

Francesco Paolo Ciglia¹

»Realpräsenz« Gottes in der Nächstenliebe

Umdeutung der Eucharistie bei Levinas

Im vorliegenden Beitrag wird die schwierige Auseinandersetzung erforscht, die Emmanuel Levinas mit dem Christentum durch den ganzen Lauf seines Denkweges geführt hat. Bei dieser Auseinandersetzung kommt die Gottesauffassung ins Spiel, die der Denker in seiner Meditation aufgestellt hat.

Wir nehmen uns hier vor, die Grundphasen dieser Auseinandersetzung extrem synthetisch zu rekonstruieren. Die Untersuchung wird sich darum in fünf geschichtliche Anregungen gliedern.

Vorbemerkung

Die Frage nach dem Christentum repräsentierte nie die philosophische Hauptsorge der Forschung von Levinas. Sie wurde von ihm deshalb auch nie besonders systematisch behandelt.

Die Frage steht aber nicht nebensächlich im Rahmen seines Philosophierens. Sie scheint also als ein ununterbrochener – manchmal verborgener – roter Faden durch dieses Philosophieren hindurch zu verlaufen.

Die Stellungnahme Levinas' zum Christentum präsentiert sich als ein verwickeltes Gewirr unterschiedlicher Entwicklungslinien. Wenn man eine viel kompliziertere Frage extrem schematisiert, könnte man behaupten, dass diese Stellungnahme zwischen zwei Grundpolaritäten ständig schwankt. Die erste von ihnen besteht in der tiefen *Übereinstimmung*, die Levinas manchmal dem Christentum gegenüber äußert. Die zweite Polarität wird im Gegenteil von einer sehr harten *Polemik* geprägt, die manchmal zur Hartnäckigkeit oder zum Exzess führt.

Die Gesamtstellungnahme Levinas' zum Christentum könnte schließlich durch eine sinusförmige Gangart veranschaulicht werden, die von einer oberen und einer unteren Halbkurve gekennzeichnet ist.

Erste Anregung: Kindheits- und Jugendzeit

Die allerersten Kontakte mit dem christlichen Universum wurden einmal von Levinas anlässlich eines Gesprächs rekonstruiert, das er mit dem katholischen Bischof Klaus Hemmerle geführt hatte². Aus dem Bericht von Levinas geht hervor, dass sich von Anfang an seine Begegnung mit dem Christentum im Zeichen eines scharfen Gegensatzes ereignete.

Das Christentum präsentierte sich während seiner Kindheit in Litauen als »eine ganz verschlossene Welt, von der man als Jude nichts Gutes erwarten konnte« (Z 163). Dieses Gefühl radikaler und sogar feindlicher Fremdheit der christlicher Welt gegenüber wurde durch sehr frühe Lektüren verstärkt, in denen die Geschichte der Inquisition, der Leiden der Marranen in Spanien und der Kreuzzüge erzählt wurde. »Das Schlimme war«, betont Levinas in dem Gespräch, »dass diese gefährlichen Dinge ... mit dem Zeichen Christi, mit dem Kreuz, verbunden waren« (Z 164).

Später kam aber andererseits ein direktes, persönliches Lesen des Evangeliums dazu, das für ihn eine richtige Antithese markierte. »Das, was dort drinsteht als Lehre, als Vorstellung vom Menschen«, erzählt Levinas, »schien mir immer nah« (Z 164).

1 Dr. Francesco Paolo Ciglia ist Professor für Religionsphilosophie und Moralphilosophie an der Universität Chieti-Pescara, Italien.
2 Das Gespräch fand auf deutsch (Levinas sprach es sehr gut!) im Rahmen eines Symposiums über das Denken Franz Rosenzweigs statt (19.–21. Mai 1986). Eine überarbeitete Fassung des Gesprächs kann man lesen in: Fuchs, Gotthard; Henrix,

Hans Hermann (Hg.) (1987): Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig, Knecht, Frankfurt am Main, S. 163–183. Der Text wurde danach auf französisch wiederaufgenommen in: Levinas, Emmanuel (1988): A l'heure des nations, Les Éditions de Minuit, Paris, S. 189–195. Unsere Zitate (durch das Sigel: Z) beziehen sich auf den deutschen, ursprünglichen Text.

Die Übereinstimmung zwischen Judentum und Christentum fühlte er zum Beispiel im Vergleich zwischen dem Kapitel 25 von Matthäus und dem Kapitel 58 von Jesaja. Im ersteren Text, in dem die Szene des Letzten Gericht dargestellt wird, erfahren die Menschen zu ihrer großen Verwunderung, dass ihre brüderliche Aufnahme oder andersherum ihre feindliche Missachtung des armen, bedürftigen, hungrigen Nächsten eine ganz genau entsprechende Aufnahme oder Missachtung Gottes in höchst eigener Person bedeutete. Im zweiten Text wird ein Gott dargestellt, der die Opfer seines Volks als falsch entschieden ablehnt. Der richtige Kult, den er wünscht, besteht also nach diesem Text nicht darin, zu fasten oder sich zu kasteien, sondern vielmehr darin, die Hungernen zu sättigen und die Sklaven zu befreien.

