

Der Beitrag von Emmanuel Levinas zum jüdisch-christlichen Dialog: Menschwerdung Gottes?

von Michael Schulz

In diesem Beitrag werden Emmanuel Levinas' beeindruckende Überlegungen zur Menschwerdung Gottes im Kontext von Ontologie und Begründungstheorie erörtert, stellen sie doch einen entscheidenden Beitrag zum jüdisch-christlichen Gespräch dar, der um den Gedanken der Selbsterniedrigung des transzendenten Gottes im Anderen des Subjekts kreist. Dieser Gedanke verbindet Juden und Christen grundlegend. Nur vor diesem Hintergrund kann und darf die Trennlinie abgegangen werden, die der Glaube an Gottes Inkarnation zwischen Juden und Christen zieht. Von gemeinsamem Interesse muss auch die rationale Begründung der Möglichkeit einer Selbsterniedrigung Gottes im Anderen des Subjekts sein, und zwar jenseits der von Levinas' Ontologiekritik beschworenen Gefahr, Gott und den Anderen der Bemächtigung durch das allesbegründende Subjekt auszuliefern.

Dass der interreligiöse Dialog ein zentrales aktuelles Thema gegenwärtiger Theologie und Dogmatik ist, muss nicht lange begründet werden. Dabei nimmt das jüdisch-christliche Gespräch eine Sonderstellung ein. Denn Juden und Christen teilen den Glauben an den einen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der der Gott und Vater Jesu Christi ist¹.

Mitten durch diese einmalige innere Verbindung hindurch zieht sich aber auch eine Trennlinie. Am Dogma von der Inkarnation Gottes in Jesus aus Nazaret scheiden sich die Geister. Und dennoch: Das dogmatisch Trennende verbindet nochmals. Das machen nicht zuletzt die philosophischen Überlegungen des jüdischen Philosophen Emmanuel Levinas

¹ Vgl. *Papst Johannes Paul II., Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986*, in: Die Kirchen und das Judentum, Band 1: Dokumente von 1945-1985, Hg. v. R. Rendtorff; H.H. Henrix, Paderborn u.a. 2001, 109: „Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas Äußerliches, sondern gehört in gewisser Weise zum Innersten unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion.“ Vgl. NA 4: Die Kirche „bekennt, dass alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind.“ Vgl. *Die Bischofskonferenzen Berlins, Deutschlands und Österreichs, „Die Last der Geschichte annehmen“*, Wort der Bischöfe zum Verhältnis von Christen und Juden aus Anlass des 50. Jahrestages der Novemberpogrome 1938 vom 20. Oktober 1988, in: Die Kirchen und das Judentum, Band 2: Dokumente von 1986-2000, Hg. v. H.H. Henrix; W. Kraus, Paderborn u.a. 2001, 361: „Der Glaube an den einen Schöpfergott ist uns ebenso gemeinsam wie die Gebote des Dekalogs oder die Hoffnung auf den Messias.“ – Vgl. *Nationalprojekt jüdischer Gelehrter, „Dabru Emet“*, Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum vom 11. September 2000, in: ebd., 974: „Juden und Christen beten den gleichen Gott an. Vor dem Aufstieg des Christentums waren es allein die Juden, die den Gott Israels anbeteten. Aber auch Christen beten den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde an.“ Diese Stellungnahme wurde von etwa 170 Frauen und Männer jüdischen Glaubens in Baltimore (USA) verfasst. Vgl. *Botschafter S. Hadas*, Grußadresse als erster Botschafter beim Heiligen Stuhl am 29. September 1994, in: ebd., 955: „Wir haben nicht nur gemeinsame Interessen, sondern unsere Kulturen berufen sich auch auf gemeinsame Wurzeln.“

deutlich. Der Beitrag dieses 1906 in Litauen geborenen und 1995 in Paris verstorbenen Denkers und Schriftinterpreten² zum jüdisch-christlichen Dialog wird in diesem Aufsatz erörtert und diskutiert. Das überraschende Ergebnis: Der christliche Glaube an die Menschwerdung Gottes eröffnet eine Perspektive für den jüdisch-christlichen Dialog.

Zunächst sei Levinas' Ontologiekritik erläutert. Denn sie bestimmt seine Aussagen über Gott und Menschwerdung in maßgeblicher Weise.

1. G.W.F. Hegels subjektphilosophische Deutung der Religionsgeschichte und Inkarnation

Blumenreligion, Tierreligion, Götterstatue, Menschwerdung – diese Stichworte markieren in Georg Wilhelm Friedrich Hegels Werk *Phänomenologie des Geistes* die religionsgeschichtlichen Etappen auf dem Weg zur absoluten Religion des Christentums³. Wo bleibt das Judentum? Hegel erwähnt es an dieser Stelle nicht. Er erwähnt es nicht, weil es seiner Einschätzung nach keine Vorstellung von einer inkarnatorischen Präsenz der absoluten Subjektivität enthält. Mit dem philosophischen Begriff *absolute Subjektivität* definiert Hegel die religiöse Vorstellung von Gott⁴. Weil Blumen und Tiere, erst recht die Götterstatue Griechenlands Ansätze einer selbstbezüglichen, subjektiven Struktur erkennen lassen, können sie als anfanghafte Manifestationen der absoluten Subjektivität Gottes begriffen werden. Im Christentum endlich stellt sich nach Hegel die absolute Subjektivität Gottes in einem menschlichen Subjekt dar. Gott ist im Anderen – im Menschen – bei sich.

Im Judentum, der Religion der Erhabenheit, bleibe Gott dagegen der ferne erhabene Schöpfer – so Hegel in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen⁵. Dieser himmlische Schöpfer – obwohl als Subjekt gedacht – habe nach jüdischem Denken keinen Raum beim Menschen: „Der Löwe hat nicht Raum in einer Nuss, der unendliche Geist nicht Raum in dem Kerker einer Judenseele“⁶. Einen jüdisch-christlichen Dialog über den Gedanken der Menschwerdung Gottes kann man mit Hegel offenbar nicht begründen. Hegel sieht nicht, dass das biblische Judentum mit Bund und Gesetz, Königen und Propheten die bleibende Voraussetzung des christlichen Inkarnationsgedankens darstellt.

² Zur Person Levinas' vgl. P. Bouretz, Emmanuel Lévinas, in: Lexikon jüdischer Philosophen. Hg. v. A.B. Kilcher; O. Fraisse, Darmstadt 2003, 416-419.

³ Vgl. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Werke in zwanzig Bänden 3), Frankfurt a.M. 1970, 507-552.

⁴ Vgl. dazu W. Jaeschke, Absolute Idee – Absolute Subjektivität. Zum Problem der Persönlichkeit Gottes in der Logik und in der Religionsphilosophie, in: ZPhF 35 (1981) 385-416.

