

Es wäre ein Mißverständnis, wollte man Clinton als eine herausragende Einzelbegabung beim Ausnutzen öffentlicher Werbechancen ansehen. Der New Yorker Bürgermeister *Rudolph Giuliani*, Republikaner und Katholik italienischer Abstammung, ist wenige Tage nach den zwei Selbstmordattentaten auf die Jerusalemer Buslinie 18 mit seinem Amtskollegen *Olmert* in einem Bus der Linie 18 zum Tatort gefahren, um Gedenkkränze niederzulegen. Die Terroranschläge hätten seine Stadt derart erschüttert, als seien sie in New York selbst begangen worden, teilte *Giuliani* in die Mikrophone mit. Wenn man an die fast zwei Millionen Ju-

den im Großraum New York denkt, ist an der Wahrheit in *Giulianis* Worten nicht zu zweifeln.

Was an *Giulianis* Geste so menschlich-verständnisvoll wirkte, hatte aber doch noch einen anderen Bezugsrahmen. Im November 1997 steht nämlich *Giuliani* selbst zur Wiederwahl als New Yorker Bürgermeister an, bei der er auf die „Jewish vote“ angewiesen ist. Also: indirekte und permanente Wahlwerbung als gekonntes Showgeschäft auf allen Ebenen – die amerikanischen Politiker sind Kinder Hollywoods und der Fernsehdemokratie zugleich. *Honi soit qui mal y pense* ...

Hermann Vogt

Eine theologische Wende?

Entwicklungen in der französischen Philosophie

Theologie und Philosophie stehen heute weithin unverbunden nebeneinander, vermutlich zum Schaden beider Denk- und Verstehensweisen. Auf diesem Hintergrund verdient eine Diskussion in Frankreich Beachtung, bei der es um eine „theologische Wende“ innerhalb der phänomenologisch orientierten Philosophie geht. Von verschiedenen Ansätzen aus stoßen französische Philosophen auf das „Anderere“ des Denkens und eröffnen damit neue Perspektiven für die Gottesfrage.

Im deutsch-französischen Kulturaustausch kam und kommt der Philosophie immer eine besondere Rolle zu: War es der Existenzialismus um *Jean-Paul Sartre* und *Simone de Beauvoir* in den 50er Jahren, der Strukturalismus eines *Claude-Lévy Strauss* und der Neo-Marxismus eines *Louis Althusser* in den 60er und 70er Jahren, so ist die Postmoderne-Debatte in Deutschland heute ohne die Rezeption der Arbeiten von *Jacques Derrida* („Grammatologie“, 1974; „L'écriture et la différence“, 1967), *Gilles Deleuze* („Différence et répétition“, 1968; „Rhizome“, 1976) oder *Jean-François Lyotard* („La condition postmoderne. Rapport sur le savoir“, 1979; „Le différend“, 1983) nicht vorstellbar. Der Streit um Pluralismus und Differenz, die Forderung einer „Vernunft im Plural“ (*Wolfgang Iser*) schlägt dabei Wege einer Dekonstruktion der „Meisterdenker“ (*André Glucksmann*, 1977) ein – eine zumeist Heidegger verpflichtete radikale Kritik am Logozentrismus europäischen Denkens, der im letzten Jahrhundert noch in den Werken von *Fichte*, *Hegel*, *Marx* und *Nietzsche* Gestalt angenommen habe. Heterogenität und Widerstreit werden betont, ausgerufen ist der „Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Widerstreite“ (*Lyotard*).

(„Le tournant théologique dans la phénoménologie française“, Éditions de l'Éclat) ausgelöste Polemik um die „theologische Wende“ der französischen Phänomenologie. *Janicaud*s Studie stellt eine neue Phase der phänomenologischen Arbeiten in Frankreich fest, eine „Öffnung zum Unsichtbaren“, „zum Anderen“, „zu einer reinen Gabe oder einer ‚Ur-Offenbarung‘“. Seine teils recht polemische Auseinandersetzung mit Autoren wie *Emmanuel Lévinas*, *Jean-Luc Marion* und *Michel Henry* sieht deren phänomenologische Arbeiten als dem Geist der Phänomenologie als „rigoroser Wissenschaft“ entgegengesetzt an; die Phänomenologie werde „mißbraucht“, und zwar als „Sprungbrett für eine Suche nach der göttlichen Transzendenz“ (*Le tournant théologique*, 57); er schließt mit einem Plädoyer für eine Trennung von Phänomenologie und Theologie.