Gerade in diesem Zusammenhang geht Levinas so weit, dass er eine überraschende, herausfordernde, zweifellos »unorthodoxe« – aber wie faszinierende! – Umdeutung der Figur der christlichen *Eucharistie* riskiert. Bei dieser Umdeutung lässt Levinas die Seite des *Mysteriums* der Eucharistie fallen, die für einen Juden unannehmbar und für einen Christen dagegen unentbehrlich ist. Diese ethisch-humanistische, für einen Christen stark reduzierende Umdeutung ist doch für diesen Christen höchst bedeutend, weil sie ihn keineswegs kalt lassen kann. Im Text schreibt Levinas: »Als ich später den Begriff der Eucharistie kennengelernt habe, sagte ich immer: Die echte Eucharistie ist in diesem Moment, wo der Andere mir begegnet; dort ist wirklich – mehr als in Brot und Wein – die Persönlichkeit des Göttlichen selbst« (Z 164)³. Die Reduktion der Figur der Eucharistie, die Levinas durchführt, wird aber von

einer Hervorhebung und Verherrlichung einiger Dimensionen dieser Figur begleitet, die auch für einen Christen außerordentlich wichtig sind.

Der Gegensatz, durch den der allererste Kontakt des Denkens mit dem Christentum geprägt wird, wird im Gespräch auf synthetische Weise durch die folgenden Worte zusammengefasst: »Das Lesen des Evangeliums wurde für uns immer kompromittiert durch die Geschichte« (Z 165). Es ist also der Skandal der *Geschichte*, der die Haltung von Levinas dem Christentum gegenüber beeinflusst.

Die beiden Polaritäten, die den eben genannten Gegensatz bilden, sind also hier schon vollständig konstituiert. Sie entspringen in der Tat einerseits den Wunden, die in der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen vorhanden sind, und andererseits der geistigen Nähe, die sehr relevante Grundaspekte des Glaubens der zwei religiösen Horizonte kennzeichnet.

Zweite Anregung: Vorkriegszeit

Seit Ende der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts bis zum Kriegsausbruch pflegt Levinas außer einer sehr bedeutenden philosophischen Arbeit ein aufwändiges Engagement in der damaligen jüdischen Debatte. Dieses Engagement äußert sich in einigen Aufsätzen, die zwischen 1934 und 1939 in den Zeitschriften »Paix et Droit« und »Esprit« publiziert wurden.⁴

Die Zeit war damals für die Juden sehr schwierig aufgrund der Ausdehnung eines gewaltsamen Antisemitismus. In diesem Zusammenhang ändert sich der Eindruck vom christlichen Universum ra-

3 Levinas setzt weiter fort: »Das war das Gegensätzliche [das heißt, zwischen den Kinderlesungen über das Christentum und dem reifen Lesen des Evangeliums]; ich darf es so sagen: Das war das persönliche Verständnis von Christus. Was unverstänlich bleibt, ist nicht der Mensch, sondern das ganze Mysterium. Das ganze theologische Thema, das bleibt verschlossen. Auch jetzt bleibt es so, obwohl der Begriff der Kenose, der Begriff des Hinunterkommens Gottes auf Erden, den Juden eigentlich sehr nahe ist.« (ebenda).

4 Diese Aufsätze wurden wieder publiziert in: Lévinas, Emmanuel (1991): Cahier dirigé par Catherine Chalié et Miguel Abensour, Éditions de l'Herne, Paris, S. 139–160.

dikal, wie ihn Levinas in seiner Kindheit erlebt hatte. In dieser Phase seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum überwiegt die Polarität der solidarischen *Übereinstimmung* die entgegengesetzte Polarität der *Polemik*. Die Christen werden jetzt als Verbündete, als Freunde oder Brüder empfunden. In seinen Aufsätzen drückt Levinas seine Wertschätzung und Dankbarkeit für die christlichen Intellektuellen und für die kirchlichen Autoritäten aus, die öffentlich ihre Ablehnung des nationalsozialistischen Antisemitismus erklärt haben.

Das Symbol des Kreuzes erlebt jetzt eine tiefe Verwandlung. In einem Artikel, den Levinas anlässlich des Todes von Papst Pius XI. (1939) schrieb, sagt er: »Gewiss, unser Weg führt uns woanders hin« – er meint: anderswohin den Wegen gegenüber, die die Katholische Kirche geht. »Nous passons à côté de la Croix, nous n’allons pas vers elle. Mais ... dans un monde de plus en plus hostile, qui se remplit de *swastika’s*, c’est vers la Croix à branches droites et pures que nous levons souvent les yeux.« (Cahier de l’Herne *Levinas*, zit., S. 152).

