Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 52 (2005)

Heft: 3

Artikel: Das Problem des Bruchs zwischen Ontologie und Ethik in den Werken des Metropoliten Johannes Zizioulas und Emmanuel Lévinas

Autor: Sigov, Konstantin

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760662

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

KONSTANTIN SIGOV

Das Problem des Bruchs zwischen Ontologie und Ethik in den Werken des Metropoliten Johannes Zizioulas und Emmanuel Lévinas

1. Unterschiede und Trennungen

In seinem Buch „Sein als Miteinandersein" schreibt der Metropolit von Pergamon, Johannes Zizioulas: „Die christliche Theologie kann durch die bemerkenswerte Arbeit von Emmanuel Lévinas ‚Totalität und Unendlichkeit'[1] eine außerordentliche Bereicherung erfahren".

Auf welche Gebiete bezieht sich jene wesentliche Bereicherung, von der der orthodoxe Theologe spricht? Die Arbeiten des Metropoliten Johannes sind durch zahllose Verbindungslinien mit der Philosophie von Lévinas, mit dessen Analyse der Fundamentalontologie Heideggers, seiner Kritik der griechischen Metaphysik und der zeitgenössischen Theorie des „Verschwindens des Menschen" verknüpft. Wir wollen versuchen, hier eine Leitlinie, das durchgehende Grundthema dieser beiden hervorragenden Denker herauszufinden, die sich beide mit dem Problem des Bruchs zwischen Ontologie und Ethik befasst haben.

Für beide Denker besitzt die Kategorie des Anderen eine Schlüsselfunktion. Die Kategorie der „Andersheit" hilft ihnen, die Grundbegriffe der Ontologie und Anthropologie in umfassender Weise neu zu deuten. Und das Thema der Beziehung zum Anderen scheint mir der weitaus fruchtbarste Ansatzpunkt zu sein, um ihre Standpunkte in Bezug auf das Verhältnis von Ontologie und Ethik zu vergleichen.

Bischof Johannes entfaltet die Gedanken von Lévinas in seiner Arbeit „Gemeinsamkeit und Andersheit":

> „Das Wesen der Sünde besteht in der Furcht vor dem Anderen, einer Furcht, die aus Ablehnung entsteht. In dem Moment jedoch, wo die Affirmation des eigenen ‚Ich' durch Ablehnung und nicht durch Annahme des Anderen erfolgt – genau das hat Adam gewählt, indem er seine Freiheit gebrauchte – wird der Andere natürlicher- und notwendigerweise als

[1] John D. ZIZIOULAS: *Being as communion. Studies in Personhood and the Church.* New York: St. Vladimir's seminary press, Crestwood, New York 1985, 86.

Feind und Bedrohung wahrgenommen. Die Versöhnung mit dem ‚Anderen', wer immer es sei, setzt die Versöhnung mit Gott voraus."[2]

Und weiter:

„Wenn sich die Furcht vor dem ‚Anderen' als Furcht vor der ‚Andersheit' [engl. Otherness, frz. Altérité, (in der dt. Übersetzung auch mit „Anderheit" übersetzt, A.d.Ü.)] manifestiert, sind wir geneigt, *Unterschied und Trennung gleichzusetzen.* Das erschwert und trübt das Denken und Verhalten des Menschen in gefährlicher Weise. Die sittlichen Folgen können außerordentlich gravierend sein. Wir *teilen* unser Leben und die menschlichen Wesen auf Grund *der Unterschiedenheit des einen vom Anderen ein.* Wir organisieren Staaten, Klubs, Bruderschaften und sogar Kirchen, indem wir auf Unterschieden aufbauen."[3]

Der Metropolit von Pergamon spürt in den Arbeiten der Kirchenväter die Ursprünge dieser Begriffe auf:

„In dem Maß wie Unterschiedenheit zur Getrenntheit wird, wird Unterschied zur Entfernung. Genau diese Termini gebraucht der heilige Maximus Confessor, um die universale und kosmische Situation zu bestimmen. Unterschiedenheit (diaphora) muss unterstützt werden, d.h. sie ist gut. Trennung (diairesis) ist die Perversion von Unterschiedenheit (diaphora) und ist schlecht."[4]

Der orthodoxe Theologe stellt die Offenbarung des Dreieinen Gottes ins Zentrum der Interpretation unseres Themas:

„Die Beziehungen zwischen Gemeinsamkeit und ‚Andersheit', wie sie in Gott existieren, sind das Modell sowohl für die Ekklesiologie, wie für die Anthropologie. Was lehrt uns das Dogma über die Heilige Dreifaltigkeit im Hinblick auf Gemeinsamkeit und ‚Andersheit'? Die Analyse der Lehre von der Dreifaltigkeit deckt jenes Faktum auf, dass, *die ‚Andersheit' konstitutives Element der Einheit und nicht ihre Folge ist.*"[5]

2. Die Frage nach dem Anderen und der Horizont der Ontologie

Um jene „Herausforderung" zu bestimmen, auf die der Theologe und der Philosoph antworten, greifen wir die ontologische Begriffskette auf, von der die Ethik von Lévinas sich freimacht: Totalität – Sein – Natur – Substanz – Hypostase.

[2] Metropolit John ZIZIOULAS: *Gemeinsamkeit und Andersheit.* In: Vestnik 172. Paris/New York/Moskau 1995, 8 (*Communion and Otherness.* Blankenberge 1993).

[3] Ebd., 9 (Hervorhebungen vom Autor).

[4] Ebd. 10.

[5] Ebd. 12 (Hervorhebungen durch K. S.)

In seinem Buch „Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen", hebt Lévinas als Charakteristikum, das unsere philosophische Epoche bestimmt, den Primat der Gemeinschaft über das Sein (und nicht umgekehrt) hervor: „die soziale Erfahrung als erste Intuition des Seins."[6]

Boëthius hatte das griechische Wort „hypostasis", das entscheidend für die Ausarbeitung der Begriffe „Personalität" und „Person" gewesen war, mit dem lateinischen Terminus „substantia" übersetzt. Ein Historiker, der die Entwicklung der uns hier interessierenden Begriffe im Mittelalter untersucht, konstatiert:

> „Die lateinische Philosophie betrachtet zuerst die Natur an sich, gelangt von dort zu ihren Trägern und dringt danach in sie ein, um die Natur zu finden. Der Lateiner betrachtet die Person als Modus der Natur, der Grieche betrachtet die Natur als Inhalt der Person."[7]

Lévinas übergeht die Bestimmung: „Natur als Inhalt der Person" mit Schweigen, und konzentriert seine ganze Kritik auf die Konzeption: „Person als Modus der Natur" (Totalität).[8]

Metropolit Johannes schreibt dazu, indem er sich auf Lévinas beruft:

> „Es bleibt die Frage, *ob die Andersheit für die Ontologie von Bedeutung sein kann,* ob die Ontologie fähig ist, ohne den Begriff der Totalität auszukommen. *Diese Frage bleibt* in höchstem Maß *eine offene Frage,* obwohl der erste Versuch, eine Lösung für dieses Problem zu finden, schon vom heiligen Maximus Confessor unternommen wurde..."[9]

Der differenzierte Beitrag von Lévinas, das Problem des personalen Seins neu zu bedenken, greift diese Frage in tiefer Weise auf. Zizioulas fügt dieser Initiative einiges hinzu und bemüht sich, die Aufmerksamkeit von Ch. Yannaras dafür zu gewinnen.

