

Eveline Goodman-Thau

Dialog mit dem Anderen

Zur Frage der menschlichen Verantwortung

Dialogisches Denken ist fest mit den Namen von Martin Buber und Emmanuel Levinas verbunden.

Beide werden hier ausdrücklich in ihrer jüdischen Tradition verankert, die Schöpfung und Offenbarung als Dialog zwischen Gott und Mensch begreift. Ein Dialog, der zur Verantwortung für den Anderen verpflichtet.

Von Mund zu Ohr

● Im modernen Kontext von Judentum und Abendland ist das Wort Dialog unmittelbar verbunden mit den Namen von Martin Buber. Mehr noch als viele andere jüdische Denker seiner Zeit hat Buber die tiefe kulturelle Krise des Abendlandes im Bezug auf die Traditionen, die es geprägt haben, gespürt und eine erneute relevante und lebendige Beziehung zu seinen Quellen angeregt. Für ihn waren dies die jüdischen Quellen in ihrer erzählenden Art: Sie weisen einen Weg nach Hause, einen Weg zur Wiedergewinnung des Vertrauens in ein Urwort, eine Urbeziehung, in der der Mensch für immer und ewig aufgehoben ist und in die er zu jeder Zeit zurückkehren kann, ein Ort der lebendigen Gegenwart.

Über seine Nacherzählung der chassidischen Geschichten berichtet Martin Buber in einer Vorbemerkung: »Ich habe die Geschichten

»Jeder Mensch hat eine unendliche Sphäre der Verantwortung, der Verantwortung vor dem Unendlichen.«

Martin Buber,
Mein Weg zum Chassidismus

des Rabbi Nachman nicht übersetzt, sondern ihn nacherzählt, in aller Freiheit, aber aus seinem Geiste, wie er mir gegenwärtig ist.«¹ Es geht Buber darum, »in aller Freiheit« diese Geschichten des Rabbi Nachman »aus seinem Geist« nachzuerzählen, wie er ihm selbst gegenwärtig war: d.h. das Paradoxon zu überwinden zwischen der Erzählung aus dem Geiste eines Anderen und dem eigenen Geiste. Die Übersetzung also eines Ereignisses in der Vergangenheit in die Gegenwart als wirkliche Gegenwart.

Martin Buber sah in Rabbi Nachman von Bratzlav (1772-1810) den Letzten einer ununterbrochenen Kette der Überlieferung, die in der göttlichen Offenbarung an den Menschen ihren biblischen Anfang hat. Es ist dies eine Übergabe und Kabbala – Empfang – der Lehre als Weisung für das Leben »von Mund zu Ohr, und wieder von Mund zu Ohr in solcher Weise, dass jedes Geschlecht sie empfinde, aber jedes in einer weiteren und reicheren Offenbarung und Ausdeutung, bis am Ende der Zeiten die restlose Wahrheit verkündet wurde.«²

Mit diesen Aussagen postuliert Buber sich selbst als lebendiges Glied in der Kette der Überlieferung in der jüdischen Tradition, in der die Anrede Gottes an den Menschen als Dialog gegenwärtig ist.

Im Schweigen eine Stimme

- Die Bibel, als Bindeglied zwischen Mensch und Gott, ist insofern ein religiöses Buch, als sie die Erfahrungen zwischen Gott und Mensch festhält, insbesondere das Verhältnis des Gottes Israels zu seinem Volk Israel bzw. wie dieses Verhältnis in einer bestimmten Epoche der Geschichte verstanden wurde. Die Kreatur auf der Suche nach und in Antwort auf den Schöpfer, der Schöpfer auf der Suche nach und in Antwort auf seine Kreatur: Dies sind die ewig wiederkehrenden Themen der Bibel. Die Worte und Namen, die für diese Erfahrung gewählt werden, sind aber nie identisch mit der Erfahrung an sich. Die Erfahrungen selbst bleiben stumm aus Ehrfurcht vor der Begegnung mit Gott. Es gibt ein Gebet, überliefert vom Begründer des Chassidismus, Baal Schem, das dies zum Ausdruck bringt: »Herr, dir ist bewusst und offenbar, wie vieles in mir an Erkennen und Vermögen ruht, und da ist kein Mensch, dem ich es kundtun könnte.« Die menschliche Sprache hat nicht das Vermögen, die göttliche Rede in ihrer Fülle zum Ausdruck zu bringen, und die Seele des Frommen kämpft ständig mit sich selbst und mit seinen Mitmenschen um die Anerkennung dieser Ohnmacht, die notwendig ist für die Erfahrung der göttlichen Gegenwart im Leben.