⁵ Vgl. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 2. Die bestimmte Religion, a. Text (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte Band 4). Hg. v. W. Jaeschke, Hamburg 1985, 561f. Vgl. M. Brumlik, *Deutscher Geist und Judenhass. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*, München 2000, 233-238; P. Fernández Liria, *Hegel y el Judaísmo*, Barcelona 2001.

⁶ G.W.F. Hegel, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798-1800)*, in: G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften* (Werke in zwanzig Bänden 1), Frankfurt a.M. 1971, 381.

2. E. Levinas Kritik der subjektphilosophischen Ontologie und die Ethik der Andersheit

Angesichts der philosophischen Deklassierung des Judentums durch Hegel kann man den Rat von Emmanuel Levinas verstehen, Hegels System durch „eben die Tür zu verlassen, durch die man es [...] betritt“⁷. Durch welche Tür haben wir dieses System eben betreten? Es war der Gedanke der absoluten Subjektivität. Mit diesem Begriff entwickelt Hegel ein philosophisches System. Das heißt: von *einem* Begriff aus, vom Begriff der absoluten Subjektivität aus, die in aller Andersheit (Objektivität, Kontingenz, Geschichte ...) stets bei sich ankommt, wird die gesamte Wirklichkeit – wird alles Denken konzipiert – mit dem Ziel, jeden Dualismus zu überwinden: den zwischen Subjekt und Objekt beispielsweise oder den zwischen Gott und Geschichte. Hegels philosophischem System zufolge ist die Inkarnation Gottes in Jesus die notwendige und höchste geschichtliche Entfaltungsförm der absoluten Subjektivität im Raum der Religion.

Levinas' Auseinandersetzung mit Hegel zielt auf dessen Systemprinzip: auf den Begriff der absoluten Subjektivität. Dieser Begriff rechtfertigt nämlich nicht nur die inkarnatorische Wahrheit des Christentums; er rechtfertigt vor allem auch Hegels Antisemitismus⁸. Diesem Zusammenhang zwischen dem Subjektgedanken und der Deklassierung des Anderen, des Juden, geht Levinas weiter nach. Nach seiner Auffassung kommt in Hegels Subjektphilosophie ein abendländischer Denkansatz zur Vollendung, der seit Parmenides das Sein mit dem Denken des Subjekts konvergieren lässt⁹. Danach ist alles Sein *Beisichsein*, *Vernunft*, *Subjektivität*¹⁰. In dieser subjekttheoretisch orientierten Ontologie erkennt Levinas eine zweifache Gefährdung.

Die erste Gefährdung betrifft die Transzendenz Gottes. Subjektphilosophisch wird Gott oft zu einer Funktion des Subjekts herabgesetzt. So weist Immanuel Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* dem Vernunftbegriff *Gott* die Funktion zu, die letzte, unbedingte

⁷ Vgl. E. Levinas, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt a.M. ²1996, 181; Hegel und Juden. Dieser Abschnitt ist eine Besprechung von Bernard Bourgeois: Hegel à Francfort ou Judaïsme. Christianisme, Hégélianisme, Vrin: Paris 1970. In diesem Buch vermisst Levinas eine kritische Stellungnahme zum Antisemitismus Hegels. „Ein im System – ebenso kann man sagen: im Absoluten – begründeter Antisemitismus. Was für ein Fund!“ (178).

⁸ Zum Antisemitismus Hegels vgl. die Zusammenstellung der maßgeblichen Zitate aus dem Werk Hegels bei R. Sonnenschildt. Zum philosophischen Antisemitismus bei Hegel, in: ZRGG 44 (1992) 289-301. Z.B. G.W.F. Hegel, Frühe Schriften (Werke 1): Geist der Orientalen: Herrschsucht verbunden mit williger Ergebung in Sklaverei. So auch wieder in *Ders.*, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (Werke 18), 118f. Es gebe nur den Stand des Herren und des Knechts; das Individuum ist nur ein „Akzidentelles“. Hegel identifiziert das Orientalische mit dem Jüdischen: die Schöpfung diene Gottes Erhabenheit nur als Schmuck. Im Judentum komme das Subjekt nie zum Bewusstsein seiner Selbständigkeit, vgl. *Ders.*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke 12), 242f. Einen Lichtblick bietet die Rechtsphilosophie 1820/21, § 209: Das konkrete Staatsleben fordere, jeden als Person und Menschen zu betrachten. „Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher [...] ist“; Grundlinien der Philosophie des Rechtes (Werke 7, 360f). Vgl. auch Brunlik, Deutscher Geist (Anm. 5), 196-249; P. Fernández Liria, Hegel y el Judaïsimo, 25-65.

⁹ Vgl. Parmenides, „... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι“, in: Die Vorsokratiker. Hg. v. J. Mansfeld, Stuttgart 1987, Nr. 7; 317.

¹⁰ In Karl Rahners idealistisch kolorierter Interpretation des thomasischen Seinsverständnisses, nach dem Sein Beisichsein, Erkennen und Subjektivität sei, kommt dies besonders klar zum Ausdruck. Vgl. Geist in Welt (Sämtliche Werke 2), Solothurn u.a. 1996, 62f.

Einheit der durchgängigen Bestimmung von Gegenständen und Bedingungen zu gewährleisten¹¹. Tödlich bedroht und gefährdet durch die Subjektphilosophie ist Levinas zufolge ebenso der Andere. Wenn das allesübergreifende Subjekt im Anderen immer nur *bei sich* ankommt, um alles *mit sich* zu vermitteln und zu einen, dann kommt es nicht wirklich *beim Anderen* an. Die zweite Schwierigkeit besteht also darin, dass eine subjekttheoretisch ausgerichtete Ontologie die Andersheit des Anderen nicht konzeptionell bewahren kann; der Andere wird vielmehr vom Subjekt intentional-begrifflich absorbiert.

Diese konzeptionelle Absorption des Anderen stellt für Levinas nicht nur ein theoretisches Problem dar. In seiner Abhandlung aus dem Jahr 1975 *Gott und die Philosophie* notiert er, dass Hegels dialektische Identifikation der Wirklichkeit mit der absoluten Subjektivität¹² alle Wirklichkeit – auch die des Anderen – einem Totalitätsdenken ausliefere. Totales, absolutes Denken bilde aber auch den Hintergrund totalitärer politischer Systeme. Levinas denkt dabei besonders an das totalitäre System des Nationalsozialismus, das den Anderen, den Fremden bedroht, ermordet. Durch den Naziterror verlor Levinas seine Angehörigen in Litauen. Seine Frau und Tochter konnten nur untergetaucht in Frankreich der Ermordung entkommen. Als Offizier der französischen Armee geriet Levinas 1940 in Kriegsgefangenschaft. Nur sein Offizierstitel rettete ihn vor der Vernichtung. Erst nach Kriegsende erfuhr er vom grausamen Geschick seiner Angehörigen. Aufgrund dieser persönlichen Erfahrungen wie denen des jüdischen Volkes mit der Shoah verlangt Levinas einen philosophischen Neuanfang. Eine *Philosophie nach Auschwitz* muss konzeptionell garantieren, dass die Andersheit des Anderen jedem Zugriff des Subjekts entzogen ist. Folglich ist auch das Seinsverständnis aus dem Schatten des Subjektbegriffs zu führen. Levinas' großes Werk aus dem Jahr 1961 *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität* weist in diese Richtung¹³. Jenseits des Seins, des Beisichseins beabsichtigt Levinas anzusetzen. *Jenseits des Seins* lautet der deutsche Titel seines zweiten großen Werkes aus dem Jahr 1974 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*¹⁴. Jenseits des Seins liegt freilich nicht das Nichts. Dem Sein jenseitig sei vielmehr das Gute¹⁵. Das Gute lenkt

¹¹ Vgl. I. Kant, Die Kritik der reinen Vernunft B 600-605 (Werke in zehn Bänden, Hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1975, Band 4: 515-518).