Ohne den Analysen *Janicaud*s im einzelnen nachgehen zu wollen, stellen sie gerade im Blick auf die Begegnung von philosophischem Denken und theologischer Arbeit in Frankreich eine wichtige Problemanzeige dar. Ist die latente oder offensichtliche Polemik *Janicaud*s Indiz für den bis in akademische Kreise hineinreichenden Laizismus der französischen Kultur, so öffnet sie auf der anderen Seite aber den Blick für ein in den letzten Jahren recht unentdecktes und unterbelichtetes Feld französischen Denkens: den konfessionellen bzw. religiösen Hintergrund einzelner Denker. Die Debatte um die „christliche Philosophie“, die in den 20er Jahren vor allem von *Etienne Gilson*, *Emile Bréhier* und *Henri Gouhier* geführt worden ist, scheint, in abgewandelter und mehr „ökumenischer“ Form (mit *Emmanuel Lévinas* ist

Denken bekommt eine prophetische Dimension

Weniger beachtet im deutschen Sprachraum – und sicher auch von einem breiteren französischen Publikum – ist die durch ein 1991 erschienenes Buch von *Dominique Janicaud*

die Diskussion auf den jüdischen Glauben ausgeweitet), neu aufzuflammen.

Ricoeur, Lévinas, Marion und Henry gemeinsam ist die Ausbildung ihres Denkens in Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Edmund Husserls. Ricoeur und Lévinas taten sich u. a. als Übersetzer von Husserl hervor. Gemeinsam ist ihnen auch, in Wahrung einer Philosophie cartesischer Tradition, eine konstruktive Auseinandersetzung mit dem Dekonstruktivismus. Die postmoderne Kritik am Logozentrismus europäischen Denkens nimmt je unterschiedliche Gestalt an, in mehr spekulativer Weise, durch Rückgriff auf die Tradition negativer Theologie, bei Jean-Luc Marion und durch Interpretationen des Johannes-Prologs bei Michel Henry. Der Protestant Ricoeur und der Jude Lévinas knüpfen an biblisches Gedankengut an; Altes und Neues Testament reichen zwar nicht in die Ausgestaltung des Denkens hinein, sie bilden aber den Horizont der Arbeiten der Philosophen.

Denken nimmt so ein Moment von Hoffnung in sich auf, hat eine prophetische Dimension; Jean Ladrière spricht von einer „Hoffnungsgestalt“ der Vernunft im Blick auf Ricoeur, die jeglichem Diskurs vom „Ende der Geschichte“ die Schlagkraft nimmt. Die Hoffnung, die bei Ricoeur und Lévinas anklingt, ist „inkarnierte“ Hoffnung: Beide Denker haben die Grenzen der Vernunft und die Tragik der Vernunft, vor allem angesichts des unsagbaren Elends von Auschwitz, aber auch durch persönliches Leid erfahren. So ist ihr Denken, in dem das Selbst dem Anderen begegnet, ein Plädoyer für ein Denken, das sich jeglicher Verabsolutierung entzieht, ein Denken im Wissen um die eigenen Grenzen, das auch dem Bösen ins Auge blickt.

Die hermeneutische Phänomenologie Paul Ricoeurs: Poetik und Praxis

Paul Ricoeur gehört zu den Denkern des „Ja“ im Angesicht des Schreckens. 1913 in Valence geboren, überrascht ihn der 2. Weltkrieg während eines Deutschkurses an der Universität München. Er wird eingezogen, gerät in Kriegsgefangenschaft, während der er sich mit der Philosophie von Karl Jaspers auseinandersetzt und Husserls „Ideen I“ ins Französische übersetzt. Die neuen Sprachwege, die er suchte, die neuen Bilder der Hoffnung, gehen in und aus einer Praxis hervor, die den Schrecken der Vergangenheit nur auf immer wieder neuen Wegen der Versöhnung akzeptieren kann. Seine hermeneutische Phänomenologie, seine „Poetik“, kann nur in diesem Zusammenhang zu verstehen sein: Das „Ja“, dessen Kraft aus der Versöhnung erwächst, ist ein dem Menschen letztlich zugesagtes Ja, das Ja des christlichen Gottes, der selbst in der Geschichte Jesu Christi die Erfahrung der radikalen Negativität, des Todes, auf sich genommen hat, der in sich selbst die „Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens“ (Ricoeur, *Lectures* 3,361) darstellt.

Die Philosophie Ricoeurs, an der Phänomenologie Husserls geschult, entfaltet im Durchgang durch Hermeneutik und Sprachphilosophie, thematisiert – und hierin ist Ricoeur ein getreuer Schüler Kants – ihre Grenzen und ist sich ihrer nicht-philosophischen Voraussetzungen bewußt. Der Dialog mit dem protestantischen Philosophen *Pierre Thévenaz* und seiner „philosophie sans absolu“ war für Ricoeur hier entscheidend. Der Begriff der „Poetik“, in der „Philosophie de la volonté“ formuliert, in einzelnen Aufsätzen aufgegriffen, liegt an dieser Grenze und führt auch über die Schwelle philosophischen Denkens. In ihm wird eine ursprüngliche Wirklichkeitserfahrung thematisiert, die aus einer Glaubensoption herrührt und die Eröffnung von Wirklichkeit aus dem schöpferischen, „poetischen“ Zuspruch Gottes herleitet.

