

hohenen kirchlichen Entscheidungsebene einigermaßen kennt, niemand, der weiß, wie unendlich schwierig es für eine Frau auch bei bester wissenschaftlicher Qualifikation immer noch ist, in eine ihrer Ausbildung einigermaßen angemessene Position zu kommen – sei es an einer Theologischen Fakultät oder in anderen Bereichen des kirchlichen Dienstes –, wird ehrlicherweise behaupten können, daß das bisher Erreichte genügt.

Was ist zu tun? Hier sind natürlich nicht zuletzt die betroffenen Frauen gefordert. Selbstmitleid oder gar Larmoyanz helfen ebenso wenig weiter wie eine Mentalität, die in kämpferischem Übereifer das sprichwörtliche „Kind mit dem Bade ausschüttet“. Frauen müssen um ihre vom Recht garantierten Möglichkeiten wissen und deren Umsetzung mit Geschick, Klugheit und Durchsetzungskraft verfolgen. Gefordert sind auch und gerade jene Frauen, denen das nur scheinbar Unmögliche geglückt ist, die den „Sprung“ auf einen Lehrstuhl oder auch nur eine „Professur i.K.“ geschafft haben. Sie haben die Chance durch unspektakuläres, aber kompetentes Forschen und Lehren dazu beizutragen, daß psychologische Vorbehalte und Vorurteile abgebaut werden und die „Frauenprofessur“ von der skeptisch beäugten Ausnahme zur selbstverständlich akzeptierten Alltäglichkeit wird. Auch die Fakultäten sind gefordert. Sie sollten mehr als bisher begabte Frauen fördern – auch über die Promotion hinaus. Das schließt die verstärkte Besetzung von *unbefristeten* Mittelbaustellen mit entsprechend qualifizierten Frauen ein.

Denn in einem befristeten Dienstverhältnis stellt eine Habilitation für Frauen, zumal in den „Kernfächern“, wie die Fakultäten sehr wohl wissen, zumindest dort, wo nach einer Habili-

tation keine „Auffangmöglichkeiten“ bestehen, ein unwägbares wirtschaftliches und menschliches Risiko dar.

Bei Berufungsverfahren sollten sich *alle* Verantwortlichen um größtmögliche Transparenz bemühen, damit auch der *Verdacht*, die Frage nach Weihe oder Geschlecht rangiere womöglich vor der Frage nach der wissenschaftlichen Qualifikation gar nicht erst aufkommen kann. Dabei sollte unzweifelhaft deutlich werden, daß sich das vorrangige Interesse auf die langfristige Sicherung des Niveaus von Forschung und Lehre richtet. Die Kirche wird angesichts der Herausforderungen, die in den nächsten Jahren mit Sicherheit auf sie zukommen werden, mehr denn je Theologen brauchen, die auch imstande sind, die geistige Auseinandersetzung zu leisten, die von ihnen erwartet werden wird, und den Dialog lebendig zu halten, ohne den Theologie nicht fruchtbar werden kann. Ist es daher nicht ein Gebot der christlichen Klugheit, den Besten zu wählen – sei er nun Mann oder Frau, Priester oder Laie?

Nur wenn es gelingt, die Diskrepanz zwischen den rechtlich garantierten und in kirchlichen Verlautbarungen immer wieder betonten Möglichkeiten der Frauen und ihrem tatsächlichen Status auf allen Ebenen Schritt für Schritt zu überwinden, und so eine Atmosphäre des solidarischen, partnerschaftlichen und fairen Miteinanders von Priestern und Laien, von Männern und Frauen zu schaffen, kann sich auch die Situation der Frau in Forschung und Lehre positiv entwickeln. Dieses Miteinander muß das Ergebnis eines Umdenkungsprozesses sein, den man nicht zu verordnen und nicht zu erzwingen vermag, dem man sich aber auf Dauer ohne Schaden für die Kirche auch nicht verschließen kann.

