur als Schöpfung* nur ganz am Rande und das Verhältnis von *Schöpfung und Evolution* überhaupt nicht bedacht. Es wäre philosophisch legitim, nicht nur von der *Andersheit* des Anderen, sondern auch von der *Andersheit* der Natur zu sprechen. Die menschliche Möglichkeit, der Natur bis zu einem gewissen Grade *objektivierend* gegenüberzutreten und sie dadurch wissenschaft-

lich-technisch zu bearbeiten, trifft weder ihr vorgängiges, von sich her Anwesendsein, noch vermag diese Erkenntnismethode, unbeschadet ihrer weltverändernden Macht, die Zeitoffenheit des weiteren Ganges der Natur „von außen“ zu begründen.

Wer für sein Denken beansprucht, sich „Jenseits von Sein und Zeit“ (St. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit – Eine Einführung in die Philosophie von Emmanuel Lévinas*, Den Haag 1978.) zu bewegen, steht gleichwohl vor dem Geheimnis der Vermittlung. Die Zeit, der Andere, für den ich verantwortlich bin und umgekehrt, ist jeden Augenblick durch Schöpfung vermittelt (creatio continua).

Es ist der gewaltige Unterschied zwischen Schöpfung und Evolution, Natur und Weltgeschichte, der Unterschied zwischen dem Seinsdenken und dem Gedanken der Schöpfung aus Nichts, welcher das denkwürdige Philosophieren von Emmanuel Lévinas im Streitgespräch mit der abendländischen Ontologie wieder bewußt macht. Und die Idee der Unendlichkeit, der cartesianische Schluß von ihr auf die Gottesidee im *absichernden* Rückschlußverfahren auf die *Selbstgewißheit*, vermag den Unterschied zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Pascal) niemals aufzuheben.

Walter Strolz

Widersprüchlicher Reformkurs

Zur jüngsten Entwicklung in der Volksrepublik China

Setzt sich der von Deng Xiaoping eingeleitete Reformkurs weiter durch, oder muß aus den Reaktionen auf die Studentenunruhen Ende letzten Jahres auf einen grundlegenden Kurswechsel geschlossen werden? Sind Auswirkungen auch auf die Religionspolitik zu erwarten? Georg Evers hat die Entwicklung während der letzten Monate beobachtet. Er kommt zu dem Schluß, daß der Machtkampf innerhalb der Partei über den einzuschlagenden Kurs noch nicht ausgestanden ist und die verbleibenden Widersprüche eher eine Zunahme von Spannungen erwarten lassen.

Die Studentenunruhen in der Volksrepublik China am Ende des Jahres 1986 haben auch in den westlichen Medien große Aufmerksamkeit gefunden. Soweit es westlichen Journalisten möglich war, haben sie in Wort und Bild den Forderungen der Studenten nach mehr Demokratie, größeren Schutz der Menschenrechte und Trennung von Regierung und Partei Ausdruck verliehen. Mit den Bildern der protestierenden Studenten wurden Erinnerungen an die Anfänge der Kulturrevolution (1966–1976) geweckt, verbunden mit Fragen, ob die Reformpolitik der Öffnung Chinas für westliche Einflüsse vor einer grundlegenden Korrektur stehe. Seitens der offiziellen Medien der Partei wurde hingegen versichert, daß es sich bei den protestierenden Studenten nur um eine verschwindende Minderheit – als offizielle Zahl wurde 1% genannt – der Studentenschaft handle, die keineswegs für die chinesischen Studenten allgemein und noch weniger für das chinesische Volk im großen repräsentativ seien.

Die Studentenunruhen und die Reaktionen der Partei

Beginnen hatten die Demonstrationen an der Universität für Wissenschaft und Technik in Hefei, wo die Studenten am 4. Dezember 1986 zuerst auf die Straße

gingen. Zwei Wochen später nahmen Studenten in Shanghai die Parolen nach Demokratie und stärkerer Respektierung der Menschenrechte auf, bis die Bewegung gegen Ende des Jahres die Hauptstadt Peking erreichte. Anfänglich waren die Reaktionen der Sicherheitsbehörden gegenüber den protestierenden Studenten von großer Behutsamkeit und Rücksichtnahme bestimmt. Es war sehr deutlich, daß Anweisungen bestanden, Zwischenfälle zu vermeiden und die Konfrontation zwischen Studenten und Staatsgewalt sich nicht eskalieren zu lassen. Es war wohl auch auf die ausländische Berichterstattung zurückzuführen, daß um die Jahreswende das Auftreten der Polizei härter wurde und auch die Berichterstattung in den chinesischen Medien sich mit harter Kritik gegen die Studenten wandte. Die offenen Demonstrationen brachen danach sehr bald ab.

Bei den demonstrierenden Studenten und der großen Zahl (die große Mehrheit?) der mit ihnen sympathisierenden Kommilitonen handelt es sich um die erste Generation von Studenten, die nicht mehr von der schmerzhaften Erfahrung der Kulturrevolution geprägt ist, sondern eine normale Kinder- und Schulzeit hinter sich haben. „Wir sind wichtig!“ – dieser Satz charakterisiert das neugewonnene Selbstbewußtsein der jungen Leute. Sie sind auf neue Weise geschult und gewohnt, ihre Meinung zu sagen; sie wollen diskutieren und sind nicht leicht bereit, auf Autoritäten, schon gar nicht auf Parteiautoritäten zu hören. Für diese Jugend hat die Zugehörigkeit zur kommunistischen Partei viel an Attraktivität verloren, wie sich an den sinkenden Zahlen der Zugehörigkeit zur Jugendliga der Partei zeigt. Wie sich aus verschiedenen Berichten chinesischer Publikationen aus den verschiedenen Provinzen belegen läßt, sind diese Jugendlichen der Meinung, daß die Aktivitäten der Jugendliga langweilig seien und daß die politischen Kader bei den politischen Schulungen dogmatisch, engstirnig und wenig inspirierend wirkten. Bis zum Ende des ver-