Das „Versprechen“ wird zur grundlegenden Einheit der Sprache, in der ihr ethischer und eschatologischer Charakter gründen. Aus dieser, in der „Poetik“ ermöglichten Zuspitzung des Denkens kann Ricoeur eine philosophische Hermeneutik und ein Denken von Geschichte entfalten, die aus der Kraft des Zuspruchs und des Versprechens sich mit der Vergangenheit, in deren „Schuld“ sie stehen, versöhnen können, indem gerade die unausgeschöpften Möglichkeiten der Vergangenheit im praktischen Entwurf des einzelnen „Ich“ und der Ausbildung von unterschiedlichen Formen menschlichen Zusammenlebens Gestalt annehmen können.

Das Modell der „hermeneutischen Vernunft“ (*Jean Greisch*), das Ricoeur in den verschiedenen Etappen seines Denkens ausbildet, bietet sich an für den Dialog mit einer Theologie, die, aus neuscholastischen Modellen der Ausgestaltung ihres „intellectus fidei“ aufgebrochen, einen ehrlichen Dialog mit der Moderne führen möchte. Zur Ehrlichkeit gehört für Ricoeur das Eingeständnis einer „Schuld“: Die konkreten Erfahrungen von Leid, Schuld, des Bösen haben die Selbstgewißheit des „Ego cogito“ Descartes' zerbrochen; nach diesen Erfahrungen an der aufklärerischen Vernunft ohne das Eingeständnis ihrer Dialektik festzuhalten, wäre Ausdruck einer nicht zu verantwortenden Naivität.

Auf dem Hintergrund dieser Dialektik der Aufklärung kommt dem Begriff der *Grenze* bei Ricoeur eine über Kant hinausgehende Bedeutung zu; es ist nicht nur die Grenze, die die Vernunft um ihrer eigenen Redlichkeit willen setzt, sondern es sind die Grenzen, die ihr auferlegt werden. Ricoeur thematisiert die radikale Endlichkeit des Subjektes, die Grenzerfahrungen der endlichen Vernunft, die Erfahrungen ihres Scheiterns, ihrer Zerbrechlichkeit, ihrer Anfälligkeit für Zweifel, Ideologien. In diesem Zusammenhang können seine frühen Arbeiten zur Hermeneutik („*Finitude et culpabilité*“, 1960/1988: „*L'homme faillible*“, „*La symbolique du mal*“) sowie sein Gespräch mit Freud („*Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*“, 1969) gelesen werden.

In Anlehnung an Maurice Blondel spricht Ricoeur von der „inkarnierten Vernunft“, die der Ausarbeitung der Gestalt der „hermeneutischen Vernunft“ ihre Prägung gibt. Die

Thematisierung der radikalen Endlichkeit bedeutet für Ricoeur nun nicht einen Abschluß oder Einschluß des Subjektes in sich selbst. Aus den konkreten Erfahrungen von Leid und Schrecken in der Gegenwart und der nahen Vergangenheit und anhand der Kritiken der sich selbst gewissen, aufklärerischen Vernunft, der Kritiken Marx', Nietzsches und Freuds, unternimmt Ricoeur eine „Relektüre“ der Denkbewegung der Neuzeit. Er greift die vermeintliche Denkbewegung der Moderne des „etsi Deus non daretur“ auf, den geheimen Anspruch des Subjekts, die Welt, sich und den anderen aus der Selbstgenügsamkeit des Ich begründen zu können.

Aber gerade im Hindurchgang durch die Kritiken der Neuzeit, die genau diese Endlichkeit des Subjekts ad absurdum und das Ich an den Rand des Nichts führen, ihm den Spiegel der Selbstverblendung und Selbstzerstörung vor Augen halten, wird die notwendige Affirmation des „Anderen“ deutlich. Selbstaffirmation ist nicht im solipsistischen Rückbezug auf sich selbst möglich, autonome „Selbst“-begründung ist Ausdruck philosophischer Hybris, die der im „Selbst“ angelegten Antwortstruktur nicht gerecht wird. Dies macht Ricoeur vor allem in seiner letzten größeren Schrift, „Soi-même comme un autre“ (1990), deutlich, in der er an die Debatten um Differenz und Alterität anknüpft und einen Dialog mit Emmanuel Lévinas führt. Hier wird deutlich, daß Ricoeur gerade in der Sprache die grundlegende „Institution“ sieht, die den Weltbezug herstellt; das Subjekt ist letztlich „convocé“. In diesem Zusammenhang muß Ricoeurs Aussage verstanden werden, seine ganze Philosophie sei eine „attestation“ – „... der Begriff der Bezeugung ist in gewisser Weise der Schlußstein meines ganzes Unterfangens“ (Ethique et responsabilité, 37). Das Ich kann nur aus dem Zuspriech, dem Ja heraus leben – und zwar, indem es ihn bezeugt.