Christos Yannaras hat in seinem Buch „Der ontologische Inhalt des theologischen Begriffs der Personalität" (1970) versucht, die Ideen Heideggers aufzugreifen, um die griechische patriststische Theologie auszulegen. Für die zeitgenössischen griechischen Theologen ist das Denken Heideggers außerordentlich bedeutsam. Sie folgen Heidegger in seinem Bestreben, die Ontologie von einem absoluten „Ontismus" zu befreien.

[6] E. LÉVINAS: *Entre nous. Essais sur le penser – à – l'autre*, Paris: Grasset 1991, 67.

[7] Zit. Nach V. LOSSKIJ: *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris: Cerf 1990, 57.

[8] Die negativen Folgen der Konzeption einer „reinen Natur" der Epoche der Gegenreformation hat Henri de Lubac untersucht (s. „*Surnaturel. Etudes historiques*" Paris: DDB 1991), wobei er die Schwierigkeiten analysiert, die die Tendenz mit sich bringt, das „Natürliche" und das „Übernatürliche" einander systematisch gegenüberzustellen.

[9] John D. ZIZIOULAS: *Being as communion*, 86 (Hervorhebungen durch K.S.).

Zizioulas stellt jedoch mit Lévinas die Frage nach dem Status von Bewusstsein und Subjekt:

> „s. die Kritik Heideggers, die der zeitgenössische Philosoph in seiner wichtigen Arbeit ‚Totalität und Unendlichkeit' aufgenommen hat: ‚Sein und Zeit vertritt" – zitiert Zizioulas die Worte von Lévinas – „in der Hauptsache folgende These: Das Sein ist nicht vom Verständnis des Seins (das sich wie die Zeit entfaltet) zu trennen, das Sein richtet im Grunde genommen seinen Ruf an die Subjektivität"'.[10]

Nach Meinung von Zizioulas stösst die Anwendung der „Fundamentalontologie" in der Interpretation der patristischen Theologie auf fundamentale Schwierigkeiten. Als Beispiele legt er folgende Fragen vor:

1) Ist bei Heidegger eine außerzeitliche Ontologie denkbar? Und ist bei den Vätern ihrerseits eine zeitliche (temporale) Ontologie im Hinblick auf Gott denkbar?

2) Kann der Tod ein ontologischer Begriff für die Väter sein, die ja doch gerade den Tod als den Hauptfeind des Seins betrachten?

Von Lévinas ausgehend entwickelt der griechische Philosoph seine Version des Personalismus: „Indem wir darauf bestehen, dass Gott ekstatisch ist, d.h dank des Vaters existiert, lehnen wir die ontologische Priorität der Substanz in Bezug auf die Personalität ab, und ebenso die ‚Panorama'-Ontologie" (diesen Terminus führt Lévinas – Heidegger kritisierend – ein).[11]

Die Antithese der Ethik von Lévinas und der Ontologie Heideggers ist eins der Schlüsselereignisse der Philosophie des XX. Jahrhunderts. Die Gegenposition zu den Thesen des Buches „Sein und Zeit" (1928) wird schon im Titel des ersten Nachkriegswerkes von Lévinas „Die Zeit und der Andere" (1948) artikuliert. Die Kategorie des „Anderen" tritt bei Lévinas – sowohl im Titel der Arbeit, wie auch in einem neuen Begriffssystem – an die Stelle des Heideggerschen „Seins". Das Buch „Die Zeit und der Andere" ist aus einem Vorlesungszyklus entstanden, den Lévinas in den Jahren 1946/1947 in dem philosophischen Collège vorgetragen hat, das sein Freund Jean Wahl (1888–1974) in Paris gegründet hatte. Dieses Buch „ist ein Zeugnis der besonderen Atmosphäre der Offenheit, mit der uns der Berg der heiligen Geneviève bald nach der Befreiung beschenkte"[12]. Wir möchten hier auch auf die Bedeutung der persönlichen Begegnung von Vladimir Losskij (1903–1958) und Emma-

[10] Ebd., 45.

[11] Ebd.

[12] LÉVINAS: *Le temps et l'autre.* Paris: PUF 1983, II.

nuel Lévinas (1905–1995) in dieser Nachkriegs-„Atmosphäre der Offenheit" hinweisen.[13]

Vladimir Losskij hat an der Arbeit im Philosophischen Collège aktiv teilgenommen und war ein Freund von Jean Wahl. Die Vorlesungen von Lévinas stießen auf allgemeines Interesse. Der Vortrag Losskijs im Collège Philosophique ist grundlegend für seine Arbeit über das Problem der Ontologie der Personalität. Hier arbeitet er auf seine eigene besondere Weise das beiden – Lévinas und ihm – gemeinsame Thema der Überwindung des „Ontologismus" heraus.[14] Einen wichtigen Beitrag zur Vertiefung dieses Themas lieferte die vollständige französische Übersetzung des „Corpus Aeropagiticum" von Maurice de Gandillac.[15] Für Lévinas und Losskij war der von Platon im 5. Buch der „Politeia" formulierte Gedanke eines „Wohles, das das Sein übersteigt" von großer Bedeutung. Bei Platon und bei Aeropagita suchen sie nach Möglichkeiten einer philosophischen Alternative zur „substantionalistischen" Tendenz der Metaphysik.[16]

3. Die „Epiphanie des Antlitzes" versus Besessenheit durch den Krieg

Der Naturalismus – als die herrschende Ideologie der Epoche der „wissenschaftlich-technischen Revolution" – hat das gesamte Wissen über den Menschen transformiert, von der medizinischen Sicht des Menschen als einem physiologischen „Körper" bis hin zum sozial-politischen Blick auf die „natürlichen" gesellschaftlichen Rechte und Freiheiten des Menschen. Im XX. Jahrhundert zerstört sich der „vereinfachte Naturalismus des XIX. Jahrhunderts" selbst, in dem sich, nach einer Definition von S.L. Frank, „das System der Naturkräfte als ein sich geschlossenes und das ganze Sein erschöpfendes darstellte."[17]

[13] Nikolaj Vladimirovič Losskij hat diese in einem Vortrag ausgesprochene Beobachtung bestätigt, und ich benutze die Gelegenheit, einem Zeugen des Dialogs von V. Losskij und E. Lévinas dafür zu danken, mich auf die Fruchtbarkeit einer vergleichenden Untersuchung ihrer Arbeiten hingewiesen zu haben.

[14] Vladimir LOSSKIJ: *Der theologische Begriff der menschlichen Personalität.* (Vorlesung, vom Autor im „Collège philosophique" am 12. Februar 1952 vorgetragen). In: DERS.: *Theologie und Gottesschau.* Moskau: Verlag der Bruderschaft des Heiligen Vladimir 2000, 289–302.

