

Matthias Müller

Christliche Theologie im Angesicht des Judentums

Bausteine einer Phänomenologie
des Wartens

Kohlhammer

Matthias Müller

Christliche Theologie im Angesicht des Judentums

Bausteine einer Phänomenologie des Wartens

Verlag W. Kohlhammer

Gedruckt mit Unterstützung durch
das Erzbistum Freiburg,
das Bistum Erfurt,
die wissenschaftliche Gesellschaft in Freiburg im Breisgau,
die Johanna und Fritz Buch Gedächtnisstiftung.

D 25

[Als Dissertation unter dem Titel »Gemeinsames Warten?
Christliche Fundamentaltheologie im Angesicht des Judentums«
im Wintersemester 2008/09 angenommen durch die
Theologische Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.]

Alle Rechte vorbehalten

© 2009 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart

Gesamtherstellung:

W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. KG, Stuttgart

Printed in Germany

ISBN 978-3-17-021105-6

meinen Eltern
Christa Müller geb. Lüddecke
und
Dr. med. Jörg Müller

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	11
Einleitung	13
Kapitel I	
Fragmente einer Phänomenologie des Wartens	23
1 Phänomenologie im Warten	23
2 Semantik des Wartens	30
Innere Differenzierung des Sinnbezirks ‚warten‘	30
Etymologie	36
Hoffen und Harren	41
Fazit	47
3 Verantwortliche Geduld nach Emmanuel Lévinas	49
3.1 Verantwortung	49
Unendlichkeit und Nähe	50
Antlitz	51
Unabweisbarkeit	55
Ethische Sprache	56
3.2 Geduld	59
Semantik der Geduld	59
Geduld bei Lévinas	60
Passivität	63
Mut	65
Schmerz	66
3.2.1 Geduld und Gastlichkeit	70
3.2.2 Geduld und Liebkosung	71
3.2.3 Geduld, Sagen und Stellvertretung	74
3.2.4 Die anarchische Haltung des Wartens	78
4 Subjektivität des Wartens	81
4.1 Einheit als Unvertretbarkeit	82
Abhängige Geduld nach Friedrich Nietzsche	82

Unbedingtheit der Geduld nach Emmanuel Lévinas	85
4.2 Freiheit des Wartenden	90
„Freiheit zu ...“ als kreative Freiheit	91
Kreative Freiheit ist nicht „endlich“	96
4.3 Geduldige Hoffnung nach Albert Camus	98
4.4 Alterndes Subjekt	108
5 Geschichtlichkeit der Geduld	112
5.1 Das Subjekt als Anderer für den Anderen	112
Verfehlung	115
Warten lernen	116
Farbe bekennen	119
5.2 Wartezeit	123
Zeitbruch, vorursprüngliche Diachronie	126
Öffnung der Zeit – primordiale und geschichtliche Kontinuität	130
Erinnerung	133
Chronos der Geduld als Zeit Gottes	134
Zeit der Geduld als Kairos	138
6 Philosophische Gottesrede	140
Kapitel II	
Wartendes Judentum	151

Scriptural Reasoning

als Rahmen für eine christliche Lektüre jüdischer Texte	151
---	-----

1 Rabbinische Semantik des Wartens	165
1.1 Warten	167
1.2 Geduld	175
2 Rabbinische Traditionen des Wartens	178
2.1 Der wartende Mensch	178
2.1.1 „Wenn zwei zum Beten eintreten“ – bBer 5b	178
Midrasch	179
Halakha	181
2.1.2 Der wartende Gerechte	188
2.1.2.1 „Mirjam wartete“ – mSota 1, 9	188
2.1.2.2 „Nahum aus Gimzsu brachte ein Geschenk“ – pPea 21b	193

2.2 Geduld und Zorn Gottes	197
2.2.1 „Wenn sie zu mir sagen: Was ist dein Name?“ – ExR 3 ,6	198
2.2.2 „Als der Tempel zerstört wurde“ – bMen 53b	201
2.2.3 „...der große, mächtige und furchtbare Gott...“ – bJoma 69b	203
2.2.4 „...während seines Zornausbruchs ...“ – bBer 7a	205
2.3 Wartendes Israel – Messiaserwartung	208

Kapitel III

Christliche Theologie des Wartens	221
---	-----

1 Die Geduld Gottes in der Tradition	221
Gegenwart der Tradition bei Benedikt XVI.	221
Neutestamentlich	224
Irenäus	228
Tertullian	231
Cyprian	234
Augustinus	240
Patripassianismus?	248

2 Warten auf Gott – Gottes Warten. Die Leidensmystik Simone Weils	255
--	-----

3 Allmacht der Geduld Gottes	267
3.1 Theodizee der Allmacht	267
3.2 Gottes Geduld bei Romano Guardini	268
3.3 Allmacht als unbedingtes Wartenkönnen bei Hansjürgen Verweyen	277
Bildwerdung im „Ikonoklasmus“	278
Eucharistie der Geduld	281
Hosea als Lehrer der Geduld	284
Allmacht Gottes als unbedingtes Wartenkönnen	286

4 Der wartende Christus	292
4.1 Theologie des Karsamstags	293
Der Höllenabstieg	297
Der Karsamstag bei Hans Urs von Balthasar	303
Theologie des Todes bei Karl Rahner	309

4.2 Sitzend zur Rechten des Vaters	313
Origenes	316
Henri de Lubac	318
Joseph Ratzinger	320
Hansjürgen Verweyen	322
5 Der wartende Christus und das Judentum	326
5.1 Die bleibende Erwählung Israels	327
5.2 Die Jüdischkeit Jesu Christi	332
5.3 Israel als formale Christologie	334
Rezeption	336
5.4 Christus patiens	339
Das Judentum im Licht des wartenden Christus	341
Die Relevanz der nachbiblischen jüdischen Tradition	344
Israeltheologie und Theologie der Religionen	346
Anhang	349
1 Judaistische Bezeichnungen und Umschrift des Hebräischen	349
1.1 Bezeichnung der rabbinischen Traditionsliteratur	349
Mischna, Tosefta und Talmud	349
Weitere genannte Midraschsammlungen	349
1.2 Umschrift des Hebräischen Alphabets	350
2 Literaturverzeichnis	351

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde unter dem Titel: „Gemeinsames Warten? Christliche Fundamentaltheologie im Angesicht des Judentums“ im Wintersemester 2008/09 durch die Theologische Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg als Dissertation angenommen. Sie wurde für die Drucklegung leicht überarbeitet.

Vier theologischen Lehrern bin ich in tiefer Dankbarkeit verpflichtet.

Von Anfang meines Studiums an bis heute hat mich Prof. Hansjürgen Verweyen durch sein präzises, philosophisch geschultes und immer existentiell verwurzeltes Theologietreiben inspiriert. Für seine große und herzliche Unterstützung als Doktorvater möchte ich besonders danken.

Persönlich und biographisch verdanke ich Prof. Joachim Valentin viel. Er hat mir manches Tor zu zeitgenössischen philosophischen und kulturwissenschaftlichen Diskursen eröffnet und in langer Freundschaft Perspektiven und Motivation nicht nur für die akademische Arbeit gegeben.

Prof. Peter Ochs hat mir sehr unkompliziert einen Studienaufenthalt an der University of Virginia im Jahr 2002 ermöglicht. Von ihm habe ich seither viel gelernt, philosophisch und theologisch sowie über den rechten wissenschaftlichen Umgang miteinander im Spannungsfeld zwischen Judentum und Christentum.

Ich bin froh, seit dem Jahr 2004 wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Fundamentaltheologie bei Prof. Michael Gabel zu sein. Die vorliegende Arbeit ist auch der Versuch eines Beitrags zum Denken ‚im Vollzug‘, wie ich es bei ihm kennengelernt habe. Für die in dieser Zeit gewachsene theologische und persönliche Freundschaft bin ich sehr dankbar.