Das Moment der zutiefst „inkarnierten Vernunft“ wird für eine Theologie von großer Bedeutung, die bei der Ausgestaltung ihres „Logos“ Geschichtlichkeit, kulturelle Pluralität, die Notwendigkeit von Interdisziplinarität und die Dialogfähigkeit mit den Wissenschaften des Humanen, der Natur, der Wirtschaft und Politik usw. voraussetzt. Neu herausgefordert ist hier gerade die Ausgestaltung theologischer Sprache in der Suche nach einer „Beziehung“ zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. In den Überlegungen Ricoeurs zeichnen sich Schritte zu einer sich als „Sprachlehre des Glaubens“ verstehenden philosophisch-theologischen Analogielehre ab. Wie kann Gott sich in der je plurale Gestalten annehmenden Sprache des Menschen aussagen? Wie kann die Erfahrung der alles übersteigenden Wirklichkeit Gottes in einer Sprache thematisiert werden, die geschichtlich und gesellschaftlich bedingt ist? Welche Strukturmomente weist Sprache auf, so daß ihre je geschichtliche, gesellschaftliche und kulturelle Konditioniertheit auf die Wahrheit und Wirklichkeit des einen Gottes hin geöffnet werden kann?

In der klassischen Seinsmetaphysik, in der mit Selbstver-

ständigkeit von dem Einen als dem Prinzip der Wirklichkeit ausgegangen worden ist, hat sich analoges Denken über die vom Einen ausgehende Begründungsstruktur von Wirklichkeit ausbilden können: Das Eine sagt sich in Vielfalt aus. Diese Relation hat sich umgekehrt, ausgegangen wird von der Vielfalt – der Vielfalt der „Sprachspiele“, wie Wittgenstein es formuliert hat, von der Erfahrung der Endlichkeit. Ricoeurs Weg einer „inkarnierten“, „hermeneutischen“ Vernunft setzt bei dieser Vielfalt an, gleichzeitig steht sein Weg aber auch für die Suche nach „Ordnung“ in einer nach- bzw. nicht mehr metaphysisch beschreibbaren Wirklichkeit. Der Weg, diese Ordnung zu suchen, führt über die verschiedenen Formen menschlicher Praxis; die Ethik wird zum wichtigen Moment im Denken Ricoeurs.

Die Rezeption Ricoeurs in der katholischen und protestantischen Theologie setzte bereits in den 60er und 70er Jahren ein, zunächst in Auseinandersetzung mit seinen Arbeiten zur Hermeneutik und Symbolanalyse, seinem Gespräch mit Freud und Mircea Eliade. Schöpfungsbericht und Erbsündendogma erfuhren durch Ricoeur eine Neuinterpretation: Die Diskussion wurde jedoch nicht weiter geführt, konzentrierte sich in den letzten Jahren vielmehr auf seinen weiter entfalteten hermeneutischen Ansatz, die Texthermeneutik („Temps et récit“), seine Arbeiten zur Sprache (u. a. „La métaphore vive“). Hier kommt der dichterischen Sprache ausgezeichnete Bedeutung zu. In ihr kann Denken die Erfahrung der „Gnade“ machen, erreicht es eine „économie du don“ („Ökonomie der Gabe“), in der reine Innerweltlichkeit „offen-gelegt“ ist, dies aber genau im Ausgang von dieser Innerweltlichkeit, ihrer Begrenztheit, der sie prägenden Erfahrungen von Leid und Verzweiflung. Die „Poetik“ kann den Weg zu einer neuen „Ontologie“ anzeigen, ohne daß eine solche im einzelnen entfaltet wird.

Emmanuel Lévinas – Alterität und Stellvertretung

Ricoeur überschreitet dabei die Grenze zur Theologie nicht; seine Arbeiten zur biblischen Hermeneutik, die vor allem im Gespräch mit dem Alttestamentler *Paul Beauchamp* SJ entstanden sind (vgl. u. a. im Lectures-Band 3: „Nommer Dieu“ (1977), „D'un testament à l'autre“ (1992)), werden in den letzten Jahren von einer biblischen Theologie rezipiert, die sich um eine hermeneutisch-theologische Grundlegung der Einheit der beiden Testamente bemüht. Die päpstliche Bibelkommission hat sich ausdrücklich auf den hermeneutischen Ansatz von Ricoeur berufen. 1974 erschien im deutschen Sprachraum sein Dialog mit *Eberhard Jüngel* zur „Hermeneutik religiöser Sprache“ („Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache“, 1974); die theologisch-philosophische Metaphernlehre ist in der Gotteslehre von *Jürgen Werbick* verarbeitet („Bilder sind Wege. Gotteslehre“, 1992), die Ausbildung einer Metaphernkompetenz erhält Bedeutung im Blick auf das Glauben-Lernen.