Marion Wagner

# Denken aus jüdischem Ursprung

## Zum zweiten Hauptwerk von Emmanuel Levinas

*Vierzehn Jahre nach der Veröffentlichung des französischen Originals erschien jetzt die deutsche Übersetzung des zweiten Hauptwerks von Emmanuel Levinas (Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1992). Levinas ist im deutschen Sprachraum längst kein Geheimtip mehr: Sein Denken, das die Erfahrung des Anderen in den Mittelpunkt stellt, erweist sich zunehmend als eine der gewichtigsten philosophischen Ansätze der Gegenwart. Walter Strolz stellt das zweite Hauptwerk des französisch-jüdischen Philosophen vor.*

Die Philosophie von *Emmanuel Levinas*, des französischen Phänomenologen jüdischer Herkunft (geb. 1905 in Kaunas/Litauen), ist seit dem Erscheinen der deutschen Übersetzung des ersten Hauptwerkes „Totalität und Unendlichkeit“ (Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1987. Vgl. dazu HK, Mai 1987, 240ff.) hierzulande Gegenstand einer herausfordernden Auseinandersetzung. Ihr Kernpunkt ist die von diesem Denker behauptete *Ablösung der Ontologie durch die Ethik*, die

Unterbrechung der Seinsfrage durch die Verantwortung für den Anderen. In diesem Werk erhebt eine Freiheitserfahrung ihre unverwechselbare Stimme, die jedem Versuch der systematisierenden Aufhebung des Menschen widerspricht. Weder wird das Urteil der Geschichte als letzte Instanz anerkannt, noch wird einem anonymen Seinsverständnis entsprochen, das die Dinge in ihrem Sichzeigen stauend sein läßt.

Der *Leitbegriff Subjektivität*, den Levinas entwickelt, erweist

ihn im folgenreichen Unterschied zu Hegel und Heidegger nicht als den Denker des Seins und des Einen, sondern als den *Anwalt des Anderen*. Es ist die ethische Verpflichtung, die Verantwortung für den Anderen, die diese Subjektivität nicht in sich, bei sich sein läßt, als ob sie je für sich bestehen könnte, um dann fallweise in generöser Geste sich auch dem Anderen zuzuwenden. Levinas versucht schon in dem genannten Werk, jedweden Rückzug in die Substantialität des einsamen Ich abzuschneiden, weil es diesen ontologischen Wesensgrund gar nicht gibt, sondern dem Selbstbewußtsein die Begegnung mit dem Anderen vorausgeht. „Die solipsistische Dialektik des Bewußtseins, das sich immer selbst verdächtigt, im Selben gefangen zu sein, wird unterbrochen. In der Tat ist die ethische Beziehung, die die Rede unterfängt, keine Variante des Bewußtseins, dessen Strahl vom Ich ausgeht. Die ethische Beziehung stellt das Ich in Frage. Diese Infragestellung geht vom Anderen aus“ (Totalität und Unendlichkeit, S. 280).

Wenn die heutige Geisteslage und das religiöse Klima durch Leitbegriffe wie Selbstfindung und Selbstverwirklichung, mystische Einheitserfahrung und Erlösung durch meditative Versenkung, durch Innerlichkeit und Selbstsorge weitem gekennzeichnet sind, wenn Tendenzen zur Remythisierung der Religion und zur tiefenpsychologischen Aufwertung erstarrter Kultformen das Diskussionsfeld beherrschen, so verschärft Levinas in seinem zweiten Hauptwerk „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“ die Kritik an diesem abendländisch neuzeitlich geprägten Subjektivismus. Die Flucht vor persönlicher Verantwortung ist für diesen Denker eines der großen Übel unserer Zeit. Seiner philosophischen Analyse und Überwindung gilt der verwegene Versuch, sich aus der Umklammerung des Seinsdenkens zu lösen, um durch die Wiedereinsetzung der Ethik die Menschlichkeit des Menschen als eines verantwortlichen Wesens neu zur Sprache zu bringen.

## Der Weg vom Sein zum Anderen

Schon der Titel des zweiten Hauptwerkes von Emmanuel Levinas ist eine Provokation. Hier wird die Seinszugehörigkeit des Menschen, das mit dem menschlichen Dasein gegebene Seinsverständnis, der Reichtum der Seinsbestimmungen, kurz die *Priorität der Ontologie* in ihrer abendländischen Entfaltung von Parmenides bis zu Hegel und Heidegger in Frage gestellt. Zwar bleibt Levinas auch jetzt noch der Husserl'schen Intentionalanalyse treu, überschreitet sie aber in dem Bestreben, „die letztgültige Legitimation für die Subjektivität“ nicht „im Offenbarwerden des Seins“ zu erkennen. Das transzendente Begründungsverfahren, das Ich als die Welt „konstituierendes“ Bewußtsein, wird suspendiert und einer radikalen Destruktion unterworfen.