Im Judentum wird daher ein Unterschied gemacht zwischen der mündlichen und der schriftlichen Lehre, und man hat sich jahrhundertlang dagegen gewehrt, die mündliche Lehre, die Schriftauslegung der Rabbinen, in einer

schriftlichen Form festzulegen. Der offene Dialog zwischen den Schriftgelehrten in Talmud und Midrasch, die großen Corpi der rabbinischen Schriftauslegung, sollten um jeden Preis als Zeugnis des Dialogs mit Gott bewahrt bleiben.

Doch auch der Schreiber des biblischen Textes gestaltet mit der Schrift eine Art Leiter zwischen Mensch und Gott, und dabei weiß er, dass es eben nicht die Stufen dieser Leiter sind, die das Auf und Ab bestimmen und ermöglichen. Es sind die Abstände zwischen diesen Stufen, die den Weg bestimmen, ihm gleichsam im Schweigen eine Stimme geben. Jede Begegnung mit einem religiösen Text, sei es im religiösen oder wissen-

»Die Schrift ist eine Art Leiter zwischen Mensch und Gott.«

schaftlichen Bereich, muss diese Gleichzeitigkeit von Nähe und Ferne, das Anwesende und das Abwesende, die Fülle und die Leere miteinbeziehen. In Bild der Leiter Jakobs ist das Verhältnis zwischen dem konkreten Text und den religiösen Erfahrungen zu verstehen. Die Leerstellen zwischen den Stufen müssen gefüllt werden mit Inhalten, die den ursprünglichen Dialog zwischen Mensch und Gott in der Begegnung zwischen Text und Leser wiederholen, aus der Vergangenheit in die Gegenwart bringen. In der Sprache einer alten jüdischen Redeweise: »Die Tora wurde geschrieben, schwarzes Feuer auf weißes Feuer.« (Midrasch Asseret Hadibrot, 1. Kap.) Das schwarze Feuer sind die Buchstaben der Tora, die es uns ermöglichen, sie zu lesen; sie sind aber zugleich nur Rahmen für die sie ausfüllenden Zwischenräume.

Einen religiösen Text »sprechen lassen«, heißt, ihn für einen Augenblick aus seinem historischen Kontext zu lösen und ihn »wie am ersten Tag« zu hören. Die Abschiedsreden von Mose an das Volk Israel im Buch Deuteronomi-

um sind ein Beispiel für dieses Brechen der Historizität des Textes, das eine Begegnung mit einer anderen Wirklichkeit ermöglicht. Es entsteht hierdurch ein Doppelbezug; einerseits wird die Gegenwart mit der Vergangenheit verbunden und so als eine wirkliche Erfahrung und dialogische Situation empfunden, und andererseits wird die Gegenwart als Ewigkeit erlebt, die in jedem Augenblick wieder Gegenwart werden kann.

Gespräch mit Gott

● In jüdischer Tradition – insbesondere wenn der heilige Text als Gebet benutzt wird – ist die Tora Ausdruck der Liebe Gottes, insofern sich Gott den Menschen offenbart hat. So sind auch die Auslegungen des Textes Handlungen der tätigen Liebe des Menschen: Der Text wird unterbrochen durch den menschlichen Kommentar, der innerhalb der Geschichte in jeder Generation die ursprüngliche Begegnung des Volkes am Berge Sinai als Heute erlebt. Die Liebe Gottes als Anrede an den Menschen wird so zum hermeneutischen Schlüssel der Tora, in dem die Frei-

»In der Liebe begegnen sich die Freiheit Gottes und die des Menschen.«

heit Gottes und die des Menschen sich begegnen. Die Dinge sind nicht in einer weit entfernten Vergangenheit festgelegt worden, sondern müssen immer aufs Neue errungen werden durch die menschliche Entscheidung, in der der Wille Gottes dem Willen des Menschen begegnet. Das berühmte Wort: »Tue meinen Willen...« ist somit Herausforderung und Angebot von Gott an den Menschen: auf Gottes Weg zu gehen, das Gute und das Leben und nicht das Böse und den Tod zu wählen.

