

## Präliminarien zu einem Ethos-Projekt – Teil 2 *Preliminaries to an Ethos-Project - Part 2*

PETER BLOMEN\*

### Zusammenfassung

Der Schwerpunkt dieser Ausarbeitung liegt auf der Frage, ob es ein universalisierbares Ethos gibt und in welchen Ausformungen sich diese ethischen Anweisungen manifestieren. Meine diesbezüglichen Überlegungen sind von Anfang an auf das Judentum und seine Weisen, die wir als Propheten bezeichnen, konzentriert. Der Dekalog, wie er von Moses dem exilierenden Volk Israel kommuniziert wurde, ist bis heute für alle monotheistischen Religionen normativ. Meine Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse Sigmund Freuds bestätigt, dass deren ethisches Substrat die Implikationen des Dekalogs für *unsere Zeit* übersetzen und als Möglichkeit intensiver Selbsterkenntnis und Lebensführung dienen könnten. Dem größten der Propheten, Jesus von Nazareth, ist ein Passus gewidmet, der das Exorbitante dieser Existenz würdigen soll. Mein Rekurs auf den jüdischen Religionsphilosophen, Emmanuel Lévinas, soll verdeutlichen, wie sehr dieser Kenner der Thora und des Talmud, den Lehren und der Weisheit des Mannes aus Nazareth verpflichtet bleibt – Lévinas' Ethik der *Verantwortung für das Antlitz des Anderen* ist zutiefst jesuanisch geprägt und ist ein ethisches Leitbild für unsere Welt, unser Zusammenleben in prekären Zeiten.

### Schlüsselwörter:

Ethos-Projekt, Sinai-Gesetzgebung, Ethik der Psychoanalyse, Jesuanisches Leben, Ethik des Antlitzes des Anderen.

### Abstract

The main emphasis of this paper revolves around the question whether there exists a generalized Ethos and in which implementation these ethical assignments manifest themselves. My deliberations concerning this question are concentrated from the outset on Judaism and its sages whom we designate as prophets. The Decalogue as it was communicated from Moses to the exiled is, up to the present time, for all monotheistic Religions normative. My involvement with Sigmund Freud's Psychoanalysis confirmed that its ethical substrate interprets the implications of the Decalogue for *our time* and could serve as the possibility for intensive self-awareness and life management. A passage is dedicated to the greatest of the Prophets, Jesus of Nazareth, which shall honour the exceptional nature of this existence. My recourse to the Jewish philosopher of Religion, Emmanuel Lévinas shall illustrate how much this authority of the Torah and the Talmud is indebted to the teachings and wisdom of the Man from Nazareth - Lévinas' Ethic of the *Responsibility for the countenance of the other person* is profoundly jesuanically characterized and is an ethical guiding principle for our world, our coexistence in precarious times.

### Keywords:

Ethos-Project, Sinai-Law-making, Ethic of the Psychoanalysis, Jesuanical existence, Ethic of the countenance of the other person.

---

\* Dr. Phil., Professor of Philosophy at the Gymnasium of Mathematics and Natural Science in Mönchengladbach.

## Vorüberlegungen – Stationen auf dem Weg zu einem Ethos-Projekt

In meinen Vorüberlegungen zum 1. Teil des Ethos-Projekts hatte ich mich auf einige Autorinnen und Autoren bezogen, die mich hinsichtlich ihres Interesses und Engagement für die Ermöglichung einer besseren Zukunft aller auf diesem Planeten existierenden Lebewesen eingesetzt und stark gemacht haben, die es sich angelegen sein ließen, sich weiterhin dafür zu engagieren, ein Welt-Ethos, das heißt: Visionen für eine weisere, bessere und gerechtere Welt – für das Zusammenleben der Menschen – zu formulieren und zu fordern.<sup>1</sup>

Auch hinsichtlich des zweiten Teils gelten diese Worte: Ein Welt-Ethos, das sich aufgrund des Wissens um die Möglichkeit anderer Lebensentwürfe und Existenzweisen einer mystisch-spirituellen Tradition verpflichtet weiß, hier: den heterogenen Traditionen und einer diese Traditionen zugrundeliegenden, universalen Spiritualität, wie sie zum Beispiel innerhalb aller Weltreligionen- und Kulturen entdeckt werden kann und der sogenannten „Goldenen Regel“ immanent ist, ist gefordert, sich auf diese Traditionen zu beziehen, die zurück reichen (beziehungsweise zurückverfolgt werden können) bis hin zu allen je aufgetretenen Weisheits-Lehrern und deren bis heute aktuellen Lehren.

Es versteht sich, dass ich auch innerhalb der Konzeptualisierung dieses 2. Teils Grenzen und Schwerpunkte setzen musste hinsichtlich auszuwählender Epochen und den in ihnen auftretenden Weisheitslehrern als außergewöhnlichen Vertretern im Hinblick auf Inhalte, Bedeutungsgehalt und Wahrheitswerte der von ihnen vermittelten und verkörperten ethischen Lehren.

## Die Hebräische Bibel

Ich werde meine Ausführungen mit dem Judentum und seiner über dreitausendjährigen Historie, Religiosität und Kultur beginnen – und enden, denn „Geschichte und Religion Israels sind nicht zu trennen“, konstatieren Florence Braunstein und Jean-Francois Pépin lakonisch in ihrem wunderbaren Werk über „die gesamte Kulturgeschichte der Menschheit“ – und weisen darauf hin, dass die früheste Form des Judentums an den Ufern von Euphrat und Tigris entstanden ist, „in der Gegend, die den griechischen Namen Mesopotamien trägt: Land zwischen zwei Flüssen“.<sup>2</sup>

Etwa um 1250 v. Christus hatten die Hebräer – unter der Führung von Mose – Ägypten verlassen, um sich in Palästina niederzulassen, wo bereits Stämme lebten, die ihnen verwandt waren. Es ist die Geschichte des Exodus, die für immer verwoben sein wird mit ihrem Helden, der zugleich Chronist und Historiker sowie Gesetzgeber par excellence ist – Mose.

---

<sup>1</sup> Impulsgebend für meine eigenen Ausführungen ist und bleibt der Artikel von Hanne Tügel, Das Ethos – Projekt: Die Pläne für eine bessere Welt, S. 92 – 114, in: GEO. Das Reportage-Magazin, Hamburg, Mai 2006. – Vgl., ebd.: S. 92 – 114.

<sup>2</sup> Florence Braunstein, Jean-François Pépin, 1 kilo de culture générale (Titel der französischen Originalausgabe), Press Universitaires de France, Paris 2014. – Für die deutsche Ausgabe: 1 Kilo Kultur, München 2017, vgl.: S. 182 ff.

„Er tritt auf in der Zeit der Herrschaft von Ramses II. (reg. 1279 – 1213), Pharao von Ägypten. Nachdem er vergeblich die Befreiung der Hebräer vom Pharao gefordert hat, verkündet Mose die 10 Plagen, die auf Ägypten kommen würden.“<sup>3</sup> Erst anlässlich des Eintretens der 10. Plage, dem Tod der Erstgeborenen, dürfen die Hebräer aus Ägypten ziehen und man kann „nicht mit Sicherheit sagen, welchen Weg von Ägypten nach Kanaan sie nahmen, auch ihre genaue Anzahl kennt man nicht.“ Bekannt ist hingegen, dass die Stämme – bei ihrem Einzug in Palästina – von Josua, Sohn des Nun, angeführt werden. Josua wird als Diener Mose beschrieben und Mose selbst stirbt vor dem Einzug ins Gelobte Land, er vermochte es zudem nicht, „ganz Palästina zu unterwerfen, weil die Kanaaniter (Bewohner Phöniziens und Palästinas) sich in den wichtigsten Handelsstätten halten und so die Handelsstraßen kontrollieren“ konnten.<sup>4</sup>

Da die Hebräer nicht in die fruchtbaren Ebenen der Küsten eindringen konnten, ließen sie sich nur in den Gebieten am Rande der Gebirge nieder: „Westlich des Jordans wird das Gebiet zwischen allen Stämmen aufgeteilt, die an der Eroberung teilgenommen haben. Danach findet ein erster Teil der Geschichte der Hebräer statt, geführt von den Richtern, deren Rolle zugleich die von politischen Führern sowie von Propheten und Theologen ist.“<sup>5</sup>

In den folgenden Überlegungen werde ich mich auf den Mann beziehen, dem nicht nur Michelangelo da Buonarroti eine der erhabensten Skulpturen aller Zeiten gewidmet hat, dem Sigmund Freud – als archaischem Vordenker, Vorgänger und Kenner hinsichtlich der Funktionsweisen der Territorien der menschlichen Seele – sowie viele andere kreative Geister ihre analytische Aufmerksamkeit geschenkt haben; ja, der Höchste, Gott der Herr, so heißt es in der Thora, habe sich ihm geoffenbart, ihm auf vielfältige Weise kundgetan, wie das Volk Israel leben solle, damit es dem ihm von Jahwe Elohim verliehenen Ehrentitel, Gottes Auserwähltes Volk zu sein, gerecht werden könnte. Wer also ist dieser Mann, wer ist Moses?

### **Der Mann Moses – Eine Spurensuche mit Verweisen auf den Dekalog und die Psychoanalyse Sigmund Freuds**

Fast alles, was über diese Lichtgestalt auf uns gekommen ist, ist und bleibt im mythischen Dunstkreis, so wie alle Lichtträger dieser Erde nur approximativ erlebt, erfahren werden können: in der exegetisch-interpretierenden Annäherung, in dem Versuch einen möglichen Kern der mytho-poetischen Grundstruktur heraus zu schälen und zu erfassen, zu begreifen als das, was er gemeint sein könnte, ohne je seine Bedeutungsvielfalt auch nur annähernd besitzen zu können.

Den spirituellen Führer, den Titan, der das Volk Israel in die Ungewissheit einer Freiheit führen sollte, die bis heute unter schweren Opfern realisiert wurde, kennt jeder, denn die Sinai-Gesetzgebung ist ein initialer Akt, der den Versuch der Exilierenden dokumentiert, sich während der Suche nach einem Land, in dem ein freies Leben realisiert werden konnte, Gesetze zu geben, die das stets vom Zerschlagen gefährdete Projekt des Zusammenlebens von Menschen erleichtern helfen sollte.

An die Stelle dessen, an der Mord, Totschlag, Inzest und Vergewaltigung an der Tagesordnung waren, sollen Formen der Achtung, des Respekts gegenüber der Existenz, dem

<sup>3</sup> F. Braunstein, J.-F. Pépin, 1 Kilo Kultur. – Vgl.: S. 184.

<sup>4</sup> Dies. Ebd. Vgl.: S. 184.

<sup>5</sup> Dies. Ebd. Vgl.: S. 184.

Leben des anderen Menschen, der meine Schwester, mein Bruder sein könnte, treten – folglich ist die Mosaische Gesetzgebung einer der frühesten Versuche eines spirituellen und moralischen Führers, hier: Moses, die Animalität, die Brutalität und Inhumanität des eigenen Volkes, der eigenen Ethnie durch Gesetzgebungen, die sich von höchster Stelle legitimieren lassen sollten, zu minimieren, zu limitieren, zu kanalisieren.<sup>6</sup>

Was Sigmund Freud (1856–1939) dazu veranlasst haben könnte, diesem Jahrtausende älteren „Vorfahren“ die Ehre zu erweisen, mag vielfältiger Deutung offen bleiben; jedoch lässt sich seine Moses-Studie auch als eine Hin- und Rückwendung lesen, innerhalb deren der Genese und Genealogie des Dekalogs nachgeforscht wird. Wie überrascht könnte Sigmund Freud gewesen sein, als er Parallelen entdecken durfte zwischen der Mosaischen Gesetzgebung und der eigenen Dekonstruktion dieser Normativität und Rigidität seines Vordenkers, Moses, die in dessen Meisterwerk, den Dekalog, Einlass gefunden haben.