Wie aber soll der von der Geburt bis zum Tod *seinsbedingte* Mensch in eine Dimension „jenseits des Seins“ gelangen, oder wie Levinas sagt, „sich vom Sein-lösen-können“? Kann auf

die überlieferte Sprache des ist-Sagens, auf die jedes Urteil, jede Aussage und ihre Bestreitung, jeder Rechtfertigungsversuch einer philosophischen Position angewiesen bleibt, verzichtet werden? Spricht das „Es gibt Sein“ (Heidegger) nicht auch im Schweigen und aus tiefster Stille?

Schon Jahre vor der französischen Originalausgabe des zweiten Hauptwerkes gibt uns der Denker des Anderen einen entscheidenden Hinweis für den *lebensgeschichtlichen* Hintergrund seiner Philosophie, wenn er sich in einem Beitrag über „Hegel und die Juden“ fragt, „ob die Sprache vielleicht ein anderes Geheimnis birgt als jenes, das die griechische Tradition ihr bringt, und eine andere Sinnquelle hat; ob die vermeintlichen ‚Vorstellungen‘ – die sogenannten ‚Nicht-Gedanken‘ – der Bibel vielleicht mehr Möglichkeiten enthalten als die Philosophie, die sie ‚rationalisiert‘, jedoch nicht von ihnen Abschied zu nehmen vermag: ob der Sinn nicht von den Schriften abhängt, die ihn erneuern; ob das absolute Denken fähig ist, Moses und die Propheten zu umfassen.“ (*Emmanuel Levinas*, in: Schwierige Freiheit – Versuch über das Judentum, Jüdischer Verlag, Frankfurt/Main 1992, S. 181. Gerade das Studium dieses Buches ist unumgänglich, wenn man die tiefsten, der jüdischen Tradition entspringenden Denkmotive von Levinas verstehen will.) Daß es sich im Fall Levinas aber um *Philosophie aus jüdischem Ursprung* handelt, die gleichwohl beansprucht, Philosophie und nicht Glaube zu sein, zeigt noch eindeutiger das dem Werk vorangestellte *Gedächtniswort*: „Dem Gedenken der nächsten Angehörigen unter den sechs Millionen der von den Nationalsozialisten Ermordeten, neben den Millionen und Abermillionen von Menschen aller Konfessionen und aller Nationen, Opfer desselben Hasses auf den anderen Menschen, desselben Antisemitismus.“

Dieser Text wird durch Zitate aus dem Buch Ezechiel ergänzt (3,20; 9,4-6), in welchen die mitmenschliche Verantwortung, der Rechenschaft fordernde Anspruch des Gottes Israels zum Ausdruck kommt. Damit ist der geschichtliche Erfahrungsort bezeichnet, von dem aus Levinas Subjektivität als Nichtidentität, Stellvertretung, schonungslose Ausgesetztheit, als Verletztwerden durch die Transzendenz im Angesicht des Anderen zu verstehen sucht. Was es aber für das denkerische Fragen heißt, „einen nicht durch das Sein infizierten Gott zu vernehmen“, ist nach Levinas immer ein vom Scheitern bedrohtes Unternehmen. Wie entrinnt es der Gefahr, in ontotheologische Beweisführung zurückzufallen, im Gesagten aufzugehen, anstatt es in das nicht-thematisierbare Unsagbare zurückzunehmen?

Der Weg vom Sein zum Anderen führt bei diesem Denker über die Kritik der anonymen, unpersönlichen Seinsage. Subjektivität wird als das Andere gegenüber dem Sein verstanden. Diese Ich-Einzigkeit ist unvergleichlich. Sie läßt sich nicht in die Heideggersche Bestimmung der Seinsfrömmigkeit und nicht von ihrem Gegenpol aus, von der Seinsverlassenheit aus fassen. Noch entschiedener steht die Menschlichkeit dieser Subjektivität gegen Hegels Philosophie, denn hier ist die Entäußerung des Ich im Anderen nur das dialektische Durch-

gangsstadium für die Rückkehr zu sich selbst. Der *personalen* Existenzverfassung des Menschen gibt Levinas ihre hohe Würde durch die Phänomenologie der Verantwortung für den Anderen zurück. In einer ersten vorläufigen Bestimmung heißt es dazu: „Stellvertretung – Bedeutung. Nicht Verweis des einen Ausdrucks auf einen anderen, so wie es im Gesagten thematisiert erscheint, sondern Stellvertretung als die eigentliche Subjektivität des Subjekts, Unterbrechung der unumkehrbaren Identität, die dem *sein* zugehört, Unterbrechung dieser Identität in der Übernahme der Verantwortung, die mir aufgebürdet wird, unausweichlich, und in der die Einzigkeit des Ich erst einen Sinn annimmt: in der nicht mehr von dem Ich die Rede ist, sondern von mir.“