Der Skandal der Geschichte, der den Denker in seinen jungen Jahren erschüttert hatte, scheint jetzt im Blick auf die christliche Solidarität den Juden gegenüber entschieden sanfter zu werden. Die brüderliche Übereinstimmung mit den Christen, die diese Phase des Denkweges von Levinas kennzeichnet, vermindert jedoch keineswegs das Gefühl der Differenzen, die das Judentum und das Christentum trennen.

Der Gesamtsinn der neuen Stellungnahme von Levinas zum Christentum könnte wohl in dem beredten Titel eines Artikels aus dem Jahr 1936

zusammengefasst werden. Dieser Titel kann wie ein spannendes Arbeitsprogramm klingen:

»*fraterniser sans se convertir*

[sich verbrüdern, ohne sich zu bekehren]«

(Cahier de l’Herne *Levinas*, S. 148–149).

Dritte Anregung: der *Schoah* gegenüber

Über dieses Programm brach die Tragödie der *Schoah* wie ein Felsblock herein. Diese Tragödie übte einen tiefen Einfluss auf die Stellungnahme von Levinas zum Christentum aus. Der Gegensatz zwischen der christlichen Geschichte und dem Evangelium, den er schon seit seiner Kindheit wahrgenommen hatte, wird jetzt für ihn explosiv. Dieser Gegensatz verwandelt sich auch radikal während der Kriegsjahre. Die Polarität, die damals die christliche Geschichte und das Evangelium trennte, zieht sich jetzt ins *Herz der christlichen Geschichte* selbst zurück. Die christliche Geschichte wird also in zwei radikal unterschiedliche Grundteile zerrissen.

In dem zitierten Gespräch mit Bischof Hemmerle hebt Levinas bitter hervor, dass während der Kriegsjahre mehrere Christen eine grausame Rolle in der Vernichtung der Juden durch die Nazis gespielt hätten, die als Kinder in der katholischen oder protestantischen Kirche getauft worden waren. Die Taufe stellte also für diese angeblichen Christen kein Verbot dar, Unschuldige ohne Grund zu ermorden.

In denselben Jahren verhielten sich jedoch andere Christen ganz unterschiedlich. Im Namen ihres Glaubens und unter schwerer Lebensgefahr

retteten diese Christen zahllose Leben der verfolgten Juden, indem sie auf diese Weise die christliche, sozusagen »eucharistische« Nächsteliebe vollkommen inkarnierten. In diesem Zusammenhang erinnert Levinas daran, dass das Leben seiner »kleinen Familie« in Frankreich in der Nähe von Orléans durch den Mut und die christliche Barmherzigkeit der Schwestern des Heiligen Vinzenz von Paul gerettet wurde. Er erklärt auch, dass er niemals die Tatsache vergessen kann, persönlich der christlichen »*charité*« verpflichtet zu sein. »Das«, sagt Levinas, »geht über Dankbarkeit. Die Anerkennung geht viel weiter« (Z 166).

In dem Zeugnis dieser Menschen scheint es also, dass mindestens einer der zwei Teile, in die die christliche Geschichte zerrissen war, eine Versöhnung mit dem Evangelium gefunden hat. Es bleibt aber leider der andere Teil, der den schrecklichen Abgrund der christlichen Geschichte weit geöffnet hält.

Die brennende Frage nach dem Christentum liegt im Lichte der *Schoah in der Geschichte* und in ihrer *Zweideutigkeit*, oder sie identifiziert sich vollständig mit *der Geschichte selbst*.

Vierte Anregung: Nachkriegszeit

Während der ersten zwei Jahrzehnte nach dem Krieg setzt Levinas immer neben seiner im engeren Sinn philosophischen Arbeit das jüdische Engagement fort, das er in der Vorkriegszeit praktiziert hatte.⁵ Der Grundentwurf dieses Engagement besteht darin, entschieden zu bestätigen, dass das Judentum nach der *Schoah* und trotz ihr nicht nur bloß *noch da war*, sondern dass es in

seiner Vollständigkeit *ganz lebendig und florierend* war. Es sollte demonstriert werden, dass das Judentum in der zeitgenössischen Kultur ein eigenes, bedeutendes Wort zu sagen hatte. Das nach dem Krieg wieder aufgeblühte Judentum sollte sich dazu imstande erweisen, wirksame Deutungsschlüssel der Fragen der Gegenwart – und auch sonst der Vergangenheit und der Zukunft – zu bieten. Daraus entspringt die große Arbeit von Levinas an der Wiederentdeckung, Vertiefung und Aufwertung der biblischen und rabbinisch-*talmudischen* Quellen, eine Arbeit, die eine beträchtliche Reihe von zahlreichen Publikationen in der Folgezeit hervorbringen wird.