»Siehe, ich habe dir heute vorgelegt das Leben und das Gute, den Tod und das Böse. ... Ich nehme Himmel und Erde heute gegen euch zu Zeugen: Ich habe euch Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt, wähle das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen.« (Dtn 30,15–19) Die Bedingung dafür, das Gute zu wählen, ist Gott zu lieben und auf seinen Wegen zu gehen. Das ist die Essenz des Menschseins und aus dieser Quelle kann der Mensch, wie Gott, das Gute in die Welt bringen. Aus dieser Sicht liegt die menschliche Souveränität nicht nur in seiner Entscheidungsfreiheit, die aus einer logischen Vernunft geschöpft ist und sich daher auch in der Vernunft erschöpft, sondern in einem Vertrauen auf ein wirkliches Gespräch mit Gott, das die Grundlage seiner ethischen Grundhaltung ausmacht.

Wo der Wille zu Gott sich im Willen zum Menschen äußert und so des Menschen Eigenwillen bündigt, erhebt er sich nicht über den anderen Menschen. »Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist. Ich werde ihm einen eser kenegdo – Hilfe gegen ihn – machen«, heißt es im 2. Kapitel der Genesis. »Hilfe« und »gegen ihn«: In diesem paradoxen Verhältnis steht nicht nur die Frau zum Mann, sondern auch der Mensch zu Gott. So konnte auch Rabbi Akiva in vollem Vertrauen sagen: »Alles ist vorgesehen, aber die (Freiheit) der Wahl ist gegeben und die Welt wird gerichtet nach dem Guten, und alles nach der Mehrheit der Handlung.« (Sprüche der Väter 3,19)

Das Vertrauen, das der Mensch in Gottes Fügung hat, gibt ihm das Vertrauen, dass Gott auch ihn auf den richtigen Weg führen wird. Es geht also nicht in erster Linie um eine absolute Wahrheit oder gar um Strafe und Belohnung, sondern um die Beziehung zwischen Mensch und Gott, die durch das gemeinsame Gehen (das jüdische Gesetz heißt darum auch Halacha –

wörtlich Gehen) entsteht. Der Bund mit Gott ist somit ein ewiger, der immer wieder durch die Beziehung mit den Menschen erneuert wird. Eine rabbinische Auslegung soll dies verdeutlichen: »Rabbi Isaak lehrte: Das, was die Propheten in künftigen Generationen weissagten, hatten sie schon von der sinaitischen Offenbarung

**»Es geht nicht um Wahrheit,
Strafe und Belohnung,
sondern um die Beziehung
zwischen Mensch und Gott.«**

empfangen. So sprach auch Moses zu den Israeliten: »Ich mache diesen Bund und diesen Eid nicht mit euch allein, sondern mit euch, die ihr heute hier seid und mit uns steht vor Gott, unserem Gott, als auch mit denen, die heute nicht hier mit uns sind« (Dtn 29,14). Es heißt hier nicht, »die heute nicht hier mit uns *stehen*«, sondern »die heute hier nicht mit uns *sind*«. Das bezieht sich auf die Seelen, die erst in der Zukunft erschaffen werden sollen. Weil sie damals noch keine Realität hatten, wird das Wort »stehen« hier nicht für sie gebraucht. Obwohl sie damals also noch nicht existierten, erhielt jede Seele ihren Anteil.« (Exodus Rabbah 28,6)

In dieser Weise werden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammengehalten durch einen Dialog zwischen den Früheren und den Späteren, den Vätern und den Söhnen. Es geht hier aber nicht darum, die Propheten und Weisen in Israel in ihren verschiedenen Aussagen zu legitimieren, sondern darum, für jede Generation die Möglichkeit zu schaffen, den heiligen Text als das lebendige Wort Gottes wahrzunehmen, wie es erlebt wurde von der ersten Generation, die durch Gott aus Ägypten zum Berge Sinai geführt wurde. Wie in Mose das Wort Gottes hervorbricht, so wird durch den Bericht dieses Geschehens dem Volk ermöglicht, Gott zum Mun-

de zu werden. (Das hebräische Wort »pi« heißt sowohl »mein Mund« als auch »Mund von [Gott]«.)