Emmanuel Lévinas' Werk „Totalité et infini“ (1961) sei, so betont Dominique Janicaud, das erste größere Werk, in dem die „theologische Wendung“ der französischen Philosophie phänomenologischer Prägung zum Tragen komme. Das Sein werde ganz einfach durch das Andere auf der „richtigen“ Seite ersetzt und die Metaphysik werde aufgewertet anstelle dekonstruiert zu werden (*Le tournant théologique*, 29). Die Phänomenologie sei „von einer Theologie, die ihren Namen nicht preisgeben wolle, als Geisel genommen worden“ (ebd. 31); die phänomenologische Reduktion werde ersetzt durch ein Denken der „Offenbarung“. Wie Ricoeur findet Lévinas (1906–1995) in der Schule Husserls zur Ausgestaltung seines Denkens, wie bei Ricoeur ist sein Denken durch ein Aufbrechen der Interpretation europäischen Geistes aus der griechischen Philosophie charakterisiert. Das jüdisch-biblische Erbe wird aufgewertet, vor allem gegen den Gedanken einer Setzung von Wirklichkeit aus dem Selbst und durch es.

Während Ricoeur in der cartesischen Tradition der Reflexionsphilosophie bleibt, vollzieht Lévinas einen radikalen Bruch mit jeglicher Form von Subjektivitätsphilosophie – hier ist sicher der Punkt, an dem die Kritik Janicauds, ohne sie im einzelnen beurteilen zu wollen, ihren Ort hat. In seiner Studie „Soi-même comme un autre“ (1990) kritisiert Ricoeur den Bruch mit dem „conatus essendi“ im Denken Lévinas' der „absoluten Alterität“; er selbst wertet die aristotelische Kategorie der „relatio“ auf, die dialektische Beziehung zwischen Selbstheit und Andersheit, in der gnoseologisches und ethisches Moment der Reflexion miteinander in Verbindung stehen. Lévinas verweigert dem gnoseologischen Moment jegliche Bedeutung. Ausgangspunkt seines Denkens ist die radikale Andersheit, die im Antlitz des Anderen zum Ausdruck kommt. Die „Expropriation“ durch den Anderen ist Ausgang für die Verantwortung, die das Ich bzw. Selbst trägt als Verantwortung für den anderen.

Das Für-den-Anderen-Sein, die Ethik, steht am Anfang des Denkens: „Das Andere als Anderes ist nicht eine verstehbare Form, die im Prozeß des intentionalen ‚Enthüllens‘ an andere Formen gebunden ist, sondern ein Antlitz, die proletarische Nacktheit, die Mittellosigkeit; das Andere ist *der Andere*; das Herausgehen aus sich selbst ist die Annäherung an den Nächsten; die Transzendenz ist Nähe, die Nähe ist Verantwortung für den Anderen, Stellvertretung für den Anderen, Sühne für den Anderen, Bedingung – oder Unbedingung – der Geiselschaft...“ (Wenn Gott ins Denken fällt, 43). In seinem Gespräch mit Lévinas in der 10. Studie von „Soi-même comme un autre“ kritisiert Ricoeur die „absolute“ Andersheit, er betont demgegenüber die Bedeutung des „analogischen Transfers“: Das „Selbst“ ist „wie“ ein „Anderes“, der andere soll „meinesgleichen“ werden können: „Der Andere löst sich aus der Beziehung, in der gleichen Bewegung wie das Unendliche sich der Totalität entzieht. Aber wie soll diese Nicht-Beziehung gedacht werden, die eine solche Alterität in ihrem Moment der Absolution enthält?“ (SA, 389.) Ricoeur möchte demgegenüber eine Philosophie entwerfen, „in der die Bezeugung des Selbst und

die Herrlichkeit des Absoluten einen Ursprung hätten“ (ebd.). Ein solches Denken wäre durch eine Dialogik charakterisiert: „Muß nicht eine Dialogik die Relation über die angeblich absolute Distanz zwischen dem getrennten Ich und dem lehrenden Anderen stellen?“ (SA, 391.)

Die Differenz in ihrem Verständnis von Selbstheit und Andersheit geht auf unterschiedliche Akzente der Descartes-Interpretation bei Ricoeur und Lévinas zurück. Während Ricoeur sich mit dem „cogito“, mit Gewißheit und Zweifel auseinandersetzt, die religionsphilosophischen bzw. theologischen Momente bei Descartes außer acht läßt, steht die Interpretation der Gottesidee, der 3. Meditation Descartes', an zentraler Stelle im Denken Lévinas'. „In der Negativität, die sich im Zweifel manifestiert, bricht das Ich mit der Teilhabe, aber im *Cogito* allein findet es keinen Halt. Nicht ich – der Andere kann *Ja* sagen. Von ihm kommt die Bejahung. Er ist am Anfang der Erfahrung... In Wahrheit besitzt Descartes die Idee des Unendlichen, er kann im voraus die Rückkehr der Bejahung hinter der Verneinung absehen. Aber wer die Idee des Unendlichen besitzt, hat den Anderen bereits empfangen“ (Totalität und Unendlichkeit, 131). Die „Idee“ Gottes wird als Exteriorität, als Andersheit, interpretiert, die das Ich affiziert.