In diesem ganz besonderen Zusammenhang verändern sich beträchtlich einige Grundmodalitäten der Stellungnahme von Levinas zum Christentum. Seine Hauptsorge besteht darin, dem Anspruch des Christentums zu widersprechen, sich als die Überwindung, die – in einem Hegelschen Sinne – *Aufhebung* und endlich die endgültige Vollendung des Judentums darzustellen. Diesem Anspruch nach wäre das Judentum vollkommen überflüssig, weil es als ein sehr begrenzter, sogar unbeträchtlicher Teil im Gesamthorizont des Christentums von diesem verschluckt worden wäre. Das ganze Judentum der Nachkriegszeit will dagegen seine absolute Eigenständigkeit im Vergleich zum Christentum und daher seinen vollen, unersetzbaren Wert beanspruchen. Aus dieser Perspektive kann man gut die Verschärfung der Haltung von Levinas vor dem Christentum verstehen. Man könnte wohl sagen, dass während dieser Jahre die untere Halbkurve der sinusförmigen Gangart seiner Stellungnahme zum Christen-

5 Dieses Engagement fand einen besonders bedeutenden Ausdruck in einem Werk, das *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme* (Albin Michel, Paris 1963; 2. erneuerte Auflage 1976; deutsche Auflage: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Suhrkamp, Berlin 2017) betitelt wurde.

6 Levinas, Emmanuel (1968): *Un Dieu Homme?*, im Sammelband: *Qui est Jésus-Christ?*, Paris, S. 186–192, nachgedruckt in: Levinas, Emmanuel (1991): *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*, Paris, S. 13–24 (dt. Übersetzung: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, Carl Hanser Verlag, München/Wien 1995, S. 73–82). Unsere Verweise auf den Text (abgekürzt DH) beziehen sich auf die dt. Übersetzung.

tum seinen tiefsten Punkt erreicht hat. Die Polemik betrifft jetzt nicht mehr nur die christliche Geschichte der Verfolgung der Juden, sondern zugleich auch das Evangelium selbst.

Unter den zahlreichen Äußerungen dieser Polemik von Levinas gegen das Christentum dieser Jahre möchten wir hier nur ein besonders hartes, für christliche Ohren fast unerträgliches Zitat vorlegen. In einem Text aus dem Jahr 1953 schreibt er in der Tat: »Le plus bizarre des mythes grecs parle à notre intelligence. Les figures de l'Évangile nous laissent stupides et froids; nous nous sentons mentir quand nous les reprenons... Il ne suffit pas d'appeler Jésus Yehou et Rabbi pour le rapprocher de nous. Pour nous, qui sommes sans haine, il n'a pas d'amitié« (2. franz. Auflage S. 141). Der Schluss ist schrecklich: »Sur ses lèvres [das heißt auf den Lippen von Jesus] nous ne reconnaissons plus nos propres versets« (ebd.). Wir sind hier weit entfernt von dem Gefühl der geistigen Nähe dem Evangelium gegenüber, das Levinas während der Jugendjahre empfand.

Diese polemischen Exzesse schaffen es trotzdem nicht, gleichzeitig die obere Halbkurve der sinusförmigen Auseinandersetzung des Denkers mit dem Christentum zu beseitigen. Diese Halbkurve scheint im Gegenteil recht intakt zu bleiben.

Die freundliche Haltung von Levinas dem Christentum gegenüber sticht mit einer beträchtlichen Evidenz im *Avant-propos* der ersten Auflage von *Difficile Liberté* hervor. In diesem Text versucht Levinas eine prägnante Synthese zwischen den zwei Gegenpolen zu skizzieren, die die Substanz seiner ganzen Stellungnahme zum

Christentum prägen. Im Bezug auf die jüdisch-christliche Beziehung erinnert Levinas an »un long voisinage à travers l'histoire« und auch außerdem an »l'existence d'un langage commun et d'une action où nos destins antagonistes se révèlent complémentaires« (2. franz. Auflage S. 12).

Die grundlegende Figur, durch die die Deutung der jüdisch-christlichen Beziehung in *Difficile liberté* geprägt wird, könnte also wohl im Wortpaar *Antagonismus/Komplementarität* zusammengefasst werden. Man könnte die Auffassung von Levinas über die jüdisch-christliche Beziehung, die sich aus dem Text ergibt, durch die folgende Formel resümieren: »umso mehr Antagonismus, desto mehr Komplementarität«.

Fünfte Anregung:

Levinas der Gott-Mensch-Figur gegenüber

Der spekulative Höhepunkt der Stellungnahme von Levinas zum Christentum wird in einem kurzen, doch großartigen Vortrag erreicht, den er 1968 in Paris hielt.⁶ Aus Platzgründen müssen wir uns hier darauf beschränken, nur wenige Grundaspekte dieses Vortrags zu untersuchen.⁷

Die Gottesfrage tritt im Mittelpunkt dieser erneuerten Äußerung der Auseinandersetzung von Levinas mit dem Christentum hervor. Der Text trifft direkt eine heikle Frage, die das Herz der christlichen Botschaft darstellt, nämlich *die Gott-Mensch-Figur*. Diese letztere wird von Levinas im Rahmen der unterschiedlichen Versuche kontextualisiert, Gott und das Göttliche zu sagen und zu denken, die im Lauf der abendländischen Überlieferung aufgetreten sind.