Mein Dank gilt außerdem der bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk, die die Entstehung dieser Arbeit durch ein Graduiertenstipendium ermöglicht hat. Für eine Förderung der Druckkosten geht besonderer Dank an Bischof Prof. Dr. Paul Wehrle und das Erzbistum Freiburg, an Bischof Dr. Joachim Wanke und das Bistum Erfurt, an die Wissenschaftliche Gesellschaft in Freiburg im Breisgau und an die Johanna und Fritz Buch Gedächtnisstiftung.

Für die gute Betreuung im Zusammenhang verschiedener Fragen rund um die Promotion danke ich herzlich Dr. Franz-Josef Klasen. Dem Verlag Kohlhammer danke ich für die Aufnahme dieser Arbeit in das Verlagsprogramm, Jürgen Schneider und Florian Specker haben mich in allen Fragen rund um die Veröffentlichung unterstützt und gut beraten.

Die hier verhandelte Fragestellung hat mich über einige Jahre begleitet. Viel verdanke ich meinen Eltern und Geschwistern, meinen Freunden und Iris, meiner Frau. In zahllosen Gesprächen und endlosem Korrekturlesen haben sie wesentlich dazu beigetragen, dass diese Arbeit ihren Weg und die hier vorliegende Form gefunden hat. Eher Ablenkung aber nicht minder erbaulich und in jedem Fall eine gute Schule der Geduld sind meine beiden Töchter, Jette Elisabeth und Lene Maria.

Mihla, 9. August 2009

Matthias Müller

Einleitung

Elie Wiesel zitierte in einem Vortrag, den er 1995 anlässlich einer Tagung über sein Leben und Werk bei der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart hielt, in einer kurzen Bemerkung zu seiner Sicht des Verhältnisses zwischen Christen und Juden Martin Buber:

Martin Buber nahm an einer Veranstaltung zum jüdisch-christlichen Dialog teil. Zahlreiche Juden und noch mehr Christen waren dort versammelt. Als er an der Reihe war zu sprechen, sagte er: „Meine Damen und Herren, wir haben in der Tat viele Gemeinsamkeiten. Wir warten alle auf den Messias. Sie glauben, er ist bereits gekommen, ist wieder gegangen und wird einst wiederkommen. Ich glaube, daß er bisher noch nicht gekommen ist, aber daß er irgendwann kommen wird. Deshalb mache ich Ihnen einen Vorschlag: Lassen Sie uns gemeinsam warten. Wenn er dann kommen wird“, sagte Martin Buber weiter, „fragen wir ihn einfach: Warst du schon einmal hier? Und dann“, sagte Buber, „hoffe ich, ganz nahe bei ihm zu stehen, um ihm ins Ohr zu flüstern: Antworte nicht!“¹

„Lassen Sie uns gemeinsam warten“ – die vorliegende Studie ist ein Versuch, dieser Aufforderung des Judaisten, Pädagogen und Philosophen Martin Buber im Munde des Friedensnobelpreisträgers und Zeugen von Auschwitz Elie Wiesel nachzukommen. Es ist die Suche nach einem Christentum, das in der Lage ist, gemeinsam mit dem Judentum zu warten, nach einer Sprache, die gemeinsames Warten trotz verschiedener Erwartungen ermöglicht.

Ein zentrales Anliegen dieser Studie ist, christliche Theologie im Angesicht des Judentums zu betreiben. Aus dem Erschrecken über die Tatsache, dass die Katastrophe der Schoah in einer vom Christentum geprägten Gesellschaft möglich war, stellt sich im Sinn der so genannten ‚Theologie nach Auschwitz‘ die Frage nach den Notwendigkeiten und Möglichkeiten einer Revision der christlichen Theologie.² Die christliche Religion hat als gesellschaftsprägende Kraft in großen Teilen der Welt jahrhundertlang Antijudaismen weitgehend bedenkenlos zum Kernbestand ihres Selbstverständnisses gerechnet. Diese Prägung darf als eine der wesentlichen Ursachen der antijüdischen Pogrome im

¹ ELIE WIESEL: *Zum Geleit: Kultur allein ist nicht genug*. In: Kultur allein ist nicht genug. Hg. von Reinhold Boschki und Dagmar Mensink. Münster (Lit) 1998, 38–42, 39. Von dieser Begebenheit berichtet Wiesel auch im ersten Teil seiner Autobiographie: vgl. ders.: *Alle Flüsse fließen ins Meer*. Hamburg (Hoffmann u. Campe) 1995, 502.

² Damit versteht sich die Arbeit als Teil jener Umkehrbewegung, die in dem Dokument *Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah* der PÄPSTLICHEN KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM vom 16. März 1998 (www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_16031998_shoah_en.html) unter dem Stichwort der *Teshuvah* für die Gemeinschaft der Kirche als Reaktion auf die Schuld der Kirchenglieder gefordert wird. Für eine jüdische Stimme zu dieser Erklärung, die diese Aufforderung zur *Teshuvah* positiv aufnimmt, vgl.: DAVID NOVAK: *Jews and Catholics: Beyond Apologies*. First Things 89 (January 1999), 20–25.

Verlauf der abendländischen Geschichte und ebenso für den Antisemitismus des 20. Jahrhunderts mit der Schoah als seinem schrecklichen Höhepunkt gelten. Sowohl in Deutschland als auch weltweit sind unter anderem religiös motivierte Diskriminierung, Verfolgung und Ausgrenzung von Menschen im Allgemeinen und Antisemitismus im Besonderen weiterhin leidvolle Realität. Eine der Ursachen sind Ausgrenzungsprozesse in der Ausbildung kultureller sowie religiöser Identitäten. Solcher Ausgrenzung hat sich auch die christliche Theologie schuldig gemacht, indem sie das Judentum von frühchristlicher Zeit an diskursiv beiseite gedrängt und bekämpft hat. Diese Problemanzeige für die aktuelle Theologie ist bekannt. Die Frage aber, wie christliche Identität ohne abwertende Ausgrenzung zu denken ist und dabei eine Kontinuität mit der Tradition erhalten und eine pluralistische Relativierung vermieden werden kann, hat viele ungelöste Aspekte. Daraus ergibt sich als Aufgabe für die Fundamentaltheologie eine Reflexion des christlichen Bekenntnisses, die das Gegenüber im Judentum weder ignoriert noch vereinnahmt oder ihm gar die Existenzberechtigung abspricht, sondern ohne eigenen Identitätsverlust aktuell beegnendes Judentum wahrnehmen kann.

In dem hier vorgelegten Versuch eines Beitrags zur Beantwortung dieser Frage wird als Ausgangspunkt die Grundhaltung des *Wartens* gewählt, in der sich Gemeinsames wie auch Trennendes zwischen Judentum und Christentum findet. Eine substantielle These zur Frage nach einem von Warten geprägten Gegenüber des Christentums zum Judentum ist nicht ohne eine tiefergehende Reflexion auf die philosophische und theologische Bedeutung des Wartens möglich. Was heißt es für den Menschen zu warten? In welchem Sinn ist das christliche Bekenntnis von einem Warten geprägt? Auf welchen Wegen wäre das wartende Christentum in der Lage, das Judentum wahrzunehmen?