Freuds Dekonstruktion dieses Meisterwerkes normativ-regulativer Moralitätsprinzipien, die wie aus einem Guss geformt sind, die mit den Fingern Gottes höchst selbst, auf steinerne Tafeln eingeschrieben worden sind, ist der Versuch des ganz und gar „gottlosen Juden“<sup>7</sup>, Freud höchst selbst, das in sich vorhandene jüdisch-mosaische Erbe zu entdecken, zu revitalisieren, zu analysieren, zu kritisieren, zu transformieren<sup>8</sup> – am Ende seiner Studie wird Freud entdecken – diese Wahrheit jedoch niemals aussprechend –, dass er, der viel gerühmte und viel geschmähte „Entdecker des Unbewussten“, ein Gesetzgeber, ein Moralphilosoph der kriegserschütterten Moderne sein würde, dessen Imperativ lautete: „Wo Es war, soll Ich werden!“<sup>9</sup> – und dass er, der „gottlose Jude“, Freud, die von Moses begonnene Arbeit fortsetzen sollte: Es handelt sich um die transformationelle Arbeit des menschlichen Selbst an sich selbst, damit die Menschlichkeit des Menschen stärker sei als die Unmenschlichkeit, die Würdelosigkeit, der Hass und die Gewalt, kurzum: Die Lust an der Zerstörung anderen und zumal des eigenen Lebens, der eigenen Lebensgrundlagen.

Diese organisierend-strukturierende Arbeit des Menschen an seinen Leib-Seelisch-Kognitiven Komplexitäten, die die Betrachtung und Analyse der inhärenten Animalität des Menschseins impliziert, diese Erweiterung des Selbst um der Selbsterkenntnis, um der zu erreichenden Integrität der diaphanen Teile willen, um eines besseren Lebens für alle Lebewesen, um seiner neu zu konstituierenden und zu aktualisierenden Menschlichkeit willen, firmiert seither bei Freud unter dem Namen: *Psychoanalyse*.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Hierzu der instruktive Briefwechsel zwischen Sigmund Freud und Albert Einstein: „Warum Krieg?“ (1933), In: Sigmund Freud, Studienausgabe. Band IX, Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Limitierte Sonderausgabe, Frankfurt am Main, 2000. – Vgl.: S. 272 – 286.

<sup>7</sup> Peter Gay, „Ein gottloser Jude“. Sigmund Freuds Atheismus und die Entwicklung der Psychoanalyse. Deutsche Erstausgabe, Frankfurt am Main, 1999. – In seiner Studie zitiert Peter Gay, ein herausragender Biograph Freuds, Freud höchst selbst. Freud schrieb nämlich an Oskar Pfister, am 09. Oktober 1918, folgenden Satz: „*Ganz nebenbei, warum hat keiner von all den Frommen die Psychoanalyse geschaffen, warum musste man da auf einen ganz gottlosen Juden warten?*“.

<sup>8</sup> S. Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen (1939). – In: S. Freud, Studienausgabe, Band IX, Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion. – Vgl.: S. 457 – 581.

<sup>9</sup> S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Und Neue Folge, Studienausgabe, Band 1. Vgl.: 31. Vorlesung, Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit, S. 496 – 516, hier: S. 516.

<sup>10</sup> S. Freud, Einführung in die Psychoanalyse: Oktober 1915. - Mit einem Essay von Stéphane Moses. – Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1994. EVA-Reden, Band 13. – Vgl.: S. 7 – 22.

In seiner „Einführung in die Psychoanalyse (1915) beschreibt Freud Methode und Intention der von ihm inaugurierten psychoanalytischen Behandlung:

„In der analytischen Behandlung geht nichts anderes vor als ein Austausch von Worten zwischen dem Analysierten und dem Arzt. Der Patient spricht, erzählt von vergangenen Erlebnissen und gegenwärtigen Eindrücken, klagt, bekennt seine Wünsche und Gefühlsregungen. Der Arzt hört zu, sucht die Gedankengänge des Patienten zu dirigieren, mahnt, drängt seine Aufmerksamkeit nach gewissen Richtungen, gibt ihm Aufklärungen und beobachtet die Reaktionen von Verständnis oder von Ablehnung, welche er so beim Kranken hervorruft (...).<sup>11</sup> Bereits an dieser Aussage Freuds wird deutlich, welche Bedeutung der zuhörend-intervenierende Funktion des Analytikers im Hinblick auf die verbalen Äußerungen des Analysanden beigemessen werden muss. Freud spricht, den psychoanalytischen Prozess und die mit ihm einhergehende Methode betreffend, eine klare Sprache, er gibt, wie ein Regisseur den Protagonisten und Kameraleuten definitive Regieanweisungen, wie methodisch-didaktisch zu verfahren sei, damit der „Austausch von Worten“ zwischen Arzt und Patienten zur Zufriedenheit verlaufen kann, das heißt: dass die Symptome, mittels deren sich die Krankheit manifestiert, erfolgreich behandelt werden können, um dem Patienten zu einem neuen Leben, einer besseren Lebensqualität zu verhelfen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass der psychoanalysierende Arzt, Sigmund Freud, nicht nur zuhört, sondern auch „die Gedankengänge des Patienten zu dirigieren sucht“, dass er „mahnt“, dass er ferner die Aufmerksamkeit des Patienten „nach gewissen Richtungen drängt“, dass er ihm „Aufklärungen gibt und die Reaktionen von Verständnis oder von Ablehnung, welche er so beim Kranken hervorruft, beobachtet.“<sup>12</sup> Entscheidend ist jedoch Freuds auffallende Wertschätzung der gesprochenen, der zwischen den Kommunizierenden ausgetauschten Worte – ein Austausch, der im Zentrum dessen steht, was Freud als „Psychotherapie“ bezeichnet und wie folgt umschreibt, um seinen Zuhörern einen Eindruck dessen zu vermitteln, welche therapeutischen Wirkungen dem Reden und Zuhören immanent sein können:

„(...) Worte waren ursprünglich Zauber, und das Wort hat noch heute viel von seiner alten Zauberkraft bewahrt. Durch Worte kann ein Mensch den anderen selig machen oder zur Verzweiflung treiben, durch Worte überträgt der Lehrer sein Wissen auf die Schüler, durch Worte reißt der Redner die Versammlung der Zuhörer mit sich fort und bestimmt ihre Urteile und Entscheidungen. Worte rufen Affekte hervor und sind das allgemeine Mittel zur Beeinflussung der Menschen untereinander. Wir werden also die Verwendung der der Worte in der Psychotherapie nicht geringschätzen und werden zufrieden sein, wenn wir Zuhörer der Worte sein können, die zwischen dem Analytiker und seinem Patienten gewechselt werden.“<sup>13</sup>

Grundsätzlich ist in diesem Zusammenhang des Freudschen Diktums zu konstatieren, dass Jüdische Identität und Jüdisches Denken sowie alle Artefakte der Jüdischen Kultur ohne die Bezugnahme auf die überlebenswichtige und die Substantialität der Worte und Schriften,

---

<sup>11</sup> S. Freud, Einführung in die Psychoanalyse 1915. – Vgl.: S. 11.

<sup>12</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 11.

<sup>13</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 11.

nicht vorstellbar wäre.<sup>14</sup> Ich stelle in diesem Zusammenhang folgende Hypothese auf: Die von Sigmund Freud inaugurierte Methode der Psychoanalyse ist eng verwandt mit der grundsätzlichen Wertschätzung des Jüdischen Volkes der Worte und Schriften, die – seit dem Empfang des Dekalogs durch Moses – eine kulturelle Identität schlechthin dokumentieren, denn Überleben konnten viele der seit Jahrtausenden verfolgten, gequälten und vernichteten Juden nur und ausschließlich durch ihre durchgehaltene und unverbrüchliche Treue zu dem Glauben an die unbedingte Wahrheit der ihnen durch Jahwe Elohims Worte geoffenbarten Weisheiten, die sich für die Verfolgten und Verlorenen in der Thora, im Talmud und den verschiedenen Exegesen dieser heiligen Schriften des Judentums – und nicht zuletzt – in den Worten der großen Propheten des Judentums, manifestieren.

Ebenso wie Moses, der Titan, und Michelangelos marmorne Skulptur kommt dieser übermenschlichen Kraft, die Moses verkörpert, sehr nahe, die Worte Gottes an das auserwählte Volk seinen israelitischen Schwestern und Brüdern nahe brachte, wie er die Worte Jahwe Elohims in ihrer unübertrefflichen Schönheit und Spiritualität, kommunizierte – ebenso wendet sich zwei Jahrtausende nach dem Exodus der Israeliten, Sigmund Freud an eine auserlesene, ausgewählte Schar von Menschen wendet, denen er seinen „Dekalog“, die Lehre vom Unbewussten, wie er sie zum Kernstück der von ihm inaugurierten psychoanalytischen Methode erhoben hat, nahe bringen möchte, damit der Mensch sich vor den Dämonen, dem Abgründigen, dem Unbewussten, dem scheinbar nicht kontrollierbaren und unbeeinflussbaren Terrain hüte, insofern uns die bedrängenden intrapsychischen Triebkräfte, Dämonen, das Irrationale, uns so handeln lässt, wie wir vielleicht nie zuvor zu handeln, andere Menschen zu behandeln, beabsichtigten.

Die Psychoanalyse, so formuliert es der moderne Moses des Judentums, Sigmund Freud, verrücke unser Weltbild, indem sie einen Paradigmenwechsel hinsichtlich unseres Verständnisses des „Psychischen“ und des „Bewussten“ herbeiführe respektive herbeizuführen in der Lage sei, sofern sich die mit dem neuen Menschenbild auseinandersetzenen Subjekte bereit seien, sich auf diese Revolution innerhalb der psychologischen therapeutischen Interventionen einzulassen:

„Die erste dieser unliebsamen Behauptungen der Psychoanalyse besagt, dass die seelischen Vorgänge an und für sich unbewusst sind und die bewussten bloß einzelne Akte und Anteile des ganzen Seelenlebens.“<sup>15</sup> Freud fährt fort, indem er auf den Irrtum hinweist, den wir bisher alle begangen hätten, indem wir „im Gegenteile gewöhnt sind, Psychisches und Bewusstes zu identifizieren.“<sup>16</sup> Diese kühne Behauptung näher hin erklärend, fügt Freud hinzu: „Das Bewusstsein gilt uns gerade als der definierende Charakter des Psychischen, Psychologie als die Lehre von den Inhalten des Bewusstseins.“<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Vgl. hierzu die instruktive Studie von Amos Oz, Fania Oz-Salzberger, *Juden und Worte*, Berlin 2013 – sowie das grandiose Erinnerungsbuch von Stéphane Hessel, *Stéphane Hessel, Ô ma mémoire. Gedichte, die mir unentbehrlich sind.* – Düsseldorf, 1. Auflage 2010. – Die Aussagen dieser jüdischen Stimmen habe ich – mit anderen, einander komplementär ergänzenden Stimmen – zu einem Versuch der Bewertung der Worte und Schriften für die Jüdische Spiritualität und Kulturalität in folgendem Beitrag kombiniert: Peter Blomen, *In Worten und Schriften überleben – Grundzüge jüdischen Denkens und Schreibens als Wegmarken einer Identitätssuche*, in: *Topologik - Rivista Internazionale della Science Filosofica, Pedagogica e Sociale*, n. 15, 2014, hier: S. 38 – 62.

<sup>15</sup> S. Freud, *Einführung in die Psychoanalyse* 1915. – Vgl.: S. 18

<sup>16</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 18.

<sup>17</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 18.