7 Einen detaillierten Kommentar dieses Texts kann man lesen in: Ciglia, Francesco Paolo (2013): *Voce di silenzio sottile. Sei Studi su Levinas*, Pisa, S. 119–158. Eine verkürzte Fassung dieses Kommentars wurde mit dem Titel: *Angesichts der Gott-Mensch-Figur. Der phänomenologische Ansatz Emmanuel Levinas*, auf Deutsch publiziert in: *Schriften der Bernhard-Welt-Gesellschaft*, hg. von M. Enders, Freiburg i. Br. 2013, S. 44–52.

Der Vortrag von Levinas wurde sehr ausführlich auch in dem großartigen Band von René Dausner untersucht: Dausner, René (2014): *Christologie in messianischer Perspektive. Zur Bedeutung Jesu im Diskurs mit Emmanuel Levinas und Giorgio Agamben*, Paderborn (s. besonders S. 114–150). In diesem Band werden auch die Thesen diskutiert, die wir in den am Anfang dieser Fußnote zitierten Texten vertreten haben (S. 116–121 und passim).

Die mythologische Weise, Gott und das Göttliche zu sagen und zu denken, erschließt für Levinas die sehr positive Möglichkeit, eine *persönliche Beziehung* zwischen dem Menschen und Gott zu erzeugen. Diese Möglichkeit wird aber mit einer übermäßigen Verminderung der göttlichen Züge Gottes erkaufte. Die mythologischen Götter stellen sich zu naiv, zu anthropomorphisch und also zu wenig göttlich dar.

Die Philosophie hat in der Perspektive von Levinas auf unterschiedliche Weisen eine tiefe Spiritualisierung Gottes und des Göttlichen hervor gebracht. Als unerwünschte Nebenwirkung dieses Vorgangs kam es aber zu einer unmenschlichen Entpersönlichung Gottes. Gott wird so zu einem ganz abstrakten Wesen, wenn auch dem höchsten (vgl. dazu DH 74–75).

In diesem Zusammenhang reiht Levinas eine originelle Suche nach einem dritten Weg zu Gott zwischen Anthropomorphismus und Entpersonalisierung ein. Aber wie kann man doch wieder Gott sagen und denken, nachdem in der zeitgenössischen philosophischen Debatte das schreckliche Wort seines Todes verkündet worden ist?

Die spekulative Strategie, nach der Levinas vorgeht, um diesen dritten Weg zu finden, kann man nur verstehen, wenn man die Philosophieauffassung betrachtet, die der Denker im Lichte der abendländischen Überlieferung vertritt. Das philosophische Denken kann nichts Anderes tun, als das *Sein* und *sein Erscheinen* sagen und denken. Es ist wesentlich *Ontologie* und zugleich *Phänomenologie*, das heißt, eine Rede über die unterschiedlichen Weisen des *Erscheinens des Seins*. Um nun sowohl ohne mythologische Naivität als auch ohne metaphysisch-ontologische Abstrakt-

heit über Gott zu reden, ist es laut Levinas notwendig, eine Verklärung der mythologischen und der philosophischen Sprache zu erreichen. Man sollte versuchen, die engen Grenzen der mythologischen Vorstellungen und der unvermeidlich ontologischen Sprache der Philosophie dank der Waffen von Metapher und Paradox zu sprengen. Auf der spezifischeren Ebene der Philosophie sollte der Gott, wie ihn Levinas zu sagen versucht, ein Gott sein, der sich am extremen Rande des rationalistischen Sagens aufhält. Das heißt, es sollte sich um einen Gott handeln, der durch die Zwischenräume des dichten Gewebes des Seins durchschimmert.

Die Gott-Mensch-Figur, besonders wie sie vom Christentum gedacht wurde, scheint sich Levinas in die Richtung gerade des eben genannten dritten Wegs des Gott-Sagens und -Denkens zu bewegen. Deshalb ist Levinas der Auffassung, dass diese Figur einige Elemente enthält, die philosophisch sehr bedeutend sind. Diese Figur selbst wird allerdings im gleichen Moment durch einige ziemlich beträchtliche Zweideutigkeiten geprägt, von denen Levinas Abstand nehmen will. Der dritte, philosophische Weg zu Gott, dem Levinas folgen will, kann also laut ihm von Juden und Christen nur *teilweise* zusammen gegangen werden.

Die christliche Gott-Mensch-Figur enthält laut der Deutung von Levinas zum Ersten »den Gedanken einer Erniedrigung, die sich das höchste Wesen auferlegt, eines Abstiegs des Schöpfers auf die Ebene der Geschöpfe« (DH 73). Sie enthält zum Zweiten auch »den Gedanke einer Sühne für die Anderen, das heißt..., einer Substitution« (ebd).