Die Arbeit verfolgt eine christlich theologische Leitfrage. Die *philosophische Vergegenwärtigung im ersten Kapitel* muss im Dienst dieser Leitfrage klären, was ein authentisches und zugleich für die Sprachfähigkeit des christlichen Bekenntnisses adäquates Verständnis des Wartens sein kann. Wie ist die christlich religiöse Sprache anschlussfähig an diese philosophische Rationalität des Wartens und auf welche Weise unterscheidet sie sich von ihr? Im Zentrum dieser Begriffsklärung steht die Frage nach den Möglichkeiten der Vermittlung von Verschiedenheit und Gemeinsamkeit oder allgemeiner gesprochen: von Differenz und Einheit. Geduldiges Warten lässt sich als eine Haltung beschreiben, die eine philosophisch starke Form von Andersheit und damit eine irreduzible Differenzialität oder Gebrochenheit des Daseins zusammen denken lässt mit einem ebenfalls starken und unableitbaren Einheitsbegriff. Wenn ich Geduld beweise im Angesicht eines anderen Menschen oder in einer Situation, die nicht meinen Erwartungen entspricht, tritt eine spezifische Form von Einheit in der Differenz zu Tage. Die Zeit und die Geschichte zwischen dem Gegenüber und mir werden in meiner Geduld in den Dienst einer gemeinsamen Wahrheit gestellt.

Die Reflexion auf die Geduld wird im philosophischen Diskurs der Phänomenologie durchgeführt (vgl. Kapitel I. 1). Dabei lässt sich zeigen, dass dem Wahrheitsbegriff der Phänomenologie bereits von seinen Grundzügen her ein geschichtlicher Vollzugscharakter innewohnt, der sich mit dem französischen Philosophen Jacques Derrida verstehen lässt als durchzogen von einer fundamentalen ‚Verzögerung‘. Dieses Zögern im Sprachgeschehen kann mithilfe des philosophischen Werks von Emmanuel Lévinas weiter bestimmt werden als Geduld im Angesicht eines anderen Menschen.

Bevor mit der Lévinasschen Geduld der dieser Arbeit zugrunde liegende Begriff des Wartens ausführlich erörtert wird, ermöglicht ein Blick in das semantische Feld und die etymologische Entwicklung des hochdeutschen Lexems ‚Warten‘ die Erschließung erster philosophischer Grundsachverhalte für eine Phänomenologie des Wartens und zudem die Klärung der sprachlichen Bedingtheit jedes Zugangs zu einem Phänomen (I. 2). Im dritten Abschnitt des ersten Kapitels wird dann der bislang eher wenig beachtete Begriff der Geduld (französisch: *patience*) als ein Zentrum des philosophischen Anliegens des jüdischstämmigen Philosophen Emmanuel Lévinas entwickelt (I. 3). Die Geduld beschreibt hier die Wahrnehmung einer ursprünglichen Verantwortung des Subjekts. Wenn ich beispielsweise spreche, dann habe ich dadurch bereits die Verwicklung in einen interpersonalen Zusammenhang anerkannt, der mich dazu drängt, etwas zu sagen. Der Kern dieser – mit Lévinas gesprochen – „Verstrickung in Verantwortlichkeit“ ist allerdings nicht eine Aktivität. Der Anfang des Sprechens liegt nicht darin begründet, dass ich etwas sagen möchte, sondern ich möchte etwas sagen, weil ich erkannt habe, dass mein Dasein von einem anderen Menschen herausgefordert ist. Ein sprechendes Subjekt ist per se nicht selbstgenügsam! Darin, dass ich meine Stimme erhebe, habe ich den anderen Menschen bereits anerkannt. Das passive Moment, das der Aktivität meines Sprechens innewohnt, tritt in der Geduld in Reinform zutage. Wenn ich einem anderen Menschen Geduld entgegenbringe, bin ich dazu entschieden, die Tatsache ernst zu nehmen, dass der andere Mensch von mir unterschieden ist. Gleichzeitig halte ich – indem ich dem Anderen nicht den Rücken zukehre – an meiner Verantwortung für die gemeinsame Geschichte fest und bezeuge so eine fundamentale Gemeinsamkeit. Solche Geduld ist keine Frist, die ich dem anderen Menschen im Horizont meiner Erwartungen einräume. Sie ist vielmehr die Anerkennung der Tatsache, dass meine Begegnung mit dem anderen Menschen ihren ursprünglichen Sinn nicht von meinen Erwartungen an ihn erhält, sondern dadurch, dass er nicht ich ist.

Eine Abgrenzung gegen andere zentrale Begriffe im Denken Lévinas’ lässt das Besondere des Zugangs über die Geduld deutlich werden. Darauf aufbauend können Bestimmungen des geduldigen Subjekts beschrieben werden. Ein Subjekt, das Geduld beweist, ist frei, einzig und unvertretbar und darin doch bleibend auf etwas anderes bezogen. Es werden so auch die Anschlussmöglich-

keiten einer Phänomenologie der Geduld für subjekttheoretische Ansätze in Philosophie und Theologie deutlich (I. 4). An dieser Stelle öffnet sich die in Auseinandersetzung mit Lévinas gewonnene zunächst erstphilosophische phänomenologische Analyse auch für Begriffe der Geschichtlichkeit (I. 5). Der zu einer ursprünglichen Verantwortungskonstellation hinzutretende Dritte, Aspekte der Schuld, des Widerstands, der Sühne und schließlich die Zeit werden als Bestimmungen eines Daseins verständlich, das warten kann. Die in der Geduld gewonnene Zeit vollzieht eine Dauer in dem subjektiven Zeitbruch der Verantwortung und ermöglicht eine ‚Chronologie‘ des ‚Kairos‘. In der Zeit, die den Horizont des geduldigen Daseins bildet, deutet sich von der Verantwortung als Ordnung der praktischen Vernunft her die Möglichkeit eines philosophischen Verständnisses metaphysischer Zusammenhänge und eines philosophischen Gottesbegriffs an. Eine Erörterung des Gottesbegriffs in der Philosophie von Emmanuel Lévinas bildet den Abschluss des philosophischen Teils der vorliegenden Studie (I. 6). Dabei zeigt sich eine im Begriff ‚Gott‘ zur Sprache gebrachte Universalisierungsbewegung der Geduld. Der im Glauben Israels zutage getretene Monotheismus wird verständlich als Bekenntnis zu einer universalen Verantwortung. Nicht die Monolatrie als Ablehnung anderer Götter ist die Errungenschaft der philosophisch-theologischen Matrix von Judentum, Christentum und Islam, sondern die Singularität und damit die Universalität des ‚einen Gottes‘, der in der Verantwortung füreinander rufbar geworden ist. Monotheismus ist also etwas grundlegend anderes als eine letztlich nur totalitär zu denkende universale Monolatrie.

Die Geduld oder wirkliches Warten, das nicht nur Erwarten oder Abwarten ist, zeigt sich von der philosophischen Analyse her als ein adäquater Vollzugsinn von Subjektivität. Das Subjekt bewahrt hierbei die neuzeitlichen Bestimmungen der Autonomie und Handlungsfähigkeit gegenüber der Welt und kann dennoch bleibend bezogen auf ein irreduzibel anderes, unter Umständen auch widerständiges Gegenüber gedacht werden. Die von Lévinas her entwickelte Geduld als Fundamentalphänomen des Wartens ermöglicht wahrhaftige Rede in einer kontingenten und von Leiderfahrungen gebrochenen Geschichte und bietet der Theologie einen philosophischen Begriff zur Vermittlung von Vernunft und Glaube, von Verstand und Liebe und zur Vermittlung zwischen Menschlichkeit und Göttlichkeit. Ist dieser philosophische Begriff des Wartens auch für die Selbstvergewisserung des christlichen Bekenntnisses im Gegenüber zum Judentum geeignet?