Die Psychoanalyse hingegen, so Freuds revolutionäre Feststellung, könne „nicht umhin, diesen Widerspruch zu erheben“, denn sie könne „die Identität von Bewusstem und Seelischem nicht annehmen.“<sup>18</sup> Die Definition des Seelischen, wie sie durch die Psychoanalyse vorgenommen werde, laute: „(...) es seien Vorgänge von der Art des Fühlens, Denkens, Wollens, und sie muss vertreten, dass es unbewusstes Denken und ungewusstes Wollen gibt.“<sup>19</sup> Folglich erachtete Freud einen solchen – wie bisher für wahr gehaltenen Satz: „Das Seelische ist das Bewusste“ – als ein „Vorurteil“ und konzidiert zugleich, dass die durch ihn getroffene differenzierende Verstehensweise der Identität respektive Nicht-Identität des Psychischen und der neuen, der psychoanalytisch fundierten Lehre des Bewusstseins, wie „leerer Wortstreit“ anmute, insofern man darüber spekuliere, „ob man das Psychische mit dem Bewussten zusammen fallen lassen oder es darüber hinaus erstrecken soll“ – und versichert gegenüber seiner Hörerschaft innerhalb desselben soeben gesagten Satzes, dass „mit der Annahme unbewusster Seelenvorgänge eine entscheidende Neuorientierung in Welt und Wissenschaft angebahnt“ sei.<sup>20</sup> Diese, so wie Freud – nicht ohne Stolz – zu formulieren scheint, „erste Kühnheit der Psychoanalyse“ werde mit „der nun zu erwähnenden zweiten verknüpft“. Freud eröffnet – gegen Ende seiner Einführungsvorlesung – den Zuhörern das Auflösen des Rätsels, inwiefern er durch seine Methode der Psychoanalyse einen Paradigmenwechsel innerhalb der psychologischen Forschungen initiiert habe, indem er feierlich verkündet:

„Dieser andere Satz, den die Psychoanalyse als eines ihrer Ergebnisse verkündet, enthält nämlich die Behauptung, dass Triebregungen, welche man nur als sexuelle im engeren wie im weiteren Sinn bezeichnen kann, eine ungemein große und bisher nie genug gewürdigte Rolle in der Verursachung der Nerven- und Geisteskrankheiten spielen. Ja, noch mehr, dass dieselben sexuellen Regungen auch mit nicht zu unterschätzenden Beiträgen an den höchst kulturellen, künstlerischen und sozialen Schöpfungen des Menschen beteiligt sind.“<sup>21</sup>

Gegen Ende seiner Vorlesung setzt sich Freud mit der „Abneigung gegen dieses Resultat der psychoanalytischen Forschung“, also der „bedeutsamsten Quelle des Widerstands, auf den sie gestoßen ist“, auseinander.<sup>22</sup> Freuds Erklärung dieses Widerstandes besteht darin, dass er davon ausgeht, dass „die Kultur unter dem Antrieb der Lebensnot auf Kosten der Triebbefriedigung geschaffen worden ist“ und dass sie, die Kultur, „zum großen Teil immer wieder von neuem erschaffen“ werde, „indem der einzelne, der neu in die menschliche Gemeinschaft eintritt, die Opfer an Triebbefriedigung zu Gunsten des Ganzen wiederholt.“<sup>23</sup>

Die die menschliche Kultur ermöglichenden Triebkräfte sind, so Freuds Resultat, zu einem bedeutenden Teil den „Sexualregungen“, also den sexuellen Energien des menschlichen Lebewesens, geschuldet. Indem das Individuum der ständigen Triebbefriedigung seines sexuell fundierten Triebarsenals respektive Tribenssembles entsagt, Freud spricht in diesem Zusammenhang von „Sublimierung“, kann die Kultur stets aufs Neue durch individuellen Triebverzicht respektive Tribsublimierung geschaffen werden. Die „Sexualregungen (...)“

<sup>18</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 18.

<sup>19</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 18.

<sup>19</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 18.

<sup>20</sup> S. Freud, Einführung in die Psychoanalyse 1915. – Vgl.: S. 19

<sup>21</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 20.

<sup>22</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 20.

<sup>23</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 20.

werden dabei sublimiert, d.h. von ihren sexuellen Zielen abgelenkt und auf sozial höher stehende, nicht mehr sexuelle, gerichtet.“<sup>24</sup>

Freud konzediert in diesem Erklärungszusammenhang, dass der Aufbau dieses komplexen kulturellen Überbaus sich als „labil“ erweise, insofern die Sexualtriebe sich als „schlecht gebändigt“ erwiesen, und, darüber hinaus, bei „jedem Einzelnen, der sich dem Kulturwerk anschließen soll“, die Gefahr bestehe, „dass sich seine Sexualtriebe dieser Verwendung verweigern.“<sup>25</sup> Die „Gesellschaft“, so Freuds kluge und prophetisch formulierte Evaluation dieses nachdenklich stimmenden Befundes, lautet: „Die Gesellschaft glaubt an keine stärkere Bedrohung ihrer Kultur, als ihr durch die Befreiung der Sexualtriebe und deren Wiederkehr zu ihren ursprünglichen Zielen erwachsen würde.“ Die Gesellschaft, so fährt Freud fort, „liebt es also nicht, an dieses heikle Stück ihrer Begründung gemahnt zu werden, sie hat gar kein Interesse daran, dass die Stärke der Sexualtriebe anerkannt und ihre Bedeutung des Sexuallebens für den Einzelnen klar gelegt werde, sie hat vielmehr in erzieherischer Absicht den Weg eingeschlagen, die Aufmerksamkeit von diesem ganzen Gebiet abzulenken. Darum verträgt sie das genannte Forschungsergebnis der Psychoanalyse nicht, möchte es am liebsten als ästhetisch abstoßend, moralisch verwerflich oder als gefährlich brandmarken. (...) Die Gesellschaft macht also das Unliebsame zum Unrichtigen, bestreitet die Wahrheit der Psychoanalyse mit logischen und sachlichen Argumenten, aber aus affektiven Quellen und hält an diesen Einwendungen als Vorurteile gegen alle Versuche der Widerlegung fest.“<sup>26</sup>

In seinem luziden Essay, das der kurzen einführenden Rede Freuds über die Psychoanalyse angehängt ist, hebt Stéphane Moses (1931–2007), ein israelisch-französischer Literaturwissenschaftler, noch einmal in komprimierter Form die „erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Psychoanalyse“ hervor, indem er zurecht deren ethisch-intersubjektive Komponente, die den Nukleus dieser Behandlungstechnik an der eigenen Existenz leidender Seelen ausmacht, auf radikale Weise in den Fokus seines epistemologischen Diskurses rückt. Rekurrierend auf das bereits zuvor von Freuds selbst betonte Verdikt, dass „das Gespräch, in dem die psychoanalytische Behandlung besteht, keinen Zuhörer verträgt“, weil es „sich nicht demonstrieren lässt“<sup>27</sup>, konstatiert S. Moses, dass gerade dieser Ausschluss eines Dritten, eines Zuhörers, „das Wesen der Psychoanalyse selber“ definiere:

„Nicht nur, dass diese außerhalb der Subjekt-Objekt-Beziehung steht, ihre Wirkung im Raum der reinen Intersubjektivität entfaltet. Entscheidender noch erscheint die Tatsache, dass dieser Raum derjenige der Sprache – genauer des Sprechens – ist.“<sup>28</sup>

Entscheidend ist jedoch die folgende Aussage Moses‘, insofern er den Heilungsprozess der erkrankten Seele auf die primäre Figur, auf die *conditio sine qua non*, reduziert:

„Das, was zwischen dem Psychoanalytiker und seinem Patienten geschieht, vollzieht sich vom Anfang bis zum Ende in der Welt der Sprache, und zwar in der Sprache des Dialogs.“<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 20.

<sup>25</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 20.

<sup>26</sup> S. Freud, Einführung in die Psychoanalyse. – Vgl.: S. 21.

<sup>27</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 11 – 12.

<sup>28</sup> Stéphane Moses, Über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Psychoanalyse, in: S. Freud, Einführung in die Psychoanalyse 1915, vgl.: S. 38–39.

<sup>29</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 39.



Nach Moses‘ Dafürhalten sei „die wechselseitige Beziehung auf den Anderen eins der wesentlichen Kennzeichen des psychoanalytischen Gesprächs“, denn, „was der Patient seinem Analytiker sagt, würde er keinem anderen erzählen.“<sup>30</sup> Zugleich nehme der Patient den „Standpunkt der psychoanalytischen Theorie in sich auf“ und erst „diese Verinnerlichung der Position des Anderen macht es ihm möglich, sich selbst zu verstehen.“<sup>31</sup> Umgekehrt versetze sich „der Analytiker ganz und gar in die Subjektivität des Patienten“, dessen „innere Welt“ er teile und begleite ihn „Schritt für Schritt und den Wegen und Umwegen seines psychischen Lebens.“<sup>32</sup> Wie „in jedem echten Dialog“ drücke „die sprachliche Bezogenheit auf den Anderen schon als solche eine innere Aufgeschlossenheit aus, eine Bereitschaft zugunsten des Anderen auf Autarkie zu verzichten.“<sup>33</sup> Diese Bereitschaft, so Moses‘ Resümee, bezeichne „die grundlegend ethische Dimension jeglicher sprachlicher Kommunikation zwischen zwei Subjekten.“<sup>34</sup>

### **Was die Sinai-Gesetzgebung des Mannes Moses und die Psychoanalyse Sigmund Freuds gemeinsam haben**

Ich gehe in diesem Zusammenhang von einem – meines Erachtens – erhellenden Diktum Stéphane Moses‘ aus, wie er es in seiner kommentierenden Exegese (1994) der Freudschen Einführung in die Psychoanalyse (1915) formulierte.

Moses weist darauf hin, dass Freud im Zusammenhang der psychoanalytischen Kuren vorgeschlagen habe, dass der Patient „Phantasie und Wirklichkeit gleichzustellen“ versuchen solle und sich „zunächst nicht darum kümmern solle, ob die zu klärenden Kindererlebnisse das eine oder das andere seien.“<sup>35</sup> Denn, erstaunlicher oder nicht erstaunlicher Weise, solle dieses Prinzip nicht nur „für die Kindheitserinnerungen des Patienten“ gelten, sondern „auch für jene, von ihm verdrängten infantilen Erlebnisse – vor allem wohl für jene verhängnisvolle «Urszene» (...), die erst durch die psychoanalytische Arbeit rekonstruiert werden.“<sup>36</sup> Über die Kindheitserinnerungen des Patienten und die von diesem verdrängten „infantilen Erlebnisse“ urteilt Freud auf bemerkenswerte Weise, indem er sagt: Auch sie „sind in der Mehrzahl der Fälle nicht wahr und in einzelnen Fällen im direkten Gegensatz zur historischen Wahrheit.“ Nichtsdestoweniger, so Freuds lakonischer Kommentar, besäßen sie aber „eine psychische Realität“, welche „in der Welt der Neurosen die Maßgebende“ sei.“<sup>37</sup>

Ferner ist interessant, dass Freud – als Gegenpol auf den Begriff der „psychischen Realität“ – abwechselnd auf die Ausdrücke „materielle Realität“ und „historische Wahrheit“ zurückgreift. S. Moses weist an dieser Stelle darauf hin, dass in der „Ersten Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse“ (Vgl.: Erster Teil, Die Fehlleistungen, 1916, hier: Band 1, der weiter oben zitierten Studienausgabe der Werke Freuds, S. 41–49) auch die historische

<sup>30</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 40.

<sup>31</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 40.

<sup>32</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 40.

<sup>33</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 41.

<sup>34</sup> S. Moses, Über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Psychoanalyse. - Vgl.: S. 41.

<sup>35</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 43.

<sup>36</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 43.

<sup>37</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 43.

Wahrheit „keineswegs so eindeutig erscheint wie die materielle Realität, auf die die Naturwissenschaften sich beziehen.“<sup>38</sup>

Auch die Geschichtsschreibung, so Freuds Hypothese in der Ersten Vorlesung, „von der man meinen könnte, dass sie im Gegensatz zur Psychoanalyse von «wirklichen» Ereignissen handelt, also von Geschehnissen, an deren objektiven Realität man nicht zweifeln kann, beruht ja auf keiner direkten Erfahrung der erzählenden Ereignisse, sondern, genau wie die Psychoanalyse, nur auf sprachlich überlieferten Berichten.“<sup>39</sup> Auch die sogenannte „historische Wirklichkeit“ erweise sich schließlich als „eine heuristische Konstruktion“, deren „Glaubwürdigkeit von dem Vertrauen abhängt, das der Historiker den jeweiligen Quellen schenkt.“<sup>40</sup>

Zurecht verweist Stéphane Moses auf die notwendig zu vollziehende Trennung zwischen jenen Gebieten, „in denen die Anzahl der miteinander übereinstimmenden Zeugnisse und Dokumente es dem Historiker erlaubt, gewisse Ereignisse der Vergangenheit gleichsam als Tatsachen zu betrachten, und jenen anderen – vor allem denen, wo es um die mythisch-religiöse Vorgeschichte der Menschheit geht – in welchen die ältesten und tiefsten Konflikte der menschlichen Seele zum Ausdruck kommen.“<sup>41</sup> Die entscheidende Aussage jedoch bezüglich Freuds persönlicher Hinsichtnahme auf historische Authentifizierung bestimmter Persönlichkeiten, hört sich – in der Diktion Moses‘ – wie folgt an: „An der tatsächlichen Existenz Alexander des Großen wird man wohl glauben dürfen, meint Freud, an die von «Moses oder Nimrod» wohl nicht.“<sup>42</sup> Freud hat die historische Existenz des Mannes Mose angezweifelt, ja, er hat darüber hinaus dem biblischen Autor unterstellt, dass dieser ein Motiv gehabt habe, „etwas als real auszugeben, was er nicht selbst dafür hält.“<sup>43</sup> Das Bedeutende an Freuds dekonstruktiver Lesart der Exodus-Erfahrung der Israeliten und des Sinai-Ereignisses im Besonderen, ist gleichwohl darin zu sehen, dass Freud sowohl die Authentizität der Person des Moses wie auch die Authentizität respektive „die Glaubwürdigkeit der psychoanalytischen Berichterstattung“ in Frage stellt. Stéphane Moses führt zu dieser kritischen Herangehensweise Freuds an die eigens entwickelte Methode und Didaktik der psychoanalytischen Therapeutik folgendes aus:

„Die tiefe Paradoxie von Freuds Gedankengang enthüllt sich nun aber in der Behauptung, dass die Zweifel, die seine Zuhörer gegen die Glaubwürdigkeit der psychoanalytischen Berichterstattung erheben könnten, scheinbar noch viel berechnete sind: denn nicht nur die objektive Wahrheit der Äußerungen des Patienten muss vom Analytiker grundsätzlich in Frage gestellt werden, auch seine eigenen Erklärungen sind ja nur Hypothesen, geistige Konstruktionen, von denen auch er nie sicher sein kann, dass sie der Realität entsprechen.“<sup>44</sup>

Die auf solche Höhen getriebene Skepsis gegenüber der eigenen Forschung, deren Ergebnissen, ja, selbst im Hinblick auf die je erreichbare Objektivität unserer Hypothesen und geistigen Konstruktionen und deren mögliche Wahrheitswerte sowie Bedeutungsgehalte betreffs der Realitätserkenntnis und der Beschreibung psychisch-mentaler Befindlichkeiten,

<sup>38</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 44.