¹² Vgl. E. Levinas, Gott und die Philosophie, in: Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg i.Br. – München 1981, 81-123, hier 121: „Der Augenblick, in dem in der geistigen Geschichte des Abendlandes die Philosophie verdächtig wird, ist kein beliebiger. Mit der Philosophie – bzw. mit Philosophie – erkennen, dass das Wirkliche vernünftig und allein das Vernünftige wirklich ist, und den Schrei derer, die am Tag nach dieser Erkenntnis die Welt umgestalten wollen, nicht ersticken und nicht geheimhalten können, das heißt, sich schon in einem Sinnanspruch bewegen, welchen das Umfassen nicht begreifen kann.“

¹³ 1946 hält Levinas eine Vorlesungsreihe *Die Zeit und der Andere* (Le Temps et l'Autre), die erste Ansätze formuliert. Diese werden weiter entfaltet in *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität* (Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité), Freiburg i.Br. 1987, 27: Die Subjektivität soll verteidigt und vom Unendlichen her begründet werden und damit weder „auf der Ebene des bloß egoistischen Protests gegen die Totalität, noch in ihrer Angst vor dem Tod“ erfasst werden. Das Subjekt von der Unendlichkeit her denken, bedeutet das Unendliche in der Beziehung des Subjekts zum Anderen zu gewahren (vgl. ebd.). Zur Denkentwicklung von Levinas vgl. B. Casper, Denken im Angesicht des Anderen. Zur Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas, in: Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas (ABPB 13), Hg. v. H.H. Henrix, Aachen 1984, 17-36.

¹⁴ Vgl. E. Levinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg i.Br. ²1992.

¹⁵ Levinas erinnert an ein Wort von Platon, der das Gute jenseits des Seins ansetzt: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (Politeia 509 b). Vgl. dazu L. Wenzler, Nachwort: Zeit als Nähe des Abwesenden. Diachronie der Ethik und Diachronie

den Blick auf den Anderen. Der Andere ist unfassbare Exteriorität, die nicht zur intentionalen-internen Sache des Subjekts werden kann. Levinas spricht darum der Ethik den Primat in der Philosophie zu, nicht der Ontologie oder Erkenntnistheorie.

Was folgt aus diesen ontologischen Überlegungen für den interreligiösen Dialog? Die Programmatik, jenseits des Seins im Angesicht des Anderen zu denken, verpflichtet zweifellos zur unverkürzten Wahrnehmung der religiösen Andersheit des Anderen. Dieser Verpflichtung würde man wohl nicht nachkommen, wenn man mit Berufung auf den von Levinas propagierten Primat der Ethik einen abstrakten Religionsbegriff der praktischen Vernunft etabliert, unter den man dann jede konkrete Religion subsumiert, um sie von außen nach ihrer ethischen Relevanz zu bewerten. Ein derartiger „ethikologischer“ Religionsbegriff bestimmt die Religionsphilosophie der Aufklärung wie auch Ansätze der pluralistischen Religionstheologie¹⁶. Demgegenüber formuliert der evangelische Religionswissenschaftler Andreas Grünschloß die goldene Regel des interreligiösen Dialogs: „*Versuche andere stets so zu verstehen, wie du auch selbst verstanden werden möchtest.*“¹⁷ Levinas' Ethik der Andersheit verpflichtet zu dieser Regel, wenn nicht zu mehr.

3. Levinas' subjekttheoretischer Coup: Rettung des Subjekts durch Entmachtung

Wenn Levinas durch die Tür des Subjektgedankens das Hegelsche System verlässt und der Ethik den Primat zuspricht, so heißt das interessanterweise nicht, dass er einfach die Tür hinter sich zuschlägt, um vom Subjektgedanken nichts mehr wissen zu wollen. Levinas fordert weder eine postmoderne Fragmentierung des Subjekts noch die gute, aber blinde Tat¹⁸. Er beansprucht vielmehr, das Subjekt zu verteidigen und vor sich selbst zu retten, indem er es mit dessen höchstem Gedanken entmachtet. Der höchste Gedanke des Subjekts ist nach René Descartes, dem Initiator neuzeitlicher Subjektphilosophie, die Idee des höchst vollkommenen Wesens. Diese Gottesidee führt Descartes zur Absicherung der Identität und Wahrheitserkenntnis des Subjekts ein. Auf den ersten Blick droht damit Gott wiederum zu einer Funktion des Subjekts herabgesetzt zu werden¹⁹. Levinas macht

der Sinnlichkeit nach Emmanuel Levinas, in: E. Levinas, *Die Zeit und der Andere*. Übers. u. m. e. Nachw. versehen v. L. Wenzler, Hamburg 1989, 67-92, hier 67.

¹⁶ Vgl. zur pluralistischen Religionstheologie K.-H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage* (Kriterien 94), Freiburg i.Br. 1995, 75-110; vgl. die verschiedenen Beiträge in: *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen*. Hg. v. G.L. Müller; M. Serretti, Freiburg i.Br. 2001.

¹⁷ A. Grünschloß, *Der eigene und der fremde Glaube* (HUTH 37), Tübingen 1999, 303.

¹⁸ Vgl. zu dieser Intention von Levinas U. Dickmann, *Subjektivität als Verantwortung. Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie* (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 16), Tübingen – Basel 1999, 111-132. S. Sandherr, *Das Antlitz des Anderen als Anfrage und Aufgabe. Verantwortung und Subjektivität in der Philosophie Emmanuel Lévinas'*. Eine Skizze, in: *Das Antlitz des „Anderen“* (Loccum Protokolle 54/99). Hg. v. S. Fritsch-Oppermann, Rehburg – Loccum 1999, 33-55, macht darauf aufmerksam, dass Levinas nur als Philosoph der Andersheit wahrgenommen wird. „Die Frage nach dem Subjekt steht dabei im Schatten des Gedankens der Alterität.“ Beachtet werde indessen nicht, dass „sich die Frage nach dem Subjekt als roter Faden durch sein Werk“ zieht (45).