Der *Blick in die jüdische Tradition im zweiten Kapitel* bewahrt eine möglichst große Eigenständigkeit im Argumentationsgang. Die im Warten postulierte Gemeinsamkeit zwischen Judentum und Christentum geht ja gerade nicht von einer inhaltlichen Übereinstimmung aus, die eine philosophische oder theologische Metaperspektive zur Formulierung einer christlich-jüdisch gemeinsamen Erwartung ermöglichen würde. Eine christliche Theologie, die das gemeinsame

Warten von Judentum und Christentum ernst nimmt, muss sich der Ungeduld enthalten, etwas Abschließendes über das jüdische Warten wissen zu wollen, und sie muss sich der wirklichen Begegnung mit dem Judentum aussetzen. Nur so kann ein gemeinsames Warten in den Blick kommen, das die fundamentalen Unterschiede in der Gemeinsamkeit bewahrt. Martin Buber scheint in dem eingangs zitierten Diktum diese Offenheit des Nicht-Wissens über den Anderen sogar für die messianische Zeit selbst annehmen zu wollen, wenn er hofft, dass der Messias nicht antworten wird und so die Geschichte nicht nachträglich im Sinne der einen, der anderen oder einer beide Lesarten verbindenden dritten Lesart entscheiden wird. Nur wenn das christlich theologische Fragen eine zu handfeste Einordnung der jüdischen Wartehaltung in das eigene theologische Konzept vermeidet, eröffnen sich für das christliche Bekenntnis Wege, das Judentum tatsächlich in seiner unterschiedlichen Erwartung wahr- und ernst zu nehmen und so ein gemeinsames *Warten* zu vollziehen.

In diesem Sinn werden im zweiten Kapitel einige Schlaglichter auf das Warten in der rabbinischen Tradition geworfen. Eine christliche Lektüre jüdischer Texte ist nicht selbstverständlich. Stets liegt die Gefahr einer Bemächtigung der jüdischen Tradition durch die christliche Theologie mit der Tendenz einer Enteignung der jüdischen Identität nahe. Im Blick auf dieses Problem wird auf den unter dem Namen *Scriptural Reasoning* praktizierten theologischen Dialog der drei abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam verwiesen, dem auch die Ausführungen im zweiten Kapitel verpflichtet sind: Unter Anerkennung der Differenzen sucht man in diesem Dialog aus theologischem Interesse die Begegnung mit den autoritativen Texten der anderen Traditionen in einem persönlichen multireligiösen Lektüregeschehen (vgl. Kapitel II. Vorbemerkung). Die Frage nach der theologischen Bedeutung einer christlichen Lektüre der jüdischen Tradition wird erst zum Abschluss des dritten Kapitels diskutiert (III. 5).

Aufgrund einer immer noch selten zu findenden substantiellen Auseinandersetzung mit der nachbiblischen jüdischen Tradition in der christlich systematischen Theologie ist das zweite Kapitel nicht zuletzt auch von dem Interesse geleitet, eine Einführung in die rabbinische Literatur und die sich darin zeigende besondere Form theologischer Argumentation und Schriftauslegung zu geben. Zunächst ist das semantische Feld des Wartens und der Geduld im wichtigsten Grundtext des rabbinischen Judentums, dem Babylonischen Talmud zu vermessen (II. 1). Dabei zeigen sich sowohl Unterschiede in der hebräischen und aramäischen Begrifflichkeit im Vergleich zur indoeuropäischen als auch signifikante Übergänge von der biblischen zur talmudischen Sprache vom Warten.

Die einzelnen näher besprochenen Traditionen gliedern sich in drei Gruppen. Es werden Texte zum Warten des Menschen (II. 2. 1), zur Geduld Gottes (II. 2. 2) und zur Messiaserwartung Israels (II. 2. 3) vorgestellt. Dabei zeigt sich,

dass die Geduld im rabbinischen Verständnis keineswegs zentral auf die Messiaserwartung gerichtet ist. Es tritt hier vielmehr in den verschiedensten Gestalten eine wartende Verortung des jüdischen Selbstverständnisses in der Geschichte und im Gegenüber zu Gott zutage, die vor allem an dem praktischen religiösen Lebensvollzug, der sogenannten ‚Halacha‘, interessiert ist. Die Messiaserwartung ordnet sich in die Perspektive des Grundgedankens von einer „halachischen Heiligung des Volkes“ ein.

Die *theologische Reflexion im dritten Kapitel* schließlich verfolgt die bis dahin aufgenommen Fäden einer Theologie des Wartens in die christliche Tradition hinein. Dabei stellt sich insbesondere die Frage nach der Weise, wie das christliche Bekenntnis in der Geschichte vollzogen wird. Ein wartendes Bekenntnis zu Christus kann dabei die Geschichte nicht nur – erwartend – von einem jenseits der Geschichte liegenden Ziel her, sondern auch jetzt schon als Heilgeschichte verstehen. Eine Theologie des Wartens nimmt die Zeitlichkeit und die Differenzen der Welt im Licht des Guten wahr. Der Geduld nah verwandt sind dabei vor allem die Hoffnung und die Liebe als zwei Grundbegriffe der christlichen Tradition. Während die Geduld als philosophischer Begriff allerdings mit geringeren Voraussetzungen auskommt als der – zumindest in der Alltagssprache, aber auch in der Philosophie – vieldeutige Begriff der Liebe und weniger ideologiefähig ist als die Hoffnung, bewahrt sie als Vollzug der Verantwortung dennoch das Potential zu einer dem Wahren und Guten verpflichteten Rede. So kann die Geduld das theologische Sprechen von der Hoffnung und der Liebe kritisch begleiten und auf neue Art an die philosophische Vernunft rückbinden.

Die christliche Tradition ist im Licht des philosophisch entwickelten und in der Begegnung mit der rabbinischen Theologie weiter angereicherten Geduldbegriffs zu lesen. Dabei stellt sich das christliche Bekenntnis den Linien des von Emmanuel Lévinas her gewonnenen philosophischen Gottesbegriffs entsprechend als ein universales Verständnis der je singulären zwischenmenschlichen Geduld dar. So ist es möglich, das Gute nicht begrenzt zu denken, ohne das Differenzkriterium gegen das Böse zu verlieren. Es zeigt sich, auf welche Weise das christliche Bekenntnis zu einer bedingungslosen Heilszusage Gottes in der Person Jesu Christi sich in der Geschichte verortet und welche Verhältnisbestimmung zum Judentum daraus folgt. Der Begriff der Geduld als Vermittlungsort von Identität und Andersheit und von Zeit und Ewigkeit ermöglicht dabei eine philosophisch ausgewiesene Rede vom wesentlich Christlichen.

Für die religiöse Tradition muss sich die Geduld als eine angemessene Eigenschaft Gottes nachweisen lassen. Nur dann kann im Warten ein unverkürztes Gottesbekenntnis gegeben sein. Ausgehend von einem Zitat aus einer Predigt von Benedikt XVI. aus den Anfangstagen seines Pontifikats über die Geduld Gottes, die die Welt erlöst, wird der Verwurzelung des Gedankens von der Geduld Gottes in der christlichen Tradition nachgegangen (III. 1). Nach einem

Blick auf die biblischen Grundlagen lässt sich bereits bei den frühen Lehrern der Kirche ein ausgearbeitetes Verständnis von der ‚Langmut‘ Gottes finden. Während bereits Irenäus von Lyon die Geduld Gottes in seiner Auseinandersetzung mit gnostischen Weltanschauungen als eine „Kraft in der Schwachheit“ beschreibt, finden sich bei den drei Kirchenvätern Tertullian, Cyprian und Augustinus eigenständige Abhandlungen zur Geduld Gottes. Für das sich entwickelnde Verständnis der Trinität lässt sich zeigen, dass die Geduld gleichzeitig die Einheit des dreifaltigen Gottes zu beschreiben in der Lage ist und in den Personen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes eine je besondere Bedeutung gewinnt.