Verwundbarkeit, Geduld, Leiden, Schmerz, Entblößung, Anklage, Erwählung, Sühne treten an die Stelle von Eigenliebe, Selbstgewißheit, Selbstbewahrung. Die Destruktion des verantwortungslosen Ich-Bewußtseins führt bei Levinas zu einem *extremen Humanismus*, wie der folgende Text zeigt: „Entbindung, die das *sein* umkehrt: nicht Seinsverneinung, sondern Sich-vom-Sein-Lösen, ein *Anders-als-sein*, das übergeht zum *Für-den-Anderen*, das für den Anderen brennt und dabei die Grundlagen jeder Für-sich-Position verzehrt und jegliches Substanzwerden, das durch diese Verzehrung noch Gestalt annehmen könnte, ja noch die Asche dieser Verzehrung verzehrt, aus der am Ende alles erneut zu entstehen droht. Identität in der unbeschränkten Geduld des Vorgeladenen, der geduldig, wider den eigenen Willen, fortwährend stirbt, nur in seinem Jetzt Bestand hat, ‚im Dienst ergraut‘.“

Das angeblich in sich stehende Ich-Bewußtsein verwandelt sich in der ungestümen, apodiktische Logiksprünge nicht vermeidenden Levinas'schen Denkbewegung in eine Brandstätte, aus der sich eine *Subjektivität messianischer Unruhe* erhebt. Sie führt bis zur „Selbstaufopferung in der vollen Verantwortung für den Anderen.“ Durch die Deutung der Stellvertretung und aus der geschichtlichen Erfahrung der Verfolgung in der langen Leidensgeschichte des Judentums wird die philosophische Beweisführung ebenso überschritten wie durch den Sühne-Gedanken, von dem die Ontologie nichts weiß.

### Es fehlt die kosmologische Perspektive

Dieses Denken führt zu keiner theologischen These. Gott etwa „jenseits des Seins“ anzutreffen, als ob mit dieser Unterbrechung der Seinsfrage ein neuer „Gottesbeweis“ möglich wäre, diese Erwartung verfehlt, worauf Levinas hinauswill. Auch die begrifflichen Bestimmungen einer negativen Theologie bleiben der Dialektik von Sein und Nichts verhaftet. Levinas bestreitet darüber hinaus auch die Möglichkeit des rein Religiösen außerhalb der Verantwortlichkeit für den Anderen, und er kritisiert eine mystische Geisteshaltung, die in ihrem zurückgezogenen Einheitsstreben den Anderen in seiner unaufhebbaren Andersheit nicht mehr wahrnimmt.

Die unabweisbare Frage ist, in welchem vermittelnden Element sich das Levinassche Denken bewegt. Wenn es den Anspruch erhebt, sich „jenseits des Seins“ in kritischer Abhebung von der Seinsphilosophie anzusiedeln, so ist damit das Weltproblem und seine vorgängige Einbettung in die Natur nicht gelöst, ja nicht einmal exponiert. Die *kosmologische* Seinsbindung des Menschen in seiner geschichtlich bedingten Existenz *umgreift* als Urvoraussetzung des Lebens Ontologie und Ethik. Auch eine Philosophie der Verantwortung für den Anderen, so anarchisch, jedem Systemzwang enthoben, sie verstanden sein will, ist an die natürlichen Lebensgrundlagen gebunden, für deren Erhaltung der Mensch verantwortlich ist. Es gibt nicht nur die Verantwortung für den Mitmenschen, sondern auch für die Natur in ihrer Eigenheit und in ihrem Eigenrecht. In seiner atemberaubenden Konzentration auf den Nächsten im philosophischen Übergang vom Sein zum Anderen fehlt im zweiten Hauptwerk von Levinas die *kosmologische* und die *ökologische* Perspektive. Der Andere, für den ich nach Levinas bis zur Austreibung aus mir selbst, ins Exil gestoßen, verantwortlich bin, ist wie ich ein Kind der Erde im verlässlichen Rhythmus der Jahreszeiten (Gen 8,21–22). In seiner nicht thematisierbaren Andersheit, in welcher mir das *gottebenbildliche* Menschsein begegnet (Gen 1,26; 5,1), verkörpert der Andere dergestalt gleich mir eine *verdankte* Existenz.