¹⁹ Vgl. eine entsprechende Descartes-Interpretation bei E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 2001, 146-167.

jedoch ernst mit dem Hinweis von Descartes, dass die Gottesidee dem Menschen angeboren sei. Angeboren ist die Gottesidee nach Descartes, weil wir als zweifelnde, also als *unvollkommene* Wesen nicht der Ursprung einer Idee des Höchstvollkommenen sein können. Nach Levinas stoße Descartes also auf „die Setzung einer Idee in uns, die wir nicht umfassen können“²⁰. Als *idea innata* signalisiert die Gottesidee demnach keine Herrschaft des Subjekts über Gott, im Gegenteil: Weil die Gottesidee im Subjekt *früher* ist als der Gedanke des Endlichen, enthüllt die Idee des Unendlichen eine unvordenkliche Passivität des Subjekts vor jeder eigenen Aktivität. Eine Gefährdung der Transzendenz Gottes durch das Subjekt und dessen Gottesidee scheint folglich ausgeschlossen.

4. Was der christliche Inkarnationsglaube Levinas' zu denken gibt: Selbsterniedrigung Gottes und Stellvertretung

Diese vom Subjekt und seinem Gottesgedanken her begründete Passivität seiner selbst garantiert auch seine Offenheit für den Anderen. Die Passivität des Subjekts gegenüber dem Anderen zeigt sich Levinas zufolge daran, dass das Subjekt vom Anderen unbedingt angegangen wird ohne „vorausgegangenen Vertragsabschluß“²¹. Insbesondere dem Armen und Rechtlosen sei jeder verpflichtet. Vor dem Schrei des Hilflosen gebe es kein Entkommen. Im Akkusativ, vom anderen angeklagt, erwache jeder Mensch in seinem Bewusstsein²². Die alles vergegenwärtigende, synchrone Zeiterfahrung des Bewusstseins werde durch den Einbruch des Anderen – durch seine Zeit – diachron durchbrochen. Ich werde vom Anderen besessen, in Besitz genommen, ja zu seiner „Geisel“²³. *Ich* muss garantieren, dass es mit ihm gut ausgeht.

Passivität des Subjekts im Blick auf Gott, Passivität des Subjekts im Blick auf den Anderen – wie diese beiden Passivformen des Subjekts näherhin zusammenhängen, erläutert Levinas in einem bemerkenswerten Vortrag mit dem Titel *Un Dieu Homme*, den er in Paris im April 1968 während der *Woche der katholischen Intellektuellen* hielt²⁴. Danach ist es Gott, der den Zusammenhang mit dem Anderen konstituiert. Gerade diesen Zusammenhang gebe der christliche Glaube an den Gott-Menschen einer philosophischen Phänomenologie zu denken: Erniedrigung und demütige Nähe Gottes zugunsten des verstoßenen, ohnmächtigen Anderen. Diese Passivität Gottes um der Passivität des Anderen willen bezeugt nach Levinas ebenso die Hebräische Bibel: Gott erniedrigt sich, um sich mit der Nacktheit und Ohnmacht des Verstoßenen zu identifizieren. Nur das dem Anderen gegenüber passive Subjekt kann diese Passivität Gottes zugunsten der verfolgten Wahrheit des Anderen erkennen. „Auf deutsch hat Levinas einmal formuliert“, so berichtet Bernhard Casper, „dass ‚mir Gott einfällt‘, wenn ich Verantwortung für den Anderen

²⁰ Vgl. E. Levinas, *Gott und die Philosophie* (Anm. 12), 98f.

²¹ Vgl. E. Levinas, *Menschwerdung Gottes?*, in: Ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München 1995, 73-82, hier 80. Der Originaltitel lautet *Un Dieu Homme?*

²² Vgl. Levinas, *Jenseits des Seins* (Anm. 14), 243f.

²³ Vgl. ebd., 261, 282.

²⁴ Vgl. Anm. 21. Vgl. dazu den wichtigen Beitrag von J. Wohlmuth, *Im Geheimnis einander nahe*, Paderborn u.a. 1996, 44-62.

übernehme“²⁵. Das Programm „Für-den-anderen-Menschen und dadurch Zu-Gott“ bestimmt Levinas' Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz in seinem Werk *Wenn Gott ins Denken einfällt*²⁶. Dieses Motiv „Für-den-anderen-Menschen und dadurch Zu-Gott“ weist auf den zweiten Aspekt hin, den der christliche Inkarnationsglaube Levinas zu denken gibt: die Stellvertretung. Levinas provoziert mit diesem Hinweis das neuzeitliche Denken, das im Namen der Autonomie des Subjekts jede Substitution zurückweist. Doch für Levinas ist „der Gedanke der Substitution [...] für das Verständnis der Subjektivität unentbehrlich“²⁷. Denn sie besage nichts Geringeres als eine „Transsubstantiation des Schöpfers in ein Geschöpf“²⁸: D.h., es ist am Einzelnen, in Gottes Verantwortung für Schöpfung und Menschheit einzutreten, um zu einem – in jeder Hinsicht – zurechnungsfähigen Subjekt zu werden. Hinter diesem markanten Gedanken von Levinas steht sein jüdisches Verständnis eines universellen Messianismus. Dieser richtet sich nicht auf einen künftigen Messias aus. Vielmehr ruft er jeden Menschen in die Verantwortung, das Leid des anderen mitzutragen und eigenes Leid anzunehmen im Wissen um Gottes Mitleiden an der ihrer Verantwortung nicht gerecht werdenden Menschheit²⁹. Im Mitleiden ereignet sich Inkarnation. Levinas nennt den Menschen „das inkarnierte Subjekt“, weil der Andere, der Leidende das Subjekt in seinem Fleisch je schon bestimmt, ihm unter die Haut geht³⁰. Durch diese Pro-Existenz werde das menschliche „Fleisch Wort“, d.h. ein Sagen seiner selbst³¹.

Levinas' zentraler Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog besteht zweifellos in der phänomenologischen Beschreibung der Erniedrigung Gottes zugunsten des Anderen – eine Erniedrigung, die zugleich zur Stellvertretung verpflichtet. Dieser Beitrag wird den christlichen Dialogpartner dazu herausfordern, die ethischen Implikationen der Christologie zu entfalten. Paulus ist dafür das beste Beispiel. Er zitiert bekanntlich im 2. Kapitel seines Briefes an die Philipper einen Christushymnus, der die Inkarnation als Kenosis des gottgestaltigen Sohnes besingt, um dadurch die Haltung christlicher Demut zu begründen. Derjenige, der im Blick auf die Entäußerung Christi, wie es Paulus fordert, den anderen hervorragender hält als sich selbst (*ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν*, Phil 2,3), gefährdet den Anderen nicht.