[15] Vgl. die Erinnerungen an die Freundschaft mit V. Losskij: *Maurice de Gandillac. Une âme transparente.* In: *La vie spirituelle. 730,* Mars 1999, 61–64.

[16] Vgl. die ausführliche Analyse und Beschreibung des Kontextes dieses Problems in der Dissertation von Michel STAVROU: *L'approche théologique de la personne chez Vladimir Lossky et Jean Zizioulas.* Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, Paris, Avril 1996. Ich danke dem Autor, dass ich die Möglichkeit bekam, seine bemerkenswerte Arbeit vor ihrer Publikation kennenzulernen.

[17] S.L. FRANK: *Das Licht in der Finsternis. Versuch einer christlichen Ethik und Sozialphilosophie.* Moskau: „Faktorial" 1998, 64.

Die Expansion des Naturalismus, der bemüht ist, sich alle denkbaren Horizonte des Seins des Menschen zu unterwerfen, verwandelt den allgemeinen Begriff der Natur oder der „Nature" (Lévinas bleibt – nicht ohne Polemik – dabei, das Wort „Nature" mit großen Buchstaben zu schreiben) in ein Idol.

Das Idol des Naturalismus fordert globale und lokale Opfer. Die Vorstellung von einer „natürlichen" Herrschaft der einen Rasse über die anderen, einer „natürlichen" Tendenz der „gesunden" Sozialindividuen zur Ausmerzung der „ungesunden", suspekten usw. führen zu einem unsinnigen globalen Opfer von Menschenleben. Die lokalen Opfer im Namen Der Natur sind nicht weniger niederschmetternd: Sie zerstören gerade jene fundamentalen Zusammenhänge von Dingen und Begriffen, die vorher als natürlich galten.

Lévinas analysiert in kritischer Weise eine Totalität, in der die eigenständigen, durch niemand zu ersetzenden Personen verschwinden. Der Krieg führt zur Auffassung des Seins als vollständiger Totalität: Er führt zur Bildung einer „Front" und zum „frontalen" Blick auf die Dinge. Der Traktat „Totalität und Unendlichkeit" beginnt mit den Worten:

> „Man kommt leicht überein, dass es äußerst wichtig ist zu wissen, ob uns die Moral nicht zum Narren hält. Besteht die Hellsicht der Vernunft – ihre Offenheit für das Wahre – nicht darin, die permanente Möglichkeit des Krieges vorauszusehen? Der Zustand des Krieges ‚suspendiert' die Moral; er beraubt die ewigen Verpflichtungen und Institutionen ihrer Ewigkeit und annulliert von diesem Moment an, vorläufig, die unbedingten Imperative. Er wirft seinen Schatten voraus auf die Taten der Menschen..."[18]

Im Krieg werden die Menschen auf die Träger von Kräften reduziert, die über sie hinweg handeln. Der Krieg ist nicht nur an sich ein bedeutendes und großes Ereignis, er bildet auch eine ganz bestimmte Sicht der Ereignisse aus, eine „Weltanschauung", die den Menschen auch in friedlichen Tagen mehr oder weniger hypnotisiert. Die Erfahrung des Krieges diktiert die Ontologie der Totalität. Diese Ontologie kritisiert Lévinas als den spekulativen Grund der modernen totalitären Ideologien.

> „Die Theophanie der Person ist Ethik. Der Kampf, der diese Person bedrohen kann, setzt eine Transzendentalität dieses Begriffs voraus. Die Person droht mit Kampf als Möglichkeit; dabei schöpft diese Drohung nicht die Epiphanie des Unendlichen aus und formuliert sie nicht vom ersten Wort an. Der Krieg setzt den Frieden voraus – die antizipierte und unzer-

[18] E. LÉVINAS: *Totalité et Infini.* Martinus Nijhoff 1971, 5.

störbare Anwesenheit des Anderen; der Krieg ist nicht das erste Ereignis der Begegnung."[19]

Der „Jahrhundertkrieg" des XX. Jahrhunderts hat, nach Lévinas, mit nie dagewesener Wucht die Destruktion einer Metaphysik mit sich gebracht, die auf das Prinzip Heraklits „der Krieg lenkt die Ordnung der Dinge" zurückgeht. Der große „Schatten des Krieges" lag auf der Natur (gr. Physis, lat. Natura) – lange vor dem modernen Militarismus. Aber erst die Neuzeit hat in der politischen Philosophie von Hobbes ein Gleichheitszeichen zwischen den „Status des Krieges" (state of war) und den „natürlichen Status" (state of nature) gesetzt. Die Kritik dieses Paradigmas der Anhänger der politischen Philosophie von Hobbes ist Thema der Arbeit von Lévinas: „Das unnötige Leiden".[20] Drei Faktoren der Neuzeit determinieren den tragischen Zwist zwischen dem „ethischen" und dem „natürlichen" Prinzip: 1) die Diskrepanz zwischen Ethik und Politik; 2) die Versklavung der Politik durch die Ideologie des Krieges; 3) die Identifizierung des Krieges mit einem „natürlichen Zustand". Die Ethik als Widerstand gegen den Geist des Krieges, als Widerstand gegen den „natürlichen" Krieg aller gegen alle ist dazu verurteilt, konsequent und beharrlich antinaturalistisch zu sein. „Der Bruch mit der natürlichen Ordnung des Seins" ist das Prinzip der Ethik und ihrer Konstante bei Lévinas.[21]

4. Anthropologie versus „Egologie"

Um was für eine „Natur" geht es genau im weiteren Kontext: um belebte oder unbelebte? Um die der Pflanzen oder die der Tiere? Um die der Tiere oder die der Menschen? Um eine geschaffene oder ungeschaffene? Die Deutung der Natur als Totalität hebt diese wesentlichen Abgrenzungen auf. Und dementsprechend erweisen sich auch die Einteilungen der Typen der Gewaltanwendung, deren physische, psychologische, soziale, ökonomische, politische, kulturelle Formen, im Hinblick auf den ontologischen „Ursprung aller Gewaltanwendung" als sekundär:

„Die natürliche Geschichte der Menschheit im Blut und in den Tränen der Kriege zwischen Personen, Nationen und Klassen; die Materie der Dinge,

[19] E. Lévinas: *Ausgewähltes. Totalität und Unendlichkeit.* Moskau/St. Petersburg.: Universitetskaja kniga 2000, 204.

[20] E. LÉVINAS: *La souffrance inutile.* In: *Entre nous,* 107–120.