Das christliche Bekenntnis muss sich Rechenschaft darüber geben, von welchen Begriffen her es ein Verständnis von der Größe, Macht und Universalität Gottes sucht. Wie geschieht die Erlösung beziehungsweise Erfüllung, oder wie vollzieht sich gar Gottes Allmacht? Solche Begriffe können zu einem Missverständnis der Unendlichkeit Gottes als Totalität führen und scheinen dann auf ein Gegenüber angewiesen zu sein, das durch die Aufwertung Gottes seinerseits abgewertet wird. Ganz anders formuliert die Geduld Gottes eine von nichts bedingte Stärke, die dennoch ein Gegenüber Gottes mit einem gerade in der Geduld zum Ausdruck kommenden eigenen Wert denken lässt. In den weiteren Abschnitten des christlich theologischen Kapitels der Arbeit werden im Horizont dieser Fragestellung Aspekte einer Theologie des Wartens anhand von theologischen Autoren des 20. Jahrhunderts weiter vertieft. In den späten, christlich leidensmystischen Aufzeichnungen der französische Sozialaktivistin und Philosophin Simone Weil kommt ein Warten auf Gott zu Darstellung, das zugleich das Warten Gottes ist (III. 2). Diese zweifache Bewegung christlicher Geduld lässt sich im Französischen auf den einen Begriff *attente de dieu* bringen. Im Zueinander von unbedingter Geduld Gottes und unbedingter Geduld des Menschen formuliert sich eine christliche Zuspitzung der philosophischen Geduld, insofern sich der Christ über die in der Geduld zum Ausdruck kommende Verantwortung für den anderen Menschen hinaus vor die Aufgabe gestellt sieht, das zu lieben, was man nicht begreifen kann. Es handelt sich dabei allerdings um eine Liebe, die zuerst in der geduldigen Verantwortung füreinander vollzogen wird. In Auseinandersetzung mit den beiden Theologen Romano Guardini und Hansjürgen Verweyen lässt sich in der Allmacht als Gottes unbedingtes Wartenkönnen ein zweiter Aspekt für eine Gotteslehre von der Geduld entwickeln (III. 3). Dabei wird insbesondere deutlich, dass ein Verständnis für die Geduld Gottes notwendig ist, um die Allmacht Gottes mit der Freiheit des Menschen und der Kontingenz der Welt zusammen zu denken.

Weitere Dimensionen einer Theologie der Geduld lassen sich in christologischer Argumentation gewinnen. Hier stellt insbesondere die zeitliche Dauer, die Christus bei den Toten verweilt – in der Tradition wach gehalten durch eine liturgische Leere am Karsamstag – eine Form der Geduld Christi dar (III. 4. 1).

Die letztgültige Universalität des Christuseignisses gewinnt so ihre Bedeutung von der Inkommensurabilität des Todes her. Hinweise auf diese universale Geduld Christi angesichts von Schuld, Tod und der Gottesferne des Menschseins lassen sich in der Karsamstagstheologie von Hans-Urs von Balthasar und in der Theologie des Todes von Karl Rahner finden. Über den Tod hinaus öffnet sich die Universalität des Christuseignisses im Licht der Geduld eschatologisch in alle Zukunft hinein, wie eine Tradition von Origenes über den eschatologisch wartenden Christus und ihre Rezeption bei Henri de Lubac, Joseph Ratzinger und Hansjürgen Verweyen zeigen (III. 4. 2). Der in der Geduld gegebene eschatologisch offene Horizont des Christuseignisses hat auch Konsequenzen für das Verhältnis des Neuen zum Alten Bund. Wenn Erfüllung im Christuseignis nicht bedeutet, dass etwas zu einem historisch vergangenen Datum abgeschlossen vorliegt, sondern in Christus die unbedingte Heilsmitteilung Gottes sich ins Heute hinein vollzieht, dann wird einsichtig, dass die klassische Lehre von der Substitution Israels durch die Kirche am Wesen des christlichen Erfüllungsbekenntnisses vorbeizieht. Das Christuseignis markiert nicht das historische Datum einer Ersetzung des Alten durch den Neuen Bund, sondern stellt das bis heute wirksame Heilsgeschehen dar, in dem sich die Geduld Gottes geschichtlich vollzieht. So kann als Konsequenz aus einem vertieften Verständnis für die Weise, in der das christliche Bekenntnis von einer Wartehaltung geprägt ist, in Auseinandersetzung mit dem von Hans Urs von Balthasar geprägten Theologumenon von „Israel als formaler Christologie“ abschließend gezeigt werden, dass das Christentum gemeinsam mit dem Judentum warten kann und muss (III. 5), da es sich in seiner Christusbegegnung selbst auf das je aktuell begegnende Judentum in einer eigenen Heilsbedeutung verwiesen weiß.

Wenn nicht anders vermerkt, werden Zitate aus dem Alten Testament trotz einer gewissen Sperrigkeit, die aber durchaus der Sperrigkeit der Originaltexte entspricht, in der Übersetzung von Buber-Rosenzweig³ angegeben. Zitate aus dem Neuen Testament werden in der revidierten Elberfelder Übersetzung⁴ und Zitate aus dem Talmud in der Übersetzung Goldschmidts⁵ wiedergegeben. Der griechische Originaltext des Neuen Testaments wird nach der Ausgabe von Nestle-Aland⁶ und der Originaltext der Hebräischen Bibel und der nachbiblischen jüdischen Tradition nach der Textfassung der Datenbank des *Responsa*

³ Zitiert nach: *Die Schrift*. Aus dem Hebräischen verdeutscht von MARTIN BUBER gemeinsam mit FRANZ ROSENZWEIG. Neuausgabe 1997, verbesserte Auflage der neubearbeiteten Ausgabe 1954. Stuttgart (Deutsche Bibelgesellschaft) 1998 (CD-Rom).

⁴ Zitiert nach: *BibleWorks* 5.0. Software for biblical exegesis and research. BibleWorks 2002 (CD-Rom).

⁵ Nach der einsprachigen Ausgabe: *Der babylonische Talmud* – תלמוד בבלי. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt. 12 Bände. Berlin (Jüdischer Verlag), 1929–1936.

⁶ Ebenfalls zitiert nach *BibleWorks* 5.0.

*Projects*⁷ der Bar-Ilan-Universität zitiert. Dabei wird der Text der Hebräischen Bibel unpunktiert und der Gottesname in Abkürzung oder respektvoll verändert wiedergegeben.

⁷ *The Responsa project – פרוייקט השו"ת*. Version 12. Ramat Gan (Bar-Ilan University) 2004.

Kapitel I

Fragmente einer Phänomenologie des Wartens

1 Phänomenologie im Warten

Die Möglichkeit des unmöglichen Systems wird uns zum Horizont werden, um uns vor dem Empirismus zu bewahren. Ohne hier der Philosophie dieses Zögerns nachzudenken, wollen wir in Klammern anmerken, daß wir durch ihren einfachen Ausdruck schon die eigentliche Problematik Lévinas' angeschnitten haben.¹

Ausgangspunkt der vorliegenden Studie ist die Frage nach der theologischen und philosophischen Valenz der Haltung des Wartens. Bevor das Phänomen des Wartens inhaltlich entfaltet werden kann, sind einige kursorische Bemerkungen zur Methodik und damit zum formalen Selbstverständnis der vorliegenden Untersuchung notwendig. Es soll dabei deutlich werden, in welchen Denktraditionen sich das folgende philosophische Kapitel bewegt und welcher Wahrheitsanspruch in der Philosophie gegeben ist, sodass sie eine geeignete Gesprächspartnerin und Rechtfertigungsinstanz für die Theologie ist. Eine vom *linguistic turn* in Unruhe versetzte Phänomenologie findet im Denken des französischen Philosophen Emmanuel Lévinas neue Anknüpfungspunkte für eine der Wahrheit verpflichtete philosophische Rede. Dass dabei insbesondere das Warten und die Geduld Schlüsselbegriffe sind, deutet sich schon in dieser Einführung an.