Bevor auch gewisse Bedenken von Levinas hinsichtlich des Glaubens an die Menschwerdung zu Wort kommen müssen, ist ein begründungstheoretisches Problem anzuspre-

²⁵ B. Casper, Denken im Angesicht des Anderen (Anm. 13), 34.

²⁶ Vgl. E. Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg i.Br. – München 1988.

²⁷ Vgl. Levinas, *Menschwerdung Gottes?* (Anm. 21), 74.

²⁸ Vgl. ebd., 79.

²⁹ Vgl. ebd., 82; Ders., *Messianische Texte*, in: Ders., *Schwierige Freiheit*, 58-103, bes. 94ff. Zum Ganzen vgl. A. Chiappini, *Amare la Torah più di Dio*. Emmanuel Lévinas – lettore del Talmud, Florenz 1999, 213-262; E. Dirscherl, *Bemerkungen zum Verhältnis von Anthropologie und Messiasgedanke im Dialog mit Emmanuel Levinas*, in: *ZKTh* 118 (1996) 468-487. Die Inkarnation habe eine doppelte Gestalt, resümiert K. Wolf, „Spur“ Gottes und Inkarnationsfrage bei Emmanuel Levinas, in: *Edith-Stein-Jahrbuch* 7 (2001) 227-240, 236: sie erzeuge sich „im Antlitz des Anderen [...] sowie in der stets aufs Neue zu verwirklichenden Messianität des Einzelnen.“

³⁰ Vgl. Levinas, *Jenseits des Seins* (Anm. 14), 242f.

³¹ Vgl. ebd., 211.

chen. Der Glaube an die Menschwerdung Gottes, den Levinas als Glauben an Gottes Selbsterniedrigung zugunsten des Anderen und als Verpflichtung des Subjekts zum radikalen Einsatz für den Anderen auslegt, verlangt nach dem Selbstverständnis christlicher Theologie eine eigene Begründung: zu begründen sind *Denkbarkeit* und *Möglichkeit* der Inkarnation sowie der daraus sich ergebenden Konsequenzen. Andernfalls bliebe dieser Glaube bloß unvermittelbare Behauptung, Resultat eines Offenbarungspositivismus. Eine derartige Begründung beabsichtigt allerdings nicht, ein „allesbegründendes Subjekt“ zu reanimieren und dessen ursprüngliche Passivität in Frage zu stellen. Vielmehr soll begründet werden, dass das Subjekt in der Tat passiv und asymmetrisch von sich weg bezogen ist sowohl auf den Anderen als auch auf einen Gott, der – sich im Anderen inkarnierend – das Subjekt zu Recht unbedingt angehen und verpflichten kann.

5. Begründete Asymmetrie als Basis des Glaubens an die Inkarnation

Zu begründen ist also, dass der Mensch – mit Karl Rahner gesprochen – ein „Wesen der Transzendenz“³² ist, das zuerst immer über sich hinausbezogen ist – auf das ihn unbedingt Angehende in Gestalt der Freiheit Gottes und der Freiheit des Anderen hin, die ihn in Verantwortung und Stellvertretung rufen. Dass dies in der Tat der Fall ist, zeigt die Analyse des menschlichen Freiheitsvollzugs, wie sie von Rahner in seiner Religionsphilosophie *Hörer des Wortes* oder von Jörg Splett in seiner Schrift *Freiheits-Erfahrung* durchgeführt wird³³. Diese Analyse zeigt erstens: Ich kann nicht anders handeln, als dass ich dabei meine eigene Freiheit will, sie affirmiere. Doch dieses in meinem Handeln notwendigerweise gesetzte Wollen meiner eigenen Freiheit begründet nicht die Existenz meiner Freiheit. Als „Anfangskraft“ sagt Romano Guardini, vermag die Freiheit dies und jenes anzufangen; sie kann auch *mit* sich selbst anfangen, sie ist aber außerstande, *sich selbst* anzufangen, zu konstituieren³⁴. Folglich muss die eigene Freiheit von einer anderen – von einer absoluten Freiheit gewollt werden, damit sie real existiert. Diese absolute, göttliche Freiheit kann das menschliche Subjekt offenbar in einem qualitativ ganz anderen Maß wollen, als es sich selber zu wollen vermag: Sie kann durch ihr Wollen das Subjekt hervorbringen, wozu es seinerseits gerade nicht imstande ist. Daher ist das Subjekt im Wollen seiner Freiheit asymmetrisch über sich hinausbezogen auf die Freiheit Gottes. In dieser Perspektive wird deutlich, dass es zum freien Subjekt passt, wenn es von Gott a priori und unbedingt angegangen wird – mehr und früher als das Subjekt selbst sich anzugehen vermag. Levinas hat also Recht, wenn er von einer primordialen Passivität des Subjekts gegenüber Gott spricht.

³² K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (Sämtliche Werke 26), Zürich u.a. 1999, 36.

³³ K. Rahner, Hörer des Wortes (Sämtliche Werke 4), Solothurn u.a. 1997, 125-141; J. Splett, Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropol-Theologie, Frankfurt a.M. 1986, 96-110.

³⁴ Vgl. R. Guardini, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Würzburg 1950, 71f. „Worin besteht die entscheidende Tatsache des Menschlichen? Darin, Person zu sein. Angerufen von Gott; von daher fähig, sich selbst zu verantworten und aus innerer Anfangskraft in die Wirklichkeit einzugreifen. Diese Tatsache macht jeden Menschen einzig.“ Vgl. Splett, Freiheits-Erfahrung (Anm. 33), 97.

Zweitens: Die Passivität des Subjekts gegenüber Gott vermittelt sich durch die Passivität des Subjekts gegenüber dem Anderen. Denn als ursprünglich passive, also endliche Freiheit bleibt kein Subjekt für sich allein. Nur Gott ist sich selbst genug. Früher als das sich selbst nicht setzende Subjekt sind folglich die Anderen. Asymmetrisch ist daher jeder Mensch auf den zuvorkommenden Mitmenschen bezogen. Durch dessen unverfügbare Andersheit wird er ursprünglich angegangen und zum Vollzug der eigenen Freiheit begabt und zur Übernahme von Verantwortung herausgefordert. In dieser Perspektive passt es zur Freiheit des Subjekts, von einer unaufschiebbaren Verpflichtung durch den Anruf oder Hilfeschrei des Anderen angegangen und ins Mitleiden verfügt zu werden, so dass man am Ort des Anderen stellvertretend zur Stelle ist.