<sup>39</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 44.

<sup>40</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 44.

<sup>41</sup> S. Moses, Sigmund Freud, Einführung in die Psychoanalyse 1915. – Vgl.: S. 45.

<sup>42</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 45.

<sup>43</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 45.

<sup>44</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 45.

lässt sich tatsächlich nur mit dem skeptischen Denken respektive dem *Grundriss der Pyrrhonischen Skepsis*, wie er von Sextus Empiricus rekonstruiert wurde<sup>45</sup> – und offensichtlich ebenso mit dem hyperbolischen Zweifel vergleichen, wie ihn René Descartes in den *Meditationes de prima Philosophia* formuliert hat.<sup>46</sup>

Und dennoch lesen wir am Ende der „31. Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse“, dass die „therapeutischen Bemühungen der Psychoanalyse“ darauf abzielten, „das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so dass es sich neue Stücke des Es aneignen kann. Wo Es war, soll Ich werden.“<sup>47</sup> Es folgt auf dieses Skriptum, der letzte, bedeutungsvolle Satz des modernen Moses, des ganz und gar gottlosen Juden, Sigmund Freud: „Es ist Kulturarbeit etwa wie die Trockenlegung der Zuydersee.“<sup>48</sup> –

Nachtrag: Was also haben der Mann Moses und der Mann Freud gemeinsam? Die Antwort ist so einfach wie komplex: Beide sind Gesetzgeber ihres auserwählten Volkes; an die Stelle eines göttlichen Gesetzgebers tritt ein menschlicher Gesetzgeber, ein Spezialist für die „Zerlegung der psychischen Persönlichkeit“, der an die Stelle des göttlichen Wortes, an die Stelle des „Über-Ich“, wie er Jahwe Elohim jetzt nennen wird, das eigene Wort, das Wort der Ich-Werdung, der rationalen Überprüfung unserer Handlungsmotive und Antriebe setzen wird – im Wissen darum, dass eine Selbstwerdung, eine Individuation, ohne vorangegangene Akzeptanz und Verinnerlichung der Über-Ich-Instanzen nicht möglich sein wird: Denn bevor Loslösung, Entbindung und damit einhergehend mentale und psychische Gelöstheit, oder spirituelle Neugeburt, statthaben können, muss zuvor eine Bindung an die transzendente Dimension, die sich durch die titanenhaften Anstrengungen des Mannes Moses, in der Thora und daraus hervorgehend dem Bündnis zwischen Jahwe Elohim und seinem auserwählten Volk, den Israeliten, offenbart, stattgefunden haben.

Losgelöst hat sich gleichwohl auch der gottlose Jude, Sigmund Freud, von diesen Worten, die in der Thora die göttlichen Erlasse, das Ethos der Israeliten, bis zum heutigen Tage offenbaren und kommunizieren, niemals! Denn die göttlichen Worte, Gebote und Verbote – der Dekalog – klingen mit allen ihnen inhärenten Implikationen in den Handlungsanweisungen zur Psychohygiene, zur Wiederherstellung psycho-mentaler Gesundheit, wider – und hallen bis heute im Credo des psychoanalytischen Priesters, Heilers, neuen Religionsstifters, nach: „Wo Es war, soll Ich werden.“

## **Jesus von Nazareth – Ein charismatischer jüdischer Prophet**

Über ihn, Jesus, den charismatischen Heiler und Visionär des anbrechenden Gottesreichs, berichten die Evangelien, obschon, wie Geza Vermes (1924–2013), ein ungarischer Religionshistoriker und Judaist, zutreffend konstatiert, dass „zwar alle Forscher darin

<sup>45</sup> Sextus Empiricus, *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*. Mit einer Einleitung von Malte Hossenfelder. Frankfurt, 7. Auflage 2103. – Vgl. vor allem die Abschnitte 20 – 27, hier: S.137 – 141.

<sup>46</sup> René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*. Lateinisch-Deutsch. Hamburg 1977. – Hier sind vor allem die beiden ersten Cartesischen Meditationen von Bedeutung: „Erste Meditation: Woran man zweifeln kann“, vgl.: S. 30–40 sowie „Zweite Meditation: Über die Natur des menschlichen Geistes; dass seine Erkenntnis ursprünglicher ist als die des Körpers“, vgl.: S. 41–60.

<sup>47</sup> Sigmund Freud, Studienausgabe, Bd. I, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 31. Vorlesung, vgl.: ebd. S. 516.

<sup>48</sup> S. Freud, ebd. Vgl.: S. 516.

übereinstimmen, dass die Evangelien keine historischen Dokumente im strengen Sinne“ seien, dass sie hingegen als auf uns gekommene Textkorpora „die Grundzüge der Schilderung Jesu als eines charismatischen Propheten vermitteln“ und dass dieses vermittelte Bild „ein völlig glaubwürdiges typologisches Bild“ darstelle, insofern es das Bild eines „Gottesmannes im charismatischen Judentum“ repräsentiere.<sup>49</sup> Die evangelikale Darstellung passe zu dem, was die „Analyse der diesbezüglichen Quellen der Bibel, der Apokryphen und Pseudepigraphen, der Schriftrollen vom Toten Meer und der rabbinischen Literatur ergeben hat.“<sup>50</sup>

Zunächst betrete Jesus „die Bühne der Öffentlichkeit“ als Anhänger und Schüler des Johannes, der Evangelist Matthäus bietet eine genuin zusammenfassende Aussage des Täufers Johannes, die dessen prophetisches Anliegen mittels eines markanten Diktums verdeutlichen könne: „Kehrt um, denn das Himmelreich ist nahe (Mt. 3,2).“<sup>51</sup> Vermes berichtet, dass Johannes in seiner an die Sadduzäer und Pharisäer und die ihm zugeneigten Juden gerichteten Predigten der Menge „zu Großzügigkeit gegenüber den Bedürftigen, den Steuereinnehmern zum Maßhalten und den Soldaten dazu geraten habe, sich mit ihrem Sold zu begnügen und auf Gewalt und Plünderung zu verzichten (Lk 3, 10 – 14).“<sup>52</sup> Aus den wenigen skizzenhafte Befunden, die über Johannes den Täufer vorliegen, schlussfolgert Vermes, dass „Johannes der Täufer ein eschatologischer Prophet in der charismatischen Tradition eines Elia war, der sich mit der Aufgabe betraut sah, seine palästinisch-jüdischen Volksgenossen in Vorbereitung auf die unmittelbar bevorstehende Ankunft Gottes von der Rückkehr zu einem Leben in Gerechtigkeit und Güte zu überzeugen.“<sup>53</sup> Johannes war, wie die Evangelisten Matthäus, Markus und Johannes berichten, von einem Jüngerkreis umgeben – und Jesus, der zu einem „Täuferschüler“ wurde, von Johannes den Leitgedanken erbt respektive hinsichtlich seiner eigenen prophetischen Mission adaptierte in dem Sinne und zu dem Zweck, dass „an erster Stelle die Notwendigkeit der Buße auf der Suche nach dem Himmelreiche“ zu würdigen sei.<sup>54</sup> Vermes hebt in seiner instruktiven Studie hervor, dass Jesu „anfängliches Wirken“ gekennzeichnet war von „der Kraft des Geistes (Lk 4, 14)“ und dass der Evangelist Markus diese charismatischen Kräfte, die Jesus innewohnten und in ihm zum Wohle der Menschen, denen er sich zuwandte, wirksam waren, mit folgenden Worten zusammen zu fassen verstand: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium (Mk 1, 15)“ – und dass der in der jüdisch-prophetischen Tradition stehende Jesus von Nazareth, der in den „Fußstapfen des Täufers“ auftretende Wanderprediger und Wunderheiler, als „der Bote erschien, der die sehnsüchtig erwartete Aufrichtung der Gottesherrschaft über Israel und der Welt einläutet.“<sup>55</sup>

Vermes intendiert, das „Portrait eines galiläischen heiligen Mannes zu zeichnen, der ein ausschließlich jüdisches Publikum ansprach (und seine Jünger zu demselben anhielt) – die «verlorenen Schafe des Hauses Israel» (Mt 10, 6; 15, 24).“<sup>56</sup> Grobe Umrisse der Gestalt Jesu erschließen sich uns „aus den Synoptikern und gelegentlich aus dem Johannesevangelium“, so

<sup>49</sup> Geza Vermes, Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas. – Berlin, Erste Auflage 2016. Verlag der Weltreligionen. – Vgl.: S. 57 – 81, Die Jesusdarstellung in den Evangelien.

<sup>50</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 57.

<sup>51</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 55.

<sup>52</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 56.

<sup>53</sup> G. Vermes, Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas. – Vgl.: S. 56.

<sup>54</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 56.

<sup>55</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 56 – 57.

<sup>56</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 57.

die Einschätzung Geza Vermes‘, wobei es ihm darum gehe, zu zeigen, dass der Leser der schriftlich überlieferten Zeugnisse den Leser in die Lage versetzt, zu begreifen, „welches Bild vom historischen Jesus, dem großen Propheten aus Nazareth in Galiläa, die Evangelisten ihren Adressaten vermitteln wollten.“<sup>57</sup> Die neutestamentlichen Schilderungen präsentieren und Jesus von Nazareth als „äußerst volkstümlichen, durchs Land ziehenden spirituellen Heiler, Exorzisten und Prediger.“<sup>58</sup> Sein charismatisches Handeln bestand „in der Beseitigung körperlicher Gebrechen, wozu häufig auch (...) die Austreibung böser Geister gehörte, die in der Auffassung der Zeitgenossen Jesu in direktem Zusammenhang mit Nervenleiden, seelischen Störungen und geistigen Behinderungen standen.“<sup>59</sup> Auf charismatische Behandlungen „mit zahlreichen Heilungen“ werde bei den „Synoptikern summarisch hingewiesen“, beispielhaft in einem Diktum des Evangelisten Markus: „Er heilte viele, die an allen möglichen Krankheiten litten“ (Mk 1, 34, vgl.: 3, 10).<sup>60</sup> Vermes verweist im Zusammenhang der charismatisch bedingten Wunderheilungen darauf, dass „die Veränderung im körperlichen Befinden der Kranken manchmal darauf zurück- geführt“ werde, dass sie „Jesus oder auch nur seine Kleidung“ anfassten. Auch hier bezeugt der Evangelist Markus die Richtigkeit der Beobachtung: „Denn er heilte viele, so dass alle, die ein Leiden hatten, sich an ihn herandrängten, um ihn zu berühren (Mk 3, 10).“<sup>61</sup> Erstaunlicherweise fühlten sich Charismatiker „nicht genötigt, sich ihre eigene rituelle Reinheit zu bewahren, indem sie sich von Toten oder Unreinen fernhielten“. Vermes verweist in diesem Zusammenhang seiner Studie über Jesus in den Evangelien darauf hin, dass die charismatischen Heiler „immer wieder gezielt die Nähe von Kranken suchten, um ihnen entweder die Hand aufzulegen oder sie anzufassen und aufstehen zu lassen.“<sup>62</sup>

Ferner hält Vermes die Tatsache für erwähnenswert, dass „zweimal bei den Synoptikern und einmal im Johannesevangelium Jesus popularmedizinische Verfahren der damaligen Zeit zugeschrieben wurden“ und verweist in diesem Zusammenhang auf die Kurierung eines Taubstummens dadurch, dass Jesus ihm „die Finger in die Ohren gesteckt habe und seine Zunge mit Speichel berührt“ habe; desgleichen soll Jesus „einem Blinden aus Bethsaida das Sehvermögen zurück gegeben haben, indem er ihm auf die Augen spie und die Hände auflegte.“<sup>63</sup> Und, so konstatiert Vermes weiterhin, dass in einer „der wenigen Heilungserzählungen des Vierten Evangeliums“ Jesus einem „Blindgeborenen das Sehvermögen“ schenke, „indem er ihm einen aus Erde und seinem eigenen Speichel angerührten Teig auf die Augen streicht (Joh 9, 6).“<sup>64</sup>

Das beeindruckende Resümee, welches Geza Vermes aus diesen charismatischen Behandlungen und daraus resultierenden Heilungen zieht, klingt zunächst nüchtern, andererseits völlig plausibel: „Die am wenigsten magische klingende Form charismatischer Heilung ist die durch das unmittelbare Befehlswort: Der Wundertäter spricht, und die Krankheit ist überwunden.“<sup>65</sup> Gleichwohl verweist Vermes zurecht darauf, dass die Jesus zugeschriebenen charismatischen Heilungen ihren „Höhepunkt in der Auferweckung von

<sup>57</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S 57 – 58.