Es handelt sich bei ‚Warten‘ um einen Begriff, der ein gewisses Maß an Alltagsverständlichkeit besitzt, explizit aber keine lange philosophische Begriffsgeschichte aufweisen kann. Die Phänomenologie als methodisches Umfeld scheint sich nahezulegen. Als philosophische Bewegung geht die Phänomenologie vom Werk Edmund Husserls zu Beginn des 20. Jahrhunderts aus. Seit ihren Anfängen zerfiel sie in unterschiedlichste Strömungen und hat sich teilweise bis zur Unkenntlichkeit verändert. In ihren verschiedenen Spielarten hat sie große Teile der gegenwärtigen europäischen Philosophie entscheidend mitgeprägt.² Viele Denker, die sich selbst ausdrücklich in der Tradition der phäno-

¹ JACQUES DERRIDA: *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas*. In: ders.: *Die Schrift und die Differenz*. Übersetzt von Rodolphe Gasché. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 41989, 121–235, 129.

² Vgl. für einen grundlegenden Überblick über die Phänomenologische Bewegung: BERNHARD WALDENFELS: *Einführung in die Phänomenologie*. München (Fink) 1992; ders.: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 21998; HERBERT SPIEGELBERG: *The Phenomenological*

menologischen Bewegung sehen, haben sie an entscheidenden Punkten kritisiert, sie revolutioniert und zudem jeweils eigene spezifische Fragerichtungen entwickelt. In welchem Sinn soll hier also Phänomenologie betrieben und vom Phänomen des Wartens gesprochen werden? Einige flüchtige Bemerkungen zur Grundlegung durch Edmund Husserl, zu ihrer Kritik durch Jacques Derrida und zu der besonderen Weise, in der Emmanuel Lévinas Phänomenologie betreibt, müssen hierzu genügen.

Edmund Husserl ist in den 1900 bis 1901 erschienenen *Logischen Untersuchungen*³ durch den Gedanken der Intentionalität ein neuer zeitgemäßer Brückenschlag zwischen Geist und Welt für die Philosophie gelungen. Er konnte so eine philosophische Betrachtung der Welt als Wissenschaft neu etablieren und fruchtbar machen. Im Raum des intentionalen Bewusstseins oder im Vollzugsinn der Noesis-Noema-Korrelation konnte er mit dem Ruf zu den „Sachen selbst“⁴ der Philosophie als Phänomenologie einen Wahrheitsanspruch zurückgeben, der philosophische Aussagen mit neuer Bedeutsamkeit, d. h. Überprüfbarkeit und Relevanz für die Lebenswirklichkeit ausstattete.⁵ Husserls eigener Weg führte weiter über den Versuch einer transzendentallogischen Fundierung des Wahrheitsanspruchs der Phänomenologie in den *Ideen* (1913)⁶ bis hin zu seiner späten Wende zur Geschichte und Lebenswelt.⁷ So weist auch sein Lebenswerk auf eine der Phänomenologie innewohnende Unvollendetheit hin und auf ein Ringen um Wahrheitsanspruch zwischen letzter Gültigkeit und Geschichtlichkeit.

Trotz der im Sinn ihrer innovativen Kraft äußerst gelungenen Auflösung des Dilemmas der philosophischen Erkenntnis zwischen Welt und Bewusstsein in

Movement. Dordrecht u. a. (Kluwer Academic Publishers) ³1994; sowie die Sammlung von Dokumenten und Zeugnissen rund um Husserl: HANS RAINER SEPP: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*. Freiburg/München (Alber) ²1988.

³ EDMUND HUSSERL: *Logische Untersuchungen*. Bände I und II. Gesammelte Schriften. Text nach Husserliana XVII und XIX. Hg. von Elisabeth Ströker. Bände 2–4. Hamburg (Meiner) 1992.

⁴ „Wir wollen auf die ‚Sachen selbst‘ zurückgehen. An vollentwickelten Anschauungen wollen wir uns zur Evidenz bringen, dies hier in aktuell vollzogener Abstraktion Gegebene sei wahrhaft und wirklich das, was die Wortbedeutungen im Gesetzesausdruck meinen“ HUSSERL: *Logische Untersuchungen* II.1., 10.

⁵ Martin Heidegger formuliert 1925: „Das Große der Entdeckung der Phänomenologie liegt [...] darin, daß sie die Entdeckung der Möglichkeit des Forschens in der Philosophie ist.“ MARTIN HEIDEGGER: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Marburger Vorlesung Sommersemester 1925. Hg. von Petra Jaeger. Frankfurt/M. (Klostermann) 1979 (Gesamtausgabe Bd. 20), 184; zit. WALDENFELS: *Einführung*, 9.

⁶ EDMUND HUSSERL: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Nachwort (1930). Text nach Husserliana III/1 und V. Hg. von Elisabeth Ströker. Hamburg (Meiner) 1992 (Gesammelte Schriften Bd. 5).

⁷ Vgl. das unvollendete Spätwerk: EDMUND HUSSERL: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hg., eingeleitet und mit Register versehen von Elisabeth Ströker. Hamburg (Meiner) ³1996 (Philosophische Bibliothek 292). Für eine Entwicklung des Denkweges Husserls vgl. WALDENFELS: *Einführung*; sowie: KARL-HEINZ LEMBECK: *Einführung in die phänomenologische Philosophie*. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 1994.

der Grundstruktur des intentionalen Bewusstseins kündigt sich einer der entscheidenden Problemhorizonte der Erkenntnis im Übergang von Welt und Wahrnehmung bereits zu Beginn der Logischen Untersuchungen an. Wenn sich Husserl im Anschluss an die Prolegomena zu Beginn des zweiten Bandes der *Logischen Untersuchungen* in den „Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis“ der eigentlichen Durchführung der neuen Logik zuwendet, muss er zunächst das Problem der Sprache behandeln, welches jeden Erkenntnisbegriff in zentraler Weise zu bedingen scheint: „Die Notwendigkeit, die Logik mit sprachlichen Erörterungen zu beginnen, ist vom Standpunkte der logischen Kunstlehre oft anerkannt worden“⁸ lautet Husserls erster Satz. Im Folgenden beschreibt er ausgehend von der Sprachlichkeit und Zeichenhaftigkeit jedes empirischen Erkenntnis- oder Kommunikationsvorgangs den „Ausdruck“ im Hinblick darauf, wie dieser innerlich eine ideale Bedeutungssphäre enthält, erzeugt oder präsentiert. Auf diese Weise grenzt er nach der Rechtfertigung gegen den Psychologismus in den Prolegomena seine Erkenntnistheorie gegen eine andere Form der einseitigen Auflösung des Zwiespalts von Bewusstsein und Welt ab: Auch wenn sich das Denken immer schon der Sprache bedient, postuliert Husserl eine Möglichkeit von Bedeutung jenseits der Materialität und Zeichenhaftigkeit des Denk- oder Erkenntnisvorgangs. Der französische Philosoph Jacques Derrida wird eben diese sprachtheoretischen Reflexionen Husserls kritisieren, wodurch das Dilemma der Erkenntnis zwischen Welt und Bewusstsein erneut aufbricht. Dieser inneren Infragestellung der phänomenologischen Methode soll für das hier entwickelte Verständnis einer Phänomenologie des Wartens weiter gefolgt werden.

Was bedeutet diese Krise der Phänomenologie? Die Sprache ist für Husserl „eines der vornehmsten Hilfsmittel und Werkzeuge des Denkens“⁹. Deshalb widmet er der Bedeutung der Sprache für die Phänomenologie eine eigene Untersuchung. Auch für den frühen Husserl stehen also sprachliche Sätze an der Schwelle der Wissenschaft der Logik. Die Sprache bleibt dabei aber letzten Endes ein – wenn auch notwendiges – Mittel oder Werkzeug, dessen sich der Denker (oder das intentionale Bewusstsein) bedient, um wiederum Anderes, nämlich die idealen Gegenstände, zum Erscheinen zu bringen:

Sprachliche Erörterungen gehören nun sicherlich zu den philosophisch unerlässlichen Vorbereitungen für den Aufbau der reinen Logik, weil nur durch ihre Mithilfe die eigentlichen Objekte der logischen Forschung und, in weiterer Folge, die wesentlichen Arten und Unterschiede dieser Objekte zu unmißverständlicher Klarheit herauszuarbeiten sind.¹⁰

Damit gesteht Husserl die Fundamentalität des Sprachgeschehens für jeden Erkenntnisakt zu, zielt aber auf eine erkenntnisrelevante Wirklichkeit der „ei-

⁸ HUSSERL: *Logische Untersuchungen* II.1., 5.