Eine dritte, letzte Überlegung führt von hier aus zum Gedanken der Inkarnation: Die Bezogenheit der menschlichen Freiheit auf die Freiheit Gottes erklärt schließlich auch die Möglichkeit, dass Gott auf menschliche Freiheit hin zu handeln vermag. Er kann sich mit der Freiheit eines Menschen so identifizieren, dass Gottes (Nicht-) Andersheit durch eine menschliche Andersheit zugänglich wird – durch einen Menschen, der unbedingt selbstlos und asymmetrisch lebt auf Gott und den Nächsten hin. Dieser Mensch wird durch seine unverkürzt gelebte Asymmetrie auf Gott und den Anderen hin jede menschliche Freiheit unbedingt angehen, sie aus falschem Selbstbezug befreien und zu der allein Freiheit erfüllenden Gottes- und Nächstenliebe befähigen können – zur Stellvertretung. Wenn menschliche Freiheit dennoch in sich verharrt und den bekämpft, der sie aus einem falschen Selbstbezug befreien will, so wird wohl am Ende nur der Schrei dieses Verstoßenen bleiben, der tödlich getroffen in letzter Bündelung seiner Pro-Existenz jeden unbedingt angehen will und stellvertretend für alle wahr werden lässt „Für-den-anderen-Menschen und dadurch Zu-Gott“. Wer das begreift, bekennt: „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 15,39).

Sowohl die Möglichkeit der göttlichen Erniedrigung in Gestalt der Menschwerdung Gottes als auch die der Passivität und stellvertretenden Verantwortlichkeit des Subjekts lassen sich also durch eine Analyse der Implikationen des Freiheitsvollzugs begründen. Die begründbare Passivität oder Asymmetrie des Subjekts verhindert ebenso die Herrschaft des Subjekts über das von ihm aus Begründete – verhindert eine Dominanz des Subjekts gegenüber der Realität Gottes, der Wirklichkeit des Anderen und der Möglichkeit einer Inkarnation.

Diese begründungstheoretische Überlegung ist für den interreligiösen Dialog von Bedeutung. Sie dokumentiert die rational verantwortete Möglichkeit eines Gesprächs über Gotteserkenntnis und der aus ihr folgenden Denkbarekeit einer Offenbarung und Inkarnation Gottes. Der Gedanke der asymmetrischen Bezogenheit des Subjekts auf Gott und den Anderen unterläuft zugleich die Gefahr, dass das eingeforderte Rationalitätsparadigma konkrete Religionen absorbiert.

6. Levinas' Anfragen an eine inkarnatorische Vorstellung von Gott

In seinem Vortrag *Ein Gott-Mensch?* umkreist Levinas in verschiedenen Wendungen auch das Thema der Transzendenz Gottes. Sie bringen unmissverständlich sein Anliegen

zum Ausdruck, dass Gottes Inkarnation nicht Gottes Transzendenz in Frage stellen kann. Obgleich Levinas den fernen Göttern der Philosophen Griechenlands den Glauben verweigert und demgegenüber die Nähe des biblischen Gottes im Ausgestoßenen andächtig bedenkt, fragt er sich dennoch, ob Gott „in seiner Unvergleichlichkeit in der Weltzeit Gegenwärtiges werden“ kann. Diese Gegenwart wäre sogar „zuviel für die Armut Gottes“, aber auch „zu wenig für seine Glorie, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist“³⁵. „Das Unendliche ist nichtassimilierbare Andersheit, absolute Unterscheidung zu allem, was sich zeigt, [...] sich in Symbolen verewigt, [...] zu allem, was sich präsentiert und repräsentiert und so dem Endlichen, dem Selben zugleich macht.“³⁶ Gott bleibt also in jedem Fall transzendent. Gott legt, wie Levinas ab 1963 sagt, allein im Antlitz des Anderen eine Spur seines Vorübergangs – eines Vorübergangs, der immer schon geschehen ist, bevor Ich intentional aufmerke. Diese Vergangenheitsform des göttlichen Vorübergangs sichert nach Levinas nochmals die Transzendenz Gottes auch in seiner Herablassung³⁷. Diese Transzendenz Gottes bringt Levinas schließlich mit der Rede von der Jeneheit oder Erheit, der Illeität (illéité) Gottes zum Ausdruck. Gott ist stets *Jener*, der mir vom Anderen nur bedeutet wird, mir aber nie als ein Gegenstand oder unmittelbares Du gegenübertritt³⁸. Aufgrund der derart akzentuierten Transzendenz Gottes könnte sich erneut Hegel zu Wort melden mit seiner Klassifikation des Judentums als einer inkarnationslosen Religion. Und Hegel bekäme Recht von Martin Buber, der als jüdischer Denker die Inkarnationslosigkeit des bilderlosen Judentums herausstellt³⁹. Theodor Adorno und Max Horkheimer sekundieren im Sinn des Judentums inkarnationskritisch: „Christus, der fleischgewordene Gott, ist der vergottete Magier“⁴⁰. Offenbar macht der Inkarnationsgedanke aus dem Bindestrich im Ausdruck „Jüdisch-Christlich“ nun doch einen Trennstrich. Mit dieser These vom Trennstrich lässt sich der Vater der philosophischen Postmoderne Jean-François Lyotard vernehmen⁴¹. *Eine* jüdisch-christliche Metaerzählung könne man nicht texten. Auch Levinas setzt sich in anderen Beiträgen klar vom christlichen Inkarnationsglauben ab und verzichtet dabei auch nicht auf polemische Zuspitzungen: „das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen ist keine sentimentale Kommunikation in der Liebe eines inkarnierten Gottes“⁴². Er räumt andererseits ein, dass es für einen Juden nicht leicht sei, das inkarnatorisch denkende Christentum von innen heraus zu ver-

³⁵ Levinas, Menschwerdung Gottes? (Anm. 21), 77.

³⁶ Ebd., 78.

³⁷ Vgl. ebd.

³⁸ Vgl. ebd.; E. Levinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg i.Br. – München ²1987, 226-235; Ders., Jenseits des Seins (Anm. 14), 45ff, 324ff.

³⁹ Vgl. M. Buber, Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, Darmstadt ²1993, 205.

⁴⁰ Vgl. M. Horkheimer; Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, in: Th.W. Adorno, Gesammelte Schriften, Hg. v. R. Tiedemann, Band 3, Darmstadt 1998, 202. (Den doketische Tendenzen abwehrenden Ausdruck „fleischgewordener Gott“ prägte Ignatius von Antiochien, Eph. 7,2).

⁴¹ Vgl. dazu E. Gruber, Kein Bund zwischen „Jüdischem“ und „Christlichem“? Zum Gespräch mit Jean-François Lyotard aus zeichentheoretisch aktualisierter Sicht, in: A. Noor; J. Wohlmut (Hg.), „Jüdische“ und „christliche“ Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert, Paderborn 2002, 245-293.

⁴² Vgl. E. Levinas, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt a.M. ²1996, 111.

stehen – wie umgekehrt. Darum seien ein paar Anmerkungen zur Transzendenz Gottes in christologischer Perspektive angefügt⁴³.