Abraham Joshua Heschel spricht in diesem Zusammenhang vom Geheimnis der Offenbarung: »Wir dürfen nicht versuchen, die Bibeltexte, die vom Sinaigeschehen handeln, wie Texte systematischer Theologie zu lesen. Ihre Absicht ist, das Geheimnis zu feiern; sie wollen uns damit bekannt machen, nicht erklären. Als Bericht über die Offenbarung ist die Bibel selber ein Midrasch.«³

Der Schleier dieses Geheimnisses darf jedoch nie ganz gelüftet werden, sodass die Unmittelbarkeit der Begegnung bewahrt bleibt. Nicht der Inhalt des Sinnes, sondern der Sinn selbst wird vermittelt. Dieser Sinn ist das Leben des Menschen, jede/r Einzelne in seiner oder ihrer Besonderheit, die nur in der konkreten Handlung zum Ausdruck kommt, wenn das »gehörte« Wort seine Konkretion in der Antwort des Menschen erfährt. Die Gebote Gottes können nie als ein »Sollen« tradiert werden, da der Inhalt dieses »Sollens« nicht feststehen kann. Er wird erst deutlich im Handeln des Menschen. Dies ist

**»Die Gebote Gottes können nie
als ein »Sollen« tradiert werden.«**

auch die Grundlage eines wirklichen Gesprächs. Der Redner muss zu jeder Zeit warten, was sein Gesprächspartner ihm antwortet, er kann nichts vorwegnehmen und muss auf das Gehörte reagieren.

Martin Buber zeigt in seinem Buch »Der Glaube der Propheten« wie die ganze Bibel ein langes Gespräch zwischen Gott und Mensch darstellt. Der Prophet ist das Bindeglied zwischen Gott und Mensch. Er hört Gottes Wort noch ganz unmittelbar und gibt dem Volk Anweisungen und Ratschläge, wie es in den verschiede-

nen historischen Situationen zu handeln hat. Er übernimmt von Gott die Sendung, dem Volk seine Irrtümer zu zeigen und es zur Umkehr aufzurufen. Der Dialog zwischen Mensch und Gott ist aber zu keiner Zeit eine »Sicherung« gegen den Unwillen des Volkes, auf Gottes Stimme zu hören. Denn zu jeder Zeit ist ein Umschlagen möglich, entweder in eine Katastrophe oder in eine gute Lösung. Die Bibel ist ein realistisches Buch und will daher die ganze Wahrheit erzählen, wie sie in Wirklichkeit, nicht im Idealen, aussieht.

Der Dialog zwischen Mensch und Gott ist auch keine »Garantie« gegen das Zerstörerische und Gewalttätige. Obwohl durch Gott gesichert, fehlt immer wieder die menschliche Seite, die sich als »Ich« und »Du« im Buberischen Sinn verbinden will. Im Ursprung ist sie da, aber die Frage ist, ob der Mensch diesen Sprung wagt. Gerade weil dem so ist, ist die Beziehung und ihr dialogisches Potential unentbehrlich für den Menschen.

»Primär im religiösen Leben des Judentums ist nicht das Dogma ... sondern die Erinnerung und Erwartung einer konkreten Situation: der Begegnung Gottes mit dem Menschevolk. Alles, was in Abstraktion, was in der dritten Person vom Göttlichen ausgesagt wird, jenseits des Gegenüber von Ich und Du, ist nur Projektion auf die begriffliche, konstruierte Ebene, eine Projektion, die immer wieder als ungeeignet, wenn auch unentbehrlich empfunden wird.«⁴

Geschichte als Auftrag

- So wird die ganze Weltgeschichte zur »heimlichen, wirklichen Weltgeschichte«, zum Dialog zwischen Mensch und Gott, und die Schöpfung steht oder fällt mit dieser Tatsache. Dies ist auch der Grund, warum die ersten fünf

Gebote vom Verhältnis zwischen Mensch und Gott handeln und die zweiten fünf Gebote parallel dazu vom Verhältnis zwischen Mensch und Mensch. Religion und Ethik sind untrennbar miteinander verbunden. Wir finden diese Verbindung bereits in frühen rabbinischen Quellen: »Resch Lakisch sagte: Was bedeutet es, dass geschrieben steht: ›Abend ward und Morgen ward – der sechste Tag?‹ Was soll mir dieses überschießende der? Es lehrt, dass der Heilige, gelobt sei er, mit dem Schöpfungswerk die Bedingung aussprach: Wenn Israel die Weisung annimmt, sollst du bestehen bleiben, wenn aber nicht, führe ich dich zurück in Wüste und Leere.« (Babylonischer Talmud, Schabbat 88a)