⁹ HUSSERL: *Logische Untersuchungen* II.1., 5.

¹⁰ HUSSERL: *Logische Untersuchungen* II.1., 6. [Hervorhebung im Original.]

gentlichen Objekte“ jenseits der Sprache. An diesem Punkt entfaltet die sprachphilosophische Wende des sogenannten „*linguistic turn*“¹¹ ihre kritische Radikalität, insofern hier die Sprache nicht mehr als sekundäres Werkzeug oder Mittel des Denkens, sondern als Substanz des Denkens und des Bewusstseins schlechthin angenommen wird. Mit allen Besonderheiten, die sein Philosophie- gegenüber anderen Protagonisten des *linguistic turn* aufweist, operiert auch Derrida in seiner Kritik an Husserl zunächst gemäß den Paradigmen dieses neuen Denkens. Seine sich insbesondere aus dem Strukturalismus in der Prägung Ferdinand de Saussures speisende Denkweise beschreibt Bernhard Waldenfels als eine die Phänomenologie letztlich über sich selbst hinausführende Herausforderung, die anders als viele Paradigmenwechsel der unmittelbaren Husserlschüler nicht durch ein vorgeschaltetes Adjektiv¹² in einen Horizont der Phänomenologie zu integrieren sei.¹³ Die Philosophie Derridas stellt also in besonderer Weise ein kritisches Moment für eine heutige Phänomenologie dar. Ihrer dezentrierenden Wirkung muss sich jedes System philosophischer Aussagen mit dem ererbten Wahrheitsanspruch der Phänomenologie aussetzen, wenn es die „Symptome einer Andersheit und Fremdheit, die sich im Eigenen und Vertrauten ankündigt und durch keine Erweiterung der Vernunft aufzufangen ist“¹⁴, nicht ignorieren will.

Auf eine ausführliche Darstellung der Derridaschen Philosophie kann inzwischen auch für die deutschsprachige Philosophie und Theologie verzichtet werden.¹⁵ Derrida weist verschiedenen Ausprägungen des abendländischen Denkens¹⁶ und insbesondere auch der Husserlschen Phänomenologie¹⁷ in ihrer

¹¹ Dieser Begriff wurde geprägt von RICHARD M. RORTY in dem Titel seines Sammelbandes: *Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*. (Chicago (Univ. of Chicago Press) 1967). Schon in der Einleitung skizziert er methodische Probleme einer solchen Wende innerhalb der Philosophie und verleiht damit dem *linguistic turn* eine innerliche selbstkritische Perspektive, welche Derrida besser als andere Vertreter postmoderner Philosophie durchhält. Vgl. zur Entwicklung des *linguistic turn* auch MANFRED FRANK: *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1983, 274ff.

¹² Zum Beispiel im Sinne einer „ontologischen Phänomenologie“ des frühen Martin Heidegger oder einer „personalen Phänomenologie“ Max Schelers.

¹³ Vgl. WALDENFELS: *Einführung*, 129ff. und ders.: *Phänomenologie*, 535: „Jacques Derrida [...] ist der intimste Widerpart der Phänomenologie. Sein Denken setzt dort an, wo die Phänomenologie sich in ihren Angeln bewegt und wo sie aus den Angeln zu heben ist.“

¹⁴ WALDENFELS: *Einführung*, 131.

¹⁵ Zur Einführung vgl.: HEINZ KIMMERLE: *Jacques Derrida zur Einführung*. Hamburg (Junius) 2000; UWE DREISHOLTKAMP: *Jacques Derrida*. München (Beck) 1999; *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*. Hg. von HANS-DIETER GONDEK und BERNHARD WALDENFELS. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1997. Zur theologischen Relevanz vgl.: PETER ZEILLINGER: *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida*. Mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida. Münster u. a. (Lit) 2002; TILMAN BEYRICH: *Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard*. Berlin u. a. (de Gruyter) 2001; GRAHAM WARD: *Barth, Derrida, and the Language of Theology*. Cambridge u. a. (CUP) 1998; JOACHIM VALENTIN: *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*. Mit einem Vorwort von Hansjürgen Verweyen. Mainz (Matthias-Grünewald) 1997.

¹⁶ Vgl. die drei wichtigen Veröffentlichungen von 1967, die Derridas Denken in einem ‚Rundumschlag‘ als scharfsinnige und innovative Auseinandersetzung mit dem abendländischen Denken etablieren und den Grundstein für das philosophische Konzept der Dekonstruktion legen,

Mitte eine fundamentale Differenzialität nach, die er in seinem Neologismus der *différance* aber gerade nicht als statisches dichotomisches Prinzip beschreibt (welches die Möglichkeit einer Mitte negieren und an ihrer Stelle eine Differenz postulieren würde). Vielmehr ist er in der Lage, die Mitte des phänomenologischen Textgeschehens als *différance* selbst verschoben, bewegt, kreativ und (implizit, später zunehmend explizit) in ethischer Orientierung zu beschreiben. Im Licht der Kritik Derridas stellt sich die Phänomenologie formal als innerlich bewegtes und grenzenloses Sprachgeschehen dar, das in keiner Präsenz des Sinns oder der Wahrheit a priori gegründet oder teleologisch unzweifelhaft ausgerichtet ist. Eine besondere Rolle kommt in dieser Dezentrierung des phänomenologischen Sprachgeschehens der Zeitlichkeit zu. Mit der Zeitlichkeit der *différance* oder der *temporisation*¹⁸ unterliegt die Phänomenologie als eine um Wahrhaftigkeit der Bedeutung bemühte Textualität einem fundamentalen Aufschub, findet sich in ihren Aussagemöglichkeiten aufgespannt zwischen Verzögerung und Zögern.

Während Derrida das phänomenologische Textgeschehen auf diese Weise als Philosophie des *Aufschubs* oder bestenfalls des *Zögerns*¹⁹ beschreibt, wandelt sich

welche eine der einflussreichsten philosophischen Konzeptionen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts werden sollte: *De la Grammatologie*. Paris 1967. (Dt: *Grammatologie*. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1974.); *La Voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris 1967. (Dt: *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls. Aus dem Französischen übersetzt und mit einem Vorwort versehen von Jochen Hörisch. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1979.); sowie eine Sammlung von Vorträgen und Aufsätzen der Vorjahre: *L'écriture et la différence*. Paris 1967. (Dt: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1972.)

¹⁷ Zu Husserl vgl. über das bereits in der vorherigen Anmerkung genannte *Die Stimme und das Phänomen* hinaus bereits seine Magisterarbeit von 1954: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (erschienen: Paris (PUF) 1990) und den daraus entstandenen Vortragstext von 1959, *Genesis und Struktur' und die Phänomenologie* (Erstveröffentlichung 1964. Wieder abgedruckt in dem Sammelband: *Die Schrift und die Differenz* (1967), 236–58.) Schließlich fertigt Derrida 1962 eine französische Übersetzung von Husserls posthum veröffentlichtem Text *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem* (Beilage III der *Krisis*) mit einer ausführlichen Einleitung (*L'Origine de la géométrie*. Paris (PUF) 1962, dt.: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*. Übersetzt von Rüdiger Hentschel und Andreas Knop, München (Fink) 1987) an. Für eine detailliertere Analyse der Auseinandersetzung Derridas mit Husserl siehe: BERNHARD WALDENFELS: *Voranfänge des Derridaschen Denkens*. In: ders.: *Deutsch-französische Gedankengänge*. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1995, 83–89; sowie: ALWIN LETZKUS: *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Lévinas*. München (Fink) 2002. Letzкус arbeitet in seiner Studie aufbauend auf einer präzisen Diagnose der gemeinsamen Wurzel von Lévinas und Derrida in der Phänomenologie Husserls und Heideggers die verschiedenen Wege der beiden Denker heraus, um sie dann abschließend explizit einander gegenüberzustellen. Zur Entwicklung des frühen Denkens Derridas vgl. insbesondere ebd. 68–92.