[21] Vgl. K. SIGOV: „Between – Us" *Violence? Break? Justice?* (*The Ethical Philosophy of Emmanuel Lévinas*). In: Jews and Slavs V. / The Hebrew University of Jerusalem, Prof. W. Moskovich. Jerusalem 2000, 314–324; *Les lieux du mythe européen: La langue de Rome, le plurilinguisme de Genève, l'hétéroglossie de Kiev.* In: Hermes, Centre National de la Recherche Scientifique. Paris 1999. No 23–24, 271–279.

die schwere Materie, die Härte, das In-sich-Eingeschlossensein bis hin zum Gefesseltsein in dem interatomaren Raum, von dem die Physiker sprechen..."[22]

Das völlige Ineinanderfallen des „Horizonts des Seins" mit dem Horizont der Gewaltanwendung ist der beeindruckende Grundzug der Vollendung der Epoche der „Egologie". Egoismus bedeutete zur Zeit der Entstehung dieses Wortes (in der Mitte des XVIII. Jahrhunderts)[23] den Hang, übermäßig viel über sich selbst zu sprechen; daher war er auf einen Kreis von Sprechern beschränkt und berührte von sich her nicht die gegenseitigen Beziehungen der Mikro- und Makrowelten. Hobbes ging zu weit damit, den Menschen auf seinen „Instinkt der Selbsterhaltung" und seine Furcht vor einem gewaltsamen Tod zu reduzieren (indem er mit einem Schlag sowohl die antiken, wie die christlichen Traditionen der Ethik und der Anthropologie verwarf). Aber sogar das System des „Leviathan" dehnte die Furcht, vernichtet zu werden, nicht auf das *ganze Sein* als solches aus, legte der Ontologie nicht den egoistischen Instinkt zugrunde... Der Fortschritt der Physik (darunter auch der sozialen Physik) gelangte bis zum XX. Jahrhundert nicht bis zum Gedanken eines In-Sich-Selbst-Eingeschlossenseins und einer „Egologie" auf der Ebene der Makro- und Mikrowelt. Kann denn dieser „inter-atomare" Egoismus nicht jetzt das Sein und die Beziehung „zwischen – uns" bestimmen?

Lévinas stellt im Grunde nicht einmal die Frage nach der Ontologie der Gewaltanwendung, sondern nach der Gewaltanwendung der „Ontologie" selbst. Mit Pascal analysiert er – aber schon in einer systematischen Form – den eigenwilligen Gestus Kains: „Mein Platz unter der Sonne ist das Prinzip und die Art und Weise der Usurpierung der ganzen Erde". In Frage gestellt ist nicht nur die „gefallene" menschliche Natur, sondern auch die Natur als solche, „die eigentliche Natur wird unter das Zeichen der Frage gestellt". Lévinas spitzt seinen Gedanken noch zu: die (von der Ethik isolierte) Onto-anthropo-logie kommt in der Antwort Kains an Gott zum Ausdruck: „Bin ich denn der Hüter meines Bruders?".

Zu erwähnen ist dabei noch eine andere Perspektive der Deutung dieser Replik Kains. Bischof Kallistos stellt nicht Ontologie und Ethik einander gegenüber, sondern verweist auf die Möglichkeit einer paradoxen Art der Verbundenheit. Er schreibt: „Warum hat Kain eine Sünde

[22] Einführung zu: E. LÉVINAS: *Entre nous.*

[23] Vgl. Égoisme. In: *Dictionnaire historique de la langue française.* Paris: Le Robert, 1994, I, 667.

begangen, als er zu Gott sagte: ‚Bin ich denn der Hüter meines Bruders?' Weil Gott die Dreifaltigkeit ist."[24]

Bei der Analyse einer direkten oder indirekten Abhängigkeit der Anthropo-logie von der „Ego-logie" stellt sich die Frage nach den Kriterien ihrer Abgrenzung.[25]

5. Das kenotische Ethos

Lévinas zitiert in zustimmender Weise Worte von Simone Weil:[26] „Vater, reiß diesen Leib und diese Seele von mir, um sie in Deine Werke zu verwandeln, und lass von mir auf ewig nichts mehr zurück als dieses Losgerissensein."[27]

Daher ist hier die Frage zu stellen: Wenn das ontologische Fundament der Gewaltsamkeit jede Möglichkeit eines authentischen Umgangs „zwischen uns" ausgeschlossen hat, schließt dann nicht jetzt die Möglichkeit menschlicher Beziehung – wenngleich auf entgegengesetzte Weise – den radikalen Bruch aus? Nein, sie schließt ihn nicht aus, sagt Lévinas aller Evidenz zum Trotz. Die Sprengung der Totalität ist der Beginn einer unendlichen Beziehung, deren Realität die Unbegrenztheit der Distanz nicht aufhebt. Im Gegenteil. Die einzige Chance eines Übergangs, die Chance, vom spontanen „Imperialismus des Ich", von der Usurpation des „Platzes unter der Sonne", in der das andere Wesen „verschlungen" wird, zu einer Gemeinschaft mit dem unergründlichen, nicht absorbierbaren Anderen zu gelangen – ist die wortlose Anerkennung der Asymmetrie zwischen uns: Dem Anderen und mir.

Die Divergenz der Ethik von Lévinas zur Dialogphilosophie von Martin Buber konzentriert sich genau auf diesen Punkt. Nach Buber herrscht zwischen Ich und Du gegenseitige Sympathie, aber für Lévinas ist eine solche Form der Beziehung zu „symmetrisch", und das Risiko, dass sich hier das Ich-Du zur Totalität des Wir zusammenschließt, ist zu

[24] Vgl. den Vortrag von Bischof KALLISTOS: *Die Heilige Dreifaltigkeit – Paradigma der menschlichen Personalität* (Moskau, Juni 2001) (SOP 261). Vgl. Bischof Kallistos: *Pravoslavnaja zerkov'*. Moskau: BBI 2001, 216–246.

[25] Ausführlicher habe ich dies in folgenden Artikeln dargestellt: K. SIGOV: *Image, dissemblance, caractère dans l'expérience de Dostoievski.* Paris: Albin Michel, 1993. No. 8–9, 125–151; *Au-delà de l'opposition tabula rasa.* In: Thesaurus, Chiers du Monde russe, École des Hautes Études en Sciences Sociales. 1994, XXXV (1–2), 105–118.

[26] Lévinas war in fast allen Punkten anderer Meinung als die Autorin der „Einwurzelung", mit Ausnahme dieser Intuition des „Losgerissenseins", vgl. E. LÉVINAS: *Simone Weil contre la Bible.* In: DERS.: *Difficile liberté. Essais sur le judaisme.* Paris: Albin Michel, 189–200.

[27] E. LÉVINAS: *L'être et l'autre. À propos de Paul Celan.* In: DERS: *Sens et existence. En hommage à Paul Ricoeur.* Paris: Seuil Paris, 1975, 27.

groß. „Zwischen uns aber soll es nicht so sein", beharrt der hartnäckige Opponent Bubers. Die Asymmetrie, „Diachronie", die Distanz sind dazu bestimmt, rechtzeitig die Drohung des Abrutschens der Beziehung in eine chronische Naturalisierung abzuwenden. „Ich" und „Du" befinden sich bei Lévinas nie auf gleichem Fuß. Das „Du" ist die Instanz der Zurechnungs- und Verantwortungsfähigkeit als den Prinzipen der eigentlichen Individuation des Menschen. Die Erweiterung des kantischen „ethischen" Bereichs auf den Bereich einer biblischen Metaethik hin zeigt sich hier besonders deutlich: die absolute Asymmetrie der Beziehung zu jedem beliebigen, uns begegnenden Menschen ist die einzig mögliche Antwort auf die Erscheinung, die „Epiphanie" des Bildes des Aller-Höchsten (Très-Haut) in seinem Antlitz.