Die Frage nach dem Element, in welchem sich auch ethisches Handeln von vornherein bewegt, beantwortet Levinas am Rande durch den aus jüdischer Glaubensstradition stammenden Gedanken der *Schöpfung ex nihilo*. In souveräner Freiheit ruft der Schöpfer aus dem Nichts, also absolut bedingungslos, etwas hervor, was nicht er selber ist und erhält das von ihm Getrennte jeden Augenblick. Levinas versteht diese ständige Vor-gabe über dem Abgrund des Nichts *als Passivität*, die Erfahrung endlicher Freiheit. Mit einem Seitenblick auf das *Buch Hiob* erläutert er diesen Gedanken auf folgende Weise:

„Es wird im Namen der Freiheit des Ich so argumentiert, als sei ich bei der Schöpfung der Welt dabei gewesen und als könnte ich nur für eine Welt verantwortlich sein, die aus meinem freien Willen hervorgegangen ist. Philosophische Überheblichkeit, idealistische Vermutungen. Oder unverantwortliche Ausflüchte. Genau das wirft die Schrift Hiob vor. Hätte sich sein Unglück aus seiner Schuld ergeben, so hätte er es sich erklären können. Aber er hatte ja niemals das Böse gewollt! Seine falschen Freunde denken wie er: in einer vernünftigen Welt geht es nicht an, daß man sich zu verantworten hat, während man gar nichts begangen hat. Also muß Hiob wohl seine Schuld vergessen haben! Indessen besteht die Subjektivität eines Subjekts, das spät in eine Welt gekommen ist, die nicht auf seine Pläne zurückgeht, weder darin, diese Welt zu planen noch sie wie einen eigenen Plan zu behandeln.“

Entspricht diese Exegese dem biblischen Befund? Weiß Hiob nichts von der göttlichen Schöpfungsordnung, der darin sich für den Sterblichen kundgebenden Weisheit? Hiob ist für sein

Unglück nicht verantwortlich. Er leidet unschuldig. Nichts spricht im biblischen Text dafür, daß sein rebellisches Fragen nach der Ursache seiner Leiden in der Auseinandersetzung mit seinen moralisierenden Freunden vom *Schöpfungsheimnis* unberührt bleibt. Im Gegenteil: Hiobs Gegenreden bezeugen das unbegreifliche Walten des Schöpfers, die Schöpfungsweisheit des Anfangs und die alle irdischen Tage durchdringende Schöpfungsordnung, innerhalb welcher dennoch Furchtbares, Frevelhaftes, Widersinniges geschieht. Hiob erfährt es am eigenen Leibe, auf dem Aschenhaufen seiner Existenz und indem er auf die geschichtlichen Ereignisse der Menschenwelt blickt. Er stellt sich dieser dunklen Weltverfassung mit seinen bohrenden Warum-Fragen aus einer die Trostsprüche der Freunde in Staub auflösenden Ich-Stärke (13,12).

Wird in Hiobs Kampf um seine Lebenshoffnung nicht eine Subjektivität sichtbar, die sich aus der Energie der Revolte speist? Ist sie nicht *stellvertretende* Selbstbehauptung auf einem vorgeschobenen Posten der Menschheit *gegen* die Gottesbegreifer (12,6), welche über die ununterbrochene Leidensgeschichte der Kreatur hinwegsehen? Hält die „Absetzung des Ich“ Levinas davon ab, diese dramatische Seite der Subjektivität, die unveräußerliche menschliche Möglichkeit, *deshalb* Gott anzuklagen, anzuerkennen? (Vgl. dazu *Walter Strolz*, Hiobs Auflehnung gegen Gott. Schriftenreihe Opuscula, Pfullingen 1967; *Gerhard von Rad*, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970, S. 267–292.) Hiobs glaubensfest (19,25–26) gegen Gott anstürmende Rede wird *nach* der Einsicht in die Unmöglichkeit, Gott, der Schöpfer, habe sich vor seinem Geschöpf zu rechtfertigen, *von ihm* dennoch gutgeheißen (42,7–9).