<sup>58</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 58.

<sup>59</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 58.

<sup>60</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 58.

<sup>61</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 58.

<sup>62</sup> G. Vermes, *Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas.* – Vgl.: S. 59.

<sup>63</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 59.

<sup>64</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 59.

<sup>65</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 59.

Toten oder genauer von jüngst Verstorbenen erreicht“ habe: Zwei solcher Fälle, so Vermes‘ Verweis‘ auf die schriftlich niedergelegten Zeugnisse, sind „die Wiederbelebung der Tochter des Jairus und die des Sohnes einer Witwe aus Nain.“ Das Erstaunliche an diesen, die Naturgesetze aufhebenden Wundertaten, sei darin zu sehen, dass „sowohl das zwölfjährige Mädchen als auch der junge Mann durch unmittelbaren Befehl wiedererweckt“ worden seien.<sup>66</sup> Diese „Reanimationsgeschichten“, die in der Auferweckung des Lazarus im Vierten Evangelium (Vgl.: Joh 11, 38–44) ihren unüberbietbaren Höhepunkt finden, sollen „die apologetische Bedeutung des Ereignisses“ hervorheben: „Die Auferweckung eines seit vier Tagen Toten beweist den Juden Jesu übernatürlichen Rang. Die Erzählung sollte eher als Indiz für den sich entwickelnden Glauben des frühen Christentums gewertet werden denn als Zeugnis, das geeignet wäre, das charismatische Profil Jesu zu erstellen.“<sup>67</sup>

Vermes resümiert, dass „Heilung, Exorzismus und Totenerweckung“ die „Hauptmerkmale des Charismatikers Jesu“ seien und dass – darüber hinaus – festzuhalten ist, dass „die Darstellung Jesu als eines Exorzisten und Heilers und seine Verbindung mit Gestalten wie Mose, Elia und Elisa ihn fest im ideellen Rahmen eines charismatischen Propheten verankern.“<sup>68</sup>

### Jesus als charismatischer Lehrer

Jesus wurde nicht nur, wie oben bereits erwähnt, als Wundertäter verehrt, sondern galt als „wortgewaltiger, mitreißender Lehrer“. Vermes validiert diese Feststellung, indem er darauf hinweist, dass wie aus den Evangelien erfahren, „dass er vom Beginn seiner vom Kreis um Johannes den Täufer unabhängigen Wirksamkeit am Sabbat in den öffentlichen Synagogen lehret, auf seinen Reisen durchs Land Einzelne oder kleine Gruppen unterwies oder mit ihnen sprach und an verschiedenen Orten vor großen Versammlungen auf den Hügeln und in den Ebenen Galiläas das Wort ergriff.“<sup>69</sup>

Hierzu bezieht sich Vermes auf einen aus seiner Sicht „elliptischen Spruch“ Jesu, nämlich auf ein Diktum seiner Zuhörer, die ihr Erstaunen über die „Besonderheit seiner wuchtigen Worte zum Ausdruck“ brächten, wenn diese sich dahin gehend äußerten, dass sie sich über Jesu Worte wie folgt äußerten: „Er lehrt sie wie einer, der göttliche Vollmacht hat, nicht wie die Schriftgelehrten (...).“<sup>70</sup> Vermes schließt aus diesem Urteil der Zuhörer, dass „Jesu Botschaft sich von den üblichen Synagogenpredigten unterschied.“ Die galiläischen Versammlungen sahen Jesu Worte nicht, wie üblicherweise mit passenden Schriftziten untermauert, bestätigt, vielmehr werden die Worte Jesu verifiziert aus den „charismatischen Ereignissen (Heilungen, Exorzismen), die regelmäßig mit seiner Lehre einhergingen.“<sup>71</sup> In Anlehnung an Geza Vermes brillante Studie, ist es nun möglich, die Grundzüge der Lehre Jesu um die „drei zentralen Themen „Reich Gottes, Gott als Vater und Sohn Gottes/Kinder Gottes“ zu gruppieren.<sup>72</sup>

<sup>66</sup> Ders. Ebd. Vhl.: S. 60.

<sup>67</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 61.

<sup>68</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 65.

<sup>69</sup> G. Vermes, *Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas*. - Vgl.: S. 65.

<sup>70</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 65.

<sup>71</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 66.

<sup>72</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 66 – 67.

## Jesu Vision vom Himmelreich oder: Die Königsherrschaft Gottes

Unbestreitbar lag das Hauptaugenmerk „der von Jesus gepredigten Religion inhaltlich gesehen im unmittelbar bevorstehenden Anbruch eines neuen Zeitalters und einer neuen Wirklichkeit“, resümiert Geza Vermes das genuine Anliegen des von ihm zuvor profiliert dargestellten galiläischen Wunderheilers und Wanderpredigers, Jesus von Nazareth.<sup>73</sup> Der Charismatiker Jesus hatte für diese tiefste, seine tiefste Vision, die Worte respektive Bilder „Himmelreich oder Königreich Gottes“ gewählt.<sup>74</sup> Vermes konstatiert, dass der Ausdruck „Reich Gottes“ „ungefähr hundert Mal“ in den synoptischen Evangelien erscheine und dass diese spirituelle Botschaft, die vom Reich Gottes handelt, seine ersten Worte gegenüber seiner Jüngerschaft beinhaltete und, so Vermes, „dass dies auch das letzte Thema war, das er im innersten Kreis besprach.“<sup>75</sup> Vermes beschreibt den Galiläer als einen Mann, „der kein abstrakter Denker“ war, geschweige denn „ein systematischer Theologe“, weswegen er auch „auf eine Definition des Reiches Gottes – oder des Himmelreichs, wie Matthäus und die Rabbinen lieber sagen – verzichtete, und malte es stattdessen in bunten Parabeln und Gleichnisreden aus.“<sup>76</sup>

Jesus sei keineswegs „auf eine begriffliche Festlegung des Reiches fixiert“ gewesen, seine Faszination habe sich vielmehr darauf konzentriert „wie und mit welchen Mitteln man sich Zutritt sichern“ könne.<sup>77</sup> Auch hier verweist Vermes auf die „alten biblischen Traditionen“, die bereits lange vor Johannes dem Täufer und Jesus von Nazareth die Idee vom Reich Gottes entwickelt und verkündet hatten. Entstanden war diese Idee respektive Vision „aus einer Kombination verschiedener Gedanken: dem von Gott in seiner Eigenschaft als Gebieter über Israel, dem von der israelitischen Nation als dem Gottesvolk und dem vom jüdischen König, der im Grunde als Statthalter Gottes über alle Völker der Erde herrscht.“<sup>78</sup> Die Königsherrschaft Gottes sei bei Jesus „zwischen dem apokalyptischen und dem rabbinischen Bild“ angesiedelt. Vermes rechtfertigt diese Positionierung wegen des „nichtkriegerischen Charakters“, der eher „das friedliche Reich“, von dem „die Rabbinen träumten“, ankündige, als dass es „die verheerende Wirklichkeit der apokalyptischen Visionäre“ verwirklichte. Vermes ist vielmehr überzeugt davon, dass „Jesu Reich-Gottes-Predigt nicht das Ergebnis jüdisch-theologischer Spekulation“ war, die „unbedingt den Zeitpunkt herausfinden wollte, zu dem Gott sich der Menschheit offenbaren würde, und die Vorzeichen umreißen, die seine Ankunft signalisieren.“<sup>79</sup>

Jesus äußerte sich hingegen bezüglich der Ankunft des Gottesreiches, indem er aussagte, dass „das Reich Gottes“ nicht so komme, „dass man es an äußeren Zeichen erkennen könnte (Vgl.: Lk 17, 20; Mk 8, 11 – 13; Mt 12, 38 – 39; 16, 1 – 4; Lk 11, 16. 29)“, denn für ihn war „der Zeitpunkt der Ankunft des Gottesreichs ein Geheimnis, um das nur Gott weiß (...). Da der eschatologische Tag X unvorhersehbar ist, riet Jesus seinen Anhängern, allezeit vorbereitet zu sein, Tag und Nacht.“<sup>80</sup> Jesus sei, so Vermes Feststellung, von „Anfang an überzeugt“ gewesen, dass „die Endzeit, die mit dem Kommen der Königsherrschaft Gottes

<sup>73</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 67.

<sup>74</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 67.

<sup>75</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 67.

<sup>76</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 67 – 68.

<sup>77</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 68.

<sup>78</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 68 – 69 .

<sup>79</sup> G. Vermes, Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas. – Vgl.: S. 70 – 71.

<sup>80</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 73.

zusammenfällt, unmittelbar bevorsteht und eigentlich schon begonnen hat.“<sup>81</sup> Aus dieser Überzeugung heraus handelnd, brauchte er „keine Vorwarnungen und suchte folglich nicht nach Zeichen.“ Sein Ansatz, so fährt Vermes in seinen Ausführungen fort, war „nicht spekulativ, sondern enthusiastisch, und von seinem charismatischen Standpunkt aus, duldete Jesus keinen Aufschub.“<sup>82</sup> Vermes resümiert, dass „in den meisten einschlägigen Gleichnissen und in allen erhaltenen Aussprüchen“ die Gottesherrschaft eine „vorhandene, aber verborgene Größe“ darstelle, deren „Gegenwart gleichwohl mitunter fasslich und spürbar“ sei,<sup>83</sup> dass der „Jesus der synoptischen Evangelien“ in einer „vorwegnehmenden Aussage“ seinen Jüngern versichert, dass die „beginnende Gegenwart der Königsherrschaft Gottes schon spürbar sei.“ – Ja, tatsächlich „ist sie in ihrer Mitte (Lk 17, 20 – 21).“<sup>84</sup> Den Beweis für diesen Anbruch, diesen Beginn einer neuen Zeit, eines anderen Äons, einer von Gott bewirkten Wirklichkeit, sieht Jesus in dem „Sieg über das Böse – die Frucht des Exorzismus, den er durch den Geist beziehungsweise den Finger Gottes ausführte –, (...) (Vgl.: Mt 12, 28; Lk 11, 20).“<sup>85</sup>

### Die charismatische Religion des Jesus von Nazareth

Um seinen Anhängern die Bedeutung der Reich-Gottes-Lehre nahezubringen, „legte Jesus keine Lehrvorschriften fest, an die sich seine Jünger zu halten hatten, (...) sondern erteilte je nach Situation Ratschläge, stellte Regeln auf und erließ Gebote.“<sup>86</sup> Zusammengenommen, so urteilt der ambitionierte Judaistik-Forscher, Geza Vermes, laufen sie auf das hinaus, „was man die eschatologische, charismatische Religion Jesu nennen könnte.“<sup>87</sup> Die Frage, ob wir es bei Jesu Lehre mit einem „neuen religiösen System“ zu tun haben und „ob Jesus ein Religionsgründer“ war, lässt sich offensichtlich nur dann hinreichend beantworten, wenn wir uns zunächst „mit dem Verhältnis zwischen Jesu charismatischer Religion und dem ihm überkommenen Judentum“ befassen.<sup>88</sup>

Unabhängig davon, ob wir „anhand der allgemeinen Beschreibung des kultischen und kulturellen Kontexts, den die Evangelien schildern, oder anhand der konkreten Lehren, die Jesus zugeschrieben werden“, urteilen, sei evident, dass „sein religiöses Verhalten“ in allen „wesentlichen Punkten im Einklang mit dem seiner jüdischen Zeitgenossen im Heiligen Land“ gestanden zu haben scheint.<sup>89</sup> Den synoptischen Evangelien zufolge, „besuchte er am Sabbat regelmäßig die örtliche Synagoge, wo er häufig vor versammelter Gemeinde lehrte, die Kranken heilte und Exorzismen durchführte.“<sup>90</sup> Vermes beschreibt Jesus als eine „beliebte, viel gefragte religiöse Gestalt, die eine große jüdische Menge anzog, und seine charismatische Freigeisterei wurde von den Synagogen- und Tempelbehörden kritisiert.“<sup>91</sup> Das Bild, das von Jesus in den synoptischen Evangelien gezeichnet wird, sei das „eines

<sup>81</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 73.