Die Gastfreundschaft Abrahams, die erste Geste seines Willkommensgrußes und seine Ehrung der Gäste ist nicht einfach ein Arbeitssymbol für die Ethik von Lévinas, sondern ein historischer Präzedenzfall und ein paradigmatischer Typus für unsere heutigen alltäglichen Umgangsformen. Die „Erben Abrahams" werden auf der Stufe ihrer alltäglichen Mikrogesten einer Prüfung unterzogen, z.B. wenn wir vor einer Tür dem Anderen den Vortritt lassen und sagen: „erst nach Ihnen". Diesen Beginn des Menschlichen im Menschen bezeichnet Lévinas als „erste Liturgie".

Die tiefste Kategorie des menschlichen Umgangs nennt Lévinas „Zeugnis" (die wahre Basis des Dialogs). Als Prototyp jedes echten Zeugnisses führt der Philosoph die Antwort Abrahams an: „Hier bin ich".

Dabei kehrt der ständige ethische Akzent von Lévinas (dies ist der zweite Unterschied zu Buber) wieder von der metaphysichen Vertikale auf die „harte Erde der Menschen" zurück (wie es in einem polemisch zugespitzten Brief gegen die Symmetrie des Ich-Du von Lévinas an Buber heißt[28]). Um dieses besonderen Gedankens willen verweist Lévinas in der Einführung zu seinem Buch „Zwischen uns" auf den berühmten 10. Vers des 111. Psalms: „Der Anfang der Weisheit ist die Furcht vor dem Herrn"; in diesem Buch entfaltet der Philosoph die fundamentale Sorge um den Anderen, die „Furcht" um das Leben und den Tod des Anderen als ethisches Äquivalent zum „Anfang der Weisheit".

Die Angst um den Anderen ist bei Lévinas nicht mit der trivialen Vorstellung des Risikos und der Gefahren verbunden, die dem Anderen von außen her, von Seiten fremder oder feindlicher Mächte drohen.

[28] Zum Kontext dieses Begriffs vgl. K.B. SIGOV: *Buber und Čiževskij: zur Analyse der Utopie des „Ich-Du"*. In: Filosofskaja i soziologičeskaja mysl'. Kiev 1994, No. 1–2, 74–82.

Mein „Selbstsein", mein „Ich" ist der Ursprung der Gefahr für den Anderen.

Lévinas radikalisiert auch hier die Frage bis hin zu einer klassisch klaren Formulierung. Die erste Frage der Fundamentalontologie geht auf Leibniz zurück: „Warum existiert etwas und nicht nichts?" Lévinas schickt ihr die Ausgangsfrage seiner kenotischen Ethik voraus: „Verdränge ich den Nächsten nicht schon durch die Tatsache meiner Existenz, vertreibe ich den Anderen nicht aus dem Licht, dadurch dass ich meinen Platz unter der Sonne einnehme?" Dem Denker des XX. Jahrhunderts ist es – vor allen übrigen Fragen – wichtig, das vordringlichste Problem zu bedenken: Ist nicht mein „sein" eine Spielart des „dem-Anderen-eine-Last sein"? Deshalb ist auch die shakespearsche Frage: „Sein oder Nicht-Sein" für Lévinas keineswegs die erste Frage der Philosophie.

Hier berühren wir jene Spitze der Ethik von Lévinas, wo durch die Kategorien und Begriffe hindurch die Empfindung des Menschen zum Vorschein kommt, der jene überlebt hat, denen die Katastrophe befohlen hatte, „nicht zu sein". Hier kommt das „verwundete Gewissen" des Menschen zum Ausdruck, der keinerlei logische Rechtfertigung für sein „sein" findet. Diese für alle Substantive und Verben auf der Welt allererste Hilfsverbform allen Seins – être, sein – ist jetzt für alle Zeit für ihn in Frage gestellt. „Rahel weint um ihre Kinder und will sich nicht trösten lassen, denn sie sind nicht mehr...".

In dem Artikel: „Sterben für..." werden die Worte der Totenklage für den im Kampf umgekommenen König Saul und seinen Sohn Jonatan angeführt: „Auch in ihrem Tod sind sie unzertrennlich". Trotz der Einsicht in die „Totalität" des Abbruchs aller Beziehungen im Tod bewahren Vater und Sohn hier – durch den allgemeinen Bruch hindurch – ihre Verbundenheit; jetzt sind sie „schneller als Adler, stärker als Löwen" (2 Sam 1,23).

Auf die Möglichkeit einer Überwindung des Bruches zwischen der Lehre vom Sein und der Ethik wird im Titel des Buches von Bischof Kallistos „Das innere Reich" verwiesen. Das innere Reich Christi im Herzen des Menschen ist das unzerreißbare Band, das Lebende und Tote verbindet. Bischof Kallistos führt ein Beispiel an: Eins seiner weiblichen Gemeindemitglieder in Oxford „weigert sich hartnäckig, als Witwe bezeichnet zu werden. Obwohl ihr Mann schon vor vielen Jahren verstorben ist, hört sie nicht auf zu sagen: ‚Ich bin seine Frau und keine Witwe'. Und sie hat Recht"[29].

[29] In der Zeitschrift Zerkov' i vremja (No. 17, 2001) findet sich ein Artikel von Bischof Kallistos mit dem Titel: „*Das Geheimnis von Tod und Auferstehung*". Bischof Kallis-

6. Die Wahrheit des Anderen: zur Umdeutung des Existentialismus

Das leidenschaftliche Verlangen nach Wahrheit und Gerechtigkeit ist das zentrale Motiv der Ethik von Lévinas: „das Menschliche ist die Rückkehr zum verwundeten Gewissen, zur Fähigkeit, die Ungerechtigkeit mehr zu fürchten als den Tod".[30] Eine der Definitionen der Gerechtigkeit ist nach Lévinas das Recht des Anderen, das meinen Rechten vorausgeht.