Von hier aus ergeben sich interessante Ansätze zu einer Neuinterpretation des ontologischen Gottesbeweises, die in der Tradition bereits bei einem Descartes-Schüler wie Nicolas Malebranche zu finden sind. „Indem es das Unendliche denkt, denkt das Ich von vornherein mehr, als es denkt. Das Unendliche geht nicht ein in die *Idee* des Unendlichen, wird nicht begriffen; diese Idee ist kein Begriff. Das Unendliche ist das radikal, das absolut Andere“ (Die Spur des Anderen, 198).

Über die Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition hinaus ist die Radikalisierung des phänomenologischen Ansatzes, das Plädoyer für die absolute Alterität bei Lévinas auf dem Hintergrund der Leiderfahrungen der Shoa, des Grauens von Auschwitz, erwachsen. Die „Schuld“ des Ich führt zu einem Bruch mit dem Gedanken des „conatus essendi“: „Schon die Setzung des Subjekts ist Absetzung, nicht *conatus essendi*, sondern von vornherein Stellvertretung als Geisel, die selbst die Gewalt der Verfolgung sühnt“ (Jenseits des Seins, 283; vgl. hier den Artikel von *Susanne Sandherr*, Ankläger des Subjekts. Zum Denken von Emmanuel Lévinas, in: HK, März 1996, 146–149).

Theologische Arbeit, in ihrer Suche nach einer verantwortlichen Ausgestaltung ihres Logos gerade angesichts der Grenzerfahrungen und Schuld, die eine die Kräfte des Ich überschätzende Moderne auf sich geladen hat, wird gerade hier anknüpfen können. In der Christologie wird der Gedanke der „Stellvertretung“ rezipiert, die theologische Anthropologie kann sich auf die „Anklage“ des Subjekts berufen, auf den Gedanken des „Geiselseins“ durch den Anderen. Es ist sicher zu einfach, mit Lévinas Ethik gegen Ontologie auszuspielen, die Berufung auf ihn in befreiungstheologischen Ansätzen wie denen Enrique Dussels (vgl.

Ethik der Gemeinschaft) ist sicher zu vertiefen. Mit Lévinas ist aber auf jeden Fall ein Weg gewiesen, das Verhältnis dem anderen gegenüber „von Angesicht zu Angesicht“ – den „Respekt“ – als ein ethisches, zutiefst praktisches Verhältnis zu interpretieren. Lévinas' Arbeiten zur jüdischen Philosophie, seine Talmudstudien und Studien der Rabbinen werden in der christlichen Theologie erst langsam aufgearbeitet; wichtig wird diese Arbeit sicher für den Dialog zwischen jüdischer und christlicher Theologie.

Philosophie und Theologie bei Jean-Luc Marion

Weniger bekannt im deutschen Sprachraum, sicher auch aufgrund fehlender Übersetzungen sind die Arbeiten von Jean-Luc Marion (geb. 1946). Über Poitiers und Paris-X Nanterre führte ihn der Weg an die philosophische Fakultät der Sorbonne. Die auch in theologisch interessierten Kreisen rezipierten Werke „L'idole et la distance“ (1977), „Dieu sans l'être“ (1982), „La croisée du visible“ (1991) sind Ergebnis phänomenologischer Arbeiten in der Schule Husserls und Heideggers, die an die Grenze theologischer Reflexion führen, sie gar überschreiten. Den Grund dieses Weges hat Marion in seiner Descartes-Lektüre und Descartes-Interpretation gelegt. Seine ersten großen Arbeiten beschäftigen sich, in einer an Heideggers Kritik der Philosophiegeschichte als Onto-theologie angelehnten Perspektive, mit dem methodischen und metaphysischen Ansatz Descartes' (vgl. „Sur l'ontologie grise de Descartes“, 1975; „Sur la théologie blanche de Descartes“, 1981; „Sur le prisme métaphysique de Descartes“, 1987).

Gerade Descartes mache selbst, in seiner Unentschiedenheit zwischen „ego cogito“ bzw. Gottesidee als „erstem Prinzip“, die ontotheologische Verfaßtheit der Metaphysik deutlich, er weise aber gleichzeitig auf deren Grenzen hin sowie auf Möglichkeiten, sie zu übersteigen, was Pascal in der Formulierung der „Ordnung der Liebe“ als über jede Metaphysik hinausgehende und sie noch einmal tragende Ordnung durchgeführt habe. „Descartes gehört um so mehr der Metaphysik an, als er auf onto-theologische Weise deren genaue Grenzen festlegt und es ihm manchmal gelingt, sie zu übersteigen“ (Sur le prisme, 375). Mit Descartes, aber über ihn hinausgehend zeichnen Marions Arbeiten zur Gotteslehre Gott als „Dieu sans l'être“; Gott wird nicht onto-theologisch in das System eines Denkens eingefaßt, er ist für das Denken vielmehr eine „Leerstelle“, ein „weißer Fleck“, er ist „hors texte“.