<sup>82</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 73.

<sup>83</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 73.

<sup>84</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 74.

<sup>85</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 74.

<sup>86</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 82.

<sup>87</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 82.

<sup>88</sup> G. Vermes, Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas – Vgl.: S. 82.

<sup>89</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 82.

<sup>90</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 82.

<sup>91</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 82.



Mannes, der sich an zahlreiche äußere Gebote hält: Beispielsweise hat sein Mantel Quasten (Mt 9, 20; Lk 8, 44, Mt 14, 36; Mk 6, 56) in Übereinstimmung mit der Vorschrift von Num 15, 38. Mit anderen Worten, er verhielt sich und sah aus wie ein normaler Jude seiner Zeit.<sup>92</sup> Jesus hat folglich die „äußerlichen Anforderungen der Thora“ eingehalten, denn nirgends, so die überzeugende Konstatierung Geza Vermes‘, fänden wir in den Evangelien „auch nur den leisesten Hinweis, dass er eine der allgemein eingehaltenen Bestimmungen bezüglich Grundgesetz, Handel oder Landwirtschaft übertreten habe, geschweige denn die Verbote von Mord, Vergewaltigung oder Götzendienst.“<sup>93</sup> Es gebe jedoch drei Gebiete, „auf denen Forscher Jesu Gesetzesgehorsam in Zweifel gezogen hätten. Zunächst wurde behauptet, „er habe sich nicht länger an die biblischen Speisevorschriften gehalten (...)“, beim zweiten umstrittenen Thema gehe es „um verbotenes Heilungshandeln“ und das dritte Thema betreffe „das Recht auf Ehescheidung nach dem jüdischen Gesetz (Dtn 24, 1 -4).“<sup>94</sup> Zum ersten Vorwurf äußert Vermes, dass nichts darauf hinweise, dass „Jesus die Unterscheidung zwischen reiner und unreiner Speise aufheben wollte“, zum zweiten Vorwurf, das „verbotene Heilungshandeln“ betreffend, merkt Vermes an, dass „tatsächlich niemand gegen Jesus den Vorwurf erhoben“ habe, „er übertrete das einschlägige Gesetz, obwohl gelegentlich indirektes Murren zu vernehmen“ gewesen sei, worin Vermes allerdings lediglich eine „versteckte Kritik an Jesus“ festzustellen vermeint, da der rabbinische Ausspruch: «Euch ist der Sabbat übergeben, nicht aber seid ihr dem Sabbat übergeben» (...) „fast identisch ist mit Jesu“ «Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat» (Mk 2, 27).<sup>95</sup> Was das dritte Thema, das „Recht auf Ehescheidung nach dem jüdischen Gesetz“ betreffend, angeht, konstatiert Vermes, dass Jesus mit seiner Ablehnung der Ehescheidung „die Betonung auf das Ideal einer lebenslangen Verbindung zwischen Mann und Frau legen“ wollte, wie sie „von Gott zu Beginn eingerichtet worden ist (Gen 1, 27).“<sup>96</sup> Hierzu resümiert Vermes, dass Jesus „in der letzten kurzen Zeit zwischen seiner Gegenwart und dem Kommen des Gottesreichs die Wiedereinsetzung der ursprünglichen, auf Lebenszeit gedachten monogamen Form der Ehe beabsichtigte.“<sup>97</sup> Jesus sei ganz gewiss „kein Gesetzesgegner“ gewesen, urteilt Vermes, denn „er stellte sich nicht gegen Moses. Vielmehr versuchte er wie andere jüdische Lehrer vor und nach ihm, die Thora zusammenfassend auf eine Formel zu bringen und seinen Jüngern zu helfen, sich auf das Wesentliche darin zu konzentrieren.“<sup>98</sup> Nicht anders als der berühmte Rabbi Hillel (bShabbat 31a) habe auch Jesus die sogenannte „Goldene Regel als Kurzfassung seines Moralkodex empfohlen: «Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen! Darin besteht das Gesetz und die Propheten.» (Mt 7, 12).“ Dass Jesus die „positive Form der Vorschrift anstelle der in jüdischen Quellen belegten negativen Formulierung verwendet, macht in der Sache keinen Unterschied“, denn schließlich ließ Jesus einen, der aufrichtig auf der Suche und «nicht fern vom Reich Gottes» war, „das höchste Gebot wissen, die Zusammenstellung zweier Grundregeln der Thora: «Höre, Israel, der Herr, unser Gott, der Herr ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen (...)» (Dtn

<sup>92</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 83.

<sup>93</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 83 – 84.

<sup>94</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 84 – 85.

<sup>95</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 85.

<sup>96</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 85.

<sup>97</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 85.

<sup>98</sup> G. Vermes, Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas. – Vgl.: S. 87.

6, 4 – 5) und «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst» (Lev 19, 18, beides zitiert in Mk 12, 28 – 34). Nichts steht dem Zentrum des Judentums näher.<sup>99</sup>

Jesu Religion, so das von Vermes gezogene Fazit, „war die Moses und der biblischen Propheten, war aber zugleich an die Erfordernisse der Endzeit angepasst, in der er und seine Generation sich zu befinden glaubten.“<sup>100</sup>

Das von Jesus gepredigte Judentum konzentrierte sich „auf das Streben der Jünger nach Gottes bevorstehendem Reich und darin auf die Begegnung mit dem liebenden, besorgten göttlichen König und Vater. Bemerkenswerterweise fehlen die Vorstellung von der Kirche als Institution, die Jesu Mission fortsetzen sollte, und die Zeremonie der Taufe als Eingangstor zur Gemeinde im Markus- und Lukasevangelium völlig und tauchen nur an drei verschiedenen Stellen im Matthäusevangelium auf (Mt 16, 18; 18, 17; 28, 19).“<sup>101</sup>

Auf einen letzten markanten Unterschied zwischen jüdischer und christlicher Würdigung respektive Positionierung der Bedeutung der Person Jesus von Nazareth, weist Vermes gleichfalls zu Recht hin, indem er sagt, dass „die von Jesus verkündigte Religion durch und durch theozentrisch“ war. In ihr spielt Jesus selbst „die Rolle des Gottesmannes schlechthin, des Propheten aller Propheten, des Hirten der Herde, des Anführers, Offenbarers und Lehrers, ohne selbst in irgendeinem Sinne Gegenstand der Verehrung zu sein, der er später im voll entwickelten Christentum, wie Paulus und Johannes es geschaffen haben, und besonders vom zweiten Jahrhundert an, geworden ist.“<sup>102</sup> Anders als „im restlichen neuen Testament steht in den synoptischen Evangelien Gott und nicht Jesus oder Christus im Mittelpunkt des Nachdenkens und Lehrens“, denn an Gott, „den himmlischen Vater, richten sich Gebete und Verehrung ohne Fürsprecher.“ Der Vater selbst sei es, der „auf die Bitten hört, der die helfende Hand reicht und als Beschützer, Tröster und Retter handelt.“ Die Bedeutung der Person des charismatisch-galiläischen Propheten, Exorzisten und Heilers, Jesus von Nazareth, sieht der Religionshistoriker und Judaist, Geza Vermes, vor allem darin begründet, dass „umgeben von einer charismatischen Aura die von Jesus gelebte und gepredigte Religion der Reisepass sein sollte, der es seinem Inhaber erlaubt, ungehindert und ohne die Notwendigkeit von Vermittler, direkt ins Reich Gottes einzugehen. Christozentrik stammt nicht vom historischen Jesus.“<sup>103</sup>

### **Emmanuel Lévinas – Eine Ethik der Verantwortung um des Angesichts des Anderen willen**

Der jüdische Religionsphilosoph Emmanuel Lévinas (1906 – 1995) hat vermutlich eines der bedeutendsten philosophischen und theologisch fundierten Werke des 20. Jahrhunderts hinterlassen, das die irreduzible und irreversible Verbindung von Ethik, Ontologie und Metaphysik als unabdingbare Komponenten und als sinnstiftend für das menschliche Zusammenleben dokumentiert. Die zentralen Fragen, denen Lévinas Zeit seines Lebens nachgeforscht hat, sind die Fragen nach der Komplementarität von Metaphysik und Ethik, die unmittelbar mit den Fragen, wie wir zu denken beginnen und wie wir leben sollen, korrelieren.

<sup>99</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 88.

<sup>100</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 88.

<sup>101</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 93.

<sup>102</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 93 – 94.

<sup>103</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 94.

Lévinas geht in einem kürzeren Text, der in der Sammlung „Ethik und Unendliches“ veröffentlicht wurde, davon aus, dass der Prozess des Denkens „(...) mit Traumatismen oder Tastversuchen beginnt, denen man nicht einmal verbalen Ausdruck verleihen kann: eine Trennung, eine Gewaltszene, ein plötzliches Bewusstsein der Monotonie der Zeit.“<sup>104</sup> Mit der Lektüre von Büchern, so setzt er seine Antwort fort, würden diese „ursprünglichen Schockerlebnisse zu Fragen und Problemen, geben zu denken.“ Nach dem Dafürhalten des Religionsphilosophen Lévinas ist der „Bezug des Menschlichen zum Buch“ eben nicht lediglich in dessen Funktion als „Informationsquelle“ oder als „Werkzeug des Lernens“ zu betrachten, sondern vielmehr stellt unser Bezug zum Buch, insbesondere zur „jeweiligen nationalen Literatur“ eine „Art und Weise unseres Seins“ dar.<sup>105</sup> Er führt weiterhin aus, dass Lesen bedeute, „sich über dem Realismus – oder der Politik – unserer Sorge um uns selbst aufzuhalten, ohne indessen zu den guten Absichten unserer schönen Seelen oder zur normativen Identität dessen, was «sein muss», zu gelangen.“<sup>106</sup> In dem von ihm genannten Sinne wäre für ihn „die Bibel das Buch schlechthin.“<sup>107</sup>

Auf die Frage seines Gesprächspartners, Philippe Nemo, wie Lévinas die beiden Denkweisen, „die biblische und die philosophische“ in Übereinstimmung habe bringen können, antwortet er, dass das „religiöse Gefühl, wie ich es empfangen habe, vielmehr im Respekt vor den Büchern bestand – wobei die Bibel und ihre traditionellen Kommentare auf das Denken von Rabbinern in der Antike zurück gehen –, als in bestimmten Glaubensinhalten. Ich will damit nicht sagen, es wäre ein abgeschwächtes religiöses Gefühl gewesen. Dieses Gefühl, dass die Bibel das Buch der Bücher ist, wo primäres gesagt wird, was gesagt werden musste, damit das menschliche Leben einen Sinn habe, und dass dies in einer Form gesagt wird, durch die den Kommentatoren die eigentlichen Dimensionen der Tiefe eröffnet wurden, das war nicht eine einfache Ersetzung eines literarischen Urteils durch ein Bewusstsein vom „Heiligen“. Eben diese außerordentliche Präsenz von Personen, diese ethische Fülle und diese geheimnisvollen Möglichkeiten der Exegese bedeuteten für mich ursprünglich Transzendenz.“<sup>108</sup>

Für Lévinas besteht ein bedeutendes Faktum in seiner erfahrenden Beobachtung, dass „die Hermeneutik mit all ihren Kühnheiten als religiöses Leben und als Liturgie zu erkennen und zu empfinden“ wären, ja, so, erläutert er seine These von der Interdependenz von Exegese, Hermeneutik und Transzendenz, auch die Texte der „großen Philosophen scheinen mir angesichts der Bedeutung, die der Interpretation bei ihrer Lektüre zukommt, der Bibel eher nahe als ihr entgegen gesetzt zu sein, selbst wenn die Konkretheit der biblischen Themen sich nicht unmittelbar in den philosophischen Schriften widerspiegelt.“<sup>109</sup>

Philippe Nemo interpretiert das Spätwerk Lévinas‘ als den Versuch, „das Wesentliche der biblischen Theologie mit der philosophischen Tradition und ihrer Sprache in Übereinstimmung zu bringen“.<sup>110</sup> Lévinas‘ antwortet auf diesen Interpretationsansatz

<sup>104</sup> Emmanuel Lévinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo.* – 2. Unveränderte Neuauflage. – Wien: Passagen-Verlag, 1992. Edition Passagen; 11. – Hier: *Bibel und Philosophie*, S. 13 – 25 . Vgl.: S. 13.