Die Rabbinen sahen eine direkte Verbindung zwischen Schöpfung und Offenbarung, das Werk Gottes und das Menschenwerk in der Verantwortung für die Welt und den Anderen. Der Tag der Offenbarung (6. Tag im Monat Sivan) in der Zukunft des Volkes Israel ist derselbe Tag am Ende der Schöpfung, an dem der Mensch geschaffen wurde. Das meint kein Datum, sondern einen »Sinn«. Geschichte ist nicht zu trennen

»und der Mensch, nicht Gott, verwandelt die Welt«

von Sinngebung. Der sechste Tag ist der Tag, an dem der Mensch geschaffen ist, ist der Tag, mit dem die Welt steht oder fällt: Sie ist eine geordnete Welt, d.h. durch das menschliche Verständnis der göttlichen Botschaft eine ethische Welt, oder sie ist Leere und Wüste: Chaos. Es ist das menschliche Verständnis und die menschliche Handlung, die den Unterschied machen. Die Welt ist nicht a priori »geschaffen« und damit vollendet. Die Welt als göttliche Schöpfung wird auf die Waage gelegt – und der Mensch, nicht Gott, verwandelt die Welt, so die Rabbinen, vom Chaos in Schöpfung!

Lehre aus Liebe

● Im jüdischen Gebet findet der Dialog zwischen Mensch und Gott seinen tiefsten Ausdruck; es ist vielleicht die größte Gabe des Gottes Israels, dass er die Menschen das Recht und die Gerechtigkeit zur Erhaltung der Welt lehrte, wie es im Morgengebet vor dem »Schema« heißt: »Mit einer großen Liebe hast du uns geliebt Gott, unser Gott, eine große und übergroße Gabe hast du uns gegeben, unser Vater, unser König, unserer Väter wegen, die auf dich vertraut haben und die du die Gesetze des Lebens gelehrt hast. So beschenke uns und lehre uns, unser Vater, du Barmherziger, und erbarme dich über uns und gib uns die Fähigkeit, die ganze Weisheit deiner Lehre in Liebe zu verstehen und zu begreifen, zu hören, zu lehren und zu lernen, zu hüten, zu tun und zu erhalten ...«

Die Liebe Gottes zum Menschen besteht darin, dass er seine Lehre nicht im Himmel verwahrt, sondern dass er sie den Menschen mitgeteilt hat. Nicht die kosmische Ordnung war ja das Bestimmende, sondern der Gott des Himmels und der Erde hat den von seiner Hand gebildeten Menschen zwischen Gut und Böse unterscheiden gelehrt. Das Judentum hört daher in der Paradiesgeschichte nichts von einer Erbsünde (erst in Gen 4, als der Brudermord geschieht, kommt ja das Wort Sünde vor), sondern von der Gabe der freien Wahl, der Erkenntnis von Gut und Böse und des Todes. Diese Gabe Gottes an den Menschen ist kein Befehl; es ist der Weg zur Heiligung, wie wir in Leviticus 19 erfahren. Dem Volk wird nicht geboten, dass es ein gutes, sondern dass es ein heiliges Volk werde. Alle sittliche Forderung besteht darin, den Menschen zu erheben, dorthin, wo das Ethische im Religiösen aufgeht, welches im Gebot der Nächstenliebe seinen Höhepunkt erreicht: »Halte lieb deinen Genossen wie dich, ich bin es.« (Lev 19,18) Die

Nachahmung der Gottesliebe findet ihren höchsten Ausdruck in der Nächstenliebe, wo das Ethische, in seiner Differenz zum Religiösen, im »Atemraum des Göttlichen selber aufgehoben wird«, wie Martin Buber es ausdrückt.⁵