In der Ethik von Lévinas finden sich zwei Traditionen, zwei Weisen der Interpretation von Gerechtigkeit. Die biblische „Gerechtigkeit" ist der „Ursprung des Rechts des Anderen, das dem meinen vorausgeht". Die griechische „Gerechtigkeit" ist die Rechtsprechung, in der das Recht des Anderen nach eingehender Untersuchung und gerichtlichem Urteil festgesetzt wird, sie geht dem Recht einer dritten Person voraus. Die griechische und die biblische Quelle (Athen und Jerusalem) sind im lévinasschen Verständnis von Wahrheit und Gerechtigkeit so eng miteinander verknüpft, dass er sie im ganzen Verlauf seines Traktates „Totalität und Unendlichkeit" nicht voneinander abgrenzt. Die Kritiker bezeichnen ihn als „Großen Traktat über die Gerechtigkeit". Im Vorwort zur deutschen Übersetzung verweist Lévinas speziell auf dieses für viele unerwartete Urteil:

> „...In ‚Totalität und Unendlichkeit' wird noch kein terminologischer Unterschied zwischen Mitgefühl und Barmherzigkeit gemacht, der Quelle des Rechts des Anderen, das meinem Recht vorausgeht einerseits und der Gerechtigkeit andererseits, wo das Recht Des Anderen – nach Untersuchung und Urteil – dem Recht des Dritten vorausgeht. Der allgemeine Begriff der Gerechtigkeit (justice) wird in beiden Situationen als unterschiedslos erachtet."[31]

Das Risiko „zwischen uns" ist die Verengung der Ich-Du Beziehung zu einem „Egoismus zu zweit". Ein hedonistisches Paar bildet ein einfachstes Partikel, das Molekül einer „geschlossenen Gesellschaft", das seine Kritiker und Theoretiker häufig aus dem Blick verlieren.

Die Einmischung eines Dritten, die Erprobung durch seine Anwesenheit ist für die Zwei eine schmerzliche Impfung gegen den Isolationismus, gegen das Vergessen aller jener „Dritten", die außerhalb der Sphäre ihrer Liebe bleiben. Die Gerechtigkeit dem Dritten gegenüber ist wie das

tos unterstreicht dessen Bedeutung, indem er ihn an den Anfang des ersten Bandes seines sechsbändigen Werkes setzt, das vom Seminar des Hl. Vladimir herausgeben wird: Bishop KALLISTOS WARE: *The Inner Kingdom.* (The collected works, vol. 1). St. Vladimir's seminary press, 2000. Eine russische Übersetzung dieses Bandes wird demnächst vom Verlag „Duch i Litera" in Kiev veröffentlicht.

[30] E. LÉVINAS: *Entre nous,* 151.

[31] Ebd., 249–250.

Salz, das der Nahrung der Beiden die Würze gibt. Lévinas beharrt so sehr auf der Wichtigkeit dieses „Salzes der Wahrheit und Gerechtigkeit", dass er häufig sogar die „Nahrung der Liebe" (der gegenüber das Salz scheinbar nur eine dienende Funktion besitzt) selbst unter Verdacht stellt. Für seinen asketischen Geschmack ist sie gleichsam zu „natürlich", in ihr ist die „Substanz" allzu stark.

Die phänomenologische Ethik wendet sich dem Phänomen der Nahrung mit großer Aufmerksamkeit zu. Lévinas führt hier einen Gedanken Berdjaevs an (ohne seinen Namen zu erwähnen): Mein Hunger bezieht sich auf den Bereich der Physiologie, der Hunger des Anderen auf den der Ethik. Diese Asymmetrie konstituiert von selbst eine ethische Beziehung. Dafür ist die Aufmerksamkeit für das Bedürfnis des Anderen notwendig und ausreichend. Ein anderes Brot verheißt die strenge Ethik von Lévinas nicht. Er sieht seine Aufgabe nicht darin, ein Bedürfnis zu befriedigen, sondern den wahren – nicht egoistischen, sondern ethischen – Hunger zu wecken. Das Nachlassen dieses Hungers in der Menschheit ist Kennzeichen einer schweren Krankheit. Die scharfen, hyperbolischen Formulierungen von Lévinas zielen auf die Erweckung genau dieses Hungers und dieses Dursts nach Wahrheit und Gerechtigkeit.

> „Die Entdeckung des authentischen Moments der Existenz durch Kierkegaard" – schreibt Zizioulas – „versetzte der subjekt-objekthaften Struktur der Wahrheit im Westen einen äußerst vernichtenden Schlag, aber er führte nur zur Gleichsetzung von Wahrheit und Zweifel. Dadurch bleibt als einzige Alternative, die dem gefallenen Menschen offensteht, wenn er Wahrheit und *Praxis* in Übereinstimmung bringen will, Zuflucht zu ihrer marxistischen Identifikation zu nehmen, Wahrheit und Aktivität des Menschen gleichzusetzen und die Eschatologie der Wahrheit als Selbstentfaltung des Menschen in der Gesellschaft anzusehen."[32]

Lévinas aber entdeckt eine andere, weit vom Marxismus entfernte, sittliche Alternative zur individualistischen Version des Existenzialismus.

Die Kierkegaardsche Version der Deutung des Weges Abrahams kritisiert Lévinas von einem ungewöhnlich einfachen und vergessenen Gesichtspunkt aus. Kierkegaard sah in der Szene der Opferung Isaaks den Höhepunkt des Dramas des „Glaubensritters", in dem die Ordnung der Ethik überstiegen wird. Ein Jahrhundert später richtet Lévinas den Blick auf einen anderen Höhepunkt der biblischen Erzählung, die der Vater des europäischen Existenzialismus unerwähnt lässt. Abraham sucht das Gespräch mit Gott, um für Sodom und Gomorrha einzutreten – im Namen der Gerechten, die dort vielleicht noch zurückgeblieben sind. Abraham erkennt klar seine eigene Nichtigkeit und Sterblichkeit: „Ich bin

[32] J. ZIZIOULAS: *L'être ecclésial.* Genève: Labor et Fides 1981, 92.

Asche und Staub" – diese Worte führen in das Wesen des Gesprächs ein, das dem vernichtenden Feuer vorausgeht.[33] An die historische Bedeutung einer solchen neuen Akzentsetzung in der Auslegung der prophetischen biblischen Ereignisse muss der Leser heute, der in der Nähe von Tschernobyl, in der Nähe der Lager der Gerechten und des Raums einer totalitären Verfälschung der Wahrheit Lévinas entdeckt, nicht erinnert werden.

Der ungeheure Einfluss des Denkens von Lévinas auf die zeitgenössische philosophische Anthropologie lässt die Frage entstehen: Inwieweit besteht die Möglichkeit einer gewissen Analogie zwischen der Reaktion des Denkens des XX. Jahrhunderts auf die existentialistische Initiative Kierkegaards und der Reaktion des XXI. Jahrhunderts auf die ethische Initiative von Lévinas?[34]

7. Ohne Ethik ist die „neopatristische Synthese" unvollständig

Die Aktualität unseres Themas hat G.P. Fedotov gut formuliert:

> „Für die Mehrheit der Menschen ist die sittliche Tat der einzige Weg zum Reich Gottes. Das mystische Leben, die schöpferische Teilnahme an Wissenschaft und Kunst ist nur wenigen zugänglich... Die sittliche Tat jedoch ist jedem zugänglich. Jeder, der sie vollzieht und in ihr seine eigene metaphysische Tiefe entfaltet, kann das erlangen, was es wert ist, als ethische Genialität bezeichnet zu werden. Gerade in dieser Allgemeinheit (im Sinne der Gegebenheit oder Aufgegebenheit für alle) liegt auch, scheint mir, die Lösung des Rätsels der besonderen Nähe dieser Sphäre zur Religion. Das ist der Grund, weshalb Christus soviel davon spricht, wie man sich seinem Nächsten gegenüber verhalten soll, und weshalb er nichts davon sagt, wie Gedichte zu schreiben sind oder Mathematik zu betreiben ist."[35]

[33] E. LÉVINAS: *Existence et éthique.* In: DERS.: *Noms propres, Fata morgana,* Paris 1976, 109; 40 Jahre vor dieser Arbeit über Kierkegaard veröffentlichte Lévinas eine Rezension des Buches von Léon ŠESTOV: *Kierkegaard et la philosophie existentielle.* Paris: Vrin, 1936.