<sup>105</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 13.

<sup>106</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 13 – 14.

<sup>107</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 14.

<sup>108</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 15.

<sup>109</sup> E. Lévinas, *Ethik und Unendliches.* – Vgl.: S. 15.

<sup>110</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 16

hinsichtlich des Versuchs, die beiden Traditionen konvergieren zu lassen, dass diese Konvergenz darauf zurückzuführen sei, dass „jedes philosophische Denken auf vor-philosophischen Erfahrungen“ beruhe und „die Lektüre der Bibel bei mir zu diesen Erfahrungen gründender Art gehört hat.“ Diese fundamentale Erfahrung, die mit seiner Bibellektüre einher ging, habe seine Art „philosophisch zu denken, das heißt zu denken, indem man sich an alle Menschen wendet, eine wesentliche Rolle gespielt – und das größtenteils, ohne dass ich es wusste.“<sup>111</sup>

Entscheidend in diesem Zusammenhang der von Lévinas erwähnten Konvergenz von biblischer und philosophischer Lektüre und deren gelingend vollzogener Konvergenz im Hinblick auf die Hinwendung „zu den Menschen“, erscheint mir in der Aussage des Religionsphilosophen dokumentiert, wenn dieser präzisierend seine zuvor gemachten Aussagen erweitert:

„Aber was für mich die religiöse Tiefe der Gründungserfahrung der Bibel ausmacht, ist auch das scharfe Bewusstsein, dass die von ihr erzählte Heilige Geschichte nicht einfach eine Reihe abgeschlossener Ereignisse darstellt, sondern dass sie in unmittelbarer Beziehung zu dem Schicksal der jüdischen Versprengung in der Welt steht. Jeder intellektuelle Zweifel bezüglich des impliziten Dogmatismus in dem einen oder anderen Punkt dieses alten Buches verlor seinen Sinn und seine Wirkungen in dem, was immer noch an Ernst in der realen jüdischen Geschichte besteht.“<sup>112</sup>

### **Eine Phänomenologie des Antlitzes**

Als zentrales Werk des jüdischen Religionsphilosophen kann man mit Fug und Recht „Totalité e Infini“ (deutsch: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität) nennen.<sup>113</sup> Dort entwickelt Lévinas eine Phänomenologie des Antlitzes, die zugleich intendiert, die Bedeutung des Antlitzes für die ethische Position Lévinas‘ fruchtbar zu machen, ja, man könnte die These aufstellen, dass die Ethik und Metaphysik auf dem Mysterium des Antlitzes aufbauen, von diesem Mysterium ausgehend ihre ganze Kraft und Fülle entfalten. In dem Paragraphen „Antlitz und Unendlichkeit“ formuliert Lévinas bereits zu Beginn die abgründige Tiefe und semantische Tragweite dieses von ihm favorisierten Begriffs, den man durchaus als Zentralmetapher hinsichtlich all seiner religionsphilosophischen Schriften bezeichnen könnte: „Das Antlitz ist gegenwärtig in seiner Weigerung, enthalten zu sein. In diesem Sinne kann es nicht begriffen, das heißt umfasst werden. Weder gesehen noch berührt – denn in der visuellen oder taktilen Empfindung wickelt die Identität des Ich die Andersheit des Gegenstandes ein, der eben dadurch zum Inhalt wird.“<sup>114</sup>

In diesem Zusammenhang führt Lévinas weiterhin aus, dass die „Andersheit des Anderen“ nicht von „irgendeiner Qualität“ abhängt, die „ihn von mir“ unterscheidet, denn „eine Unterscheidung dieser Art würde zwischen uns gerade jene Gemeinsamkeit der Gattung

<sup>111</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 16.

<sup>112</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 16.

<sup>113</sup> E. Lévinas. Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. – Freiburg, München, Alber 1987. – Titel der Originalausgabe: Totalité e Infini. Essai sur l’Extériorité. Martinus Nijhoff Publishers B. V., 1980.

<sup>114</sup> E. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit. – Vgl.: S. 277.

voraussetzen, die die Andersheit schon vernichtet.“<sup>115</sup> Obwohl der Andere „nicht schlicht und einfach das Ich leugnet“, bleibt er „unendlich transzendent, unendlich fremd“. Aber das Antlitz des Anderen, so Lévinas' Fortsetzung seines Gedankens, ereigne sich „als eine Epiphanie“, es „ruft nach mir“, „bricht mit der Welt, die unsere gemeinsame Welt sein kann, deren Virtualitäten implizit in unserer Natur enthalten sind und die wir ebenso durch unsere Existenz entfalten.“<sup>116</sup>

Gleichwohl beharrt Lévinas darauf, dass der „unbegreifbare Charakter des Anderen“, von dem weiter oben gesprochen wurde, „nicht negativ“ sei. Besser „als das Begreifen“, stelle „die Rede eine Beziehung her zu dem, was wesentlich transzendent“ bleibe.<sup>117</sup> In der Rede tue sich „unvermeidlich ein Abstand auf zwischen dem Anderen als meinem Thema und dem Anderen als Gesprächspartner, der von dem Thema, das ihn einen Augenblick festzuhalten schien, befreit ist; dieser Abstand macht unmittelbar den Sinn, den ich meinem Gesprächspartner verleihe, streitig.“<sup>118</sup> Dadurch kündige „die formale Struktur der Sprache“, so Lévinas Analyse der Redesituation als einen unweigerlich hervorrufenden Abstand zwischen „dem Anderen als meinem Thema“ und „dem Anderen als Gesprächspartner“, die „ethische Unverletzlichkeit des Anderen an“, in ihr „melde sich – ohne jeden Beigeschmack des Numinosen – seine Heiligkeit.“<sup>119</sup>

In dieser Situation des Erkennens der „ethischen Unverletzlichkeit des Anderen“, die Lévinas an späterer Stelle seiner Ausführungen „den Empfang des Antlitzes“ nennen wird, ereignet sich zugleich „die Idee des Unendlichen“ und zwar „im Gegensatz zur Rede“, um es mit Lévinas' eigenen Worten zu sagen: „in der Sozialität.“<sup>120</sup> Lévinas konzidiert, dass die „Beziehung mit dem Antlitz, mit dem absolut anderen Anderen, das in diesem Sinne unendlich ist, meine Idee, mein commercium“ sei – und dennoch, so Lévinas entscheidender Hinweis darauf, die *Idee des Unendlichen* als eine Möglichkeitsbedingung der Heiligkeit des Antlitzes des Anderen teilhaftig zu werden, erhalte sich die Beziehung zwischen dem Anderen und mir „ohne Gewalt – sie hält sich im Frieden mit dieser absoluten Andersheit.“<sup>121</sup> Das Entscheidende dieser Beziehung zwischen dem Anderen und mir, ist offensichtlich die Gewaltlosigkeit, der Frieden, die unsere Beziehung positiv qualifiziert, sofern sie sich in der wechselseitigen Rede und im wechselseitigen, möglichen Schweigen, manifestiert – daher gelangt Lévinas zu der Überzeugung, dass der Widerstand des Anderen, sei's in der Rede, sei's im Schweigen, mir „keine Gewalt“ antue oder negativ wirke, sondern vielmehr eine „positive Struktur“ zeitige: „eine ethische“ Struktur, insofern die „erste Offenbarung des Anderen, die allen weiteren Beziehungen mit ihm vorausgesetzt ist“, nicht darin bestehe, dass „ich ihn in seinem negativen Widerstand ergreife und listig umgarne“, sondern dass ich, um im positiven Element des wechselseitigen sich auf das Antlitz des Anderen Bezugnehmens zu bleiben, „auf seinen Ausdruck, seine Offenbarung“ antworte.<sup>122</sup>

<sup>115</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 277 – 278.

<sup>116</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 278.

<sup>117</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 278 – 279.

<sup>118</sup> Ders. Ebd. S. 279.

<sup>119</sup> Ders. Ebd. S. 279.

<sup>120</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 282.

<sup>121</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 282 – 283.

<sup>122</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 283.

## Antlitz und Ethik

Das Mysterium des Antlitzes besteht offenbar darin, dass es sich „dem Besitz, meinen Vermögen entzieht.“ Das Sinnliche des Antlitzes und dessen Erscheinen, seine „Epiphanie“, wandelt sich von instantaner Fassbarkeit in „vollständigen Widerstand gegen den Zugriff.“<sup>123</sup>

Diese Verwandlung sei nur möglich durch „die Eröffnung einer neuen Dimension“, erläutert Lévinas den Widerstand des Antlitzes durch den Zugriff. Das Antlitz, das sich dem Zugriff entzieht, ist in diesem Prozess vergleichbar einem „Ausdruck, den das Antlitz in die Welt einführt“, es „durchstößt die Form“, es „spricht mit mir und fordert mich dadurch zu einer Beziehung auf, die kein gemeinsames Maß hat mit einem Vermögen, das ausgeübt wird, sei dieses Vermögen nun Genuss oder Erkenntnis.“<sup>124</sup>

Lévinas zeigt in diesem Zusammenhang die tödliche Gefahr, der die Sinnlichkeit des Antlitzes, in seiner Epiphanie ausgesetzt ist: er formuliert diese Gefahr der möglichen Zerstörung des Antlitzes, indem er darauf hinweist, dass „die Andersheit, die sich im Antlitz ausdrückt“ die „einzig mögliche Materie“ für dessen „totale Negation“ liefere, denn „Töten wollen kann ich nur ein absolut unabhängiges Seiendes, dasjenige, das unendlich meine Vermögen überschreitet und das sich dadurch ihnen nicht entgegensetzt, sondern das eigentliche Können des Vermögens paralyisiert“, weswegen der Andere das „einzige Seiende ist, das ich kann töten wollen.“<sup>125</sup>

Beim Mord erweist sich der Widerstand des Antlitzes gegen den Zugriff als „gleichsam null“, ein Umstand der menschlichen Geschichte, der auf die „außergewöhnliche Möglichkeit“ abzielt, ein Seiendes total zu negieren, denn „der Andere, der mir souverän *Nein* sagen kann, setzt sich der Spitze des Schwertes oder der Revolverkugel aus, und die ganze unerschütterliche Härte seines ‚Für-sich‘ mit diesem kompromisslosen *Nein*, das er entgegensetzt erlischt, wenn das Schwert oder die Kugel die Herzkammern oder den Herzvorhof getroffen hat.“<sup>126</sup>

Was der Andere mir in dieser Situation entgegensetzen kann, ist die „Unvorhersehbarkeit“ seiner Reaktion. Auf diese Weise setzt er mir nicht eine größere Kraft entgegen – eine Energie, die bewertbar ist und sich infolge dessen darstellt, als sei sie Teil eines Ganzen –, sondern die eigentliche Transzendenz seines Seins im Verhältnis zu diesem Ganzen; nicht irgendeinen Superlativ an Macht, sondern gerade die Unendlichkeit seiner Transzendenz.“ Von dieser Unendlichkeit der Transzendenz, die sich im widerständigen Antlitz des Anderen mir gegenüber manifestiert, sagt Lévinas, dass sie „stärker ist als der Mord“, da sie uns schon „in seinem Antlitz“ widersteht, diese Unendlichkeit epiphanisiert im Antlitz des Anderen, sie ist „der ursprüngliche *Ausdruck*, ist das erste Wort: „Du wirst keinen Mord begehen.“<sup>127</sup>

Das Unendliche „paralyisiert das Vermögen durch seinen unendlichen Widerstand gegen den Mord; der Widerstand, hart und unüberwindbar, leuchtet im Antlitz des Anderen, in der vollständigen Blöße seiner Augen ohne Verteidigung, in der Blöße der absoluten Offenheit des transzendenten.“<sup>128</sup> Entscheidend in dieser durch und durch prekären Situation, ist, wenn wir der einfühlsamen psychologischen Analyse des Philosophen Lévinas zu folgen bereit sind, dass sich in dem Widerstand des Antlitzes des Anderen der Widerstand dessen

<sup>123</sup> E. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit. – Vgl.: S. 283.