Im Angesicht des Anderen

● Anders als alle anderen Denker unserer Zeit hat Emmanuel Levinas die »schwierige Freiheit« des modernen Menschen in seiner »Philosophie des Anderen« ethisch radikalisiert, die ihre Wurzeln im Gebot »Du sollst nicht töten« hat. Dieses Gebot richtet sich an mich im Bezug auf den Anderen, der mich herausfordert, »Ich« zu sein; meine Gewalt, die Gewalt meines Daseins nicht gegen den Anderen zu wenden; aus meiner Innerlichkeit herauszutreten und den Anderen nicht als Bedrohung meines Selbst zu empfinden; zu verzichten auf den Besitz des Anderen. »Haben« heißt, das »Sein« ablehnen. Gewalt ist Herrschaft, aber Einsamkeit. Erkennen heißt dagegen wahrnehmen, einen Gegenstand erfassen, und so wird jede Erfahrung der Welt zu einer Selbsterfahrung. Dass das »Erkenne dich selbst« zu einer Grundregel der gesamten abendländischen Philosophie werden konnte, rührt daher, dass der abendländische Mensch letztlich das Universum in sich selbst wieder findet. Hier begegnen sich die Erfahrung des Selbst, die Erfahrung der Freiheit und die Erfahrung des Wissens. Das führt zu einer tiefen Befriedigung des menschlichen Geistes.

Dies ist aber nicht alles, da es nicht genügt, den jüdischen Geist zu erfassen. Nur der Anblick des Anderen, der Anblick des Gesichts, so Levinas, in dem sich das »Du sollst nicht töten« artikuliert, lässt sich weder in eine daraus resultierende Befriedigung noch in die Erfahrung eines zu großen Hindernisses verkehren, das sich un-

serer Macht entgegenstellt. Denn in Wirklichkeit ist die Frage, die von Anfang an da stand: »Bin ich meines Bruders Hüter?«⁶

Der moralische Blick führt Levinas zur äußersten Grenze der Verantwortung: zur Verantwortung für den Tod des Anderen, zur Gemeinschaft mit ihm als Gebot, durch das Gott ins Denken einfällt. Das anonyme Gesetz gewinnt hier seinen dialogischen Ausdruck, seine konkrete Form, nackte Existenz ihren Sinn, jenseits des Willensaktes und der Entscheidung. Es bedeutet eine Umkehr, in der das Für-sich in ein Für-den-Anderen umspringt, ohne Befehl, ohne

**»Als ich aus mir heraustrat,
fand ich dich mir entgegenkommen.«**

Vorverständnis, getragen auf den Flügeln der Liebe, wo Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis vereint heimkehren. Durch die Beziehung zum Anderen befindet der Mensch sich in einer Di-

mension der Höhe, des Ideals: So stehe ich im Verhältnis zu Gott. Der moralische Blick erlöst den Menschen aus seiner Einsamkeit und bettet ihn in die Menschheit ein.

Eine alte rabbinische Überlieferung erzählt, dass bei der Offenbarung Gott niemals auf den Berg Sinai herabgestiegen ist, und dass Moses nicht zum Himmel aufgestiegen ist, sondern dass Gott den Himmel wie eine Decke faltete und diese über den Sinai breitete und sich so auf der Erde befand, ohne den Himmel zu verlassen. Die Verbindung zwischen Himmel und Erde, das göttliche Wort und die menschliche Antwort, sind somit unter dem Schutz der himmlischen Decke eingebettet. In dieser Falte wird das berühmte Wort des mittelalterlichen Dichters Jehuda Halevi wahr: »Als ich aus mir heraustrat, fand ich dich mir entgegenkommen«, als reale Gegenwart einer Begegnung, in der die Frage der Verantwortung für den Anderen ihre endgültige Antwort findet.

¹ Martin Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman, Leipzig o. J.
² Ebd. 5.

³ Abraham Joshua Heshel, Gott sucht den Menschen, Neukirchen-Vluyn 1980, 18f.

⁴ Martin Buber, Der Glaube des Judentums, in: Der Jude und sein Judentum, Heidelberg 1988, 189.

⁵ Martin Buber, Gottesfinsternis, Zürich 1953, 128.

⁶ Vgl. Eveline Goodman-Thau, Gott auf der Spur. Biblischer Humanismus in der Philosophie des Anderen von Emmanuel Levinas, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzick, Vergegenwärtigungen des zerstörten

jüdischen Erbes, Franz Rosenzweig Gastvorlesungen Kassel 1987-1998, Kassel 1997.