7. Christologie und Transzendenz Gottes

Das Konzil von Chalcedon (451) lehrt, dass *unvermischt* göttliche und menschliche Natur in der einen Person des Logos Gottes hypostatisch geeint sind (DH 301f.). Das Menschsein Jesu wird also nicht vergottet. Genauso wenig wird Gott in seiner Menschwerdung irgendwie verkleinert oder verdinglicht. Wäre dies dennoch der Fall, bräche die innere Logik des christlichen Glaubens zusammen. Christus ist nur deshalb der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen, weil er in seinem unverkürzten Menschsein ganz auf der Seite der Menschen steht und gleichzeitig ganz zu dem immer transzendenten Gott gehört. Auch der Glaube an die Unüberbietbarkeit der Offenbarung in Jesus basiert auf der Überzeugung, dass sich wirklich der transzendente Gott in Jesus ereignet hat. Allein Gottes unverkürzte Präsenz in Jesus kann Unüberbietbares setzen, ist doch nur Gott selbst durch nichts mehr zu übertreffen. Unübertreffbar muss aber auch die Einheit von transzendtem Gott und menschlichem Mittler in Christus sein, soll die von Levinas bedachte Selbsterniedrigung Gottes gerade in ihrer eschatologischen Definitivität und letzten Radikalität denkbar werden. Nur so kann mit Levinas von der „passivsten Passivität“ Gottes gesprochen werden – christlich: vom Gott am Kreuz im menschlichen Fleisch. Die unübertreffbare Einheit von Gott und Mensch in Christus hebt ebenso wenig das unverfügbare Geheimnis Gottes auf; es wird nie zum Wissen. Vielmehr wird Gott als Geheimnis der Liebe offenbar, das an sich Anteil geben und todüberwindende Beziehung stiften will. Deswegen wird das christliche Inkarnationsverständnis nicht von Levinas Anmerkung getroffen, dass „die Beziehung zum Unendlichen [...] kein Wissen“ darstellt, sondern eine Nähe, die die Unvergleichbarkeit des Unumfaßbaren, das uns berührt, [...] nicht aufhebt“⁴⁴.

In den jüdisch-christlichen Dialog ist also ein dezidiert chalcedonensisches Inkarnationsverständnis einzubringen, das frei ist von mythologischen Konnotationen sowie Gottes Transzendenz und Geheimnishaftigkeit unverkürzt wahr. Dass Levinas mit seinen

⁴³ Wir greifen hier einige Gedanken auf von *Wohlmuth*, Im Geheimnis einander nahe (Anm. 24), 55-62.

⁴⁴ Vgl. *Levinas*, Menschwerdung Gottes? (Anm. 21), 79. Wenn man Offenbarung instruktionstheoretisch vor allem als Wissensmitteilung versteht, wie über weite Strecken die von *J. Hick* und anderen Autoren entwickelte pluralistische Religionstheologie, dann liegt der von deren Vertretern gezogene Schluss nahe, eine Inkarnation allein könne niemals die Fülle der göttlichen Wahrheit repräsentieren und biete ausschließlich eine Erscheinung der absoluten Wirklichkeit, die aber, wie das Ding-an-sich Kants, in der Erscheinung unbekannt und in diesem nur epistemischen Sinn – Geheimnis bleibe. Karl-Josef Kuschel hinterfragt diesen erkenntnistheoretischen Geheimnisbegriff, der dem christologischen Geheimnisbegriff nicht gerecht werde (*Karl Josef Kuschel*, Christologie und pluralistische Religionstheologie. Die Herausforderung John Hicks und eine theologische Antwort, in: *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. FS für Hans Waldenfels, Hg. v. G. Risse; H. Sonnemans; B. Theß, Paderborn 1996, 481-493, hier 490f.). Erwin Dirscherl sieht durch das pluralistische Inkarnationskonzept „die unmittelbare Nähe des Unbedingten“ verhindert, „von der Juden und Christen aber gerade sprechen“ (*Erwin Dirscherl*, Die besondere Nähe zwischen Judentum und Christentum als Anfrage an die pluralistische Religionstheologie, in: *Wege der Theologie*, ebd., 495-511, hier 503).

Überlegungen zum Gott-Menschen nicht allein steht, illustrieren exemplarisch Ausführungen des US-amerikanischen Philosophen Michael Wyschogrod. Deren Nähe zum christlichen Inkarnationsverständnis macht ebenso die Differenz offenkundig.

8. M. Wyschogrod: der inkarnatorische Gott Israels

Wyschogrod, der darum weiß, dass eine hohe Christologie „in jüdischen Ohren götzendienersch“ klingt⁴⁵ und der Transzendenz Gottes zu widersprechen scheint, äußert sich dennoch positiv zur „Inkarnation aus jüdischer Sicht“. „Das Judentum ist [...] ‚inkarnatorisch‘“, schreibt er, „wenn wir unter diesem Begriff die Vorstellung verstehen, dass Gott in die Welt des Menschen eintritt, dass er an bestimmten Orten erscheint und dort wohnt, so dass sie dadurch heilig werden.“ Im Christentum sei diese Tendenz auf „eine spezifische Inkarnation“ zugespitzt worden⁴⁶. Würde man Jesus als Repräsentanten einer allgemeinen Inkarnation im jüdischen Volk betrachten, könnte man diesen Inkarnationsglauben sogar in das jüdische Selbstverständnis aufnehmen. Freilich weiß Wyschogrod, dass *Inkarnation* nach christlichem Verständnis nicht nur einen Fall unter vielen anderen meint. Mit seinen Überlegungen will er jedoch zu bedenken geben, dass diese jüdische Inkarnationstheologie die Christen zu den Juden hinziehen müsste. Dadurch könnte jede antijüdische Christologie überwunden werden. Wyschogrod nennt ein Beispiel: „Von dem Mann, der später Papst Johannes XXIII. werden sollte, wird erzählt, dass er, als er Bilder von Bulldozern sah, die in den gerade befreiten Nazi-Todeslagern jüdische Leichen in Massengräber schoben, ausgerufen habe: ‚Da ist der Leib Christi‘. Ich weiß nicht, ob das eine wahre Geschichte ist. [...] In jedem Fall verdient sie es, ernst genommen zu werden.“⁴⁷

9. Jesus als inkarniertes Subjekt – Christologie im Sprachgewand von Levinas

Zurück zu Levinas: Um das gegenseitige Verständnis der Inkarnation noch etwas weiter auszuloten, bietet sich an, über die bisher gegebenen Hinweise hinaus im Gefälle der Aussagen Levinas' von der Person Jesu zu sprechen. Mit Levinas' Gedanken von der Passivität und Diachronie kann das Sendungsbewusstsein Jesu beschrieben werden, das sein *Selbstbewusstsein* ganz ausfüllt. Eine eigentliche Berufung erfährt Jesus nicht. Darum ist er wie kein anderer je schon bestimmt vom diachronen Einbruch des Auftrags, den Anfang des Reiches Gottes zu vergegenwärtigen. Mehr noch: Er ist der diachrone Einbruch der Fülle der Zeit, indem er in sich den Advent Gottes ereignen lässt⁴⁸. Ein Gehor-

⁴⁵ Vgl. M. Wyschogrod, A Jewish Perspective on Incarnation, in: *Modern Theology* 12 (1996) 195-209, 198; *Ders.*, Inkarnation aus jüdischer Sicht, in: *EvTh* 55 (1995) 13-28, 15; *Ders.*, Christologie ohne Antijudaismus?, in: *Kirche und Israel* 7 (1992) 6-9, hier 6.