Diese Stoßrichtung seines Denkens formuliert Marion über eine Radikalisierung des phänomenologischen Ansatzes. Marion spricht von einer dritten Form der Reduktion, die reiner „appel – Ruf“ ist; die phänomenologischen Analysen führen zur „reinen Gabe“; Janicaud kritisiert dies als „vide phénoménologique“ (Le tournant théologique, 51), Jean Greisch spricht in diesem Zusammenhang von einem Sprung „hors d'être“. Das „nach-metaphysische Denken“ Marions gestaltet sich vor allem in Anlehnung an Heideggers Denken

der ontologischen Differenz aus; die Phänomenologie nimmt die Stelle der Metaphysik ein, angezielt ist eine „Philosophie bzw. Phänomenologie der Liebe“.

Über einzelne Beiträge in der französischen Ausgabe der Zeitschrift „Communio“ und seine Mitarbeit im Redaktionskomitee der Zeitschrift ist Jean-Luc Marion einem weiteren katholischen Publikum in Frankreich bekannt; durch Vortrags- bzw. Vorlesungstätigkeit in den Vereinigten Staaten werden seine „theologischen“ Arbeiten im nordamerikanischen Raum langsam rezipiert. Verantwortung kommt dem Theologen bzw. der Theologin aber auch im Gespräch mit dem Grenzgänger Marion zu. Geben die Arbeiten Marions interessante und innovative Impulse für eine Theologie und Ästhetik des Bildes (vgl. „La croisée du visible“), für Reflexionen zum Verhältnis von Theologie und Liturgie („Le site eucharistique de la théologie“), so zeichnet sich aber gerade durch seine starke Bezugnahme auf die Tradition negativer Theologie – Pseudo-Dionysius Areopagita ist einer der wichtigsten Bezugspunkte seiner theologischen Reflexionen – die Gefahr eines binnentheologischen Diskurses zuungunsten einer Glaubensverantwortung in den Gestalten der Rationalität der Moderne ab.

Mit Heidegger und Derrida bzw. auch gegen Derrida wird die ontologische Differenz weitergedacht, als „Distanz“, die zum ortlosen Ort der göttlichen Kenose in Jesus Christus wird. „...um im Angesicht oder außerhalb des Seins zu sprechen...“, die Distanz wird sich selbst mit dem erklären, was man den ‚Überstieg der Metaphysik‘ nennt“ („Dieu sans l'être“, 246). Im „Tod Gottes“, hier knüpft Marion an Hölderlin und Nietzsche an, wird jedes Idol zerschlagen: „Der Gott, der sich als Jesus Christus offenbart, hängt von keinem ‚göttlichen Aufenthalt‘ ab, und dies genau darum, weil er sich der Göttlichkeit, wie die Menschen sie verstehen, entledigt. Welcher ‚göttliche Aufenthalt‘ könnte sich am Kreuz... zeigen, so daß Gott dort in angemessener Weise (das heißt göttlicher Weise) empfangen werden könnte?“ (ebd. 263.) Die Analogie des Seins wird von der Univozität der Liebe überboten.

Deutlich wird eine Nähe zu Arbeiten Hans Urs von Balthasars. In Jesus Christus offenbart sich die trinitarische „Distanz“: „Gott zieht sich in die undenkbbare Distanz zurück, frei von jeder Bedingung, und folglich unendlich viel näher. Die Distanz setzt sich in Distanz zur ontologischen Differenz des Seins, die sie unter anderem hervorbringt“ (ebd. 264). Die an Pseudo-Dionysius angelehnte Interpretation der göttlichen Kenose schwächt das Moment einer geschichtlichen Vermittlung Gottes in die Welt ab; es wird nicht von einem Gott ausgegangen, der sich auch der menschlichen Vernunft und in der menschlichen Vernunft vermittelt.

Marion beruft sich auf Heideggers Aussprache mit der Studentenschaft in Zürich (6.11.1951): „Der Glaube hat das Denken des Seins nicht nötig. Wenn er das braucht, ist er schon nicht mehr Glaube. Das hat Luther verstanden, sogar in seiner eigenen Kirche scheint man das zu vergessen. Ich denke über das Sein, im Hinblick auf seine Eignung, das

Wesen Gottes theologisch zu denken, sehr bescheiden ... Ich glaube, daß das Sein niemals als Grund und Wesen von Gott gedacht werden kann, daß aber gleichwohl die Erfahrung Gottes und seiner Offenbarkeit (sofern sie dem Menschen begegnet) in der Dimension des Seins sich ereignet, was niemals besagt, das Sein könne als mögliches Prädikat für Gott gelten.“ So steht Marions „katholisches“ Denken dem theologischen Ansatz Karl Barths sehr nahe.