In Bezug auf die erste Seite dieser Figur erweist sich der Gott, der zum Menschen wird, als ein demütiger, sich erniedrigender Gott. Er ist ein dem Menschen »entgegenkommender« Gott. Dieses »Entgegenkommen« übersetzt, obwohl bloß unvollkommen, das von Levinas an einer gewissen Stelle seines Texts eigentlich ganz flüchtig benutzte Wort »*condescendance*« (DH 70). Es handelt sich um ein wahres Schlüsselwort, das auf einen besonders wichtigen Begriff hinweist. Dieses Wort bezeichnet eine Idee, sowohl in der biblischen als auch in der jüdischen und christlichen Überlieferung, die eine sehr lange und sehr bedeutende Geschichte hat. Im Kontext der christlichen Dogmatik ist das Wort die genaue Übersetzung des griechischen Wortes *Synkatabasis*⁸ und des lateinischen Wortes *condescensio*. Es bedeutet genau, das heißt etymologisch, »zusammen (*syn/cum* oder *con*) herunter steigen (*katabasis/descensio*)«. Das Wort übermitteln die Gestalt eines Gottes, der herunter steigt, um mit dem Menschen zusammen zu sein, um dem Menschen zur Seite und auf dessen Niveau zu stehen. Es handelt sich um einen Gott, der Nachsicht mit dem Menschen hat.⁹

In Bezug auf die andere Seite der Gott-Mensch-Figur meint Levinas, dass der Mensch, in welchem Gott Fleisch wird, derjenige ist, der die Sünde annimmt, die er nicht begangen hat, das heißt, jemand, der für die Sünden der anderen büßt.

Dieser hermeneutische Ansatz der christlichen Gott-Mensch-Figur ist mehr als erstaunlich. Er drückt einen extremen Willen zum Dialog mit dem Christentum aus. Wenn wir diesen Ansatz Levinas' im Lichte der letzten philosophischen Entwicklungen seines Denkens lesen, werden wir entdecken, dass das Bild Gottes einerseits und das

des Menschen andererseits, so wie es Levinas in der christlichen Gott-Mensch-Figur sieht, wirklich tragende Säulen seines reifen philosophischen Entwurfs repräsentieren.

Der demütige Gott, der sich der Verfolgung und Verneinung aussetzt, ist der Gott, der sich in keiner Weise in den triumphalen, aber auch gewaltvollen Horizont des Seins und seines Erscheinens eingliedern kann. »Ist damit nicht der Gedanke einer Wahrheit, deren Erscheinen nicht herrlich, nicht strahlend wäre, der Gedanke einer Wahrheit, die durch ihre Erniedrigung sichtbar wird... der Gedanke einer Wahrheit, die verfolgt wird, die einzige Möglichkeit einer Transzendenz?« (DH 75). Um den Sinn seiner besonderen Gottesauffassung zu erklären, schreibt Levinas, dass sich der demütige Gott in der unvermeidlich ontologischen Sprache der Philosophie nicht anders offenbaren kann, als in der paradoxen Weise der »*voix de fin silence*«, das heißt wortwörtlich, in der Weise »einer Stimme des feinen Schweigens«. Der besondere Ausdruck, den Levinas verwendet, ist die wörtliche – doch wie eindrucksvolle! – Übersetzung einer sonderbaren Formel (*qol demamah daqqah*) – ein richtiges Oxymoron – die man in der Bibel, und genau im *Ersten Buch der Könige* (19,12) lesen kann. Der Ausdruck bezieht sich auf die Szene einer außergewöhnlichen Theophanie, bei der der Prophet Elias anwesend ist. Bei dieser Gelegenheit offenbart sich Gott nicht auf eine eklatante Weise, wie es in anderen biblischen Theophanien geschieht. Gott offenbart sich nicht in einem Orkan, in einem Erdbeben oder im Feuer, sondern in der Stimme des feinen Schweigens, die den eben erwähnten spektakulären Phänomenen

wäre die Übersetzung ausgezeichnet. Aber diese Übersetzung funktioniert aus der Perspektive der heutigen alltäglichen deutschen Sprache gar nicht. Im Kontext dieser letzteren bedeutet das Wort in der Tat genau das Gegenteil, das heißt »Arroganz«, »Überheblichkeit«. Wir sollten uns also vielleicht mit »Entgegenkommen« begnügen, obwohl die Idee des »Heruntersteigens« bei dieser Übersetzung vollkommen verloren geht.