<sup>124</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 283.

<sup>125</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 284.

<sup>126</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 285.

<sup>127</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 285.

<sup>128</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 285 – 286.

manifestiert, „was keinen Widerstand leistet – der ethische Widerstand.“ Durch die „Epiphanie des Antlitzes“ werde diese Möglichkeit geweckt, das heißt: „die Unendlichkeit der Versuchung des Mordes zu ermessen – nicht nur als eine Versuchung totaler Zerstörung, sondern als die – rein ethische – Unmöglichkeit dieser Versuchung und dieses Versuchs.“<sup>129</sup> Für Lévinas ist „die Epiphanie des Antlitzes ethisch“, denn der Kampf, mit dem „dieses Antlitz drohen kann, *setzt* die Transzendenz des Ausdrucks *voraus*.“

Die Unmöglichkeit zu töten, habe „keine bloß negative und formale Bedeutung“, vielmehr sei diese, so Lévinas' Einschätzung, „positiv bedingt durch die Beziehung zum Unendlichen in uns.“ In dem „ethischen Widerstand“ präsentiere sich folglich das „Unendliche als Antlitz“, so dass der ethische Widerstand mein Vermögen lähmt und „erhebt sich in seiner Nacktheit und seiner Not hart und absolut vom Grunde der wehrlosen Augen.“<sup>130</sup> Durch das Verständnis „für diese Not und diesen Hunger“ wird die eigentliche Nähe des Anderen gestiftet; das Seiende, das sich an mich wendet, an mich in Form des Ausdrucks und der Rede appelliert, ist Epiphanie des Unendlichen, das heißt, mit Lévinas auf einleuchtende Weise zum Ausdruck gebracht: „Das Seiende, das sich manifestiert, steht seiner Manifestation bei und ruft mich infolge dessen zur Hilfe. Diese Assistenz ist nicht das Neutrum eines Bildes, sondern ein Ersuchen, das mich in seiner Not und in seiner Erhabenheit betrifft. (...) Sich als Antlitz manifestieren, sich jenseits der manifestierten und bloß phänomenalen Form durchsetzen, heißt, sich in einer Weise präsentieren, die nicht auf die Manifestation zurückgeführt werden kann, heißt, sich in der eigentlichen Geradheit des Von-Angesicht-zu-Angesicht ohne Vermittlung irgend eines Bildes in seiner Nacktheit, d.h. in seiner Not und in seinem Hunger präsentieren.“ Lévinas beendet diesen wunderbaren Gedankenflug mit einem alles erklärenden Diktum: „Die Bewegungen, die auf die Erhabenheit und auf die Demut des Anderen gerichtet sind, fallen im Begehren zusammen.“<sup>131</sup>

In diesem Zusammenhang bedeutet „sich manifestieren“, dass man seiner Manifestation in dem Sinne „beisteht“, dass wir den Gesprächspartner „anrufen und sich seiner Antwort und seiner Frage aussetzen.“<sup>132</sup> Das Seiende, das sich in seiner an mich appellierenden Manifestation, seiner Nacktheit, ausdrückt, „setzt sich durch; aber es tut dies, indem es mich in seiner Not und seiner Nacktheit – in seinem Hunger – um Hilfe angeht, ohne dass ich für seinen Anruf taub sein könnte.“ Das mich anrufende Seiende, begrenzt mitnichten mit seinem Ausdruck meine Freiheit, sondern, „indem es meine Güte hervorruft, fördert“ es dieselbe!<sup>133</sup>

Die Präsentation des Seins „im Antlitz“ lasse „keinen logischen Platz für sein kontradiktorisches Urteil“, formuliert Lévinas den unbedingten Anspruch des sich manifestierenden Seienden in seiner Nacktheit, d.h. in seiner Schutzbedürftigkeit, die sich unmittelbar an mich richtet, weswegen ich mich der Rede, „die von der Epiphanie als Antlitz eröffnet wird, nicht durch das Schweigen entziehen“ könne.<sup>134</sup> Angesichts des Hungers des Menschen gebe es „für die Verantwortung nur ein ‚objektives‘ Maß“, denn die Verantwortung könne „nicht abgewiesen werden“. Das Antlitz „öffnet die ursprüngliche Rede, deren erstes Wort Verpflichtung ist; keinerlei ‚Innerlichkeit‘ gestattet, der Verpflichtung aus dem Weg zu gehen.“ Die Rede, so Lévinas' Appell an den Menschen, sei

<sup>129</sup> E. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit. – Vgl.: S. 286.

<sup>130</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 286.

<sup>131</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 287.

<sup>132</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 287.

<sup>133</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 288.

<sup>134</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 288.

„die Kraft, die sogar die überzeugt, die nicht hören wollen, die Kraft also, die die wahre Universalität der Vernunft begründet.“<sup>135</sup>

## Antlitz und Vernunft

Das „eigentliche Geschehen des Ausdrucks“ bestehe darin, „von sich selber Zeugnis zu geben und zugleich die Gewähr für dieses Zeugnis zu übernehmen.“<sup>136</sup> Diese Bezeugung seiner selbst ist wiederum „nur als Antlitz, d.h. als Wort möglich.“ Das Wort wiederum „erzeugt den Anfang der Verstehbarkeit“, der Austausch der Gedanken findet „in der Sprache“ statt, „mit ihren Hintergedanken, mit dem Wechsel von Aufrichtigkeit und Lüge, der mit ihr gegeben ist, und setzt die Ursprünglichkeit des Antlitzes voraus.“<sup>137</sup>

Die Antlitz ist insofern die Möglichkeitsbedingung des Ausdrucksgeschehens innerhalb der Lévinas'schen *Ethik des Antlitzes*, insofern „ohne die Ursprünglichkeit des Antlitzes die Sprache nur eine Handlung unter Handlungen“ wäre, deren Sinn von uns „eine endlose Psychoanalyse oder Soziologie verlangen würde.“ Das heißt: „Ohne die Ursprünglichkeit des Antlitzes könnte die Sprache nicht beginnen“<sup>138</sup>, weswegen hieraus die Aussage verständlich wird, dass „die Epiphanie des Antlitzes selbst in gewisser Weise ein Ehrenwort ist.“<sup>139</sup>

Wenn wir das Verständnis der Ursprünglichkeit des Antlitzes als Ermöglichungsgrund des Kommunikationsaktes zwischen dem Anderen und mir betrachten wollen, dann bezieht „alle Sprache als Austausch verbaler Zeichen“ sich unmittelbar auf dieses „ursprüngliche Ehrenwort“, insofern das verbale Zeichen dort stattfindet, „wo jemand etwas einem Anderen zu verstehen gibt.“ Jedoch ist die Epiphanie des Antlitzes, von der Lévinas sagt, sie sei einem „Ehrenwort“ vergleichbar, nicht ausschließlich als kommunikativer Prozess von Rede und Gegenrede, also auf einen lediglich wechselseitigen Verstehensakt reduzierbar – vielmehr weist die Epiphanie über das bereits Ausgesagte hinaus, insofern das in der dialogischen Rede qua Epiphanie des Antlitzes ursprünglich sich manifestierende Ehrenwort der primäre und irreduzible Ausdruck einer „ethischen Beziehung“ ist, die sich als das „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ aktualisiert und sich dadurch von jeder Beziehung abhebt.<sup>140</sup>

Im Antlitz präsentiert sich folglich der „absolut andere“ / der „Andere“ als derjenige, der „den Selben“ nicht verneint, der ihm „keine Gewalt antut“ kurz: Das Antlitz „bleibt nach dem Maß dessen, der es empfängt, irdisch“, dies wiederum sei eine „Präsentation der Gewaltlosigkeit schlechthin, denn statt meine Freiheit zu verletzen, ruft sie zur Verantwortung und stiftet sie.“<sup>141</sup> Als Gewaltlosigkeit „hält sie indes die Pluralität des Selben und des Anderen aufrecht. Sie ist Frieden.“<sup>142</sup> Schließlich, so dynamisiert Lévinas seine ethischen Prinzipien, sei der Andere als die „erste vernünftige Unterweisung“ zu betrachten, denn der Andere verletzt die „makellose Identität“, indem er „auf einer anderen Ebene mit ihr auftaucht“ nicht – vielmehr spricht er mit dieser „makellosen Identität“, indem er sich „im Ausdruck, im Antlitz zeigt und aus dem Erhabenen kommt.“<sup>143</sup> Der Religionsphilosoph Emmanuel Lévinas versteht die

<sup>135</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 288 – 289.

<sup>136</sup> E. Levinas, Totalität und Unendlichkeit. – Vgl.: S. 290.

<sup>137</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 290.

<sup>138</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 290.

<sup>139</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 291.

<sup>140</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 291

<sup>141</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 291.

<sup>142</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 292.

<sup>143</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 293.



Beziehung mit dem Anderen als „Beziehung mit seiner Transzendenz“, da diese Transzendenz „in mich einführt, was nicht in mir war.“ Gleichwohl setzt diese Einwirkung auf meine Freiheit „gerade der Gewalt und der Kontingenz ein Ende und stiftet auch in diesem Sinne Vernunft.“ Die „Idee des Unendlichen“ sei weit davon entfernt, „den Geist zu vergewaltigen“, vielmehr bedinge diese die „eigentliche Gewaltlosigkeit“, denn sie „stiftet die Ethik“. Daher ist der Andere für die Vernunft „kein Skandal“, der sie in „dialektische Bewegung“ versetze, sondern „die erste Unterweisung.“<sup>144</sup>

---

<sup>144</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 294.

**Literaturverzeichnis / References:**

Peter Blomen, In Worten und Schriften überleben – Grundzüge jüdischen Denkens und Schreibens als Wegmarken einer Identitätssuche, in: *Topologik - Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, n. 15, 2014.

Florence Braunstein, Jean-François Pépin, 1 kilo de culture générale. Press Universitaires de France, Paris 2014. – Für die deutsche Ausgabe: 1 Kilo Kultur, München 2017.

Briefwechsel zwischen Sigmund Freud und Albert Einstein: „Warum Krieg?“ (1933), In: Sigmund Freud, Studienausgabe. Band IX, Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Limitierte Sonderausgabe, Frankfurt am Main, 2000.

René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*. Lateinisch-Deutsch. Hamburg 1977.

Sigmund Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen (1939). – In: S. Freud, Studienausgabe, Band IX, Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion.

Ders., Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Und Neue Folge, Studienausgabe, Band 1.

Ders., Einführung in die Psychoanalyse: Oktober 1915. - Mit einem Essay von Stéphane Moses. – Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1994. EVA-Reden, Band 13.

Peter Gay, „Ein gottloser Jude“. Sigmund Freuds Atheismus und die Entwicklung der Psychoanalyse. Deutsche Erstausgabe, Frankfurt am Main, 1999.

Stéphane Hessel, *Ô ma mémoire*. Gedichte, die mir unentbehrlich sind. – Düsseldorf, 1. Auflage 2010.

Emmanuel Lévinas, Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo. – 2. Unveränderte Neuauflage. – Wien: Passagen-Verlag, 1992. Edition Passagen; 11.

Ders., Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. – Freiburg, München, Alber 1987. – *Totalité e Infini. Essai sur l'Extériorité*. Martinus Nijhoff Publishers B. V., 1980.

Stéphane Moses, Über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Psychoanalyse, in: S. Freud, Einführung in die Psychoanalyse 1915.

Amos Oz, Fania Oz-Salzberger, *Juden und Worte*, Berlin 2013

Sextus Empiricus, Grundriss der pyrrhonischen Skepsis. Mit einer Einleitung von Malte Hossenfelder. Frankfurt, 7. Auflage 2103.

Hanne Tügel, Das Ethos-Projekt: Die Pläne für eine bessere Welt, in: *Geo. Das Reportage-Magazin*, Hamburg, Mai 2006.

Geza Vermes, Vom Jesus der Geschichte zum Christus des Dogmas. – Berlin, Erste Auflage  
2016. Verlag der Weltreligionen.