¹⁸ Zum Begriff der *temporisation* bei Derrida und dem Bezug zur Zeitigkeit bei Heidegger (frz. *temporalisation*) vgl. HANS-DIETER GONDEK: *Zeit und Gabe*. In: *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*. Hg. von Hans-Dieter Gondek und Bernhard Waldenfels. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1997, 183–225, 204ff.

¹⁹ Derrida beschreibt sein eigenes Vorgehen in der Auseinandersetzung mit Lévinas: „Wir werden infolgedessen inkohärent sein, ohne uns aber systematisch zur Inkohärenz zu entschließen. Die Möglichkeit des unmöglichen Systems wird uns zum Horizont werden, um uns vor dem Empirismus zu bewahren. Ohne hier der Philosophie dieses Zögerns nachzudenken, wollen wir in Klammern anmerken, daß wir durch ihren einfachen Ausdruck schon die eigentliche Problematik Lévinas' angeschnitten haben.“ DERRIDA: *Gewalt*, 129.

die *différance* als gesichtslose Mitte der Phänomenologie in den Texten von Emmanuel Lévinas zur *patience*, zur ‚Geduld‘. Die formale und zeitliche *différance* wird verständlich als eine ethische „Nicht-Indifferenz“. Philosophische Sprache stellt sich dann als Phänomenologie des Ausharrens, des Wartens im Angesicht des Anderen dar. Diese Wendung kann den Anfragen der Derridaschen Dezentrierung des phänomenologischen Textgeschehens standhalten, ermöglicht aber, den harten Wahrheitsbegriff Husserls in einem fundamental interpersonalen Wahrheitsverständnis wiederzugewinnen. Bereits bei Derrida gebiert der bewegte Ozean der Textualität eine ethische Orientierung.²⁰ In den Texten Lévinas’ wird diese offene Bewegung des Zögerns als Orientierung auf das Antlitz des singulären Anderen und damit als geschichtlich je singuläres Warten ausdrücklich. Wie weiter unten ausführlicher gezeigt wird,²¹ markiert bei Lévinas das Antlitz des Anderen eine (Nicht-)Phänomenalität jener Unendlichkeit oder Transzendenz, die das Textgeschehen der Phänomenologie über jede selbstgenügsame oder statische Systematik hinausführt. Insofern das sprachliche Subjekt der Phänomenologie vom Nicht-Zentrum der Alterität her seine Orientierung erhält, kann es die dauerhafte Bewegung der Sprache mitvollziehen und die Verzögerung der *différance* als Warten im Angesicht des Anderen erst eigentlich verstehbar machen – d. h. vom Anschein der Absurdität befreien. Das Warten wird im Zusammenhang von Derrida und Lévinas verständlich als eine spezifische und vielleicht besonders ursprüngliche Weise, Zeit oder Hoffnung zu geben, ‚die man nicht hat‘²². In der aufmerksamen Ausrichtung auf das Antlitz, d. h. in der Geduld, im Warten oder in der Wahrnehmung der Verantwortung, ist ein Gerechtigkeits- und in diesem Sinn Wahrheitspotential für philosophische Sprache enthalten. Als solche (d. h. als „ethische Sprache“²³) ist eine Phänomenologie im Warten von einem unbedingten (Wahrheits-)Anspruch durchzogen, ohne die Wahrheit der Rede selbst garantieren zu können oder voraussetzen zu müssen. Die Phänomenologie gewinnt mit Lévinas eine explizite Ausrichtung in Wahrhaftigkeit zurück und bleibt dennoch anschlussfähig an die fundamentale Dezentrierung des phänomenologischen Projekts durch Derrida. Eine Phänomenologie des Wartens muss dementsprechend keineswegs Abschied nehmen von der mit Husserl gewonnenen Verpflichtung auf die Wissenschaftlichkeit und – wie noch zu zeigen sein wird – vom neuzeitlichen Denken des selbstbewussten Subjekts. Die Vernunft, in der sich die Phänomenologie zu rechtfertigen hat, ist aber eine fundamental gebrochene. Im Horizont der Phänomenologie hat sich eine irreduzible Differenzialität gezeigt (oder verborgen), die das selbstverständliche Vertrauen in

²⁰ Vgl. LETZKUS: *Dekonstruktion*, 345ff; SIMON CRITCHLEY: *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Edinburgh (Edinburgh Univ. Press) 1999.

²¹ Vgl. unten, S. 49ff.

²² Zum Ereignis der Gabe und der Unmöglichkeit und Geschichte(n) eröffnenden Möglichkeit einer ursprünglichen Gabe vgl. die Literaturhinweise unten, S. 93, Anm. 48.

²³ Vgl. unten, S. 57 das Zitat aus LÉVINAS: *Jenseits*, 211.

einen universalen oder nachweisbar widerspruchsfreien Horizont abhandeln kommen ließ. Auf welche Weise diese im Warten ausgerichtete Logik der Verantwortung eine starke Vernunft und ein starkes Subjekt trägt, soll in den weiteren Ausführungen zu Lévinas deutlich werden.²⁴

Diese kursorischen Bemerkungen zu den formalen Bestimmungen einer Phänomenologie des Wartens (oder besser: einer Phänomenologie *im Warten*) zeichnen den Anspruch und den Aufbau der auf den folgenden Seiten durchgeführten philosophischen Reflexion des Wartens vor. Die Tradition Husserls eröffnet mit der Noesis-Noema-Korrelation den Raum für das phänomenologische Ringen um Wahrheit und verpflichtet auf eine um wissenschaftliche Redlichkeit und Wahrhaftigkeit bemühte Hinwendung zur Sache des Wartens selbst. Die Fundamentalbestimmung der Phänomenologie als Ozean von Sprachbewegungen durch Derrida macht deutlich, dass es sich dabei um ein immer fragmentarisches Projekt handelt, das die *différance* oder den ‚Aufschub‘ im bedeutungsvollen Textgeschehen anhand des hier *im Zentrum* stehenden Phänomens ‚Warten‘ nur immer neu in Bewegung versetzen kann. Dementsprechend sollen im folgenden Abschnitt zunächst die Bewegungen der Sprache in der Umgebung des semantischen Feldes ‚Warten‘ selbst ins Spiel gebracht werden. Von Lévinas her stellt sich diese Phänomenalität des Wartens dann ethisch orientiert dar und lässt so die ‚Geduld‘ als Wurzelphänomen jeden Wartens vor Augen treten. Anschließend lassen sich weitere Ansichten des Wartens und der Geduld beschreiben, die weiterführende Perspektiven für eine Philosophie und Theologie des Wartens eröffnen. Der formale Wahrheitsanspruch einer in diesem Sinn verstandenen Phänomenologie *im Warten* stellt sich also als Wahrheitsfrage oder -suche im interpersonalen Feld der Sprachlichkeit dar; als theologische Arbeit sucht diese Studie dann in der jüdischen und der christlichen Tradition nach der geschichtlichen Rede von dieser Wahrheit der Geduld.

²⁴ Vgl. vor allem unten, S. 81ff.