⁴⁶ Vgl. Wyschogrod, *Inkarnation* (Anm. 45), 22.

⁴⁷ *Ebd.*, 24.

⁴⁸ Vgl. Levinas, *Jenseits des Sein* (Anm. 14), 223.

sam vor jedem aufnehmenden Hören zeichnet Jesu Bewusstsein aus. Er lebt ganz bezogen auf den je größeren Vater, der ihn sendet. Diese Sendung macht Jesus zum inkarnierten Subjekt, den Sündlosen zur Sünde der Anderen. Inkarnation heißt für Paulus ähnlich werden dem Fleisch der Sünde (Röm 8,3). Jesus lässt sich in Geiselhafte nehmen und geißeln, damit es mit den Anderen gut ausgeht. Freilich – für Jesus ist der Vater nicht *Jener*, der ihm nur durch Andere bedeutet wird. Der Vater ist ein Du, aber deshalb kein Gegenstand, kein verfügbarer Gott, was Jesu Gesandtworden und Passivität belegen, die auf die Passivität seines ewigen Gezeugtwerdens als des Sohnes durch den Vater verweist. Trotzdem gibt es im Leben Jesu *Jenen*. *Jener* ist der Heilige Geist (Joh 16,13f.). Er wird Jesus vom Vater bedeutet als treibende Kraft seiner Sendung. Er wird alles von ihm nehmen, um es in der Kirche zu vergegenwärtigen. Auch gegenüber *Jenem* ist Jesus passiv, nicht verfügend⁴⁹ – so sehr auch in Gott der Geist aus Vater und Sohn hervorgeht. Die von Levinas betonte Transzendenz Gottes hat in der von Jesus gelebten Transzendenz des Vaters und des Geistes seinen Ort. Aber für Jesus ist diese Transzendenz des Vaters gerade der Grund für die unüberbietbare, unmittelbare Nähe, in der er im Geist zum Vater steht. Dies zeigt: Nur der ganz andere (und zugleich nicht-andere) Gott kann eine ganz andere, je größere Nähe Wirklichkeit werden lassen bis hin zur Inkarnation. Transzendenz und Immanenz Gottes bedingen einander, steigern einander und bilden keinen Widerspruch.

In dieser Einsicht besteht der christliche Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog über Inkarnation. Er scheint den Ausführungen von Levinas über die geschichtsimmanente Erniedrigung des stets transzendent bleibenden Gottes nahe zu kommen.

Dem universellen Messianismus Levinas' entspricht auf christlicher Seite die pneumatische Universalisierung des Christuserignisses. Christologie verpflichtet, weil Christus zur Soteriopraxis befähigt. Dass auch vom Christen verlangte Tun der Erlösung zeigt, dass das stellvertretende Handeln Jesu den Menschen nicht ersetzt, sondern wieder einsetzt in seine Freiheit zugunsten des Anderen.

10. Inkarnationstheologisch inspirierte Ontologie: intelligibles Sein als Gabe göttlicher Güte

Abschließend noch ein Wort zur Ontologie: Summarisch seien Autoren gekannt wie Gustav Siewerth, Ferdinand Ulrich, Klaus Hemmerle, Hans Urs von Balthasar, Piero Codda, die – die Kenose des Sohnes betrachtend – das Sein als reine Gabe des Schöpfers verstehen, ja von einer *exinanitio entis*, von der Entäußerung des Seins sprechen. Das Sein als entäußerte Gabe und als Akt existiert nicht für sich; als Seinsakt „wirklich“ es vielmehr *selbst*-los das Seiende. Dieses *selbst*-lose Sein des Seienden deutet Balthasar als das „adäquate Schöpfungsmedium“, in das Gott „sein kenotisches Wort von Kreuz und Herr-

⁴⁹ Um das Verfügbarwerden des inkarnierten Sohnes durch den Vater mittels des Geistes im Unterschied zum immanenten Hervorgang des Geistes auch aus dem Sohn herauszustellen, spricht *Hans Urs von Balthasar*, Theodramatik II/2, Einsiedeln 1978, 167-175, von einer trinitarischen Inversion.

lichkeit“ hineinzusprechen vermag⁵⁰. Diese Andeutung signalisiert die Möglichkeit einer Ontologie jenseits eines nur „narzisstisch“ selbstbezogenen Seins. Diese Ontologie versteht das Sein als Gabe, als das Gute, was seine Intelligibilität qua Selbstbezogenheit nicht ausschließt. Das kenotische Verständnis der Inkarnation erschließt demnach auch eine ontologische Perspektive für das jüdisch-christliche Gespräch mit Levinas.

Fazit: Levinas' Überlegungen zur Menschwerdung stellen einen mehrschichtigen Beitrag zum jüdisch-christlichen Gespräch dar. Dieser Beitrag kreist um den Gedanken der Selbsterniedrigung des transzendenten Gottes im Anderen, um den Gedanken der Stellvertretung. Der Juden und Christen scheinbar nur trennende Glaube an die Menschwerdung Gottes führt mit Emmanuel Levinas zum vertieften Verständnis der Nähe des Anderen, dessen Angesicht die Spur des einen göttlichen Geheimnisses ist. Sein Ansatz beim Anderen ist mit einer begründungstheoretischen Ontologie des Seins als Gabe kompatibel. Die Möglichkeit einer Selbstgabe und Selbsterniedrigung Gottes in der Geschichte von Anderen und eines Anderen wird dadurch rational begründbar. Diese Ontologie verhindert, dass das Subjekt eine „begründungstheoretische Herrschaft“ über den Gott der Geschichte und den Anderen etabliert. Ohne rational nachvollziehbare Begründungstheorie sind aber sowohl das Subjekt als auch die Andersheit des Anderen konzeptionell gefährdet.

This paper aims to explain E. Levinas's impressive reflections on incarnation within the context of ontology and justification theory. His considerations on the subject form an important contribution to the Jewish-Christian dialogue, which revolves around the notion of the transcendent God abasing himself in the subject's other. This idea forms one of the most fundamental links between Jews and Christians. Only against this background can and may the boundary be examined, which the belief in God's incarnation draws between Jews and Christians. Another theme of common interest to both Jews and Christians is the rational justification of the possibility of God's self-abasement in the subject's other. This goes beyond Levinas's apprehension, arising from his critique of ontology, that the power of God and the other is in danger of being usurped by the all-justifying subject.

⁵⁰ H.U. von Balthasar, Herrlichkeit III/1-2, Einsiedeln 1965, 961.