[34] Vgl.: *Post-secular philosophy: between philosophy and theology.* London: Routledge 1998. Der Herausgeber der Anthologie Philipp Blond ist auch der Autor eines Artikels über Lévinas: Philipp BLOND: *Emmanuel Lévinas. God and phenomenology* (195–228). Die von E. Lévinas unternommene kritische Analyse des umfangreichen Erbes des existentiellen Philosophen sollte von einheimischen Gelehrten berücksichtigt werden, die sich mit Untersuchungen analoger Strömungen befassen. Vgl. Igumen Ilarion ALFEEV: *Das Erbe der Heiligen Väter und die Gegenwart.* In: DERS.: *Die Orthodoxe Theolgie an der Epochenwende.* Kiev: Duch i Litera, 2001; Diakon Georgij ZAVERŠINSKIJ: *Existentielle Aspekte der Theologie.* In: Zerkov' i vremja, No. 3, 2001; *Der Theologische Existenzialismus des Archimandriten Sophronij (Sacharov).* In: Al'fa i Omega, No. 3, 1999; Priestermönch Arsenij (SOKOLOV): *Ein gutes Wort über den Existentialismus.* In: NG-Religii. No. 7 (30), 14. April 1999.

[35] G.P. FEDOTOV: *Zur Verteidigung der Ethik.* In: DERS.: *Die neue Stadt.* Gesammelte Aufsätze. New York 363.

Die Wurzeln der zeitgenössischen Kulturkrise hat Fedotov aus einer umfassenden historischen Perspektive betrachtet, indem er detailliert der ständigen Verengung der Bedeutungsfülle der sittlichen Grundbegriffe nachging. Der große Historiker der Alten Heiligen Rus' betonte:

> „Die Konzentration auf ethische Probleme zieht sich durch die ganze religiöse Literatur der Rus'. So stark die kulturellen, ästhetischen oder historischen Interessen der Alten Rus' auch immer gewesen sein mögen, besonders im Vergleich mit der späteren und der zeitgenössischen Russischen Kirche, ist die dominierende Ausrichtung dennoch immer die ethische gewesen."[36]

Sie war es, aber wird sie es wieder werden?

Praxis war in der Terminologie des heiligen Maximus Confessor ein Synonym für ethische oder praktische Philosophie. Der zeitgenössische Patrologe J.-C. Larchet schreibt:

> „Wichtig ist zu betonen, dass für den heiligen Maximus (gerade in der Unterscheidung seiner Position von der des Evagrius) Praxis nicht nur eine Etappe ist, die auf der Stufe der Schau zu überwinden ist ... sondern dass sie diese notwendig und unaufhebbar mitkonstituiert."[37]

Am Vorabend der Katastrophe des Jahres 1917 hat S.L. Epifanovič in seinem Buch über das theologische System des heiligen Maximus Confessor besonders den inneren Zusammenhang und die strenge Folgerichtigkeit seiner einzelnen Teile hervorgehoben: 1) praktische Philosophie; 2) natürliche Schau; 3) sakramentale Theologie.[38] Die Zerstörung des Zusammenhangs zwischen ihnen und der „Bruch zwischen Theologie und Leben"[39] sind Schlüsselprobleme unserer heutigen epochalen Grenzsituation.

Auch heute noch ist das Denken von G.P. Fedotov von Bedeutung:

> „Indem sie Gebet und Sakrament in den Mittelpunkt des religiösen Lebens stellte, hat die russische kirchliche Erneuerung nur die wahre Hierarchie wiederhergestellt. Aber sie hat nur das Zentrum wiederhergestellt. Wenn es sich aus diesem Zentrum hinausbegibt, welche Struktur wird dann das ganze religiöse Leben – und folglich auch die Kultur – bekommen? Das ist die Grundfrage der russischen Zukunft. Für diese Zukunft hat die Gegen-

[36] G.P. FEDOTOV: *Das Christentum der Kiever Rus'*. Ges. Werke in 12 Bd., Bd. 10, Moskau: Martis 2001, 347.

[37] J.-C. LARCHET: *Introduction, Saint Maxime le Confesseur. Ambigua.* Paris-Suresnes: Ancre 1994, 71.

[38] S.L. EPIFANOVIČ: *Der heilige Maximus Confessor und die byzantinische Theologie.* Moskau: Martis 1996, 116–117.

[39] Vgl. Metropolit KYRILL von Smolensk und Kaliningrad: *Den Bruch zwischen Theologie und Leben überwinden.* In: Zerkov' i vremja, No. 2 (9), 1999, 141–142.

wart schon gewisse Schemata ausgearbeitet, Entwürfe vorbereitet. In allen diesen Schemata und in den Lebenserfahrungen findet sich eine bestimmte Struktur des Lebens. Wie schon gesagt, ist für die Ethik dabei kein Platz vorgesehen. Das religiös-sakramentale Gebet wird dementsprechend in Liturgik und Aszetik gekleidet, die nach allgemeiner Vorstellung unmittelbar auf das Leben einwirken... Die Liturgik an sich löst jedoch die Probleme des Lebens nicht. So lang auch die orthodoxen Gottesdienste in ihrer idealen Durchführung sind, lassen sie doch Zwischenräume offen, die durch irgendetwas ausgefüllt werden müssen. Die hohe, feierliche Ordnung des Gottesdienstes mit seiner besonderen Sprache macht es schon an sich außerordentlich schwierig, die liturgische Inspiration unmittelbar auf das Leben zu übertragen. Die Brücke zwischen Kirche und Leben ist längst zerstört. Wer hilft, sie wieder aufzubauen?"[40]

Und Fedotov unterstreicht:

„Darin liegt der Schlüssel für viele Schwächen und Misserfolge unserer kirchlichen Erneuerung. Es ist die Erklärung für unsere Kränklichkeit, für eine gewisse Rückgratlosigkeit, die im Vergleich mit der Aktivität der bösen Kräfte unseres Landes überrascht."[41]

8. Zur Umdeutung ethischer Kategorien

In seiner Untersuchung „Die Orthodoxe Kirche und das dritte Jahrtausend" hebt Metropolit Johannes hervor: „Vor allem muss der orthodoxe Gottesdienst seine Sprache überprüfen. [...] Zweifellos ist es notwendig, dass wir unsere Dogmen in existentiellen Kategorien auslegen" (Balaman, 4. 12. 1999). Die These von der Notwendigkeit einer Sprachrevision soll sich offensichtlich auch auf die Revision eines verengten, verkürzten Ethikbegriffs beziehen.[42] Die grundlegenden Kategorien der Ethik müssen von jenem *Ethos* der Überlieferung her verstanden werden, von dem Vater Georgij Florovskij schrieb: „ein und derselbe Glaube, ein und derselbe Geist, ein und dasselbe Ethos".[43]

In der Arbeit „Gemeinsamkeit und Andersheit" wird das Wort Ethik noch in seiner „alten", eingeschränkten Bedeutung gebraucht :

„Durch die Ablehnung des Anderen verwandeln wir den Unterschied in Trennung und sterben. Die Hölle, der ewige Tod, ist nichts anderes als die

[40] G.P. FEDOTOV: *Zur Verteidigung der Ethik,* 367.