### Ein großes Werk, das Fragen stellt

Im Schlußteil des Werkes mit der Titelüberschrift „Subjektivität und Unendlichkeit“ vertritt Levinas noch einmal mit glühender Intensität seine Hauptthese, die Subjektivität aus der parmenideischen Seinsumklammerung zu lösen, die Einheit von Sein und Denken durch den Anderen aufzusprengen. Das seinsbefreite Subjekt wird in seiner Verantwortlichkeit für den Anderen aufgespürt. Der Mensch erscheint nicht mehr als vom Sein selbst „gebrauchter Hüter des Seins“, wie bei Heidegger, sondern Zeugnis, Erwählung, Prophetie, also *biblische* Leitworte, bestimmen durchgehend die Argumentation. Zur Auslegung solcher Existenz Erfahrung beruft sich Levinas mehrfach auf Jes 6,8: „Hier, sieh mich, sende mich.“ Darin ist der „Gehorsam gegenüber der Herrlichkeit des Unendlichen“ ausgesprochen, „die mich an die Anderen weist.“ Für den Einbruch der *Transzendenz der Offenbarung* ist die Stimme des *hörfähigen* Zeugen unverzichtbar. Auf höchst subtile Weise versucht Levinas das Verhältnis von Zeugnis und Prophetie zu fassen, ohne „die wesentliche Ambiguität jedes Gesagten“ außer acht zu lassen. Was heißt das? Auch das prophetische Heilswort kann sich

kulturellen, soziologischen, psychologischen Bedingungen nicht entziehen. So ist es geschöpftlich vermittelte Transzendenz, fleischgewordenes Wort und trotzdem nicht Menschenwerk. In diesem Verhältnis von Zeugnis und Prophetie zeigt sich eine *Differenz* von großer Tragweite. Dieser ist nach Levinas auch die Thematisierung des Gesagten durch die Theologie unterworfen. „Die Transzendenz ist es sich schuldig, ihre eigene Bekundung zu unterbrechen. Ihre Stimme muß verstummen, sobald man ihre Botschaft hört. Ihr Anspruch muß sich dem Spott und der Ablehnung aussetzen lassen, bis dahin, daß das sie bezeugende ‚hier, sieh mich!‘ in den Verdacht gerät, der Schrei oder der Lapsus einer kranken Subjektivität zu sein. Aber einer Subjektivität, die verantwortlich ist für den Anderen.“

Die Transzendenz spricht aus der „Diachronie“, setzt die Seinsunterbrechung voraus, zerbricht die Einheit von Sein und Denken, Sein und Wahrheit. Diese neue Transzendenz Erfahrung läßt der historisch-kritischen Bibelauslegung nicht das letzte Wort, sondern sie muß, wie Levinas betont, über das zweifellos notwendige philologische Geschäft hinausgehen auf die prophetische Bedeutung zu. (Vgl. dazu *Emmanuel Levinas*, Zur jüdischen Leseweise der Bibel, in: *Außer sich – Meditationen über Religion und Philosophie*, München 1991, S. 172–182.)

Der Denker des Anderen weiß um den Vorwurf, seine Philosophie überschreite den streng philosophisch geführten Diskurs. Er nimmt ihn auf sich und wirft seinerseits der europäischen Denktradition vor, sie habe das *Bei-sich*, das *Zuhause* eifersüchtig verteidigt, sodaß die Andersheit des Anderen verschüttet blieb. Dieser Ontologie gegenüber läßt sich die Philosophie von Emmanuel Levinas in der Tat als eine Philosophie des Exils, der Ausgesetztheit, vom „Trauma der Verfolgung“ betroffen, kennzeichnen. (Zur *conditio judaica*, Judentum als eine extreme Möglichkeit der Menschheit, vgl. *Emmanuel Levinas*, Eigennamen – Meditationen über Sprache und Literatur. Textauswahl und Nachwort von *Felix Philipp Ingold*, München 1988, S. 56–66 und S. 101–106.) Ob sie zureichend „jenseits des Seins“ im Wunder der fortdauernden Schöpfung in der erhabenen Ordnung von Tag und Nacht, Himmel und Erde (Jer 31,35–36) verankert ist, ob diese Philosophie eine neue, nichtmetaphysische Form utopischen Denkens sein könnte, das von Gott nur in der Spur des Vorübergegangenen zu sprechen wagt, ob der Tod, diese radikale Seinsberaubung, nicht doch erneut den Diskurs über dieses Nichts erzwingt, ob das griechisch-philosophische Erbe des Abendlandes von einem nicht mehr durch den gewaltigen Seinsgedanken geprägten Denken jüdischen Ursprungs jemals abzulösen ist, anstatt sich als streitbarer Logos (Parmenides, Frgm. 8; Platon, Protagoras 334 E; Der Sophist 245 D; *Martin Heidegger*, Zur Seinsfrage, in: *Gesamtausgabe* Band 9, hg. von *Friedrich Wilhelm von Herrmann*, Frankfurt/Main 1976, S. 385–426) wechselweise zu erhellen – mit solchen Fragen entläßt uns dieses Unruhe stiftende, große Werk.

Walter Strolz