Trotz der Unterschiedlichkeit ihrer Ausgestaltung im einzelnen wird in den philosophischen Ansätzen von Ricoeur, Lévinas und Marion – hier könnten darüber hinaus noch Michel Henry (vgl. seine „Philosophie des Christentums“: „C'est moi la vérité“, 1996) und Stanislas Breton („Le Verbe et la Croix“, „Unicité et monothéisme“, 1981, „Poétique du sensible“, 1993) erwähnt werden – die Offenheit des Denkens für eine „Ökonomie der Gabe“ deutlich. Die Auswirkungen auf die französische Theologie sind von Bedeutung: „... im Unterschied zu anderen Epochen der Geschichte, steht die Gottesfrage heute unter dem Zeichen der Grautät“ (Claude Geffré, *L'approche de Dieu*, 501–503). Das

„Andere“ in seiner Vielfalt wird affirmiert, verstärkt wird an Momente „negativer Theologie“ angeknüpft. In der gegenwärtigen Kultur werden Spuren einer Suche des Absoluten entdeckt, „das seinen Namen nicht sagt“, und die Aufgabe des Theologen und der Theologin besteht vor allem darin, diese Symbolik des Absoluten auf eine „poétique pascale“ zu beziehen, „deren Zentrum das Geheimnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi ist“ (Geffré).

Über diese Poetik wird es möglich sein, nicht der Versuchung einer Dialektik des „ganz Anderen“ zu erliegen, einer einfachen Dialektik, die zur reinen Apophase und Sprachlosigkeit im Blick auf die Gottesfrage führt. Eine „Sprachlehre des Glaubens“ – sei es im Ausgang von Ricoeur, Lévinas, Marion oder Breton – wird das Moment der Analogie neu beleben, eine Analogie, die mittels der „inkarnierten Vernunft“ bei der Schöpfung ansetzt. In der „Poetik“ – der schöpferischen, hervorbringenden Kraft des Wortes – erweisen sich die „Hoffnung der Vernunft“ und die „Hoffnung aus dem Glauben“ in ihrer Komplementarität (Jean Ladrière).
Margit Eckholt

Kurzinformationen

Österreichischer Bischof schreibt der Jugend

Mit seinem „Brief an Jugendliche“ reagierte der in der Österreichischen Bischofskonferenz für Jugendfragen zuständige Bischof von Eisenstadt, Paul Iby, auf über 500 Zuschriften, die er von jungen Menschen erhalten hatte. Im Herbst letzten Jahres hatte Iby Jugendliche aufgefordert, ihm ihre Erfahrungen und Probleme mit der Kirche zu schreiben. Zu den in den Zuschriften vor allem angesprochenen Reizthemen Zölibat, Stellung der Frau in der Kirche und wiederverheiratete Geschiedene schreibt Iby: Er könne sich vorstellen, daß es in Zukunft neben dem zölibatären auch den verheirateten Priester gebe; Frauen sollten in der Kirche mehr Achtung erfahren und größere Aufgaben erhalten; Menschen, die in ihrer Partnerschaft gescheitert seien und Sehnsucht nach einer intensiven Begegnung mit Gott und der Kirche hätten, solle ein Zu-

gang zu den Sakrament ermöglicht werden. In bezug auf die in den Schreiben der Jugendlichen häufige Klage, sie würden in den Gemeinden mit ihren Anliegen nicht ernst genommen, schlägt der Jugendbischof „einen Ombudsmann oder eine Ombudsfrau auf diözesaner Ebene“ vor. Weiter ermutigt er die Jugendlichen, das „schlechte Gewissen“ ihrer Pfarrgemeinden zu sein, in denen allzuoft Routine und Gedankenlosigkeit herrschten. Ausführlich geht der Eisenstädter Bischof auch auf den Bereich Liebe und Sexualität ein und rechnet dabei mit Zustimmung der Jugendlichen. Es sei ganz natürlich, daß mit der Zeit das Verlangen nach körperlicher Liebe wachse. „Ich wünsche Euch aber, daß Ihr sie nicht so erfahrt, wie sie in Illustrierten oder einschlägigen Filmen angepriesen wird: als rein ichbezogener Sex.“ Bischof Iby ertete viel Zustimmung und Lob für seinen Brief, vor allem für die Offenheit, mit der er zentrale Probleme benannte. Gar nicht so sehr der Inhalt

des Briefes, sondern dessen „Geist“ sei das Entscheidende, betonte beispielsweise der Generalsekretär der Arbeitsgemeinschaft katholischer Jugend in Österreich, Martin Kargl, in der „Furche“ (11.4.96): Er nehme die Jugendlichen in ihren Fragen ernst. Der Katholische Laienrat Österreichs dankte Iby, daß er in junge Menschen hineinhöre, den Dialog mit ihnen suche und sie ermutige.

Justitia et Pax erinnert an Weltsozialgipfel

Anläßlich des von den Vereinten Nationen ausgerufenen „Internationalen Jahres für die Beseitigung der Armut“ hat die Deutsche Kommission Justitia et Pax in einer am 18. März veröffentlichten Erklärung an die Selbstverpflichtungen der Staaten vor einem Jahr auf dem Weltsozialgipfel in Kopenhagen erinnert (vgl. HK, Mai 1995, 233 ff.). Deutsche und internationale Institutionen sollten den Beschlüssen