[41] Ebd., 370.

[42] Vgl. Christos YANNARAS: *The freedom of morality.* New York: St. Vladimir's Seminary Press 1984; Jean BRECK: *Les fondements théologiques de l'éthique chrétienne.* In: SOP 247, Avril 2000, Paris (*The Sacred Gift of Life. Orthodox Christianity and Bioethics*, 1998); Protopriester Vladislav SVEŠNIKOV: *Studien zur christlichen Ethik.* Moskau: Palomnik, 2000.

[43] G.V. FLOROVSKIJ: *Das Ethos der Orthodoxen Kirche.* In: DERS.: *Ausgewählte theologische Aufsätze.* Moskau: Probel, 2000, 266.

Isolation, die Entfremdung vom Anderen, wie uns die Väter lehren. Ethisch lässt sich dieses Problem nicht entscheiden. Wir müssen von Neuem geboren werden. Das führt uns zur Ekklesiologie."[44]

Der griechische Theologe beharrt in seinen Arbeiten mit Recht auf der Bedingung der scholastischen Schulschemata; aber ist denn die radikale Abgrenzung der Ekklesiologie von der Ethik nicht ein Nachhall dieser Schemata? Begnügen wir uns hier mit dem Hinweis auf nahe liegende historische Beispiele, die die Berechtigung dieser Abgrenzung in Frage stellen.

In den 20er und 30er Jahren, als in der UdSSR die Unterwelt über die Kirche Christi herfiel und sie verfolgte, standen die eucharistische Ekklesiologie und das Ethos der Verfolgten – und ebenso das Ethos jener, die ihr Haus den verfolgten Priestern und Bischöfen öffneten – einander sehr nahe. Der Metropolit von Kiev, Vladimir, der die Menge der neuen Märtyrer anführte, betete, bevor er an der Mauer der Kiever Pečerskaja Lavra erschossen wurde, für seine Peiniger: Hat er damit nicht Zeugnis abgelegt für das unteilbare ekklesiologische Ethos der Diener Christi? Aber schauen wir uns dieses gleiche Beispiel und diese Frage von der anderen Seite her an. Die passive, „rückgratlose" Zustimmung der Schar der Bewohner der Lavra zum Tod ihres Vorstehers – legte sie nicht Zeugnis ab von einer fundamentalen historischen Krise sowohl der Ethik wie der Ekklesiologie? Die Gewohnheit, sie im Licht ähnlicher Beispiele einander gegenüberzustellen, wirkt künstlich und wenig überzeugend.

Aus den uns naheliegenden Beispielen erwähnen wir die seit alters bestehende komplexe Problematik der Kirche in der Ukraine (an deren Lösung heute bekanntlich der Metropolit von Pergamon Johannes aktiv mitwirkt). Hier geht es nicht um ein geeignetes Klassifizierungsschema, sondern um eine umfassende Zusammenstellung ekklesiologischer und sittlicher Kriterien. Die Zukunft Kievs, einer Stadt, die man viele Jahrhunderte lang mit Jerusalem verglichen hat,[45] hängt wesentlich von der Überwindung des Bruchs zwischen der auf dem Gedanken des Anderen gegründeten Theorie der Gemeinschaft (koinonia) und der Verkörperung einer solchen Gemeinschaft in der Praxis ab.

Fassen wir zusammen:

1. Unter den „Herausforderungen" des anbrechenden XXI. Jahrhunderts nimmt das Problem des Bruchs zwischen Ontologie und Ethik

[44] Metropolit Johannes ZIZIOULAS: *Gemeinsamkeit und Andersheit.* In: Vestnik 172, 10.

[45] Vgl. J. GIRAUDOUX: *Das zweite Jerusalem gegen das Dritte Rom (zu einer Fragestellung).* In: *Jerusalem in slavic culture. Jews and Slaves.*, Bd. 6, 1999, 263–269.

(und der sich daran anschließenden Kette von Dichotomien: Theorie/Praxis, Dogma/Existentialien, Episkopia/Diakonia, Ekklesiologie/Anthropologie, Kirche/Europa) einen bedeutenden Platz ein.

2. Die komparative Analyse der Ontologie des Metropoliten Johannes Zizioulas und der Ethik von Emmanuel Lévinas ist ein fruchtbarer Beitrag zur Lösung dieser Problematik. Die in diesem Vortrag skizzierten Grundlinien einer Gegenüberstellung der Gedanken von Zizioulas und Lévinas eröffnen ein weites Feld für eine monographische Untersuchung. Die Bearbeitung dieses Feldes erweitert den Horizont des postsäkularen philosophischen und theologischen Denkens.

3. Die zentrale Position der Kategorie des Anderen in der trinitarischen Ontologie von Zizioulas und in der kenotischen Ethik von Lévinas eröffnet den Weg für eine Synthese gerade in Richtung einer vertieften Reflexion des Themas der „Andersheit" (diaphora in der Terminologie des heiligen Maximus Confessor).

4. Das Ethos des Anderen verlangt nach neuer und vertiefter Reflexion aus der Sicht der Offenbarung über die Personen der Heiligen Dreifaltigkeit als dem Paradigma der Gemeinschaft. Zur Schlüsselkategorie eines solchen Nachdenkens muss dabei die Gerechtigkeit werden.

> „Sie beginnt" – erinnert Metropolit Antonij Suroschskij – „in dem Moment, wo ich zwischen mir und dem Nächsten (einer Einzelpersönlichkeit oder einem Kollektiv) den – mitunter unüberwindlichen – Unterschied erkenne und sein volles Recht anerkenne, der zu sein, der er ist, indem ich es als Faktum hinnehme, dass er nicht verpflichtet ist, eine einfache Widerspiegelung meiner selbst zu sein. Auch er ist wie ich von Gott geschaffen, nicht nach meinem Bild, sondern nach dem Bild Gottes."[46]

(Übersetzt von Dr. Elke Kirsten)

[46] Metropolit Antonij SUROŽSKIJ: *Geistliche Reise.* Moskau: Pravoslavnij palomnik, 1997, 67. Eine Weiterentwicklung dieses Themas s. in dem neuen Buch: Metropolit Antonij SUROŽSKIJ: *Wege christlichen Lebens.* Kiev: Duch i Litera 2001.