8 Das Wort »Synkatabasis« kommt zum Beispiel im Kapitel 24 der *Oratio catechetica magna* von Gregor von Nyssa vor (Gregor von Nyssa, *Die grosse katechetische Rede*, Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von J. Barbel, Stuttgart 1971).
9 Das französische Wort »*condescendance*« wurde vom deutschen Übersetzer mit dem Wort »Herablassung« übersetzt (DH 74). Aus einem streng etymologischen Gesichtspunkt

folgt. Die Präsenz Gottes innerhalb des philosophischen Logos kann und auch muss sich daher laut Levinas in der Weise einer Stimme des feinen Schweigens ereignen. Diese Weise scheint dem Denker die einzig mögliche zu sein, die im Stande ist, die göttliche Transzendenz vor dem objektivierenden Zugriff des Seins zu bewahren.

Aber genau an dieser Stelle bricht die Solidarität des Denkers mit der christlichen Gott-Mensch-Figur hoffnungslos auseinander. Der demütige Gott, der sich der Verkennung und der Verfolgung aussetzt, eben dieser Gott kann jedoch laut Levinas seine »*condescendance*« zum Menschen hin nicht so weit treiben, dass er wahrlich zum Menschen wird. Die Menschwerdung Gottes hätte wirklich katastrophale Folgen. Der Auftritt Gottes in der menschlichen Geschichte würde laut Levinas zuerst seine wertvolle ontologische Marginalität und daher seine Demut und seine Armut zerstören. Gott würde sich daraufhin an die großartige, triumphale Szene des Seins vollkommen anpassen. Das Murmeln seiner Stimme des feinen Schweigens würde sich zu einem lauten Sprechen und zum Schluss zu einem Schrei erheben. Durch die Gott-Mensch-Figur sieht Levinas bereits prophetisch die siegende Christenheit, die sich in den Kreuzzügen und der Inquisition offenbart. Aber durch den Auftritt Gottes in der menschlichen Geschichte wäre übrigens laut Levinas seine Herrlichkeit zerstört, die andererseits gerade der Grund seiner Erniedrigung ist. Die Menschwerdung Gottes würde ihn zu klein machen, indem sie seine Unendlichkeit innerhalb von zu knapp bemessenen räumlichen und temporalen Koordinaten einengt. In der christlichen Gott-Mensch-

Figur entstünde also laut Levinas eine doppelte Verletzung der Gottesfigur, die er selbst für authentisch hält. Diese Figur würde auf einer Seite seine extreme Demut, auf der anderen Seite seine souveräne Herrlichkeit verletzen. Die christliche Idee der Menschwerdung Gottes brächte zwei entgegengesetzte Extremismen mit sich, die jedoch in dieser Idee selbst koexistieren. Die beiden sind für Levinas in gleicher Weise nicht akzeptabel.

Nach der Meinung Levinas' gibt es nur eine einzige Gestalt Gottes, die imstande ist, die komplexe Dialektik von Demut und Herrlichkeit zu respektieren, die gerade den authentischsten Ausdruck dieser Gestalt gekennzeichnet. Sie ist die Gestalt oder die Spur Gottes, die sich innerhalb des Antlitzes des anderen Menschen – des Nächsten – im Kontext der ethischen Beziehung sozusagen »eucharistisch« – im Sinne des Denkers – abzeichnet.

Ausblick

Am Schluss unseres Beitrags möchten wir versuchen, uns vorzustellen, wie ein christlicher Gesprächspartner auf die christologische Herausforderung von Levinas reagieren könnte. Er könnte zum Beispiel betonen, dass die verschiedenen Vorstellungen der Gestalt Jesu in den Evangelien von den gleichen Sorgen motiviert zu sein scheinen, die die Kritik Levinas' hervorgebracht haben. In diesen Vorstellungen koexistieren zusammen in der Tat zwei entgegengesetzte, gegenseitig verflochtene und doch komplementäre hermeneutische Linien.

Die erste dieser Linien wird sicher durch etwas dargestellt, das wir die Linie der *Herrlichkeit* nen-



nen könnten. Diese Linie verkörpert sich in den Zeichen und Wundern, die der Rabbi der Evangelien laut den an ihn Glaubenden getan hat. Diese Linie gipfelt offensichtlich in der Auferstehung – ob sie wahr oder angenommen ist. Aber in der Darstellung der Gestalt Jesu in den Evangelien gibt es auch etwas, was wir als die Linie der *Demut* oder der *Erniedrigung* bezeichnen könnten. Diese zweite Linie erscheint oft viel wichtiger als die erste. Diese Linie stellt zum Beispiel den Rabbi aus Galiläa als ein Kind eines Zimmermanns dar. Er kam aus Nazareth, woher laut einer sehr alten Tradition kein Prophet stammen konnte. Schon seit seiner Geburt in Bethlehem findet man für ihn keinen Platz auf der Welt. Innerhalb dieser hermeneutischen Linie wird die Perspektive eines siegenden Messianismus, der manchmal in den Evangelien auftaucht, als eine satanische

Verführung gebrandmarkt.¹⁰ Sogar die Auferstehung, ob wahr oder angenommen, vollzieht sich nicht auf dem Gipfel des Tempels, nach dem Vorbild, das der Teufel Jesus in der Wüste empfohlen hatte. Die Auferstehung versteckt sich im Gegenteil unter den zweideutigen Zeichen des leeren Grabes. Der christliche Gesprächspartner könnte daher schlussfolgern, dass die Menschwerdung nicht als ein Bruch des feinen Schweigens der Stimme Gottes, von dem Levinas vorher sprach, interpretiert werden soll. Die Menschwerdung Gottes sollte eine außergewöhnliche oder anomale Weiterentwicklung dieses Schweigens sein. Dieses göttliche Schweigen wird am Ende sehr schwer und am Kreuz sogar zur Zerreißprobe. Der Vater antwortet auf den Schrei Jesu: »*Eli, Eli lema sabachtani?*« mit einem unergründlichen Schweigen.¹¹

¹⁰ Vgl. dazu zum Beispiel Matthäus 4,1-11 und 16,21-24; Johannes 6,15 und 18,10-11.36.

¹¹ Matthäus 27,46; Markus 15,34.

Allerdings sollte an dieser Stelle auf Grund der bisher behandelten Überlegungen auf keinen Fall der Eindruck entstehen, dass die Kritik der Gott-Mensch-Figur, die Levinas übt, ausschließlich auf einem radikalen Missverständnis basiert. Diese Kritik, obwohl sie durchaus einige Elemente eines Missverständnisses beinhalten kann, hat sehr tiefe und reale Wurzeln. Die rabbinische Überlieferung, auf die sich Levinas bezieht, und der christliche Horizont in seinen vielschichtigen Verzweigungen unterscheiden sich doch wirklich, und das – unserer Meinung nach – auch radikal. Der Unterschied betrifft den Raum des Menschlichen, wo jeder von seinem Standpunkt auf eine besondere Weise die Erscheinung Gottes anerkennt. Die rabbinische Überlieferung bevorzugt ohne Zweifel die *ethisch-kultische Theophanie*. Laut dieser Überlieferung stellt der prinzipielle Raum, wo Gott erscheint und wo er sichtbar wird, die menschliche Berufung zum ethischen Dienst am Menschen dar. Wir meinen damit das Ereignis der Verantwortung jedes Menschen für den Nächsten. Diese Berufung kann wohl missachtet, aber nicht beseitigt werden, ohne dass die wahrhaftige Menschlichkeit des Menschen verloren ginge.

Die christliche Überlieferung bevorzugt im Gegenteil die *geschichtliche Theophanie*. Laut dieser Überlieferung zeigt sich Gott vor allem in der Geschichte. Er zeigt sich hauptsächlich in den dunkelsten und monströsesten Räumen der menschlichen Geschichte. Diese letzteren können daher nur durch das göttliche Eingreifen erlöst werden. Die Botschaft des Kreuzes besteht darin, schlussendlich zu bestätigen, dass die verwirrendsten Tiefen des *mysterium mali* – des Geheimnisses des Bösen – oder des *mysterium iniquitatis* – des Ge-

heimnisses der menschlichen Ungerechtigkeit – die versteckte Verflechtung eines *mysterium salutis* – eines Geheimnisses des Heils – beinhalten können. *Dieses mysterium salutis* verkündigt sich für jeden Menschen in der Auferstehung Christi. Es handelt sich um ein rätselhaftes und erstaunliches Geheimnis. Der gerade bisher dargestellte Standpunkt ist aber auf keinen Fall ein Hegelscher Standpunkt. Diese Verflechtung kann man absolut nicht auf vernünftige Weise durchdringen. Diese versteckte Verflechtung ist kein dialektischer Umschwung des Bösen zum Guten.

So scheint *die menschliche Geschichte*, vor allem in ihren unverständlichen Aspekten, den schärfsten Skandal oder den unheilbaren Zankapfel darzustellen, die Juden und Christen immer wieder unvermeidlich trennen.

Der Protest des Denkers gegen den Skandal der Geschichte stellt sich als besonders ergreifend und herzerreißend in der Mitte seines Gesprächs mit Bischof Hemmerle dar. Mit seinen Worten darüber möchten wir daher den vorliegenden Beitrag beenden. »Ich verstehe diese Wehrlosigkeit [Gottes] nicht«, sagt Levinas, »heute nach Auschwitz... Der Sinn von Auschwitz ist ein Leiden, ein Glaube ganz ohne Versprechen. Das heißt: tout-à-fait gratuit [»ganz unentgeltlich«; auf französisch in dem Text]. Und dann sage ich mir: Aber das kostet doch zuviel, – nicht den lieben Gott, sondern die Menschheit. Das ist meine Kritik, mein Unverständnis gegenüber der Wehrlosigkeit. Diese ohnmächtige Kenose kostet den Menschen allzuviel. Der wehrlose Christus am Kreuz wurde den Heeren der Kreuzfahrer vorangetragen. Und er ist nicht vom Kreuz herabgestiegen, um dem Morden Einhalt zu gebieten.« (Z 170).